

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

*На правах рукописи*

**Жукова Евгения Михайловна**

**ВЕРОТЕРПИМОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ  
ФЕНОМЕН: РОССИЙСКИЙ ОПЫТ**

Специальность – 5.7.7 Социальная и политическая философия

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

**Научный руководитель:**  
**кандидат полит. наук, доцент**  
**Ильинская Светлана Геннадьевна**

Москва – 2025

## Оглавление

Введение .....	3
Глава 1. Эволюция осмысления феномена веротерпимости в отечественной социально-философской мысли .....	18
1.1. Восприятие веротерпимости современными исследователями .....	19
1.2. Веротерпимость в идеях мыслителей Древней и Средневековой Руси 29	
1.3. Концептуальное и методологическое осмысление веротерпимости в истории отечественной мысли XVIII – сер. XX вв. ....	37
1.4. Сущностные черты веротерпимости: теоретическая модель .....	61
1.5. Сопоставительный анализ веротерпимости и смежных понятий .....	75
Глава 2. Актуализация веротерпимости в российском государстве и социуме XI–XXI вв. ....	98
2.1. Веротерпимость на Руси (XI–XVII вв.) .....	103
2.2. Государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения в Российской империи (XVIII в.) .....	113
2.3. Государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения (конец XVIII – начало XX вв.) .....	133
2.4. Веротерпимость в советскую эпоху .....	152
2.5. Веротерпимость в современной России .....	175
Заключение .....	199
Библиографический список .....	207

## Введение

**Актуальность темы исследования.** Сегодня мы являемся свидетелями существенных, порою кардинальных, перемен в социальной, политической, экономической, научной и культурной сферах, связанных с триединым процессом глобализации, локализации и макрорегионализации. Вместе с рядом, несомненно, положительных следствий этого явления (к каковым обычно относят социальную мобильность, быстрый обмен научными знаниями, активное международное взаимодействие, диалог культур и др.) можно констатировать возникновение на этой почве множества серьезных проблем и угроз (частичная либо полная утрата государствами своего суверенитета, ухудшение экологии, сосредоточение рычагов влияния на мировую экономику в руках владельцев крупных корпораций и др.).

Нерешенные социальные вопросы, связанные с неконтролируемой миграцией, совместным проживанием представителей различных народов и конфессий на одной территории и т.п., становятся весьма чувствительными для всего мирового сообщества. Эти процессы приводят к разного рода конфликтам, социальным беспорядкам, вплоть до вооруженных столкновений. Нарастающие сегодня явления этнического национализма, религиозного фанатизма, проявляющиеся в разных формах неонацистские идеи, которые служат благоприятной средой для экстремизма и терроризма, ставят под угрозу складывающийся новый миропорядок, подрывают основы государственности, основы гражданского общества и гармоничного развития стран. Подходы к решению этих проблем зачастую неэффективны либо не проходят испытание временем. А между тем современные реалии многополярного мира требуют надежных и основательных решений, поиски которых неизбежно приводят в том числе и к теме веротерпимости.

Религиозная нетерпимость, подчас, ведущая к вспышкам насилия, приобретает настолько серьезные масштабы, что она стала предметом постоянных обсуждений в общественно-политических и научных кругах. В этом свете обращение к веротерпимости как к социально-философскому феномену, рассмотрение ее как одного из структурообразующих оснований для прочных социокультурных связей в гражданском обществе и в сфере общественно-государственного взаимодействия, фактора государственной устойчивости, определение ее сущности представляется весьма актуальной задачей, решение которой позволило бы преодолеть разногласия в трактовках данного понятия, присутствующую в академических работах, а также отделить понятие «веротерпимость», сложившееся в российской этикокультурной традиции<sup>1</sup>, от таких понятий, как, например, «религиозная толерантность», «релятивизм», «свободомыслие» и т.п., что в свою очередь существенно прояснило бы применение термина как в социально-политической сфере, так в академической науке.

Осмысление феномена веротерпимости важно еще и потому, что сегодня заметную роль в жизни общества играет такой процесс социокультурных изменений, как десекуляризация [477, с. 206–207] – рост интереса к духовности, усиление роли религии и религиозных организаций, духовных учений в жизни многих стран. И именно веротерпимое отношение к различным течениям способно оказать благотворное влияние на

---

<sup>1</sup> В своей трактовке понятия «традиция» мы следуем «Новой философской энциклопедии», где она понимается как способ бытия и воспроизводства элементов социального и культурного наследия, фиксирующий устойчивость и преемственность опыта поколений, времен и эпох. С аксиологической точки зрения, традиция включает в себя систему норм, обычаев и мировоззренческих установок, составляющих наиболее значительную часть «классического» наследия данного общества, культурной общности и направления мышления. В функциональном плане традиция выступает посредником между настоящим и прошлым, механизмом сохранения и передачи образцов, приемов и навыков, которые включены в реальную жизнь людей и не нуждаются в каком-либо особом обосновании и признании, кроме ссылки на ее древность и укорененность в культуре [471].

сохранение стабильности и единения общества в условиях многовекторности его религиозных устремлений.

В рамках рассматриваемой темы важным представляется изучение опыта российского государства, где принцип веротерпимости исторически проводился (и продолжает проводиться) в жизнь различных социальных, гражданских и этнических сообществ. Становятся актуальными методологические разработки (модели) веротерпимости как социально-философского феномена, в которых соединяются социально-философский анализ и этико-культурный подход, и которые, в перспективе, могут послужить основой для принятия соответствующих законов. Осмысление воззрений русских мыслителей разных эпох представляется актуальным в определении современных стратегических направлений культурной политики, гармонизации межконфессиональной сферы.

Российский опыт веротерпимости приобретает особую ценность в новых коммуникационных условиях глобализации. Активизация различных слоев гражданского общества во многом обязана научно-техническому прогрессу, связавшему коммуникациями общество и государство (гражданская наука, движение волонтеров, общественная дипломатия и пр.). В социальном государстве можно наблюдать объединение верующих разных конфессий, когда речь идет об общем деле (отношение к инновационным технологиям, проектам морального улучшения человека в техно-гуманизме и пр.).

Проведение политики, опирающейся на веротерпимость, оказывает благоприятное влияние на обстановку как внутри государства, так и в мире. Существуют различные площадки международного сотрудничества (БРИКС, ШОС, ОДКБ и т.д.), где задействованы страны, древние культуры и религиозные традиции которых так или иначе обуславливают ментальность современных социумов, видение ими собственного пути развития и мироустройства в целом. При выстраивании такой совместной работы,

укреплении доверительных отношений возникает необходимость во взаимопонимании на уровне, где важны не только обоюдные экономические интересы и вопросы безопасности. И здесь невозможно обойти вниманием ключевые национальные «коды» – ценностные координаты государств-партнеров, их образы прошлого и будущего. Без подлинной веротерпимости проникновение в эти «культурные миры» невозможно.

Кроме того, сегодня, когда мир постоянно сталкивается с военными конфликтами, стихийными бедствиями, тяжелыми заболеваниями, актуальной становится сфера гуманитарного сотрудничества между странами. Тем не менее, многочисленные неразрешенные конфликты, усугубляемые межрелигиозным и межэтническим противостоянием, нередко препятствуют выстраиванию столь необходимых населению Земли мостов. В этой критической ситуации Россия активно оказывает помощь целому ряду стран, в которых проживают представители самых разных конфессий.

Актуальность исследования заключается также в том, что в период социальной напряженности многие народы и страны, включая Россию, находятся в поисках идентичности [133]. Российское общество в ходе этих поисков неизбежно обращается к своему историческому опыту, в том числе к теме веротерпимости. И здесь можно мыслить Россию как государство-цивилизацию, ставить вопрос об особой социальной миссии страны, ее месте в международном сообществе и этико-философских основах ее культуры. Россия сегодня предстает как гарант многополярности и паритетных отношений, поэтому укрепляются ее внешнеполитические и культурные связи, открываются новые перспективы международного сотрудничества. Ключевые принципы (в том числе веротерпимость), которые послужили формированию и укреплению российского государства-цивилизации, являются важной темой для осмысления.

**Степень научной разработанности проблемы.** На протяжении всей истории российского общества и государства динамически менялась

социальная реальность, ее варианты и инварианты находили отражение в трудах мыслителей, выражавших дух времени. Одним из итогов этого продолжительного процесса стало появление и постепенная трансформация представлений о веротерпимости.

В произведениях древнерусской литературы (митрополит Иларион, Владимир Мономах, Даниил Заточник, Феодосий Печерский и др.) обсуждение отношений с представителями иной веры зачастую присутствует имплицитно, предметно данную проблему ни один из авторов указанной группы не анализирует. Тем не менее, общий вектор их проповеди позволяет уверенно реконструировать характерные особенности их восприятия феномена веротерпимости.

В отечественной социально-философской и политической мысли XVIII – сер. XX вв. к теме веротерпимости обращалось множество авторов. Веротерпимость как важный государствообразующий компонент, несущий в себе общегосударственную и общественную пользу, рассматривалась в трудах В.Н. Татищева, Ю.Ф. Самарина, И.А. Ильина и др. Представление о веротерпимости как о ценности индивидуальной духовной жизни человека и гражданина присутствуют в работах А.Н. Радищева, Н.А. Бердяева и др. Тезис о веротерпимости как объединяющей человечество интенции и естественном проявлении глубинного единства людей выдвигали Н.Ф. Федоров, Н.К. Рерих, Н.И. Пирогов и др. Этой концепции близка позиция Ф.М. Достоевского, рассматривавшего веротерпимость в рамках историософских размышлений и наделявших этим качеством русский народ. Русские мыслители В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, Л.Н. Толстой и др. видели в веротерпимости одно из ключевых этических понятий, в основе которого лежит «нравственная любовь» и принцип недопустимости тех действий в отношении других людей, которые человек считает недопустимыми по отношению к себе.

Проблемы межконфессиональных и/или государственно-конфессиональных отношений в целом рассматриваются в работах современных авторов: А.Э. Алакшина, В.А. Алексеева, А.А. Алова, Д.Ю. Арапова, М.А. Бабкина, Н.Г. Владимирова, С.М. Исхакова, А.Н. Кашеварова, М.Ю. Крапивина, Н.А. Кривовой, О.В. Мартышина, М.М. Мчедловой, Ф.Г. Овсиенко, М.И. Одинцова, Д.В. Поспеловского, А.А. Сафонова, О.Н. Сеньюткиной, С.А. Семедова, Ф.Л. Сеницына, И.В. Степаковой, М.С. Стецкевича, В.М. Сторчака, З.А. Тажуризиной, Н.А. Трофимчука, Д.А. Узланера, В.А. Цыпина, М.В. Шкаровского. Часть исследователей (например, такие, как А.Э. Алакшин, С.А. Семедов, С.М. Исхакова) изучают проблемы, связанные с конкретными вероисповеданиями: протестантизм, ислам, другая часть (например, А.А. Алов, А.А. Сафонов, И.В. Степакова) исследуют проблемы, связанные сразу с большим количеством конфессий, следующие (например, В.М. Сторчак, Д.А. Узланер, М.М. Мчедлова) касаются конкретных аспектов, процессов, связанных с религиозным вопросом.

Из современных отечественных философов, социологов, историков и правоведов к теме веротерпимости в своих трудах обращаются: В.И. Гараджа, С.А. Лукьянов, А.В. Пчелинцев, М.С. Стецкевич, М.О. Шахов, В.А. Цыпин, И.Н. Яблоков, и др. Если одна группа ученых (В.И. Гараджа, А.В. Пчелинцев, М.О. Шахов, В.А. Цыпин, И.Н. Яблоков) занята преимущественно теоретическими аспектами (выяснением объема понятия, его истоками и т.п.), то другая группа (А.Ю. Бендин, С.А. Лукьянов, М.С. Стецкевич) сосредоточена главным образом на анализе конкретно-исторического материала.

В одном контексте с понятием «веротерпимость» зачастую встречаются другие понятия, ставшие предметом специальных работ. Так, понятия свободы совести и/или свободы вероисповедания разрабатывают: А.Г. Залужный, Р.Н. Лункин, Т.П. Минченко, В.Н. Савельев, И.В. Понкин, А.В. Пчелинцев, А.А. Сафонов, М.С. Стецкевич, М.О. Шахов.

Феномен толерантности и/или религиозной толерантности изучают: Д.В. Алексеев, И.Г. Арцыбашев, Р.Р. Валитова, А.Е. Зимбули, В.А. Лекторский, М.П. Мчедлов, И.В. Понкин, а также зарубежные исследователи В. Браун, Дж. Хортон, К. Нидерман, М. Уолцер, П. Кинг.

Тему мультикультурализма разрабатывают такие зарубежные и отечественные исследователи как Б. Барри, А.В. Веретевская, Е.В. Винчковский, К. Йоппке, Дж. Каренс, У. Кимлика, В.С. Малахов, В.Ю. Сморгунова, Ю. Хабермас.

Необходимо отметить, что среди современных работ, так или иначе развивающих тему веротерпимости, преобладают исследования исторического и правоведческого характера, причем в них, как правило, рассматривается только одна сторона вопроса (к примеру, только государственно-конфессиональные отношения или только межконфессиональные отношения) и по большей части анализируется опыт Российской империи. Специальных работ по социально-политической философии, которые бы целиком были посвящены такому социально-философскому феномену, как веротерпимость, и теоретически осмыслили бы ее как политико-философский принцип, проявлявшийся на разных уровнях государственной и общественной жизни на протяжении всего периода существования российского государства, не существует. В этом смысле определенный научный интерес представляет выявление общих тенденций в восприятии веротерпимости отечественными мыслителями XI – сер. XX вв. Кроме того, на наш взгляд, в литературе по-прежнему не до конца проясненным остается вопрос о сходствах и различиях веротерпимости с религиозной толерантностью, религиозным плюрализмом, свободой вероисповедания, мультикультурализмом, свободомыслием, экуменизмом, релятивизмом.

**Объект исследования** – веротерпимость как социально-философский феномен и его актуализация в опыте российского государства и социума.

**Предмет исследования** – сущностные особенности веротерпимости как социально-философского феномена и его проявление в российском государстве и обществе XI–XXI вв.

**Цель исследования** – на основе комплексного анализа представлений о веротерпимости в отечественной социально-философской мысли, а также реализации этого принципа в истории российского государства XI–XXI вв. разработать модель веротерпимости, отражающую историко-культурные особенности России.

Цель исследования определила ряд взаимосвязанных **задач**:

1. Раскрыть специфику восприятия веротерпимости в работах современных исследователей (нач. 1990-х – нач. 2020-х гг.).

2. Установить особенности представлений о веротерпимости в философской мысли Древней и Средневековой Руси с учетом соответствующего историко-культурного контекста. Проанализировать представления о феномене веротерпимости и очертить различные подходы к ней в отечественной социально-философской мысли XVIII – сер. XX вв.

3. Выявить сущностные черты веротерпимости и построить ее теоретическую модель.

4. Осуществить сопоставительный анализ веротерпимости и религиозной толерантности, религиозного плюрализма, мультикультурализма, свободы вероисповедания.

5. Проанализировать особенности проявления принципа веротерпимости в государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношениях в российском государстве на различных этапах его истории с XI по конец XX в.

6. Установить роль, которую играет принцип веротерпимости в современной России (1991 – н.в.).

**Хронологические рамки исследования.** Социально-философский анализ феномена веротерпимости охватывает всю летописную историю

российского государства-цивилизации, т.е. период с XI по XXI вв. Именно такой масштабный временной отрезок позволяет выявить подлинную философскую традицию, которая проявляет свою особость во времени большой длительности. Начало русской философии датировал XI в. н.э. М.Н. Громов и ряд других специалистов по истории русской философии (В.В. Мильков, М.В. Максимов, В.В. Варава).

### **Научная новизна исследования.**

1. Выявлены особенности восприятия веротерпимости современными исследователями. В частности, выделены доминирующие в нынешних трактовках веротерпимости подходы – когнитивно-коммуникативный и когнитивно-нормативный.

2. Выявлена и описана российская традиция восприятия феномена веротерпимости, нашедшая отражение в трудах отечественных философов и мыслителей XI – сер. XX вв.; в рамках данной традиции выделен ряд различных подходов, которых придерживались мыслители при обращении к теме веротерпимости.

3. Всесторонний анализ существующего по данной проблематике теоретического дискурса позволяет утверждать, что веротерпимость, как социально-философский феномен и базисная ценность локального государства-цивилизации реализуется в виде политико-философского принципа. Это дало возможность раскрыть ее сущность, структуру и взаимосвязанные элементы, построить теоретическую модель веротерпимости.

4. Продемонстрированы различия (в происхождении, социальном функционале и т.п.) между веротерпимостью и религиозной толерантностью, мультикультурализмом, религиозным плюрализмом, свободой вероисповедания.

5. Выявлены особенности проявления веротерпимости в истории российского государства в XI–XXI вв.; показана роль принципа

веротерпимости как одного из структурообразующих оснований прочных социальных связей и государственной устойчивости; продемонстрирована его эволюция и преемственность на различных этапах российской истории.

6. Проведен анализ принципа веротерпимости в контексте современных внутрироссийских, а также глобальных социальных процессов, которые стремительно меняют геополитический ландшафт и углубляют ценностные противоречия в мире; выявлены сферы, в которых внутренняя и внешняя политика Российской Федерации имплицитно опирается на этот принцип (административная, законодательная, научно-образовательная, международное сотрудничество).

**Теоретическая значимость исследования** состоит в том, что автором разработана модель веротерпимости в исторической ретроспективе и в контексте глобальных цивилизационных процессов. Анализ исторической ретроспективы, работ современных исследователей и выявление российской традиции веротерпимости позволяет внести определенный вклад в развитие социальной и политической философии.

**Практическая значимость исследования** состоит в возможности широкого использования его материалов и результатов в сфере образования и социально-гуманитарных наук, при разработке базовых и специальных курсов по философии, социологии, политологии.

**Теоретико-методологическая основа** диссертационного исследования обусловлена его междисциплинарным характером. Будучи в первую очередь социально-философским, оно также включает в себя элементы политологического, социологического и культурологического исследования. Так, одной из ключевых для диссертации стала концепция хронополитической непрерывности российской локально-цивилизационной истории, предложенная В.Л. Цымбурским, который рассматривал исторический путь России как своего рода эволюционный континуум с характерной для него поэтапностью и преемственностью [193, с. 129; 523].

Такой взгляд на смену эпох в российской истории позволил нам говорить о последовательном развитии принципа веротерпимости в российском государстве.

Другой важной методологической составляющей стали: учение евразийцев о месторазвитии, делающее акцент на взаимодействии между социумом и территорией, а также геосоциальный подход<sup>2</sup>, предполагающий рассмотрение пространственно-временных факторов в процессах социокультурного изменения. Последний является относительно недавней разработкой и возник на стыке общественных (социология, история, культурология) и естественно-научных (география, геология) дисциплин. Он, с одной стороны, подводит основание для феномена веротерпимости в исторической ретроспективе, а с другой стороны – позволяет выявить традиционную российскую перспективу [436, с. 21–25] веротерпимости в текущих глобализационных процессах.

Кроме того, в данном исследовании оказался продуктивным этико-культурный подход, в рамках которого веротерпимость может теоретически осмысляться как принцип (прежде всего, этический), как одна из составляющих духовно-нравственной жизни человека и как своеобразный итог коллективных поисков социального идеала.

Наконец, в работе использовались социокультурный подход, позволяющий рассматривать социум как взаимосвязь социальности и культуры [382], и концепция В.С. Степина о культурных универсалиях [440], способствовавшая более полному и глубокому раскрытию теоретической модели веротерпимости.

Теоретическую базу исследования составили, во-первых, философские труды отечественных мыслителей – представителей российской традиции

---

<sup>2</sup> Под геосоциальностью мы понимаем представление о взаимозависимости между социокультурными факторами эволюции человека и средой его обитания (особенностями географии, геологии, климата и пр. места проживания). Подробнее см.: [109; 353; 521; 559].

Н.А. Бердяева, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, Н.И. Пирогова, Н.К. Рериха, Л.Н. Толстого, Ю.Ф. Самарина, В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова и др. Во-вторых, существенными для исследования оказались труды современных философов (например, О.Н. Астафьевой, Я.В. Бондаревой, И.А. Герасимовой, М.Н. Громова, А.В. Иванова, В.В. Милькова, А.С. Хоцея), политологов (например, С.Г. Ильинской, М.М. Мчедловой), историков (например, А.Э. Алакшина, А.А. Алова, Н.Г. Владимирова, Ф.Г. Овсиенко, А.С. Щавелева). Эмпирическую базу исследования составили нормативно-правовые акты, регулирующие религиозную сферу, международные документы.

### **Положения, выносимые на защиту:**

1. В современном теоретическом дискурсе анализ веротерпимости представлен с позиций когнитивно-коммуникативного (веротерпимость выполняет «модерирующую» функцию в полирелигиозном социуме) и когнитивно-нормативного подходов (веротерпимость возникает как элемент правовой системы). Ограниченность последних не позволила исследователям сформулировать единое, целостное представление о веротерпимости. Это, в частности, проявилось в том, что одни авторы стали сближать веротерпимость со свободомыслием, религиозной толерантностью, релятивизмом, экуменизмом и т.д., а другие – наоборот, противопоставлять им веротерпимость.

2. Исторические, пространственно-временные и социокультурные условия, в которых развивалось российское государство и общество, обусловили ту восприимчивость к «иному», которую мы наблюдаем в литературе Древней и Средневековой Руси и которая послужила одним из факторов формирования традиции, включающей представление о веротерпимости; данная традиция получила продолжение в социально-философских работах XVIII – сер. XX вв., которые, несмотря на различность подходов, демонстрируют известную близость в трактовках веротерпимости, причем в качестве ее сущности может быть выделена гуманистичность.

3. Веротерпимость – особое отношение к человеку или сообществу людей, проявляющееся в уважении к тому, как они воспринимают образ «священного», «высшего» (Бог, Абсолют, фигуры основателей и выдающихся подвижников и т.д.), какие испытывают чувства и какие предпринимают действия по отношению к этому образу. Это также принцип социально-политической действительности, имеющий этическое основание, поскольку его сущностным ядром является гуманистичность (чувство любви к человеку). В орбиту принципа веротерпимости входят такие элементы как: «золотое правило нравственности», восприимчивость, вмещение, прощение, уважение ко всему существующему, милосердие, доброта, великодушие, доверие, внимание, бесконечность познания, стремление к объединению, созидание, человечность, взаимность, ответственность, сотрудничество, бескорыстие, открытость. Взятые в совокупности, они дают объемное представление о веротерпимости как о принципе, сущностным ядром которого является гуманистичность.

4. Религиозная толерантность (наравне со свободой совести, свободой вероисповедания, религиозным плюрализмом, мультикультурализмом) и веротерпимость имеют разную природу. Различны их концептуальные основы, генезис, «сферы приложения». Если религиозная толерантность (и толерантность вообще) зиждется на различиях, множественности, индивидуализме и порою граничащей со вседозволенностью личной свободе, сдерживаемой прежде всего правовыми запретами, то в основе принципа веротерпимости лежит гуманистичность, любовь к человеку.

5. На протяжении всей истории России субъекты власти осуществляли деятельность, целью которой была консолидация проживающего в стране населения, а также укрепление международных связей. Важным принципом, лежавшим в основе многих мероприятий в рамках указанной деятельности, был политико-философский принцип веротерпимости. Данный принцип

утверждался не только сверху, его соблюдение инициировалось и самим социумом.

6. Политические мероприятия российских властей, в которых реализовывался принцип веротерпимости, представляют собою систему – комплекс взаимосвязанных, имеющих внутреннюю логику шагов. Для этой системы характерны эволюция (постепенный количественный и качественный прогресс в сфере государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений), масштабность (широкий географический и хронологический охват мероприятий в указанной сфере), преемственность (одними правителями перенимался опыт предыдущих). Отдельные периоды обострений государственно-конфессиональных отношений сменялись периодами улучшения положения тех или иных конфессий, однако в рамках крупных хронологических отрезков (столетий) «равнодействующая» инициатив российской власти в конфессиональной сфере была сонаправлена с «вектором» веротерпимости.

**Степень достоверности и апробация результатов исследования.** Всего по теме диссертации опубликовано 14 статей, 7 из них – в рецензируемых изданиях из перечня Высшей аттестационной комиссии по соответствующей специальности. Основные положения, выводы, рекомендации обсуждались на заседаниях сектора философских проблем политики Института философии РАН, а также были представлены на следующих конференциях: Международной научно-практической конференции «Геополитическая картина мира: угрозы и вызовы» (Москва, МГЛУ, 2020 г.), Международной научно-практической конференции «Пути трансформации государственного и корпоративного управления на современном этапе» (Москва, МГИМО, 2020 г.), всероссийской конференции «Толерантная Европа: вчера, сегодня, завтра» (Москва, РГГУ, 2021 г.), Международной конференц-сессии «Государственное управление и развитие России: проектирование будущего» (Москва, РАНХиГС, 2021 г.), III

Международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию образования СССР (Москва, РГУНГ, 2022 г.), Международной научной конференции «Философия человека в современном мире (к 150-летию со дня рождения Н.А. Бердяева)» (Саратов, СГУ, 2024 г.). Кроме того, результаты исследования применяются автором в преподавательской деятельности в процессе преподавания ряда гуманитарных дисциплин «Философия», «Социальное и межличностное взаимодействие», «Человек в глобальном мире», «Политология».

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, двух глав, каждая по пять параграфов, заключения и списка использованной литературы, включающего 577 наименований. Общий объем диссертации представлен на 265 страницах, основной текст — на 207 страницах.

## **Глава 1. Эволюция осмысления феномена веротерпимости в отечественной социально-философской мысли**

Первая глава настоящего исследования носит теоретический характер. В ней раскрываются особенности веротерпимости как социально-философского феномена, демонстрируется принципиальная нетождественность веротерпимости и религиозной толерантности, свободомыслия и др., выделяются сущностные черты веротерпимости, исследуются особенности восприятия веротерпимости в российской традиции социально-философской мысли, и на этом основании строится теоретическая модель веротерпимости.

При раскрытии черт веротерпимости используются упоминавшиеся во Введении этико-культурный и социокультурный подходы, позволяющие обратиться к веротерпимости как к составляющей духовно-нравственной и культурной жизни общества, как к феномену, а затем и принципу, способному проявляться в социально-политических реалиях. Они, в свою очередь, коренным образом отличаются от когнитивно-коммуникативного и когнитивно-нормативного подходов, которые обычно используются при рассмотрении веротерпимости. Особенностью двух первых подходов является обращение к человеку, прежде всего, как к существу духовному, и лишь во вторую очередь – как к социальной единице и субъекту права. Ведь в культурных традициях прежних эпох (а мы рассматриваем именно традицию) человек воспринимается как носитель духа, а общество – как единый духовный организм [33].

На данном этапе мы принимаем следующее рабочее определение веротерпимости. Под веротерпимостью мы будем понимать гуманистическое отношение к человеку, которое проявляется в уважении к тому, как человек (или сообщество людей) воспринимает образ «священного», «высшего» (Бог,

Абсолют, фигуры основателей и выдающихся подвижников и т.д.), какие испытывает чувства и какие предпринимает действия по отношению к этому образу<sup>3</sup>.

### **1.1. Восприятие веротерпимости современными исследователями**

Проблема веротерпимости, ее природы и границ, поднимается в целом ряде современных академических работ. Философы, социологи, историки и правоведы предлагают различные дефиниции веротерпимости, описывают условия и механизмы ее проявления, возводят корни этого феномена (равно как и самой идеи в рамках социально-политической философии) к различным эпохам и историческим деятелям. Ниже представлен обзор основных подходов к проблеме определения веротерпимости, который существенно опирается на труды отечественных исследователей.

Прежде всего, следует обратиться к работам философа и правоведа М.О. Шахова, который под веротерпимостью понимает «признание за личностью права исповедовать любую религию,... терпимое отношение к религиозному инакомыслию...» [536, с. 960]. То есть веротерпимость в данном случае ограничена областью прав и свобод (юридический уровень), а также «терпимым отношением» (социально-психологический уровень). К слову заметим, что практически так же веротерпимость определяется в современной «Большой российской энциклопедии»: здесь под ней понимается «признание государством, религ[иозной] общиной или отдельной личностью права на существование др[угого] вероисповедания, терпимое отношение к любой религии, к общинам религ[иозных] меньшинств» [68, с. 173].

---

<sup>3</sup> Под священным понимается категория, которая обозначает свойство объекта, переводящее его в разряд объектов исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требующее благоговейного отношения; см.: [162, с. 962]. При этом исключается гуманистичное отношение к сатанизму, поскольку он предполагает отказ от сострадания [217, с. 10].

М.О. Шахов сближает веротерпимость с понятием свободомыслие, отмечая, что они используются для борьбы против одних и тех же негативных явлений. Важными этапами их развития он считает период Реформации и эпоху Просвещения в Европе. Оформлению понятий «веротерпимость» и «свободомыслие», по его мнению, способствовал процесс секуляризации, а также примат разума над верой, которые были характерны для эпохи Просвещения. М.О. Шахов говорит о наличии отличительных особенностей веротерпимости и свободомыслия в царской России [536, с. 960]. Таким образом, автор сближает (почти отождествляя) два указанных понятия, что неизбежно входит в противоречие с общепринятым пониманием свободомыслия, которое в академической литературе трактуется как «признание и осуществление права разума на свободное критическое рассмотрение религии» [452, с.961], что, как пишет З.А. Тажуризина, может проявляться, к примеру, в богоборчестве, антиклерикализме, скептицизме и религиозной индифферентности [452, с. 961], которые несовместимы с веротерпимостью.

Другой исследователь В.Н. Савельев, подобно М.О. Шахову, связывает два вышеуказанных понятия, хотя, как справедливо замечает М.С. Стецкевич, в работах первого анализ истории религиозной толерантности (у В.Н. Савельева она равнозначна веротерпимости) подменяется анализом истории свободомыслия [443, с. 3].

В свою очередь, М.С. Стецкевич определяет веротерпимость как «практику допущения существования в государстве, наряду с господствующей, и других религий, количество которых обычно жестко регламентировано» [443, с. 9]. Исследователь полагает, что разговор о веротерпимости возможен в принципе только в случае конфессионального государства; для него веротерпимость – это «формат» взаимоотношения только такого типа государства с обществом. Кроме того, в концепции М.С. Стецкевича выстраивается своеобразная иерархия понятий, в которой

веротерпимость занимает более низкое положение по отношению к свободе вероисповедания. Прослеживается и другая цепочка, в которой веротерпимость – некая промежуточная стадия (находящаяся все-таки ближе к интолерантности) между интолерантностью и толерантностью [442, с. 14; 443, с. 31, 87, 91]. Заметим, что М.С. Стецкевич почти дословно повторяет формулировку, присутствующую в 1-м издании «Большой советской энциклопедии» (1928 г.), которая определяет веротерпимость как «допущение в пределах государства, где существует официальная государственная религия, других вероисповеданий, права к[ото]рых обеспечены законом» [73, с. 318]; разница состоит лишь в том, что в советском издании ничего не говорится о законодательном ограничении числа «других религий». Примечательно, что во 2-м и 3-м изданиях БСЭ [70, с. 507; 71, с. 540] (так же, как и в дореволюционном словаре Брокгауза и Ефрона [548, с. 47]) статья «Веротерпимость» была опущена.

Исследователь И.Н. Яблоков понимает веротерпимость двояко: в узком и в широком смысле. В первом случае он рассматривает веротерпимость (или «религиозную терпимость») как «государственный принцип», состоящий в «допущении государством на своей территории наряду с господствующей религией существования религиозных меньшинств, обеспечиваемого соответствующими законами – от признания за иноверцами права на отправление культа частным образом до предоставления им всех гражданских прав» [554, с. 347]. Во втором случае веротерпимость для И.Н. Яблокова – это «признание права на свободу религиозного самоопределения, терпимое, уважительное отношение к представителям всех верований» [554, с. 347]. Последнее определение отвергает непрременную «привязку» к конфессиональному государству (присутствующую у М.С. Стецкевича), однако обе характеристики ограничивают, вслед за М.О. Шаховым, понятие веротерпимости областью прав и свобод, терпимым отношением. В то же время, в концепции И.Н. Яблокова нет места тезису о близости

(коррелированности) понятий веротерпимости и свободомыслия; в этом смысле взгляды И.Н. Яблокова и М.О. Шахова расходятся.

Одним из проявлений веротерпимости в духовной жизни XX в. И.Н. Яблоков считает экуменизм [554, с. 348]. Схожего мнения придерживаются, например, исследователи М.В. Легеев и И.С. Филиппов [246; 503]. Если с характеристикой веротерпимости как категории духовной жизни человека можно согласиться, то отсылка к экуменизму вызывает возражения. Ф.Г. Овсиенко, давая определение экуменизму, отмечает, что цели у различных течений внутри экуменического движения разные. Например, протестанты и/или католики предпринимают всяческие попытки наделить Всемирный совет церквей «экклесиологическими функциями» по образцу своих конфессий, стремятся распространить свое влияние, игнорируя интересы православных церквей, навязывают свои богословские трактовки и моральные нормы, занимаются прозелитизмом [345]. Веротерпимость же призвана не допустить «передельвания» сферы сотрудничества в отношении «руководитель – подчиненный», избежать деструктивных последствий. Известным историческим примером подобного «передельвания» может послужить подписание унии и возникновение униатства, которое внесло сильнейшее напряжение между конфессиями. Это стало отправной точкой для большого количества конфликтов (охвативших белорусские, украинские земли Речи Посполитой), которые еще длительное время предстоит изживать [140].

Если веротерпимость предполагает определенную синтетичность мышления, то экуменизм, испытывающий сегодня кризис, по своей сути эклектичен [462, с. 178–179], его важной характеристикой является плюралистичность. Со временем экуменистическая идеология перешагнула пределы религиозной сферы, к ней стали апеллировать в дискуссиях на такие одиозные темы, как сексуальные меньшинства, феминизм, квир-богословие и т.д. [160, с. 525–526; 539].

В отличие от экуменизма, дробящего и умножающего смыслы, для веротерпимости характерно то, что можно обозначить как сверхсмысловое единство. Вместе с тем веротерпимость обеспечивает сохранение самобытности религиозных культур. Последнее условие является чрезвычайно важным, ведь каждая конфессия заботится о сохранении этического, доктринального и ритуального «ядра» своего учения. В этой связи ключевая роль отводится тем духовным подвижникам, которые всей своей жизнью запечатлевают идеалы учения. Так, в русской православной традиции такими ориентирами являются Сергей Радонежский, Серафим Саровский и др., в католической – Франциск Ассизский, Пио из Пьетрельчины и др.

Философ и социолог В.И. Гараджа посвящает теме веротерпимости три статьи в справочных академических изданиях 2006, 2008 и 2010 гг. [104; 105; 550, с. 268–268]. В словаре 2006 г. и энциклопедии 2008 г., где автор прибегает и к зарубежному, и к отечественному опыту, веротерпимость трактуется им как противоположность религиозной нетерпимости, как отношение большинства к меньшинству (отдельным людям, коллективам), принадлежащему отличному от религии большинства вероисповеданию; она имеет место, когда иноверцы не преследуются и не отвергаются обществом, интегрируются в него на приемлемых для обеих сторон условиях [105, с. 198; 550, с. 268]. Исследователь фактически сближает веротерпимость с религиозной толерантностью, считая первую истоком толерантности вообще. В энциклопедии 2010 г., в которой В.И. Гараджа анализирует зарубежный (западный) опыт, веротерпимость выступает «исторически ранним проявлением толерантности, умения признавать и уважать чужую точку зрения» [104].

В то же время он подмечает чрезвычайно важную вещь, ускользнувшую от вышеперечисленных исследователей: корень современного восприятия понятия веротерпимости (которую ныне принято

отожествлять с понятием религиозной толерантности) следует искать в представлениях деятелей эпохи Просвещения XVIII в. – Ф.М. Вольтера, Д. Дидро, Ж. Д’Аламбера, Г.Э. Лессинга, провозгласивших идею толерантности вообще [104]. Последняя связана с плюрализмом, релятивизмом, демократизацией, либерализацией и свободой. Под толерантностью В.И. Гараджа понимает «регулятивный принцип автономного, свободного от власти авторитета и традиции, человеческого разума» [105, с. 198]. В трактовках веротерпимости для ученого также свойственно делать акцент на области прав и свобод, ограничивать существование (и вообще осуществимость) веротерпимости рамками определенных исторических эпох [105, с. 198].

Для историка церкви В.А. Цыпина веротерпимость есть «признание права на существование чужой религии, терпимость к ее свободному исповеданию» [524, с. 728]. В отличие от перечисленных выше исследователей данный автор не акцентирует свое внимание на европейских традициях, в частности, он дистанцируется от эпохи Просвещения. Другой особенностью концепции В.А. Цыпина является акцентуация на кардинальных различиях между веротерпимостью и релятивизмом.

Впрочем, он тоже сужает веротерпимость до категории правовой сферы, ограничивает ее существование тесными рамками конфессионального государства. Вместе с тем исследователь пишет, что, понимаемая как социально-психологический феномен (а именно в эту сторону происходит семантический сдвиг при повседневном употреблении термина) веротерпимость имеет место в современном российском обществе. Именно в этом «повседневном» значении веротерпимость вытесняется понятием «религиозная терпимость», калькирующим понятие «религиозная толерантность» [524].

Исследователь А.Ю. Бендин, специалист в области истории Русской православной церкви, трактует веротерпимость как «иерархически

выстроенную легитимацию религиозных различий, существовавших между народами, вошедшими в состав Российского государства» [56, с. 21]. Автор не только сосредотачивается на отечественной истории, но и отделяет «российскую» веротерпимость, помещаемую им в рамки правового поля, от европейского опыта [57, с. 12–13]. Исследователь видит в веротерпимости не потенциал для объединения народов, а скорее средство легитимации и «закрепления» различий. Причем эти различия становятся основанием для построения своеобразной иерархии религиозных традиций: в ней присутствуют «высшие» и «низшие» [56, с. 21]. Заметим, что данный подход резко контрастирует с теми идеями и смыслами, которые заложены в «ядре» российской традиции понятия веротерпимость.

По мнению другого исследователя А.Ю. Евдокимова, наличие в обществе веротерпимости не связано с искренним чувством по отношению к человеку иной веры, поскольку речь идет о «терпении людей иных убеждений (ибо и они – образ и подобие Божие), но самих людей, а не их верований...» [148, с. 203]; «никакой компромисс между православной верой и ложными верованиями и убеждениями невозможен...» [148, с. 203]. Впрочем, в другом месте А.Ю. Евдокимов говорит о том, что веротерпимость подразумевает «уважение к личности и неосуждение отдельных людей и групп людей за принадлежность к другому вероисповеданию» [148, с. 200, 202], сдержанность, милосердие и т.д. Тем самым исследователь, в некоторой степени противореча себе, демонстрирует более широкий взгляд на проблему.

Как видим, в современной науке нет единой трактовки такого фундаментального понятия, как веротерпимость (хотя оно имеет не только теоретическое значение как самостоятельный предмет исследований, но, в сущности, входит в методологический инструментарий ученого, занимающегося вопросами религии). К определению веротерпимости каждый автор подходит по-своему, причем специфика подхода обусловлена

областью его научных интересов, изучаемой эпохой и, порою, собственными религиозными предпочтениями.

Большинство рассмотренных нами авторов дают одновременно несколько разноплановых определений веротерпимости, видя в ней правовое понятие (когнитивно-нормативный подход) и/или социально-психологическое явление (когнитивно-коммуникативный подход); подчас как совершенно особое понятие упоминается веротерпимость в современности. По нашему мнению, именно приверженность указанным подходам, в силу присущей им ограниченности, не позволили исследователям сформулировать единое, целостное определение веротерпимости. Различия в определениях, предлагавшихся различными авторами, демонстрируются, к примеру, тем, что на одни и те же базовые вопросы они отвечают по-разному (или, в отдельных случаях, вовсе не дают ответов). Например:

1. Необходима ли для проявления веротерпимости «ранжированность» религий, т.е. деление на «терпимые» и «нетерпимые», «высшие» и «низшие», наличие привилегированной религии, которая проводится господствующей церковью, и т.п.? На этот вопрос положительно отвечают определения М.С. Стецкевича, А.Ю. Бендина, И.Н. Яблокова, а отрицательно – определения А.Ю. Евдокимова, В.И. Гараджи, М.О. Шахова и В.А. Цыпина.

2. Веротерпимость – это правовая или социально-психологическая категория? Большая часть исследователей (И.Н. Яблоков, В.И. Гараджа, М.О. Шахов, В.А. Цыпин) вкладывают в обсуждаемое понятие оба аспекта, А.Ю. Бендин изучает его исключительно как правовую категорию, А.Ю. Евдокимов – только как социально-психологический феномен, а М.С. Стецкевич говорит о «практике», тяготея к «правовому» подходу.

3. На все ли религиозные течения распространяется веротерпимость? Или могут быть исключения? Одни авторы (И.Н. Яблоков, М.О. Шахов) считают, что на все; концепции «избирательности» веротерпимости

придерживаются В.И. Гараджа, М.С. Стецкевич и А.Ю. Бендин. Работы В.А. Цыпина и А.Ю. Евдокимова не дают определенного ответа на этот вопрос.

4. Совпадают ли понятия «веротерпимость» и «религиозная толерантность»? На этот вопрос отрицательно отвечают М.С. Стецкевич и А.Ю. Евдокимов; положительно (говоря о современности) – В.А. Цыпин, В.И. Гараджа.

Разумеется, в приведенных примерах обсуждаются не все исследователи (философы, социологи, историки, правоведы), обращавшиеся к теме веротерпимости. Однако уже этих примеров достаточно, чтобы убедиться в недостаточной разработанности обсуждаемого понятия. Налицо субъективность в трактовках, и, как следствие, ограниченность и эклектичность в определениях. В то же время можно констатировать и определенную тенденцию: внимание многих исследователей обращено преимущественно к западноевропейскому опыту, именно из этого материала вырастают их теоретические представления о веротерпимости. По мнению этих исследователей, истоки веротерпимости следует искать в идеях Реформации и эпохи Просвещения; однако отдельные ученые (А.Ю. Евдокимов, А.Ю. Бендин) сосредоточены на анализе российского опыта. Но это не означает, что на их воззрения не оказала влияние западная научная парадигма.

Нельзя не сказать о присутствующей в некоторых определениях веротерпимости «страдательной» компоненте. Веротерпимость порою понимается как почти мучительное «претерпевание» «инога» (например, у А.Ю. Евдокимова: «терпение людей иных убеждений» [148, с. 203]). В эту же канву укладываются пресловутые ссылки на этимологию. Слово «веротерпимость» стало результатом соединения двух слов – «вера» и «терпимость» (от глагола «терпеть»). Как сообщает этимологический словарь М. Фасмера, слово «вера» является родственником множества слов в славянских, а также в древнеисландском, древнеирландском, авестийском,

латинском и пр. языках со значениями «вера, правда, верность, милость, обет; верный, правдивый, истинный» [490, с. 292–293]. Согласно тому же словарю, глагол «терпеть» имеет родственников в славянских, литовском, латышском, латинском и др. языках со значением «терпеть, страдать; цепенеть, застывать, быть неподвижным» [489, с. 49].

Подобным образом обосновываемая невозможность искреннего приятия «иного», на наш взгляд, приводит к заведомо некорректному сужению понятия веротерпимости. Мало того, некоторыми исследователями вообще подвергается сомнению важность веротерпимости и даже высказывается мнение о ее принципиальной невозможности в рамках конкретных культур или человечества в целом. Последнее доказывается ссылками на принципы ригоризма, эксклюзивизма и др. [148; 262; 567].

Таким образом, в значительной части современных академических работ предлагаются определения и схемы, которые по ряду ключевых параметров расходятся с российской традицией принципа веротерпимости. Что же касается этимологических спекуляций вокруг слова «веротерпимость» (да и вообще вокруг любого другого слова, имеющего многовековую историю), то они вряд ли могут дать ценный материал для прояснения как смысла слова, так и собственно природы явления. Ведь известно немало примеров, когда в результате семантических сдвигов денотат термина довольно далеко (вплоть до своей диаметральной противоположности) уходил от исконного значения слова в языке древнейшего периода. Тривиальной иллюстрацией таких коллизий может послужить слово «культура [народа и т.п.]». Оно восходит к латинскому корню *colere* «возделывать землю», однако с течением времени приобрело значение, оторвавшееся от земледельческой тематики: с понятием «культуры [народа и т.п.]» связывают, прежде всего, совокупность материальных и нематериальных творческих достижений народа, которые не являются обязательными инструментами удовлетворения физиологических

потребностей человека. К примеру, у земледельческих народов национальный эпос не является обязательным условием успешной добычи пищи (в отличие, скажем, от плуга, пусть даже самого примитивного).

Отмеченная приверженность значительного числа исследователей когнитивно-коммуникативному и когнитивно-нормативному подходам, на наш взгляд, существенно сужает возможности анализа феномена веротерпимости. В частности, за пределами рассмотрения оказываются гуманистические основания последнего, в результате чего дискурс лишается важнейшего измерения. В этой ситуации, с одной стороны, вполне предсказуемым и закономерным оказывается смешение (порою вплоть до отождествления) веротерпимости с религиозной толерантностью, религиозным плюрализмом, мультикультурализмом и др., о чем пойдет речь в последнем параграфе настоящей главы (§1.5). А с другой стороны – возникает объективная потребность в разработке теоретической модели веротерпимости, которая давала бы объемное представление об обсуждаемом феномене. Эта модель, по нашему мнению, должна учитывать не только (и даже не столько) академические разработки последних десятилетий, демонстрирующие определенный эклектизм, сколько обширную социально-философскую литературу последнего тысячелетия. Именно по этой причине мы теперь обращаемся к литературе Древней и Средневековой Руси.

## **1.2. Веротерпимость в идеях мыслителей Древней и Средневековой Руси**

Представление о веротерпимом отношении к иным конфессиям были предметом (древне)русской социально-политической мысли на протяжении многих веков. В произведениях древней и раннесредневековой Руси (XI–XV вв.) эта тема затрагивается эпизодически и часто вскользь. Однако социально-этическая проблематика (отношение к людям, к человеческой жизни и смерти, к справедливости и т.д.) была неизменным компонентом

множества текстов той эпохи. Судьбоносное значение для культуры русского народа в этот период имело принятие христианства на рубеже X–XI вв., повлекшее за собою появление целого ряда пространных текстов, дающих современному исследователю возможность проникнуть (или хотя бы соприкоснуться) с мировоззрением человека той эпохи.

С этого времени берет свое начало длительный процесс рецепции христианского мировоззрения и ритуала. Принципиально важным является то, что указанный переход не был форсированным, а растянулся на несколько столетий. Древние языческие традиции еще долго сохранялись на Руси, что нашло свое выражение, в частности, в феномене двоеверия [504, с. 641, 647–657]. Широкое распространение христианства и его последующее укоренение свидетельствуют о некоей внутренне вызревшей «готовности» народного сознания к принятию нового верования.

В качестве точки отсчета мы выбираем XI в., поскольку именно к этому времени историки относят консолидацию и окончательную самоидентификацию Руси как отдельного «нового» христианского народа, обладающего самосознанием своей общности [546]. Разумеется, это не означает гегемонии христианства в культурном пространстве Руси этого времени, на протяжении ряда столетий мы видим достаточно серьезные следы языческих верований.

Своими корнями отечественная социально-философская и политическая мысль восходит к мудрости Древней Руси (сер. IX в. – первая треть XII в.) и удельного периода (начало второй трети XII в. – первая треть XIII в.). Совершенно особое место среди литературных памятников рассматриваемого периода занимает «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона (XI в.) [422] – наиболее раннее из известных нам оригинальных древнерусских произведений, основным мотивом которого являются идеи о важности принятия Русью христианства и главенстве благодати над законом. Автор проводит мысль о равенстве всех народов и их

взаимоуважении [281, с. 106, 112; 422]. Исследователи отмечают, что произведение пронизано широким общечеловеческим универсализмом (в христианском понимании) [260, с. 10–22].

Другим известным памятником является «Поучение Владимира Мономаха» (XII в.) [368, с. 397, 399, 401]. Оно представляет собою завещание-наставление потомкам. В нем князь Владимир Мономах, опираясь на свой жизненный опыт, развивал разные темы, в том числе связанные с отношениями между людьми. Он призывал людей воздержаться от мести и жестокосердия, поступать справедливо, заступаться за слабых и страдающих, а также всех тех, кого общество осуждает: «...господа ради; лишаемый – не мсти, ненавидимый – люби, гонимый – терпи, хулимый – молчи... Избавляйте обижаемого, давайте суд сироте, оправдывайте вдовицу... очистим себя, братья, от всякой крови телесной и душевной. Взывая к светодавцу, скажем: “Слава тебе, человеколюбец!”». Всячески предостерегал от совершения убийств: «Ни правого, ни виновного не убивайте и не повелевайте убить его...». Звал к почитанию всякого возраста, как если бы это были их родственники: «Старых чтите, как отца, а молодых, как братьев». Отношение к ближнему, согласно наставлениям князя, есть коррелят отношения к Богу: «Ибо кто молвит: “Бога люблю, а брата своего не люблю”, – ложь это. И еще: “Если не простите прегрешений брату, то и вам не простит Отец ваш небесный”» [368, с. 397, 399, 401, 411]. Владимир Мономах завещал потомкам соблюдать данные правила в обращении с людьми, тем самым как бы задавая этические нормы, определенные социальные стандарты, цементируя в обществе и государстве принципы милосердия, глубокого понимания человеческой сущности [283, с. 134, 144]. Проповедь великого князя должна была лечь на почву, подготовленную христианством.

В контексте рассматриваемой темы представляет интерес наследие и проповедь преподобного Феодосия Печерского (XI в.), одного из первых

игуменов Киево-Печерского монастыря. Феодосию Печерскому приписывается более 20 произведений, среди которых послания князю Изяславу Ярославичу, поучения, молитвы и др. В своем «Завещании» преподобный Феодосий Печерский говорил: «Если увидишь нагого или голодного, или в беду попавшего, – будет ли то иудей или мусульманин, – ко всякому будь милосерд, избавь его от беды, как можешь, и не лишен будешь награды у Бога, ибо Сам Бог в нынешнем веке изливает милости Свои не на христиан только, но и на неверных» [354]. Здесь же можно упомянуть и о произведениях иеромонаха новгородского Антониева монастыря, ученого и мыслителя Кирика Новгородца – математическом трактате «Учение, им же ведати человеку числа всех лет» [120, с. 385–417] и богословском сочинении «Вопрошание Кириково, иже вопросы епископа Нифонта и иных» (XII в.) [284, с. 413–429]. В этих работах, демонстрирующих широту кругозора их автора (в частности, интерес к античности), высказываются идеи веротерпимости [110; 392, с. 276–277].

Примерно в это же время был создан еще один памятник древнерусской мысли – «Моление» Даниила Заточника (XII вв.). Его автор восхвалял щедрость переяславско-суздальского князя Ярослава Всеволодовича, сравнивая его с птицей, заботящейся как о собственных, так и о чужих птенцах: «Воспоет, рече, ряп, созовет птенца, их же роди и их же не роди; тако и ты, княже, многи слуги совокупи, не токмо своя домочадца, но и от инех стран совокупи, притекающая к тебе, ведуще твою обычную милость» (цит. по: [259, с. 298]). Уже эта небольшая выдержка свидетельствует о том, что в орбиту внимания адресата «Моления...» входили не только его соотечественники, но и представители других народов (а значит, в частности, и представители других вероисповеданий).

Кроме того, к наследию Древней Руси с полным правом можно отнести и агиографическую (житийную) литературу. Жития святых подталкивали читателей и слушателей к размышлениям о духовных подвижниках, новых

возможностях пребывания человека на земле, прохождении испытаний, спасении души и достижении высоких идеалов совершенства, касающихся как индивидуального бытия, так и межличностного взаимодействия. Жития были наполнены рассказами о жизни и поступках праведника, в основе которых лежало человеколюбие, милосердие, признание того, что человек есть частица Бога. Эти качества не укладывались в рамки земной логики, а, напротив, устремляли мысленный взор людей к явлениям духовного порядка [10, с. 56; 122, с. 34–38; 142, с. 16; 215, с. 343; 427, с. 69; 473, с. 456; 501].

Монгольское нашествие (вторая треть XIII в. – кон. XV вв.) стало временем сурового испытания для Руси. В этот сложный исторический период древнерусская литература делала акцент не только на человеке и его внутренних процессах, не только на внешних действиях, направленных на других, но и показывала свое отношение к гибели людей (например, на войне). Гуманистическое неприятие трагической смерти человека проходило красной нитью через всю древнерусскую литературу [119, с. 125]. В то же время понималась значимость защиты государства, народа от внешней угрозы. Это можно видеть на описанном в житии преп. Сергия Радонежского эпизоде, когда игумену, сыгравшему важную роль в объединении Руси, было необходимо удостовериться, все ли сделано Дмитрием Донским для сохранения мира с Ордой, и, после получения положительного ответа от князя, последовали слова: «Если так..., то его (войско Мамая. – *Е.Ж.*) ожидает конечная гибель, а тебя, великий княже, помощь, милость и слава от Господа...» [40, с. 212].

Государство и социум в их наиболее идеальных формах описаны в «Сказании о граде Китеже» [247; 542, с. 81–82]. Предполагалось, что в этом городе будут отсутствовать корысть, развращенность и т.д. Данное произведение перекликалось с легендой о Беловодье, которая стала известна значительно позже – в XVII в.; в этой стране должны были торжествовать социальная справедливость и веротерпимость [202, с. 404–405].

Период XV–XVII вв. стал для российского государства и общества периодом интенсивного политического и культурного развития. В это время появляются различные труды, связанные с путешествиями, «хождениями». Но, пожалуй, самым знаменитым произведением такого рода стало «Хождение за три моря» [514] тверского купца Афанасия Никитина (XV в.), который посетил Кавказ, Турцию, Крым, Персию, Индию. Он встречал мусульман, зороастрийцев, индуистов и др., знакомился с разнообразными культурами, традициями. Контакты с представителями различных религий, по всей видимости, оказали воздействие на мировоззрение путешественника, что привело к более широкому и синтетичному восприятию традиций: «А правую веру Бог ведает, а правая вера Бога единого знати, имя его призывати на всяком месте чисте чисту» [514, с. 28]. Д.С. Лихачев отмечал, что эта фраза пронизана необычайной веротерпимостью [259, с. 304].

На протяжении XVI в. территория российского государства значительно выросла, в ее состав вошли Западная Сибирь, Приуралье, Поволжье. На фоне этих территориальных приобретений где-то на рубеже XV–XVI вв. в монашеской среде, приближенной к царскому двору, зарождается и обретает все более определенные контуры геополитическая и историософская идея «Москва – Третий Рим», в которой государство представало идеалом справедливости и нравственности, противостояло жестокости, бесчеловечности, ненависти и розни. В этой доктрине проявлялись не только имперское сознание, но и мессианские идеи [119, с. 162–163; 476, с. 71–80, 101–119]. Относительно истоков, времени возникновения, собственно содержания и расстановки акцентов по различным аспектам (геополитическому, эсхатологическому, назидательному и т.д.) данной концепции исследователи все еще не пришли к единому мнению. Современный исследователь В.М. Сторчак связывает идею «Москва – Третий Рим» с идеологемой «Святая Русь». Миссия последней заключается в спасении Западного мира от духовного разложения: подобно «путеводной

звезде», она должна вывести человечество к свету нравственности, духовности и культуры, подать пример истинной общинности, стать предвестником «нового мира» [445, с. 32–34, 56–57].

Необычайного расцвета в XVII в. достигла столица Российского государства – Москва, которую называли «новосияющими Афинами» [202, с. 417]. Сюда в это время стекалось немало деятелей культуры. Важнейшим источником, содержащим сведения энциклопедического и воспитательного характера, показывающим общекультурные накопления страны, в том числе интерес к зарубежным религиозно-философским концепциям, являются так называемые Азбуковники (XIII–XVIII вв.). Длительное существование последних было бы невозможно без определенной степени веротерпимости в социуме.

Отставляя на время хронологическое деление истории, скажем несколько слов об общих тенденциях, характерных для древности и средневековья Руси. Исследователи, занимающиеся изучением русской культуры (литературы, архитектуры и др.) отмечают ее амбивалентность. С одной стороны, русская культура и, в частности, философская мысль была крайне самобытна, с другой – испытала значительное восточное и западное влияние (византийское, болгарское, арабское, кельтское и др.) [117, с. 8–12; 518, с. 125]. Высокая степень открытости населения Руси к «чужеродной» культуре свидетельствует об отсутствии у него принципиальных установок на «консервацию» собственных традиций и его готовности (вос)принимать и понимать «иное», не утрачивая при этом своей исконной самобытности [110].

Одним из таких показателей были переводные труды, в большом количестве появлявшиеся на Руси, начиная с XI в. Так, древнерусский роман «Александрия» (ок. XV вв.) [17], существовавший в пяти редакциях, повествовал об индийских нагомудрецах, аскетах, «рахманах», о встрече Александра Македонского с ними. Восточные учителя объясняли полководцу, что силой невозможно завоевать расположение людей, только

справедливость и мудрость способны это сделать, поскольку они основаны на любви. Идеи индийских философских учений встречались и в других источниках: «Хождение Зосимы к рахманам» (не позднее XIV в.) [282, с. 58–67], где говорилось о праведных людях, проживающих далеко на Востоке, в таком месте, которое похоже на рай на земле [98, с. 58]; «Стефанит и Ихниллат» (XV в.) [441], включавший беседы царя и мудреца; «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (не позднее XI в.) [361], в которой описывалась жизнь царевича Иоасафа и его встреча со своим духовным наставником Варлаамом, их диалоги и др. Примечательно, что, по мнению некоторых ученых, прототипом православного святого Иоасафа является Гаутама Будда [541, с. 37–63, 98–113, 193–260].

Наконец, следует отметить пристальное внимание и интерес древнерусских авторов рассматриваемого периода к сочинениям античных философов. Были известны работы Платона, который характеризовался как прославленный греческий мудрец и пользовался большей популярностью, чем Аристотель; причем считалось, что последний выступал против своего учителя, и потому был осуждаем. В различных текстах рассказывалось об Анаксагоре, Демокрите, Пифагоре, Сократе и др.; был известен и основатель зороастризма Зороастр [119, с. 67–68]. Их мудрость содержала мысли о добре и добродетелях, об истинной любви и благожелательности, пути к совершенству и гармонии [28, с. 18; 31]. Кроме того, широкое распространение на Руси получил сборник «Пчела» (не позднее XII в.) [118, с. 6, 69; 119, с. 118; 373], один из главных источников сведений о древнегреческой философии и политической мысли античности на Руси, содержащий выдержки из Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Богослова и др.

Таким образом, наряду с идеями о совершенной социальной системе, о высоком смысле жизненного пути человека в русской культуре (ментальности) наблюдалась открытость к иным культурам, готовность к

ассимиляции их достижений. Географические и культурно-исторические условия, в которых развивалось российское государство, обусловили ту восприимчивость социума к «иному», которую мы видим в литературе Древней и Средневековой Руси. С одной стороны, она была средоточием между Западом (Европа) и Востоком (Азия), и потому *volens nolens* знакомилась с различными традициями. С другой стороны, огромное влияние на формирование отношения к «иному» сыграло принятие христианства, которое во главу угла ставило безусловную любовь к ближнему, вне зависимости от его вероисповедной принадлежности (впрочем, на этот счет среди исследователей встречаются и другие мнения, см., напр.: [243]).

Заметим, что подобный широкий интерес к достижениям других народов не мог развиваться без со-переживания и со-искания с ними, ощущения единства (на уровне внутренних духовных запросов) с представителями различных культур. Этот гуманистический импульс, благодаря которому русский народ соприкасался и впитывал естественно-научные, художественные и религиозно-философские образцы, рожденные в разных странах и подчас в отдаленную эпоху, был органичным проявлением сознания народа. У многих поколений формировалось соответствующее отношение к человеку и обществу, жизни и смерти и т.д. Все это откладывалось в духовном багаже русского народа и в дальнейшем послужило основой для различных концепций, составивших российскую традицию.

### **1.3. Концептуальное и методологическое осмысление веротерпимости в истории отечественной мысли XVIII – сер. XX**

**вв.**

С конца XVII в. – начала XVIII в. открывается новая страница в истории России, связанная с петровскими преобразованиями, освоением западноевропейской культуры. Наука, инженерное дело, литература,

искусство – все сферы деятельности общества получили в это время новый мощный импульс. Мыслители этого периода на качественно ином уровне обращались к теме веротерпимости. Используя различные подходы, они связывали ее с различными социальными вопросами, с проблемой человека (его сущности, отношения к ближнему, его места в обществе) и человечества в целом, темой любви, справедливости, прощения и нравственности, и, кроме того, с проблемой государственного устройства, пути страны, ее задач в мировом масштабе и др.

Выделим несколько подходов к раскрытию указанной темы, которые использовали отечественные философы этого и последующих периодов: подход, опирающийся на целесообразность, в нем ключевыми являются общегосударственная и социальная полезность (В.Н. Татищев); подход, в основе которого положены общие интересы граждан (А.Н. Радищев); подход, в котором на первый план выходит разделение функций государства и религиозных объединений (И.С. Аксаков); подход, в котором веротерпимость рассматривается как государствообразующий и сохраняющий элемент (Ю.Ф. Самарин, И.А. Ильин); подход, где в основании отношений между людьми лежит «нравственная любовь» (К.Н. Леонтьев); подход, во главу угла ставящий взаимосвязь человека и человечества (Л.Н. Толстой); геополитический подход, в котором веротерпимость – это сверхличное качество (Ф.М. Достоевский); подход, акцентирующий внимание на душевной «конституции» каждого человека (Н.И. Пирогов); подход, в основе которого лежит взаимность, т.е. тезис о недопустимости действий в отношении других людей, которые человек считает недопустимыми по отношению к себе (В.С. Соловьев); подход, основанный на объединении людей и стремлений (Н.Ф. Федоров); подход, в основе которого лежит концепция культурных универсалий (Н.К. Рерих); подход, основанный на признании ценности индивидуального духовного пути

человека (Н.А. Бердяев); марксистский подход (В.И. Ленин, В.Д. Бонч-Бруевич, А.В. Луначарский).

Заметим, что некоторые из перечисленных мыслителей, а именно Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Н.И. Пирогов, В.С. Соловьев и Н.К. Рерих, могут быть объединены на том основании, что все они так или иначе придерживались холистического взгляда на мир. Используя различные философские и художественные образы, все они подходили к мысли о фундаментальном единстве человечества, о том, что человечество как таковое представляет собою единый организм. Естественным следствием такого мироощущения были абсолютное неприятие всевозможных столкновений на религиозной почве, которые виделись данным философам не только бесполезными, но и противными человеческой природе.

Рассмотрим перечисленные подходы более подробно. В.Н. Татищев (1686–1750) – мыслитель петровской эпохи и периода дворцовых переворотов, автор первой фундаментальной работы по отечественной истории «История Российская». Основной мотив его трудов по истории, экономике и географии – общественная польза. Г.В. Плеханов в труде «История русской общественной мысли» [360] указывал на то, что В.Н. Татищев являлся сторонником веротерпимости [166, с. 90; 360, с. 120]. Эти мысли были изложены последним в «Разговоре двух приятелей о пользе науки и училищах» [454]. «О единстве веры некоторые политики, но более паписты, и то духовные или их лестцы толкуют якобы государство, а паче монархия, от разности вер не безопасно...» [454, с. 86–87], – писал В.Н. Татищев, и добавлял, что некоторые представители вышеперечисленных категорий, игнорируя «запрещение в письме святом (т.е. Священном Писании. – Е.Ж.)» [454, с. 86–87], мучают, казнят и гонят неугодных, выставляя это как добродетели. И выступал против такой позиции, заявляя, что для благополучия любого государства и социума нужны согласие и любовь, но не вражда и ненависть, которые приводят к разорению. Различие

в верах может привести к вражде только из-за того, что люди друг друга осуждают и считают неразумными, из-за корысти священников, ханжества, суеверий, невежества и глупости либо религиозной слепоты [454, с. 86–88].

В своих работах В.Н. Татищев приводил пример европейских стран, Германии и Англии, показывая, что наличие только двух вер в государстве (приблизительно одинаковых по своему влиянию) – это менее устойчивая конструкция, нежели такая, при которой вер три и более. Государство же должно создавать законы, совершать действия, способствующие такому гармоничному сосуществованию [307, с. 29; 454, с. 87].

В Российском государстве, отмечал В.Н. Татищев, проживают представители разных вероисповеданий – христиане, мусульмане, язычники и др. У них выстраиваются разные взаимоотношения: они могут жить в одном городе, вести между собой торговлю и совместно нести государственную службу – охранять государственную границу, участвовать в подавлении внутренних восстаний: «...во время великого в государстве междоусобного смятения и от поляков разорения нагайские, касимовские и другие татары, а при Разине черемиса многую против бунтовщиков услугу государству показали...» [454, с. 87]. В.Н. Татищев полагал, что истинная причина религиозных распрей в стране лежит не в мировоззренческой плоскости, а имеет политическую природу, соответственно, реакция власти на эти волнения – не следствие нетерпимости к той или иной конфессии, а необходимость защиты внутренней стабильности [166, с. 92; 454, с. 88].

А.Н. Радищев (1749–1802) – философ главным образом екатерининского времени, автор знаменитого «Путешествия из Петербурга в Москву», в котором очерчены контуры будущей России. По замыслу автора, в ней отсутствует крепостное право, процветает человечность («да будем граждане миролюбивые, но прежде всего да будем человеки» [188, с. 69]), господствует веротерпимость, нет места религиозным предрассудкам и суевериям («Неизвестны нам вражды, столь часто людей разделявшие за их

исповедание, неизвестно нам в оном и принуждение. Родившись среди свободы сей, мы истинно братьями друг друга почитаем, единому служа семейству, единого имея отца, бога» [188, с. 69; 370, с. 27]). Проект гражданского уложения А.Н. Радищева, содержащий законодательные реформы (отмену крепостного права и др.), в частности, предписывал: «Веротерпимость должна быть совершенная» [378, с. 41].

Согласно концепции И.С. Аксакова (1823–1886), известного представителя славянофильского движения, веротерпимость, естественным образом присутствующая в христианском учении, не равнозначна «вероугодливости» [15, с. 17], индифферентности к вере, отвержению своей веры [15, с. 17]. Церковь, считал он, не может прибегать к насилию, поскольку это будет противоречить ее «духовной стихии» [13, с. 89]. В свою очередь, государство не должно посягать на веру; соответственно ничто религиозное не должно внедряться в политику; единственное, за что оно несет ответственность, это безопасность граждан и самого себя, и поэтому все, что угрожает этой безопасности, следует держать под контролем [13, с. 89–90].

Философ говорил о человечности и веротерпимости русского народа, высказывая уверенность, что в нем в принципе не может быть той нетерпимости, которая наблюдалась в средневековой Европе. Об этом, по мнению И.С. Аксакова, свидетельствует пятивековое сосуществование иудеев и христианского населения на западе Российского государства. Кроме того, «...и в остальной России, где всяких басурманов довольно, никогда от нашего народа не подвергались они никакому преследованию за веру...» [14, с. 100]. Безусловно, всевозможные конфликтные ситуации, своего рода «притирки» между народами случаются, и вызвано это различием в характерах народов. Но автор при этом не заявлял о нерешаемости данной проблемы [14, с. 100].

К обсуждаемой теме обращался и другой философ-славянофил Ю.Ф. Самарин (1819–1876). Анализируя различия исторических путей российского государства и Европы, он пришел к выводу, что в европейских странах произошла трагедия: из-за злоупотреблений католичества появился протестантизм, но не как самостоятельное вероисповедание, а как отрицание католичества. Подобного противостояния, замечает Ю.Ф. Самарин, не было в России. Выделяет он и другое важное отличие: если Англия и Франция завоевывали и закабалили население в различных уголках мира, то российские власти придерживались иной линии поведения. Отвергая западную модель отношений «победитель – побежденный», России удалось избежать тех социальных, религиозных, междоусобных войн, которые бы уничтожили целостность государства. Основными чертами русского характера Ю.Ф. Самарин считал веротерпимость и восприимчивость. Этим чертам он придавал статус государствообразующих и государствоохраняющих [400, с. 453–457; 421, с. 176]. Те же наблюдения мы находим в работе одного из русских мыслителей А.С. Хомякова (1804–1860): «Им недоступно чувство аристократического презрения к другим племенам, но все человеческое находит в них созвучие и сочувствие... Русский смотрит на все народы, замежеванные в бесконечные границы северного царства, как на братьев своих» [515, с. 152].

Идеи веротерпимости рассматривались и в философии К.Н. Леонтьева (1831–1891), придерживавшегося консервативных взглядов. Он различал «новоевропейскую гуманность», имеющую целью личное благополучие, и любовь к человеку, импульсом которой является чувство к Богу [58; 256, с. 109]. Это чувство, наделяющее его носителя силой, можно испытывать даже к врагу (имеются в виду отражение внешнего военного вторжения), например, в виде милосердия, прощения. К.Н. Леонтьев писал: «Я принимал участие в Крымской войне как военный врач. И тогда наши офицеры, даже казацкие, не позволяли нижним чинам обращаться дурно с пленными...

Перед турками никто блистать не думал. И по отношению к ним действительно во всей чистоте своей являлась русская доброта... та сторона учения Христова, которая говорит именно о прощении, то есть о самом высшем проявлении этой нравственной любви, дается русскому народу легче, чем какому-нибудь другому племени» [257]. Но любовь, по его мнению, не должна выглядеть как лицемерие или же заискивание, она должна быть искренним порывом человеческой души [257].

Л.Н. Толстой (1828–1910) раскрывал идею веротерпимости через категории: жизнь, любовь, вера. Кто не умеет любить – не сможет найти и смысл жизни. Любовь делилась им на два вида: личная (или животная) и та, что направлена на других людей. Первая не является настоящим чувством, но всего лишь предпочтением одного другому, которое недолговечно и переменчиво. Вторая есть наиболее полное проявление любви. Мыслитель отделял жизнь личную, являющуюся бессмыслицей и заблуждением, от жизни духа – истинной жизни, которая существует вне времени, она «общая всем людям и выражается любовью» [470, с. 802], состраданием, помощью ближнему (вне зависимости от его вероисповедания) [108, с. 46; 127, с. 228; 466, с. 323, 389–389; 470, с. 802].

Смысл жизни, по Л.Н. Толстому, – в служении человечеству, будь то спасение голодающих, религиозная помощь или педагогическая деятельность [464, с. 94]. Философ настаивал на необходимости образования народа в целом и, в частности, на знакомстве его с основами мировых религий, сущностью религиозно-нравственных поучений Зороастра, Конфуция, Мухаммеда, Иисуса Христа, Будды и др. Он был убежден, что это будет крайне полезно для общества и позволит преодолеть различного рода суеверия, незнание и недомыслие; в частности, людям откроется, что в религиях есть не только различия, но и нечто общее [419, с. 330; 467, с. 528; 468, с. 87–89] – то, что «записано... в сердце каждого человека как несомненные и радостные истины» [468, с. 87]. Религии, по мнению

писателя, так же, как и науки, имеют большую ценность, они есть «величайшие проявления человеческого разума» [468, с. 89].

По сути все, что имеет для индивида значение (сущностные вопросы, темы), он может познать, достичь через осмысление религий. Причем речь идет не о схоластическом анализе вероисповеданий, а о проникновении в суть мировых религиозных традиций, о восприятии их гуманистической сущности. В свете сказанного неудивительно, что мыслитель относился к преследованиям за ту или иную веру, насильственному принуждению к определенной религиозной традиции как к чему-то противоестественному. Л.Н. Толстой настаивал на том, что, например, христианам, которые достигли определенной ступени духовного роста, следует быть особенно веротерпимыми, поскольку своими религиозными «накоплениями» они обязаны всему человеческому роду, на протяжении всей истории стремившемуся к истине и свету [157; 465, с. 292–293; 469, с. 7].

У русского философа, писателя Ф.М. Достоевского (1821–1881) размышления о взаимоотношениях между представителями различных конфессий (прежде всего, между носителями русского православия и неправославными верующими) помещены в текущий социально-политический контекст. Внешняя политика России ассоциировалась у него с действиями беспредельно терпеливой матери [143, с. 102–103]. Причину, почему народы доверяют именно России, просят помощи и полагаются именно на нее, Ф.М. Достоевский видел в том, что она, в отличие от Европы, не ищет выгоды для себя, не совершает насилия над волей народов, не использует слабости тех, кому оказывает помощь, в корыстных целях, а действует из филантропических побуждений. И это писатель считал миссией страны: «...в этом самоотверженном бескорыстии России – вся ее сила, так сказать, вся ее личность и все будущее русского назначения» [143, с. 46].

Данное стремление Российского государства, по мнению мыслителя, простиралось и на внутреннюю конфессиональную политику: «веру татарина

никогда тоже не унижал русский, никогда не притеснял и не гнал..., нигде на Западе и даже в целом мире не найдете вы такой широкой, такой гуманной веротерпимости, как в душе настоящего русского человека» [143, с. 127]. Ф.М. Достоевский отмечал, что в условиях российских реалий культура и традиции братских народов органично переплетаются, и даже священные сооружения разных конфессий нередко веками располагаются на одной улице. Он считал, что в основе подлинного религиозного чувства русского лежит не внешняя обрядность, а любовь к человеку, почерпнутая из образа Иисуса Христа [9, с. 15; 143, с. 127–128; 362, с. 282; 403, с. 313].

Вся история, считал Ф.М. Достоевский, свидетельствует о том, что русский народ обладает не только национальными, но вмещает и общечеловеческие убеждения, и понять этот народ способен лишь тот, кто является по-настоящему другом человечества, чье сердце понимает чаяния людей, кто живет по закону любви. Русский человек, по мысли философа, обладает «всеоткрытым» умом, искренностью, простодушием, милосердием, всепрощением, восприимчивостью к другим культурам [144, с. 43; 145, с. 17; 147, с. 52; 211, с. 279; 220, с. 270; 571, р. 83]. Характер его таков, что у него есть «высоко-синтетическая» способность – «способность всепримиримости, всечеловечности... Он со всеми уживается и во все вживается. Он сочувствует всему человеческому вне различия национальности, крови и почвы. Он находит и немедленно допускает разумность во всем, в чем хоть сколько-нибудь есть общечеловеческого интереса» [146, с. 55]. В русском народе писатель видел то глубокое гуманистическое начало, которое позволяло ему сближаться и сотрудничать с другими нациями, испытывая при этом искренний интерес и терпимость к их религиозным воззрениям [157].

Тема веротерпимости была предметом размышлений выдающегося хирурга, педагога и философа-космиста Н.И. Пирогова (1810–1881). В его концепции наряду с индивидуальным (человеческим, мозговым) мышлением

в природе присутствовала другая – «мировая» (вселенская) мысль, свидетельствующая об имманентном единстве человечества, естественности и целесообразности в наблюдаемом многообразии религиозных, национальных и пр. делений социума. И, как следствие, религиозная вера человека представлялась Н.И. Пирогову глубокой потребностью души, не терпящей насилия над собой. Делом любой религиозной организации, по его мнению, является укрепление социальных связей на основе нравственно-духовного начала, а не грубый контроль над верой [290, с. 187–188; 356, с. 39, 163]. Отсюда его вывод о недопустимости принуждения в каких бы то ни было религиозных организациях, которые должны учитывать душевную «конституцию» каждого отдельного человека. Любое проявление религиозного фанатизма Н.И. Пирогов считал следствием духовной немощи и «односторонности» [356, с. 106].

Н.И. Пирогов был убежден, что неполнота проявления веротерпимости – это лишь временное, преходящее состояние, и причина его коренится исключительно в политической сфере. И Православной церкви, по его глубокому убеждению, не следовало бы проявлять насилие над душами инакомыслящих, поскольку нетерпимость противна учению Христа, в основе которого любовь к Богу и ближнему, вера в благодать Духа Святого [290, с. 187–188; 356, с. 39, 159–160].

Ученый писал, что его «занимает все общечеловеческое, когда сущность его истекает из вечных истин Откровения» [357, с. 429]; ядром же этих истин является трепетное отношение к Богу и человеку. И потому никакое кощунство над трансцендентным в культурном обществе недопустимо [356, с. 127]. Ему представлялось, что для того, кто «искренне любит людей» [356, с. 454], не будет затруднительным проявлять дружелюбие к представителю иной веры. С этими мыслями соседствовали рассуждения о необходимости народам объединиться для борьбы «за общечеловеческое просвещение и терпимость, с фанатизмом и тьмою» [359,

с. 436]. Как попечитель Киевского и Одесского учебных округов он расширял сферу сотрудничества и взаимопонимания между христианским и иудейским населением страны, содействовал развитию их гармоничных отношений в области образования. В сферу его интересов входило воспитание и обучение еврейской молодежи, издание первого еврейского русскоязычного журнала в Одессе. Он развивал идеи о снятии каких-либо территориальных ограничений, проведении образовательных и культурных реформ, которые бы облегчили жизнь российских евреев [157; 358, с. 497–498].

Русский философ В.С. Соловьев (1853–1900) прежде, чем охарактеризовать веротерпимость, рассматривал, в самых разных контекстах, терпимость вообще. Последняя а priori нейтральна, ее качество (хорошо/плохо) зависит от того, к чему ее приложить. Если она связана со злодеянием, то это подлость, если с отсутствием собственных убеждений, то беспринципность, равнодушие к доброму. Философ различал терпимость к грехам и терпимость к несовершенству человека; терпимость к преступникам и терпимость к человеческому пути, к его исканиям. Его принципиальный подход формулировался в таких словах: «...восхвалять же терпимость вообще – значит затемнять важный вопрос бессмысленною болтовней и подвергать справедливому подозрению свою искренность и добросовестность» [432, с. 652–653].

В свою очередь, веротерпимость, по мнению В.С. Соловьева, есть равноправие, то есть это признание «за чужими религиозными убеждениями всех тех прав на свободное проявление, какие мы признаем и требуем (для себя. – *Е.Ж.*)» [432, с. 653]. Как этого добиться? Где те «часы», с которыми мы можем и должны сверять свое поведение? На этот вопрос В.С. Соловьев дает простой ответ – необходимо следовать «исконному общечеловеческому принципу нравственности», который, между прочим, был сформулирован еще в иудаизме, конфуцианстве, античной философии, христианстве, исламе

и др.: «не делай другим того, чего не желаешь себе». Согласно этому принципу, война недопустима, и неважно, что является ее пружиной – борьба за ресурсы или насильственная экспансия религиозной идеи. «Если бы война могла служить образцом человеческих отношений, тогда самым правильным решением вероисповедного вопроса было бы – просто перестрелять всех иноверцев», – пишет В.С. Соловьев в «Споре о справедливости» [432, с. 658].

Но если человек сам не желает себе и своим близким пройти ужасы войны, он не должен подвергать этому и другого. Только гуманистические идеи, человечность и просвещение приведут мир к состоянию счастья, считает философ. Так же и с религиозными верованиями: правитель, вставший на путь искоренения «неудобной» ему религии окажется ничем не лучше Карла Великого, по приказу которого была устроена знаменитая верденская резня (782 г. н.э.), убийство около ста тысяч саксов, сопротивлявшихся принудительному обращению в христианство [432, с. 659].

Историк русской философии, специалист по философии культуры И.И. Евлампиев полагает, что в основе размышлений В.С. Соловьева лежит представление об «ограниченности» всех существующих религий и конфессий, а также понимание необходимости их будущего синтеза в некоей абсолютной и «окончательной» религии [149, с. 145–148]; именно в таком контексте рассматривали веротерпимость (и грядущее религиозное обновление человечества) такие мыслители, как П.Я. Чаадаев и упоминавшийся выше Л.Н. Толстой.

Русский философ И.А. Ильин (1883–1954), изучая историю Франции, Англии, Нидерландов, Прибалтики и многих других регионов, пришел к выводу, что проповедники православия на Руси всегда вели себя иначе, нежели католики и англикане [192, с. 24–25]. В частности, философ полагал, что Православная Церковь «никогда не обращала иноверных в свою веру мечом или страхом, открыто осуждая это и запрещая уже в ранние века

своего распространения» [192, с. 24]. В отличие от западных миссионеров и завоевателей, русский пришелец «творил и дарил, но не искоренял, не отсекал и не насиловал...» [192, с. 25].

И.А. Ильин затрагивал тему веротерпимости в рамках размышлений о международной роли России, являющейся для мира «духовным организмом» [192, с. 24], и ее судьбе. Автор считал, что, отстояв свое право быть православной, страна подала всем народам мира пример того, как сохранить свою самобытность, и посильно содействовала этому. По его мнению, православие сохранило в себе то, что западные исповедания утратили, и тем самым оно повлияло на склад души мусульман, представителей язычества, иудеев, христиан, живущих в России или переехавших сюда [192, с. 24].

Он воспринимал веротерпимость в качестве одного из элементов, которые служат объединению государства, предотвращают его расчленение. По его мнению, Россия не должна повторять опыт Европы и дробиться на множество государств: «Россия не должна была превращаться, подобно Западной Европе, в “кочечно-каморочную” систему мелких государств с их заставами, таможнями и вечными войнами» [192, с. 23]. И добавлял, что «Россия есть организм природы и духа – и горе тому, кто ее расчленяет! Горе – не от нас: мы не мстители и не зовем к мести. Наказание придет *само...*» [192, с. 21].

Философ, педагог, один из основоположников русского космизма Н.Ф. Федоров (1829–1903) считал, что в мире, где будет достигнуто «единомыслие, выраженное в общем, всеотеческом деле», будет и веротерпимость, понимаемая философом как «отрицание всякой ссоры из-за убеждений, из-за мысли» [500, с. 386]. В спорах и разладе он усматривал детское состояние человечества, его религиозное несовершенство. Люди, по его мнению, не могут быть орудием воли Бога по-отдельности, но только совместно они должны преодолеть «разделение» мира, жить по принципу «не для себя и не для других, а со всеми и для всех» [413; 414, с. 284],

противостоять катастрофам (или же избежать их) [500, с. 371–372], чувствовать мировое родство, «сыновью» нравственность («все мы братья по любви к отцам») [78; 413; 500, с. 371].

Н.Ф. Федоров полагал, что сознания людей не были бы такими ограниченными в понимании религий и мира вообще, если бы люди умели любить, хранили бы чувство единства: «...если бы они все составляли одну объединенную силу; но они потому и смертны, потому и ограничены, что нет между ними единства, любви...» [499, с. 97].

Другим представителем русского космизма – художником, путешественником, археологом и философом Н.К. Рерихом (1874–1947) веротерпимость мыслилась как путь новозаветной любви: «...стараясь... трудиться и идти той начертанной мне тропой терпимости и любви, почерпая из Св. Евангелия все Указы Христа о любви и терпимости» (цит. по: [241, с. 119–123]). Веротерпимость для него была средоточием лучших человеческих свойств и качеств – способности вмещать и прощать, уважения ко всему существующему [384, с. 487; 388, с. 112], милосердия, великодушия, доверия, «все вниманья», готовности к бесконечному познанию, созидания [388, с. 116], человечности. Из веротерпимости, по мысли художника, проистекают взаимность и ответственность [386, с. 387]. Благодаря ей открывается возможность для построения благоприятного будущего [388, с. 112]. Мыслитель осуждал нетерпимость, называя ее «инквизиторским духом» [241, с. 119–123], «темным порождением» [388, с. 113], «дочерью тьмы» [388, с. 113], а также дикостью [387, с. 352–353], тупостью, невежественностью, ненавистью к сотрудничеству [388, с. 113]; сравнивал ее с разложением, злобой, осуждением [384, с. 488], отрицанием [388, с. 116]. Нетерпимый человек, утверждал Н.К. Рерих, становится вредным и непригодным для социума [387, с. 352–353].

Н.К. Рерих принадлежал к тем русским мыслителям, которые испытывали серьезный интерес к духовным традициям различных народов.

Проникновением в мир иной культуры художник как бы нащупывал то единое, что роднило, роднит и будет роднить в будущем представителей разных народов. Многочисленные подмеченные параллели в быте, обрядах, легендах, религиозно-философских представлениях – одна из характерных особенностей экспедиционных дневников Н.К. Рериха и книг, написанных по впечатлениям от путешествий по Северу России и Азии (см., напр.: [385]).

Неслучайно в его обширном художественном наследии множество работ посвящены духовным лидерам. Отметим наиболее известные полотна этого цикла: «Христос в пустыне», «Сергий Строитель», «Лао-Дзе», «Пророк (Магомет на горе Хира)», «Куан-Ин», «Конфуций Справедливый», «Моисей Водитель», «Дзон-Капа», «Будда Победитель», «Иенно Гуйо Дья – друг путников», «Нагарджуна – победитель змея» и др. В своем очерке «Терпимость» Н.К. Рерих приводил примеры деятелей мира, проявивших веротерпимость: преп. Сергей Радонежский, индийский император Ашока, падишах империи великих моголов Акбар, индийских проповедник Рамакришна [388, с. 112].

Одним из важных направлений деятельности Н.К. Рериха было продвижение «Международного договора о защите художественных и научных учреждений, и исторических памятников (Пакта Рериха)» – первого в международной юридической практике документа, который объявлял неприкосновенными все объекты и учреждения культуры (в широком смысле этого слова) как в мирное, так и в военное время. Одной из задач Пакта было сохранение культурного наследия, возникшего на почве различных религиозных традиций (храмы, скульптура, литература и т.п.). Отметим, что в 1954 г. на конференции, организованной ЮНЕСКО, была принята «Гаагская конвенция», в основу которой был положен данный Пакт [178, с. 368–370; 349, с. 31–34].

Русский философ Н.А. Бердяев (1874–1948) считал, что веротерпимость есть «любовно-бережное отношение ко всякой человеческой

душе, к ее внутренней духовной жизни, к ее индивидуальному пути» [63, с. 184–187]. В его концепции душа человека приближается к Богу своими особенными, неповторимыми путями, при этом переживая страдания, духовные борения, проходя уроки жизни, накапливая определенный опыт [63, с. 184]. Позиция людей, считающих, что одни могут обладать полнотой истины относительно того или иного религиозного концепта, а другие – пребывают в кромешной тьме, абсолютно чужда философу. Люди, убежден Н.А. Бердяев, способны воспринимать истину не целиком, а как бы отдельными лучами света. Дух по своей природе свободен, поэтому духовная жизнь человека не терпит насилия и грубости (примечательно, что в этом не совсем традиционном контексте философ использует русскую поговорку: «насильно мил не будешь» [63, с. 186]).

Для него веротерпимость не была связана ни с либерализмом, ни с гуманизмом (в данном случае речь идет о движении эпохи Возрождения). Она связана прежде всего с христианскими ценностями, со свободой как обязанностью перед Богом. То, что в рамках исторических реалий христианство было гонимым, а позже и гонителем – в этом вина не исходного учения, а варварства людей [63, с. 184–188]. Нетерпимость и фанатизм, по Н.А. Бердяеву, имеют религиозные истоки. Фанатик подобен ревнивцу, подозревающему всех в изменах и предательстве, ищущему заговорщиков, которые выступают против его веры. Он нетерпим и потому искажает реальность. Психология фанатизма и нетерпимости направлена против человеколюбия и свободолюбия [60; 63, с. 188].

Наконец, отдельно рассмотрим марксистско-ленинскую философию, которая сыграла немалую роль в социально-политической жизни России. Для главного идеолога этой философии в Советской России В.И. Ленина (1870–1924) основным являлись чаяния и интересы простого народа, прежде всего, пролетариата и крестьянства. Поэтому идейно-политические установки вождя в области религии были производными от его отношения к

соответствующим социальным стратам. Отсюда естественным образом вытекало его веротерпимое отношение к представителям самых разных конфессий, проживавших в начале XX в. в России. Идеи В.И. Ленина красной нитью прошли через всю советскую эпоху, они не утрачивали своей актуальности до распада СССР.

Социально-экономическая стратегия большевиков состояла в том, чтобы устранить эксплуатацию человека человеком, наделить ранее угнетавшиеся классы реальными инструментами власти и творческой энергией, а также сформировать крепкую связь между органами новой власти (советскими, партийными структурами) и трудящимися массами. В рамках этой задачи наличие или отсутствие религиозного мировоззрения у человека не должно было оказывать влияние на его место в социуме: на территории бывшей Российской империи строилось общество, в котором каждый человек должен был иметь «полную свободу не только держаться какой угодно веры, но и распространять любую веру и менять веру. Ни один чиновник не должен даже иметь права спрашивать кого ни на есть о вере: это дело совести, и никто тут не смеет вмешиваться» [250, с. 173]. Подобные мысли повторялись В.И. Лениным неоднократно [254, с. 536; 255, с. 4]. Свобода не представляла для вождя революции самостоятельной ценности и не была самоцелью. Во главу угла ставилась нормализация (в марксистском понимании этого слова) всего комплекса связей и отношений в обществе, органическим следствием которой должна была стать актуализация гуманистических начал, в том числе веротерпимости.

Оговоримся, однако, что исповедуемая В.И. Лениным веротерпимость, а также законодательно закреплённая за гражданами Советской России свобода совести и осуществлённое отделение Церкви от государства не исключали внесение антирелигиозной пропаганды в список важных задач культурно-образовательной программы в СССР. При этом антирелигиозная пропаганда, по мнению В.И. Ленина, должна быть цивилизованной,

опираться на достижения науки и не должна задевать религиозных чувств верующих: «Бороться с религиозными предрассудками надо чрезвычайно осторожно; много вреда приносят те, которые вносят в эту борьбу оскорбление религиозного чувства. Нужно бороться путем пропаганды, путем просвещения. Внося остроту в борьбу, мы можем озлобить массу... наша же сила в единении. Самый глубокий источник религиозных предрассудков – это нищета и темнота; с этим злом и должны мы бороться» (1918 г.) [253, с. 186]. Аналогичные призывы можно встретить в выступлениях В.И. Ленина и в дальнейшем (1919–1921 гг.) (см., напр.: [86; 252, с. 95]).

Ближайшими сподвижниками В.И. Ленина на ниве культурно-просветительской работы были В.Д. Бонч-Бруевич (1873–1955) – неформальный специалист по сектантству, благодаря которому осуществлялись контакты и формировалась политика советского правительства в отношении российских религиозных меньшинств, а также А.В. Луначарский (1875–1933) – народный комиссар просвещения РСФСР, знаток литературы, искусства, истории, в том числе истории религии. Оба они, подобно В.И. Ленину придерживавшиеся политики веротерпимости, полагали, что нужно бороться именно с невежеством [76, с. 40–41], что людям важно привить интерес к науке, дать им моральное и художественное воспитание, приобщить к культурному [270, с. 452]. Помимо всего, А.В. Луначарский видел необходимость в дискуссиях. Они проходили между религиозными деятелями и представителями марксизма, были публичными и мирными. Исследователи отмечают необычайную популярность этих интеллектуальных состязаний, участникам задавалось порою более 100 вопросов; по итогам встречи победа отдавалась либо одной, либо другой стороне, причем зачастую побеждали выступающие от духовенства [20, с. 84, 96; 81, с. 54]. А.В. Луначарский настаивал на том, что агрессия на религиозной почве, которая достаточно ярко проявлялась в европейских

странах, где многие годы шла «чудовищная вражда» [270, с. 449], неприемлема для России. Он недоверчиво и критически относился и к сменившему эту войну веку зарубежного либерально-буржуазного мира [270, с. 449].

В этой связи возникает вопрос: может ли атеистически настроенный человек быть веротерпимым, иначе говоря – может ли проявлять гуманистичность в отношении веры и ее носителя? Разумеется, может. Представители «просвещенного» марксистского подхода (В.И. Ленин, Н.К. Крупская, А.В. Луначарский, В.Д. Бонч-Бруевич и др.), в отличие от современных им политических деятелей и пропагандистов «вульгарного» крыла марксизма, рассматривали религию с точки зрения ее гуманистической функции – как средство облегчения физических и духовных страданий эксплуатируемого, унижаемого трудового народа. Позволим себе полностью процитировать слова самого К. Маркса, лежавшие в основании такого подхода: «Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия – есть *опиум* народа» [274а, с. 415]. Заметим, что выхваченное из контекста последнее предложение, полностью извращало мысль классика и, увы, нередко служило идейным оправданием актов религиозной нетерпимости в советском государстве.

Завершая анализ специфики восприятия веротерпимости в работах конкретных (выделенных нами) авторов, полезно с тем же вопросом обратиться к Национальному корпусу русского языка (далее: НКРЯ) – обширному собранию в некотором смысле «случайных» текстов, в котором представлено огромное количество русскоязычных авторов – представителей самых разных жанров и эпох. НКРЯ разработан высококвалифицированными специалистами (филологами, лингвистами, программистами и т.д.) и доступен по адресу <https://ruscorpora.ru>. К настоящему моменту в нем аккумулированы произведения, созданные в период с 1776 по 2021 гг.

Лексико-грамматический поиск по НКРЯ выдал 342 примера употребления слова «веротерпимость» в 219 текстах, датированных 1824–2020 гг. Что же показал анализ этих примеров?

На протяжении указанного почти 200-летнего периода наблюдаются моменты возрастания и спада частоты использования слова «веротерпимость». В XIX в. появление этого слова заметно учащается в 1871–1876 гг. (9 текстов), 1880–1887 гг. (13 текстов) и 1891–1899 гг. (18 текстов). Всплеск интереса к теме веротерпимости фиксируется в 1901–1912 гг. (50 текстов), в первые послереволюционные годы (1918–1928 гг., 13 текстов), а также во второй половине 1930-х гг. (1934–1940 гг., 8 текстов). Далее, в течение почти полувека тема веротерпимости в текстах НКРЯ практически не затрагивается (за 1941–1988 гг. всего 9 текстов). С конца 1980-х гг. обсуждаемый термин постоянно присутствует в текстах НКРЯ: здесь фиксируются условно разграничиваемые периоды более интенсивного использования термина – 1989–1998 гг. (13 текстов), 1999–2007 гг. (57 текстов) и 2009–2013 гг. (9 текстов). Большую часть указанных «волн» так или иначе можно соотнести с событиями в государственно-конфессиональной, религиозной и политической жизни России (смена императора, принятие соответствующих законов и т.п.)

Кроме того, НКРЯ позволяет прояснить семантику термина «веротерпимость», его коннотации и особенности контекстов употребления. Ввиду того, что мы связываем оформление российской традиции генезиса понятия «веротерпимость» с периодом XI – сер. XX вв., нами были изучены тексты НКРЯ, появившиеся до середины 1960-х гг. Всего таких текстов оказалось 132, это 60% от общего массива текстов НКРЯ, в которых использовано слово «веротерпимость». Отметим, что в этот список попала половина (47%) тех авторов последней четверти XVIII – середины XX вв., которых мы выделили в качестве наиболее ярких выразителей российской традиции генезиса понятия «веротерпимость» (Н.А. Бердяев, В.Д. Бонч-

Бруевич, Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, Н.И. Пирогов, В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой).

Анализ указанных 132 текстов привел нас к следующим выводам:

1. Термин «веротерпимость» практически во всех случаях (98,5%) используется в связи с религией, и только изредка (1,5%) в переносном смысле (например, в связи с различиями в научных трактовках малоизученных биологических процессов, разнообразием подходов в театральном искусстве).

2. Никто из выделенных авторов не раскрывает точный смысл термина «веротерпимость». Это и неудивительно, поскольку в НКРЯ включались преимущественно художественные и публицистические произведения, документы личного происхождения, тексты законов и т.п. Тем не менее, некоторые уточнения понятия мы находим в трех текстах, а именно: у К.П. Победоносцева встречается мысль о том, что веротерпимость есть «равнодушное отношение ко всяким верованиям» (1904); противоположную точку зрения высказывал П.А. Столыпин, полагавший, что «веротерпимость не есть еще равнодушие» (1909); протоиерей В.П. Свенцицкий, говоря о «полной веротерпимости» римских властей к народам всевозможных верований, стекавшимся в Рим, рассматривал ее как проявление «циничного безразличия к вопросам веры» (1927).

3. Более половины текстов (54%) упоминают веротерпимость в связи с историей Руси/России; около четверти текстов (27%) обсуждают ее наличие/отсутствие/роль в связи с другими странами и народами; в остальных текстах (19%) веротерпимость рассматривается в общефилософском и общекультурном контексте, без привязки к каким-либо конкретным народам, государствам или эпохам.

4. Чуть менее половины текстов (45%) не дают никакой оценки явлению веротерпимости как таковому – важна ли она для общества и т.п. Как правило, это: 1) газетные публикации, кратко сообщающие о тех или

иных событиях и процессах, вызванных изменениями в сфере государственно-конфессиональных отношений; 2) фрагменты текстов, которые касаются внутривластных преобразований и затрагивающих тему веротерпимости мимоходом. Другие тексты (55%), содержащие оценки веротерпимости, в первом приближении могут быть разбиты на три разновеликие группы. Первая, самая большая группа текстов (94%) признает благотворность веротерпимости, ее важность и нужность для общества, в том числе российского. Во второй, составляющей 6%, выражается сомнение в целесообразности веротерпимости или вовсе указывается на ее вред для России. В качестве примера такого рода текстов можно привести работу русского (преимущественно эмигрантского) политического деятеля В.Ф. Иванова «Тайны масонства» (1934), в которой он развивал мысль о том, что веротерпимость есть орудие масонов, благодаря которому они вносят расколы в христианскую церковь. Заметим, что названная и другие работы В.Ф. Иванова имеют признаки сочинений конспирологического характера; сам автор проповедовал крайние националистические идеи, в 1920-х гг. возглавил ячейку Русской фашистской организации в Шанхае, впоследствии преобразованную в Русскую фашистскую партию. Таким образом, эти его тексты, равно как и несколько работ других авторов, составляющих упомянутые 6%, можно отнести к маргинальными для русской религиозно-философской и общественно-политической мысли.

5. По вопросу о том, характерна ли для России, ее народа и/или государей веротерпимость, НКРЯ выдает различные мнения с уверенным преобладанием утвердительных ответов (имеются в виду не все изученные нами 132 текста НКРЯ, а только те, в которых конкретно этот вопрос поднимается). Уточним наше утверждение.

Первая группа текстов (около 15%) обращает внимание на различные факты, свидетельствующие об отсутствии в России веротерпимости или о ее специфическом/ограниченном характере. К примеру, говорится о том, что в

отдельные периоды репрессии против инакомыслящих «шли рядом с веротерпимостью» (С.Ф. Платонов, 1898–1899); что Николай II противился «думскому закону о веротерпимости» (П.Н. Милюков, 1921); что «свобода вероисповедания была веками в России ограничена» (митр. Евлогий (Георгиевский), 1935–1940), и т.п.

Однако большинство текстов (85%) говорят о наличии в России веротерпимости. Если в первой группе авторы, по-видимому, придерживаются «идеальных» представлений о веротерпимости, то вторая группа, надо полагать, исходит из синхронных реалий (прежде всего европейских) и выводит свои заключения в результате сопоставлений религиозной жизни в России и за рубежом. На наш взгляд, этому принципиальному моменту уделяется недостаточно внимания при анализе и оценке характера межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений в России рассматриваемого периода.

Приведем несколько примеров из второй группы.

«Знаете ли Вы, как иностранцы называют Невский проспект? Улица Веротерпимости (Toleranz-Strasse). И в самом деле, я не знаю ни одного города в Европе, в котором бы на одной улице находилось столько церквей различных вероисповеданий» (Ф.В. Булгарин, 1824).

«...нигде так охотно не помогут несчастному, как в нашем отечестве, которое по справедливости почитается образцом веротерпимости, гостеприимства и спокойствия» (Ф.В. Булгарин, 1829).

«Невский проспект, представляя собранные, так сказать, в одном месте храмы всех иноверческих исповеданий, проявляет приезжему мыслителю великую и мудрую благодать русских самодержцев о веротерпимости» (Е.И. Расторгуев, 1846).

«Еще в аудиториях Московского университета из лекций Шевырева и Погодина я вынес с собою в Италию высокое понятие о веротерпимости нашего православного народа» (Ф.И. Буслаев, 1897).

«Русские никогда не теснили иноверцев, и не веротерпимость царя раздражала их, а то, что он очень уж был равнодушен к православию и приравнивал его к “латинской и лютерской вере”» (В.В. Сиповский, 1904).

«Русский народ необычайно веротерпим. Свобода совести, то есть право каждого человека молиться и веровать так, как велит ему его совесть, это всегда было символом веры всех лучших русских людей в полном согласии с духом всего русского народа» (В.П. Свенцицкий, 1919).

Подведем итог. Веротерпимость – это тема, регулярно возникавшая в отечественной социальной и политической философии. Актуальность этой темы была обусловлена целым рядом причин. Во-первых, географическим размахом России, в которой на протяжении многих столетий уживались многочисленные народы, исповедовавшие совершенно разные религии. Во-вторых, соседством с Европой, тоже достаточно пестрой по религиозному и национальному составу, однако не сумевшей, в отличие от России, стать единым государством.

Регулярность обращения к теме веротерпимости позволяет говорить об определенной российской традиции. В рассуждениях философов о значении веротерпимости для социума и государства слышны мотивы, позволяющие говорить о восприятии веротерпимости как одного из структурообразующих оснований системы социальных связей, не только как о социально-философском феномене, но и как о фундаментальном этическом принципе, важном для отдельного человека, его духовного роста, и для мирового сообщества в целом (что, между прочим, свидетельствует о зачатках идей глобализации).

Несмотря на различность подходов, мыслители явно или имплицитно выражали одну и ту же мысль – о гуманистичности как фундаменте и сущности<sup>4</sup> веротерпимости. При этом под гуманистичностью мы понимаем

---

<sup>4</sup> Сущность современная философия понимает как особое внутреннее содержание, открываемое субъектом в виде смысла путем осознания, осмысления. См.: [100, с. 1039; 451; 487, с. 379].

любовь к человеку/людям, составляющую противоположность человеконенавистничеству.

Раскрывая различные грани феномена веротерпимости (сострадание, восприимчивость, прощение и т.д.), они фактически говорили о веротерпимости как о социально-философской, а не чисто этической категории и даже как о культурной универсалии.

Примечательно, что веротерпимость воспринималась философами как нечто самобытное, выросшее на российской почве, при этом ими не отрицалось ее существование в разных странах (Индия, Монголия и др.) в определенные периоды истории. Анализ прошлых и современных им мировых событий (прежде всего, межконфессиональные и государственно-конфессиональные отношения в России и Европе) давал основания противопоставлять «российскую» веротерпимость и «европейскую» нетерпимость. При этом веротерпимость виделась им важным консолидирующим Россию фактором: само существование государства обязано складывавшейся веками системе отношений (между различными этносами, между социумом и властью), которые философы квалифицируют как веротерпимые.

#### **1.4. Сущностные черты веротерпимости: теоретическая модель**

Прежде, чем переходить к построению заявленной в заголовке параграфа теоретической модели, сделаем некоторые терминологические уточнения.

Под феноменом мы будем понимать явление, предмет, нечто видимое, то, что можно исследовать с помощью научных методов [294]. То есть, по сути, это то, что открывает перед нами возможность изучения чего-либо, возможность наблюдения за чем-либо и формулировки определенных выводов.

Его частный случай – социально-философский феномен – является одним из объектов социально-политической философии, которая занимается анализом общества и его истории/современности, исследованием той действительности (в том числе политической), в которой существует социум, а также раскрытием сущности этой действительности, изучением социокультурных взаимодействий, закономерностей, относящихся к каким-либо социальным процессам [297].

Под принципом мы будем понимать фундамент, основу; человек может руководствоваться им, т.е. исходить из него в своем мышлении и практической деятельности; принцип формирует действительность [449]. Его частный случай – политико-философский принцип – есть принцип, сферой приложения (или действия) которого также является социально-политическая философия, изучающая идеи, относящиеся к обществу и политике, сущности политической действительности, социальным и политическим ценностям, интеллектуальным предпосылкам социально-политического анализа.

Именно с этих позиций мы подходим к изучению веротерпимости. С одной стороны, веротерпимость для нас – это феномен, существующий в социальных отношениях и философски осмысляемый, и мы должны раскрыть особенности его восприятия в отечественной социально-философской мысли (что было сделано в §1.1–1.3).

С другой стороны, теоретически мы осмысляем веротерпимость как политико-философский принцип, реализующийся в социально-политической действительности (см. начало 2-й главы). И здесь нам потребуется выявить общие закономерности проявления веротерпимости в государстве и социуме, показать эволюцию веротерпимости, особенности ее актуализации на разных этапах истории и в современности (чему будет посвящена 2-я глава настоящей работы).

Следует подчеркнуть, что такой поход неминуемо будет выводить нас на разговор об этическом измерении данного принципа, ибо всякое политическое творчество, будь то теоретическое суждение или живой практический опыт, есть в известной степени попытка воплотить в жизнь (или, по крайней мере, обосновать) идеальные представления о социальном благе [149, с. 5]. По этой причине наряду с политико-философским дискурсом в работе присутствуют ссылки и непосредственные разработки, касающиеся собственно этики. Под этикой мы будем понимать систему моральных норм (правил). Этика призвана понять человека и общество в его целостности, выделить их нравственные стремления. Она является опорой для человека, одной из форм его социальной ответственности. В ней заложена действенность в той мере, в какой это будет продолжением некой нравственной активности или совершенствования [130, с. 2–3]. В данном исследовании прилагательные «этический» и «нравственный» считаются синонимами.

Этика взаимосвязана с традицией. Традиция опирается в значительно большей степени на «культуру состояний», нежели на рациональность; а именно, в традиции особую важность приобретают переживание взаимосвязанности всего сущего, искренности, доверия и т.п. В ней аккумулируется веками кристаллизовавшиеся грани духовной жизни, понимания высшего смысла жизни [79, с. 20]. Говоря о духовной жизни, следует сказать и о духовности, понимаемой как атрибутивное свойство человека, благодаря которому происходит его приобщение к культуре, возникает потребность применения на практике опыта предшествующих поколений; нравственно-этическое состояние индивида/индивидов, стоящего/стоящих перед постоянным выбором и вследствие этого трансцендирующего к идеалам и ценностям [223, с. 8].

В отличие от большинства авторов, придерживающихся когнитивно-коммуникативного и когнитивно-нормативного подходов, и

рассматривающих веротерпимость как своего рода модератор социальных конфликтов и/или правовой регулятор, мы считаем ее прежде всего элементом духовной жизни общества, человека, результатом нравственного поиска социального идеала. Таким образом, мы опираемся на этико-культурный подход. Кроме того, для более полного раскрытия темы нами используется и социокультурный подход, призванный рассматривать общество как взаимосвязь культуры и социальности, создаваемых и преобразуемых деятельностью человека [382].

Как было показано ранее (§1.3), фундаментом и сущностью веротерпимости является гуманистичность, под которой мы понимаем любовь к человеку/людям. Подлинная же («сверхличная») любовь – это то чувство, которое испытывает человек по отношению к широкому кругу людей [127, с. 228; 466, с. 388–389]. Оно самоотверженно, не привязано к тому, что человек считает «своим», чему отдает предпочтение его личность. Более того, такая «сверхличная» любовь несовместима с ситуацией, когда человек испытывает любовь к своим детям и в то же время равнодушен к чужим, проявляет трепетное отношение к своей стране и в то же время ненавидит другие и т.д. Мать, которая ради спасения своего ребенка, способна отнять молоко у чужого голодного ребенка; отец – отнять хлеб у нищих, чтобы накормить своих детей; представители одного сообщества – причинять вред другим, чтобы облегчить собственное существование; один народ – уничтожить другой по причине невозможности стерпеть нанесенную обиду [466, с. 385] – все это не имеет никакого отношения к подлинной любви. Нуждающийся (или ближний) – это тот, кому необходима помощь в настоящее время, а не в далеком будущем [466, с. 388]. Любовь всегда сопровождается деятельностью [568, р. 76], имеющей своей целью и следствием – благо [107, с. 43; 466, с. 389; 562, р. 152]. Именно возвышенная сострадательная любовь способствует объединению людей, формированию

между ними качественно новых отношений, она служит своеобразным маяком в жизненном плавании каждого человека [266; 455, с. 132–133].

В орбиту веротерпимости входит ряд раскрывающих ее элементов (черт) [64]: «золотое правило нравственности», вмещение, прощение, уважение ко всему существующему, милосердие, сострадание, доброта, великодушие, доверие, внимание, бесконечность познания, стремление к объединению, созидание, человечность, восприимчивость, взаимность, ответственность, сотрудничество, бескорыстие, открытость. Мы сосредотачиваем свое внимание именно на этих понятиях, поскольку они так или иначе затрагивались мыслителями, являвшимися представителями многовековой российской традиции восприятия веротерпимости и размышляющими о последней. В то же время нами используются исследования современных ученых, способствующие более объемному изучению перечисленных черт в рамках культурно-этического и социокультурного подходов.

Одним из важных элементов понятия веротерпимости выступает «золотое правило нравственности». Оно гласит: «Не поступай по отношению к другим так, как ты не хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе». Считается, что это формула отношения человека к другим людям или же нравственная норма, имеющая качество всеобщности и открывающая перспективу сотрудничества, и для того, чтобы ее применить, индивиду необходимо поставить себя на место другого [125; 126]. Можно выделить такие аспекты нравственности, как власть разума над аффектами; стремление к высшему благу; добрая воля, бескорыстные мотивы; способность существовать в человеческом общежитии; человечность или общественная (человеческая) форма отношений между индивидами; автономия воли; взаимность отношений, проявленная через золотое правило нравственности [130, с. 19].

Показателем доброй воли является способность к действиям, в основе которых не лежит корыстный мотив (выгода). Одним из элементов, характеризующих человека с точки зрения его способности жить в общезитии, является мораль. Сфера морали – это отношения между индивидами. Моральный человек бескорыстен, имеет добрую волю, стремится к высшему благу, являющемуся для него безусловной и безоговорочной целью, которая признается всеми людьми. Именно она помогает создать общество и показывает путь к такому созданию [130, с. 13–20].

«Золотое правило нравственности» иначе именуется принципом справедливости. Тот, кто не хочет переживать ужасы войны, не должен подвергать этому другого. Справедливость связана с милосердием, состраданием, альтруизмом [430, с. 165–169; 432, с. 657–660]. В свою очередь, милосердие предполагает справедливость, а справедливость требует милосердия, это всего лишь различные способы проявления одного и того же; не помогать другим значит уже навредить им [210, с. 22; 430, с. 166, 168]. Кроме того, справедливость выступает своего рода общим нравственным знаменателем социальных отношений; она отвечает нравственности в проекции на социальную сферу, помогает сформулировать ответ о смысле и предназначении совместного бытия в обществе и государстве [128].

С «золотым правилом нравственности» связывают взаимность, порою его даже называют правилом взаимности [130, с. 17]. В этой связи приводится диалог Конфуция с учеником, который спрашивал своего наставника, возможно ли в течение всего жизненного пути руководствоваться лишь одним словом, на что учитель отвечал положительно и предлагал такое слово: «взаимность». Имелось в виду непричинение другим того, чего не пожелал бы себе. При этом источником взаимности в отношениях между людьми Конфуций считал человеколюбие (кит. «жень») [130, с. 33].

Взаимность есть основа сотрудничества. Сотрудничество в свою очередь тесно связано с созиданием. Отсутствие взаимности приводит к лжи и обману, ее враг – эгоизм [386, с. 387]. Эгоизм же – это стремление к обособлению, когда человек чувствует себя обособленной частицей всемирного целого и это свое частное бытие утверждает в эгоизме, хочет быть всем в отдельности от всего [431].

Когда есть взаимность, насилие невозможно. В качестве иллюстрации приводится образ волн и скал, которые как бы друг о друга ударяются, следствием чего является их обоюдное разрушение. Взаимность связана с доброй волей, с человечностью и общежитием и, кроме того, она сопряжена с ответственностью [386, с. 387], которая ложится на человека тяжким грузом, если он отказывается действовать в созидательном русле взаимности. Отсюда проистекает и другая ответственность – результат осознания важности сохранить человечество, важности каждой человеческой жизни.

Такая ответственность порождает стремление к объединению, в основе которого лежит представление о человечестве как едином организме [466, с. 374]. Все взаимосвязано, люди существуют не обособленно друг от друга, а их поступки оказывают влияние на весь мир, и потому причиняя кому-то боль, индивид заставляет страдать все человечество, в том числе и самого себя [470, с. 561–562]. В рамках подобных представлений смысл жизни описывается как служение человечеству, проявляющееся в любом труде, который индивид выбирает на том или ином этапе своего пути и которым он приносит пользу людям вне зависимости от вида общественной работы, физической или интеллектуальной [463, с. 414].

Сознания людей, их «я» не отрезаны друг от друга. Реальное бытие и реальное познание возможны только в том случае, если между людьми возникает контакт, зарождается единство. Всякая же ограниченность (или, скорее, разграниченность) – это лишь видимость [506, с. 531–558, 577]. Любой человек способен к переживанию и проявлению чувства братства,

общности всех людей. Оно предполагает расположенность к другому лицу, сострадание и сопереживание, стремление понять и принять, помочь [80, с. 44; 516, с. 363].

Добро утверждается в преодолении разобщенности, обособленности, отчуждения между индивидами, в их стремлении к согласию, взаимопониманию, человечности. Добро и доброта выражаются в милосердии, любви, зло же и злобность – в насилии, враждебности [130, с. 194].

Милосердие есть деятельное добро, точнее, отношение, проявляющееся в поступках человека, содержание которых определяет ценность его существования в мире. Оно свидетельствует о более совершенной любви к ближнему и к жизни вообще. Понимание милосердия как фундамента бытия присутствует в религиозных учениях. Милосердным может быть тот поступок, в котором заложено уважение к другому человеку, признание человеческого достоинства. Милосердие близко к сочувствию, внимательности, доброжелательности; оно несовместимо с гордыней, равнодушием и жестокостью [114, с. 37–38].

Человечность же (или гуманность) в широком смысле – синоним моральности и может быть расшифрована как любовь к человеку, действие ему добра [129, с. 439]. Под добром можно понимать «одухотворенную любовь», которая также ведет к единению. Духовность присутствует в душе человека в зачаточном состоянии. Зло же, наоборот, в отличие от добра, ассоциируется с враждой, «духовной слепотой» [395, с. 130].

Следует обратить внимание еще на одну черту – восприимчивость к другим культурам [144, с. 43; 220, с. 270]. Она есть способность к пониманию глубинной сущности и назначения народов мира, их традиций, понимания важности сохранения их самобытности; способность к бескорыстным действиям в отношении этих народов, которые бы обеспечивали им безопасность и возможность развиваться [143, с. 46]. Кроме того, она

способствует непрерывности познания, вмещению «иного». Восприимчивость может пониматься и как способность «переключения» на жизнь другого человека, способность понимания ближайшего встречного человека как конкретного, никем не заменимого в природе самобытного существа, в результате которого преодолевается проклятие индивидуалистического отношения к жизни, индивидуалистического миропонимания, индивидуалистической науки [486, с. 150]. Восприимчивость связывается с вниманием к людям, открытостью, заботой о них, способностью проникать в чувственную сферу человека, пониманием, каким образом ему можно помочь в тот или иной момент [180, с. 86].

Помощь, в свою очередь, невозможна без терпения. Выделяют несколько видов терпения. Один из них проявляется в гуманности, миролюбии, сотрудничестве. Он уместен по отношению к субъектам других культур и предполагает уважительное, позитивное отношение как к самим субъектам, так и к их ценностям. В то же время он не должен приводить к отказу от собственных ценностей и культурных основ. Он существует во взаимности [363, с. 101–102]. Обращение к русским пословицам позволяет выделить следующие смыслы терпения: это качество, которое помогает человеку, позволяет ему совершенствоваться, раскрывает его внутреннюю работу, или, образно говоря, труд души («терпенье и труд все перетрут»; «терпи, казак, атаманом будешь»; «терпенье дает уменье»). Терпение для русского народа – одна из основных добродетелей («за терпенье Бог дает спасенье»; «без терпенья нет спасенья»; «терпенье лучше спасенья»). Здесь терпение выступает как труд, как смирение, как качество, которое положительно влияет на внутреннее состояние человека, оно раскрывает его способность приятия тех или иных реалий. Смирение противоположно гордости. Оно не связано ни с малодушием, ни с попустительством, ни с ленью. Кроме того, терпение сопрягается с любовью («стерпится, слюбится»; «от того терплю, кого люблю»). Здесь оно предстает как умение прощать,

принять другого человека [50, с. 120]. Таким образом, терпение не есть следствие инертности, безволия, слабоволия, отчаяния и безысходности. Наоборот, его можно рассматривать как концентрацию качеств для выявления внутренних созидательных сил человека.

Существуют и другие подходы к понятию терпения. Так, с другой стороны, оно может быть истолковано как определенный способ взаимодействия человека с обществом, в котором главным является не преобразование, а сотрудничество [212, с. 295]. Здесь можно добавить, что именно сотрудничество и ведет к совместному преобразованию.

С другой стороны, терпение есть основа нравственности, которая подразумевает взгляд на человека как на творение Бога (образ и подобие божие), а поэтому принятие этого высшего начала в индивиде [363, с. 101–102; 429, с. 260–261]. В этом случае терпение воспринимается как доверие к самому себе и к собственным силам. Оно же есть бесстрашие, спокойствие, равновесие, «напряженная активность» [191, с. 129] и творчество духа, составляющее живую основу всего мироздания и всяческой культуры [191, с. 129]. Если отнять у индивида это качество, то в «ничтожество» превратится все – и верность, и скромность, и смирение, и любовь, и сострадание, и прощение [191, с. 129]. Под прощением понимается отказ от мести за обиду или причиненный ущерб, а также сердечная примиренность [32].

Другую важную черту – бескорыстие – рассматривают как просоциальную направленность индивида (соответственно корысть – как асоциальную). Такая направленность выявляется через заботливую обращенность к людям, любовь, альтруизм, самоотверженность, служение другим людям, великодушие. Она конструктивна для развития самой индивидуальности и благоприятных межличностных отношений. Асоциальная направленность деструктивна и выражается через эгоизм, иждивенчество, манипуляцию людьми, властвование без ответственности за жизнь других и стремления привести их к благу [238, с. 19].

Отдельного обсуждения заслуживает альтруизм, который обычно понимается, как нравственный принцип, предписывающий бескорыстные действия, направленные на благо других людей. В своем существенном содержании принцип альтруизма запечатлен в заповеди любви, он представляет собой частный случай милосердия и противоположен эгоизму [30]. Здесь стоит упомянуть тот факт, что известный российский ученый-генетик XX века В.П. Эфроимсон в работе «Родословная альтруизма» на широкой доказательной базе научно обосновывал наличие витальной, биологической основы у альтруизма. Используя многочисленные примеры из развития человеческого рода, автор подводит читателя к выводу о том, что «в наследственной природе человека заложено нечто такое, что вечно влечет его к справедливости, к подвигам, к самоотвержению» [551, с. 194].

Альтруизм нацелен на достижение общего блага. Исследователи отмечают, что еще в XIX в. у славянофилов сложилось понимание общего блага в рамках соборно-коллективистского подхода. Общее благо есть форма проявления находящихся над индивидом нравственно-религиозных ценностей: любви, милосердия, добра, сострадания, высших правды и справедливости как некоего воздаяния за (не)праведные деяния. Стремление к общему благу составляет основы солидарности людей, возвращает взаимоуважение и чувство принадлежности к социальному целому [398, с. 5]. При этом уважение может пониматься как одна из важных сторон человеческих отношений. В частности, выделяется особый тип уважения – за человеческое достоинство, которое уравнивает людей, а также за потенциальную возможность развития [43, с. 188]. В свою очередь, человеческое достоинство рассматривается как основа нравственности, которая заключается в убеждении и вере в высокое назначение человека. Красота и чувство прекрасного – условия человеческого достоинства, они служат его возвышению, поскольку «эстетическое чувство есть основа добра, основа нравственности» [55, с. 47; 99, с. 74].

Таким образом, обращение к философскому наследию отечественных мыслителей свидетельствует о наличии определенной традиции в трактовке понятия веротерпимость. Особенностью их подходов является рассмотрение межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений в контексте социально-философской (этической) проблематики (в отличие, скажем, от западноевропейских мыслителей, у которых эти темы возникают в связи с правовым статусом человека или группы). Кроме того, в отечественной философии данные вопросы рассматриваются зачастую в тесной связи с размышлениями о судьбе России, ее роли на мировой арене и исторической миссии.

Осуществленный анализ подтвердил адекватность принятого нами рабочего определения веротерпимости (см. начало главы 1) российской традиции ее восприятия. Это дает нам основание включить данное определение как окончательное в предлагаемую **теоретическую (идеальную) модель веротерпимости:**

Осуществленный нами анализ позволяет предложить следующую **теоретическую (идеальную) модель веротерпимости:** рабочее определение веротерпимости. Под веротерпимостью мы понимаем...

1. Веротерпимость – гуманистическое отношение к человеку, которое проявляется в уважении к тому, как человек (или сообщество людей) воспринимает образ «священного», «высшего» (Бог, Абсолют, фигуры основателей и выдающихся подвижников и т.д.), какие испытывает чувства и какие предпринимает действия по отношению к этому образу.

2. Веротерпимость есть принцип, проявляющийся в социально-политической действительности и имеющий этическое основание, поскольку его сущностным ядром является гуманистичность (чувство любви к человеку).

3. В орбиту веротерпимости входят такие элементы, как: «золотое правило нравственности», восприимчивость, вмещение, прощение, уважение ко

всему существующему, милосердие, доброта, великодушие, доверие, внимание, бесконечность познания, стремление к объединению, созидание, человечность, взаимность, ответственность, сотрудничество, бескорыстие, открытость и др.

Разумеется, приведенный в пункте 3 перечень не является исчерпывающим. Дальнейшее выявление добродетелей, которые включаются русскими философами в орбиту (семантическое поле) понятия веротерпимость, могло бы расширить данный список. Однако, с учетом того, что нами привлечены все основные публикации выделенных авторов по заявленной тематике, такие дополнения будут носить исключительно уточняющий характер и не внесут никаких принципиальных корректив в построенную нами модель.

Даже с учетом отмеченной неполноты (в деталях) модели, можно говорить о том, что перечисленные в пункте 3 элементы, взятые в совокупности, дают объемное представление о веротерпимости как об этическом принципе, позволяют взглянуть на государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения (отношения в обществе в целом) не только как на социально-философский феномен, но и как на этический принцип.

Используемые нами подходы и концепции позволяют выделить веротерпимость как культурную универсалию, что в дальнейшем позволит придать ей некую всеобщность, глобальность и масштабную полезность. В соответствии с концепцией В.С. Степина, можно отметить, что веротерпимость как культурная универсалия отражает исторически накопившийся опыт включения индивидов в систему общественных отношений. Она способна выражать ряд представлений об основных аспектах человеческой жизнедеятельности, о социальных отношениях, о духовной жизни, а также о ценностях. Такие представления – это глубинные программы общественной жизни. Так, веротерпимость может быть частью базисной структуры общественного сознания и одновременно в процессе социализации отдельным индивидом или коллективом проявляться в поступках и действиях [440].

Особо подчеркнем теоретический характер предложенной модели. Подобно тому, как в случае множества понятий философии и политологии («законность», «справедливость», «государство» и т.п.) мы имеем идеальные конструкции, сочетающие в себе как сложившуюся практику, так и образы желаемого. Аналогично, в нашем случае построенная схема есть, с одной стороны, отражение реального исторического опыта, а с другой стороны – своего рода экстраполяция этого опыта в область идеального.

Если оставить в стороне государственно-конфессиональное взаимодействие и сосредоточить внимание на отношениях между носителями различных мировоззрений, то здесь можно выделить два «варианта» веротерпимости: 1) «атеистический» – когда безрелигиозный человек (или часть общества) веротерпим к людям и их верованиям; а также 2) «конфессиональный» – когда носитель (или сообщество носителей) одной религиозной традиции уважительно относится к представителям иной конфессии и к их верованиям. Оба эти варианта одинаково хорошо вписываются в предложенную нами модель веротерпимости, поскольку в обоих случаях проявляется желание блага другому человеку. Здесь стоит также отметить, что по мнению ряда исследователей, безрелигиозных народов, а значит и отдельных индивидов, не существует [291]. Человек всегда во что-либо верит. В этическом аспекте это может быть вера в справедливость, в любовь, в счастье, в добро и т.д.

Обращаясь к теме теоретических разработок в области гуманитарных наук, можно говорить о том, что в России в 1990-е гг. произошла трансформация восприятия понятия веротерпимость в результате активного знакомства исследователей с многочисленными работами западных коллег, как переводных, так и на языке оригинала. Итогом этого информационного «шторма» стала рецепция (в ряде случаев, поспешная, с далеко идущими выводами) западных моделей, установок, ценностей, за которыми последовали отчетливые семантические сдвиги укоренившихся в науке терминов. Эти процессы коснулись и термина «веротерпимость»: понятие «веротерпимость»

стало сближаться (а порою и отождествляться) с «толерантностью» и с рядом других, отличных от него, понятий. Кроме того, это спровоцировало попытки вытеснения (как из академического, так и из общественно-политического поля) веротерпимости такими понятиями, как «свобода совести» и «свобода вероисповедания», имеющими совершенно иное наполнение. Веротерпимость стала связываться с понятиями свободомыслия, экуменизма, релятивизма, плюрализма и др.

### **1.5. Сопоставительный анализ веротерпимости и смежных понятий**

Конец 1980-х гг. и 1990-е гг. стали временем глобальных перемен в социальной сфере, в политике и экономике, в культуре и науке СССР и, чуть позже, независимых государств, которые возникли после его распада. Политическая и экономическая элиты России в 1990-х гг. декларировали и в известной степени проводили в жизнь западные стандарты. С одной стороны, начались сдвиги в направлении либерализации различных сфер жизни страны [304, с. 191]. С другой стороны, столь стремительные перемены привели к массовой ценностной дезориентации населения, обусловленной отсутствием национальной идеи, ясно выраженного государственного «курса» (что, вне всякого сомнения, послужило бы объединяющим стимулом для общества и сделало бы более осмысленным существование каждого отдельного гражданина). Экономическая нестабильность, незащищенность, неуверенность в будущем, приватизация некогда государственной собственности, претензии на суверенность отдельных субъектов РФ, социальная атомизация – все это отражалось на мироощущении людей и *volens nolens* переходило на уровень сознания и даже подсознания индивидов [399, с. 7; 485]. В связи с этим восприятие многих аспектов жизни претерпевало радикальные перемены. Отсюда проистекал и иной взгляд на допустимое, необходимое, должное.

Такие коренные изменения в массовом сознании не могли не отразиться на интеллектуальных поисках. В общественно-политическом и академическом диалогах произошли сдвиги в значении ключевых терминов. В результате в конце XX – начале XXI вв. исследователи (философы, социологи, юристы и др.) оказались в новой понятийной системе координат. Отмеченные тенденции были характерны и для тех работ, в которых рассматривались понятие веротерпимость и серия сопутствующих ему понятий [304, с. 191]. Ряд авторов говорит о подражании Западу в этих областях научных исследований (см., напр.: [308, с. 3; 379, с. 54; 450, с. 104–105, 212]). Это, в частности, выражалось в том, что анализ принципа веротерпимости осуществлялся преимущественно в рамках западной рационалистической парадигмы: веротерпимость рассматривалась как механизм модерирования взаимодействий внутри конфликтогенного социума (когнитивно-коммуникативный подход) и/или как категория, возникающая и обретающая смысл только при наличии определенной правовой системы (когнитивно-нормативный подход).

Желание непременно обнаружить в ставших доступными зарубежными работами полные или частичные аналоги «отечественным разработкам» привели к тому, что знаки равенства были поставлены между понятиями, порою лежащими в разных плоскостях, имеющими разную эволюцию и функцию. Сейчас, по прошествии более двух десятилетий, видны несовершенства такого подхода, и в ряде направлений наметились тенденции возвращения к традиционным смыслам. Указанные процессы, на тот момент неизбежные, были характерны для целого ряда гуманитарных дисциплин – философии, социологии, психологии, истории и др.

В этом контексте одной из ключевых является проблема соотношения веротерпимости и религиозной толерантности. Отечественные исследователи последних трех десятилетий, так или иначе затрагивавшие эту проблему, высказывали различные мнения относительно взаимоотношения двух

указанных понятий. В обобщенном виде эти взгляды можно резюмировать так:

1. Веротерпимость – это то же самое, что и религиозная толерантность (полная либо практически полная тождественность понятий). Такой позиции придерживаются В.Н. Савельев, М.О. Шахов, И.Н. Яблоков, А.В. Пчелинцев [374] и др.; в частности, это отождествление проводится авторами «Большой российской энциклопедии» [68, с. 173].

2. Веротерпимость – это понятие, отличное от религиозной толерантности. Данное мнение разделяют К.Э. Нагаева, М.С. Стецкевич, А.Ю. Бендин, А.Ю. Евдокимов и др. При этом отдельные авторы второй группы склонны рассматривать веротерпимость как нечто менее «совершенное», нежели религиозная толерантность и толерантность в целом.

Отдельного рассмотрения заслуживает выявленная нами традиция в отечественной философии XVIII – сер. XX вв., представленная такими именами, как В.Н. Татищев, А.Н. Радищев, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, И.А. Ильин, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Н.И. Пирогов, Н.Ф. Федоров, Н.К. Рерих, Н.А. Бердяев и др. Ее представители, сами будучи приверженцами идей веротерпимости, обращались в своих трудах к опыту межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений российском государстве, сопоставляя их с европейской практикой. Общий вывод этих сравнений состоял в том, что отечественный опыт в смысле проявлений веротерпимости выгодно отличался от зарубежного и представляет собою вполне устойчивую тенденцию в развитии государства и общества. Отдельные авторы полагали, что именно нетерпимость привела к тому, что Европа в конечном счете превратилась в «лоскутное одеяло» из отдельных стран [192, с. 23], в то время как Россия на протяжении XV–XIX вв. почти непрерывно расширяла свои границы, оставаясь единым государством.

Взгляды вышеперечисленных философов, имена которых советскими исследователями (в силу разнообразных причин) обычно не ставились в один ряд, после распада СССР также не изучались под этим углом зрения. Да и невозможно было надеяться на подобного рода подход в 1990-е гг., когда шло интенсивное освоение западной терминологии и теории (в которых Европе отводилась роль авангарда социально-политической жизни планеты).

Указанная палитра мнений исследователей постсоветского периода вынуждает нас сосредоточить внимание на вопросе о смысловых границах, исторических корнях и практическом значении двух понятий – веротерпимости и религиозной толерантности. Кроме того, мы коснемся темы соотнесения двух указанных понятий с плюрализмом, мультикультурализмом и свободой совести (вероисповедания).

Что же такое религиозная толерантность (и толерантность вообще)? Каковы ее истоки? Попробуем наметить границы и в общих чертах проследить историю этого понятия.

Слово «толерантность» происходит от фр. *tolérant* < лат. *tolerāns* (*tolerantis*) «терпеливо переносящий» [233, с. 778] или от лат. *tolerantia* «терпимость, терпение» [67, с. 236; 302, с. 661]. В классическом дореволюционном словаре Брокгауза и Ефрона [549, с. 432], а также в 1-м (1946 г.) и 2-м (1956 г.) изданиях «Большой советской энциклопедии» статья «Толерантность» отсутствует [74, с. 438; 69, с. 571]. В 3-м издании энциклопедии (1977 г.) статья «Толерантность» имеется, но содержит исключительно иммунологическое толкование термина [72, с. 46].

Если говорить об исследовательских работах, то тема толерантности (религиозной толерантности) обсуждается весьма широко и активно. Ее изучали и/или продолжают изучать такие отечественные исследователи, как Д.В. Алексеев, рассматривающий толерантность как социально-деструктивный феномен; И.Г. Арцыбашев, уделяющий внимание ценностному содержанию религиозной толерантности; А.Е. Зимбули и В.А.

Лекторский, выделяющие определенные виды толерантности; Р.Р. Валитова, определяющая толерантность как моральную добродетель личности; М.П. Мчедлов, занимавшийся проблемой определения границ толерантности; И.В. Понкин, раскрывающий толерантность как проявление заниженной социально-психологической чувствительности личности, и др. Тема толерантности (религиозной толерантности) входит в сферу научных интересов многих зарубежных исследователей, среди них – В. Браун, изучающая толерантность как средство управления, возможность доминировать и оправдывать политическую агрессию; Дж. Хортон, К. Нидерман и М. Уолцер, исследующие социальную функцию толерантности; У. Кимлика, прослеживающий связи между толерантностью и либеральной системой, толерантностью и мультикультурализмом; П. Кинг, воспринимающий толерантность как инструмент сдерживания эмоциональных реакций, и др. Таким образом, на данном этапе у современных исследователей нет единодушия по вопросу о генезисе и функциях толерантности, по-разному оценивается и ее влияние (конструктивное/деструктивное) на социальные процессы.

Обратимся к эпохе Просвещения, ее «предвестникам» и ключевым фигурам. Взятые в комплексе, воззрения философов дадут нам представление о той «питательной среде», в которой зарождалась идея религиозной толерантности.

Современные концепции толерантности (по отношению к представителям различных религий, национальностей и т.д.) появились как развитие идей религиозной толерантности. Родоначальниками последних были Дж. Мильтон (1608–1674) и Дж. Локк (1632–1704). Будучи протестантами и ведя непримиримую борьбу с католичеством, они вместе с тем выступали за религиозную свободу. Однако эта свобода понималась ими весьма необычно: они признавали право на существование за всеми религиями, кроме католичества (Дж. Мильтон, Дж. Локк), язычества (Дж.

Мильтон), ислама (Дж. Локк) и атеизма (Дж. Локк) [264, с. 81–83; 287, с. 38]. Парадоксальность ситуации состояла в том, что во времена указанных мыслителей на территории Европы проживали в основном протестанты, католики и те, кто исповедовал язычество [287, с. 37]. Таким образом, с одной стороны, Дж. Мильтон и Дж. Локк декларировали свою приверженность религиозной свободе, а с другой – высказывали мысли, противоречившие этой идее.

К мыслителям, приветствовавшим идею религиозной толерантности, можно отнести П. Бейля (1647–1706), Ф. Вольтера (1694–1778) и Ж. Д’Аламбера (1717–1783). Все они являются представителями скептицизма, хотя П. Бейлю был не чужд и атеизм [200, с. 67].

К этому кругу примыкают Ш. Монтескье (1689–1755) и Ж. Ж. Руссо (1712–1778), создавшие собственную деистическую реальность, которая противопоставлялась ими как традиционной религиозной картине мира, так и атеизму. Наконец, следует упомянуть Д. Дидро (1713–1784) и П.А. Гольбаха (1723–1789), импонировавших атеизму, которые шли дальше протестантов, боровшихся главным образом с католичеством, и выступали против самой идеи существования Бога. Более предметно рассмотрим мировоззренческие установки Дж. Локка, Ф. Вольтера, П. Бейля, Д. Дидро, Ж. Ж. Руссо и Ш. Монтескье, касающиеся непосредственно темы настоящей работы. Для начала обратимся к идее Дж. Локка о том, что функции государства четко ограничиваются так называемым «общественным договором» [263, с. 317–319].

По его мнению, государственные системы «созданы лишь для того, чтобы в этом мире охранять одних людей от обмана и насилия других» [264, с. 66], они обеспечивают гражданский мир и охраняют собственность человека [264, с. 67]. основополагающими идеями в его размышлениях были идеи о свободе и правах, о собственности [447]. Соответственно, и религиозная толерантность (равно как и толерантность в целом), по Дж.

Локку, должна была определяться Общественным договором и создавать необходимые условия для обеспечения права на свободу и права на собственность. Заметим, что локковская идея толерантности, по наблюдению многих исследователей, вела к прагматичному и даже индифферентному отношению к религии [141, с. 379; 249, с. 48–49; 264, с. 66–67; 287, с. 37; 533, с. 41].

В отличие от Дж. Локка, другой сторонник идеи религиозной толерантности Ф. Вольтер индифферентностью в отношении религии и ее институций не отличался. Еще в молодости он был активным участником общества «Temple» (фр. «Храм»), где модным считалось насмехаться над церковью. Все последующие годы жизни он не относился серьезно ни к вере, ни к церкви; его «циничный и ироничный ум» [137, с. 201] не мог по-другому воспринимать религиозную сферу [137, с. 199]. Когда Вольтеру предлагали (причем не раз) причаститься, он неизменно отказывался по причине того, что якобы кашляет кровью и опасается, что она может смешаться с кровью Иисуса Христа, а также ввиду якобы предсмертной усталости. Примечательно, что на здании церкви в его имении была надпись «Богу – ВОЛЬТЕР», в которой второе слово было написано большими буквами. Для Ф. Вольтера христианство – нелепейшая, кровожаднейшая религия, сплетенная из страшных суеверий. Нелепостью он, к примеру, считал описания жизненного пути Иисуса Христа и различных ветхозаветных пророков, сюжеты из истории еврейского народа и т.п. [95, с. 33, 107, 127, 152, 217; 137, с. 201; 139, с. 107–108]. Подобная критика, которая перемежалась с иронией и насмешками, в конечном итоге способствовала дехристианизации общества [244, с. 167], но отнюдь не урегулированию внутрикофессиональных конфликтов и уж тем более не снижению градуса противостояния между обществом и католической церковью. Между тем, в эпоху Ф. Вольтера в религиозной сфере и без того было множество проблем.

Чего стоит одна только инквизиция, просуществовавшая в Европе аж до начала XX в. [442, с. 161–170].

В довершении ко всему, стоит обратить внимание на отдельные высказывания и поступки Ф. Вольтера, свидетельствующие о глубоком личном неприятии им евангельских заветов любви, равенства и братства. Так, ратуя за образование (иного от выдающегося просветителя нельзя было ожидать), он вместе с тем считал, что далеко не все люди должны быть образованными или хотя бы владеть грамотой. С одной стороны, Ф. Вольтер открыл школу для крестьян, с другой стороны, признавался, что испытывает страх перед такими школами; по его мнению, развитие крестьянских детей должно быть ориентировано на физический труд. Противопоставляя себя менее образованным и обеспеченным слоям населения, он писал: «Я возделываю свой сад, но нельзя же в нем обойтись без жаб, хотя они и не мешают слушать пение соловья. Для черни вполне достаточно самой глупой земли и самого глупого неба» (цит. по: [139, с. 34]).

В подобных сентенциях прослеживается мотив исключительности, идущий вразрез не только с сугубо христианскими гуманистическими максимами, но даже с установками светской этики. Впрочем, это и неудивительно: вольтеровское отношение к человеку исходило из тезиса о том, что определяющим миропорядок является чувство любви к самому себе; в противном случае, т.е. если бы Бог устроил тварей заботящимися о благе других, то жизнь на Земле была бы совсем иной, чем она есть [96, с. 199].

Здесь следует отметить, что как Дж. Локк, так и Ф. Вольтер оказали существенное влияние на формирование идеологии либерализма (от лат. *liberalis* – свободный) [207], непременным компонентом которой является концепция религиозной толерантности [139, с. 36]. Ф. Вольтер, равно как и Дж. Локк, на первый план выдвигали индивида, его личную свободу. Процесс атомизации был важен для Ф. Вольтера и на более высоком уровне: к примеру, он считал необходимым проявление многообразия религиозных

убеждений (плюрализм) и, как следствие, одновременного существования множества сект [139, с. 45, 190; 287, с. 39; 365, с. 204]. С помощью идей множественности (дробления) религиозная толерантность фактически стала использоваться в качестве инструмента, с помощью которого нивелировалось значение католической этики.

У П. Бейля идеи религиозной толерантности так же, как и у Ф. Вольтера, были переплетены с религиозным скептицизмом. Первый сомневался в возможности рационального обоснования догматов веры и провозглашал независимость морали от религии, обращал внимание на то, что атеисты могут быть не менее высоконравственны, чем верующие [53, с. 144–145; 200, с. 68; 287, с. 39]. Д. Дидро, полагавший, что «чистый атеизм исключает всякую религию» [136, с. 70], выражал солидарность с позицией П. Бейля в вопросе разделения религии и морали, также он выступал за свободомыслие и религиозный плюрализм [200, с. 68]. Стоит отметить, что стремление к дифференцированию некогда единого целого с дальнейшим противопоставлением его частей (религия vs мораль, разум vs вера) характерна для новоевропейской философии. Указанные тенденции своими корнями уходят в средневековую схоластику, из которой постепенно выросло представление о примате разума над верой. Это представление некоторыми авторами считается признаком рационалистической ограниченности, личностной раздробленности [106, с. 19; 416, с. 59–60; 437, с. 125]. Надо полагать, данный этап рационализации и своеобразного интеллектуального «дробления» был исторически неизбежен, однако сегодня, в эпоху глобализации, синергетики и поисков синтеза мышления эти идеи изжили себя, поскольку их негативной стороной является тенденция к разрозненности и отрицанию.

В отличие от Вольтера, Ж.Ж. Руссо не ограничивался в своих рассуждениях идеей множественности сект. Его идея состояла в «построении» так называемой гражданской религии, сторонники которой

будут разрешать любые вопросы вероисповедной сферы, опираясь на данную религию, Общественный договор и законы [557, с. 38–39]. Положения приветствующихся государством верований не должны противоречить гражданским законам, в противном случае соответствующая конфессия оказывается вне закона и подлежит изгнанию [93, с. 100–101; 138; 139, с. 199; 287, с. 40; 394, с. 320]. Более того, в представлениях Ж. Ж. Руссо гражданская религия должна была в конечном счете вытеснить христианство, которое, по его мнению, было абсолютно оторванным от земных реалий: «Христианство – это религия всецело духовная, занятая исключительно делами небесными; отечество христианина не от мира сего» [93, с. 104; 394, с. 315–319].

Умы мыслителей эпохи Просвещения занимал своеобразный культ регламентации жизни граждан («дух законов»). Яркое выражение эта тенденция получила в работах Ш. Монтескье. Выступая с позиций деизма, Ш. Монтескье настаивал на том, что человек сам отвечает за свою жизнь и должен предпочитать земное существование гипотетическому посмертному; при этом мыслитель отвергал идею бессмертия души, говорил о нелепости положений христианского вероучения [139, с. 119; 231; 299, с. 16].

Эта «тяга к земному» нашла свое воплощение в рассуждениях Ш. Монтескье о торговле. Именно она – а не литература, искусство, наука или техника – является мерилom уровня развития общества. Торговля, считал Ш. Монтескье, направляет людей к миру (ни в коем случае не отдельных, а именно массы). Там, где «царит» торговля, возникают справедливость, добродетели, желание поступаться собственной выгодой [139, с. 155; 298, с. 405–409]. Только в мире, где торговля играет роль связующего начала всего, и может проявляться религиозная толерантность. Впрочем, Монтескье казалось, что нетерпимость христиан постепенно отходит в прошлое; и это несмотря на гонения (сожжения, колесования) кальвинистов во Франции, на родине Ш. Монтескье, которые практиковались даже при жизни философа вплоть до 1760-х гг. [139, с. 129; 300, с. 125].

Что же мы видим? Хотя у истоков современных концепций религиозной толерантности стояли мыслители, придерживавшиеся различных воззрений – представители теизма (протестанты, деисты), атеисты или же просто скептики, все они так или иначе развивали свои идеи вокруг понятий свободы, индивидуализма и плюрализма. Последний стал благоприятной средой для всевозможных расколов и течений внутри одного вероисповедания (в данном случае – католичества), что неминуемо вело к утрате позиций исходного вероучения (католической церкви), ослаблению его влияния на массы и главное – принципиально не решало проблему внутрикофессиональной конфронтации между различными течениями, а, наоборот, только обостряло ее. При этом системообразующим принципом для указанных мыслителей было формальное правило – юридическая норма. В их трудах закон и законность фактически становятся единственным мерилем допустимости и недопустимости. С одной стороны, можно говорить (пусть и с натяжкой) об определенной прогрессивности такого подхода в условиях Европы XVII–XVIII вв., когда апелляция к этике была малопродуктивной в разрешении конфликтов, возникавших на религиозной почве. С другой стороны, опора исключительно на закон, без обращения к человеку (повышения уровня его образованности, нравственности и общей культуры) мало что дает в дальней перспективе и уж точно не позволит справиться с проблемой вражды между представителями различных вероисповеданий в условиях текущего момента.

Говоря о толерантности в целом, можно констатировать, что эта концепция дожила до начала XXI века, однако расширилась сфера ее приложения, географический ареал ее распространения. Западноевропейские страны и США по-прежнему (само)воспринимаются как форпост данной идеологии. Важным событием в этой области было появление «Декларации принципов толерантности» [132], принятой резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16.11.1995. Этот документ содержит следующее

определение толерантности «...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» [132].

Налицо преемственность «Декларации...» от принципов, провозглашенных в эпоху Просвещения [21, с. 53; 351, с. 92]: обращение к индивиду и различным способам его самовыражения; утверждение плюрализма, свободы, многообразия, утверждение культуры мира, а не культуры войны (без какого бы то ни было раскрытия этих весьма неопределенных терминов). В тексте не идет речи ни об этике (толерантность как бы подменяет этику), ни о моральных принципах, ни о единстве, ни о сотрудничестве, ни о гуманистичности. Авторы документа сосредоточены на европейских ценностях, которые зачастую именуется сегодня «общечеловеческими» и кладутся в основу различных документов международного сообщества [21, с. 50, 53]. Показательны результаты статистического анализа лексики «Декларации...»: если слова, однокоренные с «право», «закон» и «норма», встречаются 24 раза, однокоренные с «политика» и «экономика» – 9 раз, однокоренные с «индивидуальность» и «свобода» – 7 раз, то слова, однокоренные со словом «мораль», встречаются лишь 2 раза, а слова, однокоренные с «этика», «нравственность», «помощь», «сотрудничество», «милосердие», «любовь» полностью отсутствуют [132].

В то же время события последних десятилетий в мире заставили многих задуматься о перспективах пропаганды этих ценностей и неукоснительного следования им в условиях чрезвычайно сложных глобальных процессов. Крайне нестабильная политическая, экономическая

ситуация в ряде стран, вооруженные конфликты, а также полномасштабные войны привели к тому, что потоки мигрантов хлынули в благополучные государства. Это вызвало негативную реакцию западного мира. На политических и медийных площадках уже несколько лет звучит критика власти, допустившей бесконтрольный рост числа мигрантов. Обычным делом стали дискуссии о том, чья культура более отсталая, угрожает либеральным свободам, препятствует модернизации, тормозит продвижение в жизнь демократических начал и т.п. Наблюдается рост преступности. Но ситуация не меняется, а становится все опаснее, поскольку волны мигрантов (в том числе и нелегальных) не прекращаются. В западных СМИ звучат мысли о том, что никакой толерантности на самом деле в Европе и не было, а современные обстоятельства лишь выявили это. Другие объясняют кризис тем, что толерантность утрачивает свои позиции [234; 569; 572]. Р. Вайсберг, сферой интересов которого является западная воспитательно-образовательная сфера, уверен, что толерантность в том виде, в каком она проповедуется сегодня, может привести к гражданской войне [576]. Близкие мысли высказывает В. Браун, определяющий толерантность как инструмент насилия [558].

Представляется обоснованной точка зрения Д.В. Алексева, считающего, что толерантность органично развилась именно в западной культуре индустриально-рыночной цивилизации [21, с. 50; 351, с. 92]. Исследователь убежден, что толерантность – это конъюнктурная идеологическая технология, нацеленная на организацию бесконфликтного «либерально всеядного» [21, с. 60] совместного существования культурных контекстов весьма сомнительного характера путем центробежного смешения многообразий бытия [21, с. 60]. По его мнению, толерантность (а вместе с ней и плюрализм) создает некую видимость стабильности и благополучия, ограничиваемых транснационально-корпорированной экономикой и культурой [21, с. 50].

Отмеченная Д.В. Алексеевым «бесконфликтность» и «всеядность» в приложении к идейно-политической борьбе порою может (а, вероятно, в своей экстремальной форме и должна) вырождаться в беспринципность и конформизм самого низкого свойства. В этом смысле примечательна фигура французского политика и дипломата Ш.М. де Талейрана-Перигора (1754–1838), который хотя и не стоял у истоков концепции толерантности, однако воплотил в своей деятельности ее принципы, причем стал как бы олицетворением всех отрицательных сторон этой концепции.

Первоначально Ш.М. де Талейран был римско-католическим епископом, потом оставил церковь и выступал за революцию, позже отошел от революционной деятельности и занимал пост министра иностранных дел при трех различных режимах во Франции. Он служил Наполеону I Бонапарту, но считается, что отдалился и предал последнего. Чтобы способствовать восстановлению монархии во Франции, он прибыл в Вену и стал министром короля Людовика XVIII. Говоря о Ш.М. Талейране, обычно выделяют сумму качеств – скептицизм, цинизм, оппортунизм, гедонизм, агностицизм, хитрость, честолюбие, ловкость, беспринципность, интриганство, лицемерие. Позже его имя стало нарицательным. Ему приписывают высказывание: «Вовремя предать – это значит предвидеть» [244, с. 167]. Дипломат отделял политику от морали, язык воспринимался им как средство манипуляции. Неслучайно к нему привязалось прозвище «отец лжи» [214, с. 88–89; 244; 453; 502, с. 179–182; 545, с. 67].

Сегодняшняя социально-политическая ситуация в мире может быть охарактеризована как катастрофическая, и роль идеологии толерантности в этих процессах нередко считается деструктивной [21, с. 60]. Она (совместно с плюрализмом) проявляет себя во всех сферах жизни человека, формируя самозамкнутое индивидуальное сознание [248, с. 25], «рассеянные», «дробленные» ментальность и характер бытия общества посредством

формального признания инаковости и реализации суррогатного миролюбия в социуме [21, с. 69; 570, р. 50–76].

М.П. Мчедлов отмечал, что из-за толерантности мир в целом фрагментируется. На смену любым холистическим представлениям, позволяющим определить объективные критерии для понимания того, что является общим благом, общим интересом, общей целью и общей судьбой, ради которых различия могут быть преодолены, приходят релятивизированные представления о безграничном многообразии, причем нередко существующем отдельно от этики и вне всякой связи с этикой. Эти представления, вырастающие из значимости и самодостаточности («самоценности») различий, трансформируют культурную парадигму, приоритеты общества и курс государства [51; 234; 462, с. 277–278].

Толерантность часто трактуется как право быть иным (имеется в виду разница в социальных нормах поведения между различными субкультурами, большинством и меньшинством, «своим» и «чужим» и т.п.) [234, с. 142]. Однако по факту мы порою имеем парадоксальную, противоречащую базовым демократическим установкам ситуацию, когда меньшинство устанавливает правила для большинства [397, с. 68]. Так, например, борьба представителей ЛГБТ-сообщества за свои права привела к дискриминации гетеросексуалов и дискредитации традиционных семейных ценностей, поэтому весьма логично предполагать, что попытки внедрения в общество толерантности к гомосексуальным отношениям (половой жизни, официальным бракам, усыновлению детей) неотвратимо приведут к увеличению числа носителей этих ценностей, снизят рождаемость и продолжительность жизни [21, с. 68–69; 560].

Говоря об идее толерантности, нельзя обойти вниманием еще одно явление. В конце XX и начале XXI вв. в жизнь немалого количества стран вошел мультикультурализм, представляющий собою логическое продолжение идей толерантности (в том числе религиозной) и плюрализма.

Как и толерантность, он тесно связан с либерализмом [462, с. 279; 564, р. 168, 171; 565], а, по мнению отдельных исследователей, является ответвлением последнего [213, с. 413–428]. Курс на мультикультурализм официально был взят в ряде западных (прежде всего, европейских) государств в 1971–1975 гг., в дальнейшем их количество стало расти. Таким образом, была предпринята попытка к абсолютизации толерантности [21, с. 107; 183, с. 84].

Ряд авторов усматривают комплиментарную связь между мультикультурализмом и рыночной экономикой. Так, политический деятель-антиглобалист С.А. Строев отмечает: «Мультикультурализм, идеология толерантности и политкорректности... являются средством разрушения и атомизации общества и уничтожения моральных ценностей, не вписывающихся в формат рынка и общества потребления. Они финансируются и реализуются капиталократической олигархией с целью упрочения своей власти над атомизируемым обществом» (цит. по: [21, с. 47]).

Как известно, задачей рыночной экономики является рентабельность производства, сбыта товаров и услуг, а также получение прибыли участниками рыночных отношений. Порою в этих условиях «живой человек с его счастьем и горем... вытеснен из центра круга интересов и место его заняли две абстракции: нажива и дело» [179, с. 131]. Для этой системы человек есть лишь источник прибыли: он рассматривается как потребитель, вне всякой связи с его религиозными убеждениями, происхождением, культурой и т.д. К слову сказать, подобное формальное отношение к человеку, его фактическое «обезличивание» абсолютно несвойственно веротерпимости, которая в первую очередь нацелена на сохранение самобытности, уникальности индивида в рамках целого общества, в рамках какой бы экономической модели оно ни существовало. Веротерпимость имеет не только социальное, но и культурно-этическое измерение.

Помимо процесса этого «обезличивания», теряют свою значимость государственные границы: главными «игроками» мирового процесса

становятся транснациональные корпорации, разрушающие либо «проглатывающие» локальные экономики и уникальный хозяйственный опыт [21, с. 61–63; 184, с. 9]. Как пишет философ Н.Н. Зарубина, глобальная экономика, сформировавшаяся как иная реальность и охватившая своим влиянием весь мир, «в целом оказалась подчинена не решению общечеловеческих проблем, не гуманным целям улучшения жизни всех без исключения народов, а идее максимизации прибылей ограниченного числа глобальных акторов. Инструментом этой максимизации оказываются как раскручивание бессмысленного потребления в развитых странах, так и беззащитный грабеж бедных и незащищенных стран “мировой периферии”» [167].

На нежизнеспособность мультикультурализма указывают и многие участники общественно-политических дискуссий. Так, по этому поводу весьма резко высказывался бывший немецкий политик Т. Саррацин в своей книге 2010 г. «Германия: самоликвидация» [404]. Российский государственный деятель Д.А. Рогозин в 2011 г. высказал свою позицию по данному вопросу, отметив, что толерантность и мультикультурализм «в европейском исполнении» [393] способствуют не интеграции и ассимиляции иностранцев, а сегрегации – принудительному разделению людей на расовые, религиозные и прочие группы в повседневной жизни, что неминуемо приведет к «взрыву» западного мира изнутри [393]. О провале политики мультикультурализма неоднократно заявляла бывший канцлер Германии А. Меркель [89, с. 129–130; 510, с. 140]. Подобные заявления делали и лидеры других европейских стран. Начало 2020-х гг. ознаменовалось почти непрерывными конфликтами на религиозной и расово-национальной почве в западных странах. В США они проявились в конфронтации «белых» и «черных»; Франция, Германия и другие страны ЕС столкнулись с проблемой мигрантов, потянувшей за собою конфликты различной степени остроты между христианами и мусульманами [85; 150].

Если внутренняя ситуация в западных странах резко изменилась в последние десятилетия, то внешняя политика была и многие столетия остается достаточно стабильной. Философ А.А. Зиновьев, описывая уже более близкие к современности стремления этих стран навязать либеральную демократию (понимаемую ими как единственно приемлемую форму правления) другим народам и государствам, в том числе России, настаивал на том, что истинными целями этой политики является не принесение блага, а покорение и уничтожение [177]. Эти мысли перекликаются с высказываниями итальянского философа У. Эко, полагавшего, что во внешне благообразном желании прийти к другим народам, и «наставить» их в том, что есть «хорошо», а что «плохо», кроется оправдание колониализма [475, с. 7]. Одним из интеллектуальных результатов этой экспансионистской политики стала частичная рецепция идей толерантности и мультикультурализма представителями российского истеблишмента и академических кругов.

Упомянутая выше экспансия в исторической ретроспективе имела агрессивный характер далеко не во всех случаях. Гораздо более эффективной (пусть и более затратной) является экспансия мирная – культурная и экономическая, обусловленная определенным взглядом европейцев на мир, в том числе на проблемы религиозной свободы, свободы совести.

Европейские работы оказали определенное влияние на российскую научную мысль. Симптоматично, что для итальянского философа Ф. Руффини (1863–1934) веротерпимость – это первая стадия развития религиозной свободы [396; 405, с. 98]. Такую позицию разделяло и немало других зарубежных деятелей, и по сей день мало что изменилось [288, с. 8]. Современный исследователь А.А. Сафонов, как бы соглашаясь с философом, пишет: «...исследование Ф. Руффини позволяло предсказать возможные пути движения страны в направлении реализации принципа

религиозной свободы, движения от веротерпимости к свободе совести» [405, с. 100]. Из этой выдержки становится понятно, как именно исследователи, частично воспринявшие западные интеллектуальные паттерны, воспринимают веротерпимость: она для них не только исторический источник-прародитель свободы совести, но и нечто более примитивное, нежели свобода совести [536, с. 960].

Разработкой проблемы свободы совести занимались и/или продолжают заниматься такие исследователи, как А.Г. Залужный [165], И.В. Понкин [366], А.В. Пчелинцев, М.С. Стецкевич, М.О. Шахов и др. Однако вопрос соотношения свободы совести и веротерпимости в их работах остался не вполне проясненным.

М.С. Стецкевич понимает под свободой совести право каждого индивида на свободный мировоззренческий выбор, а также на определение своего отношения к вероисповеданию. В частности, свобода совести подразумевает право иметь, распространять и менять как религиозные, так и нерелигиозные убеждения без каких-либо преимуществ (привилегий) или ограничений в пользовании гражданскими правами в зависимости от этого отношения [443, с. 4]. Близкое определение дает М.О. Шахов, согласно которому свобода совести есть совокупность прав и свобод личности, которые относятся как к религиозным, так и к нерелигиозным, – а именно, прав и свобод принимать или не принимать такие убеждения, изменять их и действовать в соответствии с ними [550, с. 1131].

Несколько иначе акценты расставляет исследователь И.Н. Яблоков. Для него свобода совести есть объективная/субъективная возможность личности самостоятельно делать мировоззренческий выбор в пользу того или иного религиозного/нерелигиозного мировоззрения, формировать мотивы соответствующих действий, определять характер самих действий, проявлять терпимость к иному образу мыслей и готовность к консенсусу. [555, с. 226–227].

А.В. Пчелинцев, сравнивая свободу вероисповедания и свободу совести, пишет, что последняя – есть более широкое понятие, включающее свободу вероисповедания, убеждений, а также право на неверие, атеизм и скептицизм [375, с. 27].

Если свобода совести устанавливает определенные «взаимоотношения» между человеком и системой взглядов (религиозных и не только), то веротерпимость – есть, в первую очередь, определенный «формат» отношения человека (группы людей, организации, института, государства) к другому человеку (группе людей) и к его (их) вере. Если свобода совести традиционно относится к правовой сфере (она заботится о праве отдельного индивидуума), то в семантическом поле понятия «веротерпимость» преобладают этические смыслы (речь идет об определенной «направленности» отношения к другим людям). У них различная бытийность: свобода совести – это индивидуальное бытие, веротерпимость – всегда со-бытие. Первая определяет «я-отношение», вторая – «мы-отношение». Таким образом, можно говорить о разносущности рассматриваемых понятий.

Опираясь на данное выше определение свободы совести (М.С. Стецкевича), а также на понимание веротерпимости, сложившееся в отечественной философии (см. §1.2–1.3), можно заключить следующее: законодательно введенная в государстве свобода совести не может гарантировать, что в обществе будет реализована веротерпимость (понимаемая нами, с одной стороны, как социально-философский феномен, а с другой – как базовый этический принцип). Ведь формальное введение тех или иных правовых свобод не может изменить веками формировавшуюся психологию народа, его традиции и культуру.

Подводя итог сказанному, можно заключить, что религиозная толерантность и веротерпимость – понятия разного порядка. У них различный генезис и различная «сфера приложения»; кроме того, можно

говорить о различных географических ареалах и исторических эпохах, где эти понятия входили в жизнь как на уровне повседневной практики, так и на уровне законодательных актов.

Религиозная толерантность (и толерантность вообще) зародилась и формировалась как системное противодействие католическому миропорядку. Среди основоположников этой идеи мы видим протестантов, скептиков, атеистов, деистов. Причем в их мировоззрении прослеживаются либо явные признаки нетерпимости, либо достаточно скептическое отношение к религии, либо полная индифферентность к религиозным доктринам. Вполне очевидно, что веротерпимость имеет абсолютно иное онтологическое основание.

Толерантность зиждется на множественности, многообразии и свободе (граничащей с вседозволенностью [575]), на индивидуализме и различных способах его проявления. Последние могут расходиться с общепринятыми этическими нормами, однако недопустимо отклонение от норм правовых. Закон ставится во главу угла и играет роль лакмусовой бумажки, демонстрирующей, «что можно» и «чего нельзя».

В то время как идеология толерантности зарождалась в Европе (прежде всего, в среде деятелей Просвещения) и в известной степени отражала региональные особенности политической и этноконфессиональной культуры этого макрорегиона, отечественная традиция восприятия принципа веротерпимости складывалась на российском историко-культурном «материале». В основе принципа веротерпимости лежала гуманистичность, любовь к человеку; отдельные европейские основоположники толерантности, как мы видели, заботились прежде всего о собственном благе и явно или неявно писали о любви к себе как о фундаментальном принципе.

В рассуждениях о веротерпимости мы не видим стремления акцентировать внимание на индивиде, его личном пространстве, собственности и т.п.; скорее, речь идет об идее общинности [41, с. 51, 71,

146–149; 444, с. 96], имеющей совершенно иную природу, нежели идея индивидуализации (атомизации) [75, с. 67–68]. И хотя мыслители, обращавшиеся к теме веротерпимости, принадлежали к различным философским и религиозным течениям, в их рассуждениях мы не находим мотива плюрализма, тем более такого, который способствует дроблению того или иного вероисповедания (в первую очередь христианства) на множество различных сект. В их трудах заложена интенция на сохранение самобытности религий (будь то христианство, ислам, иудаизм, буддизм и т.д.) и в то же время сосуществования их в рамках единого государственного пространства.

Идея толерантности, за последние несколько десятилетий пустившая корни в различных сферах жизни общества стала своего рода питательной средой для мультикультурализма, который не только хорошо встроился в западную либерально-капиталистическую систему, но и занял важное место в ее идеологическом инструментарии. Вместе с ними он создал иллюзию социальной стабильности и гармонии в мире, хотя в действительности стал фактором дальнейшей атомизации общества, «бомбой замедленного действия» и привел к многочисленным социальным катаклизмам.

Анализ С.Г. Ильинской показал, что категория толерантности имплицитно содержит в себе насилие [196; 197]. Во-первых, любой режим толерантности содержит четко оговоренные условия, на которых «иного» готовы терпеть. Во-вторых, он создает проблему навязанной идентичности. В итоге, «любая европейская версия терпимости, на чем бы она ни основывалась: нецелесообразности вмешательства в приватную сферу (терпимость Локка достигается разделением публичной и частной ипостасей), правах человека (терпимость Канта достигается соблюдением неотчуждаемых индивидуальных прав) или автономии индивида (терпимость Дж. Ст. Милля достигается устранением подавления внутри гражданского общества), имеет серьезные ограничения для тех, на кого она

распространяется» [194, с. 501]. В других публикациях автор объясняет разницу между российской веротерпимостью и западной толерантностью локально-цивилизационными особенностями [195, с. 84–85]. Работа С.Г. Ильинской продемонстрировала соответствие любой модели терпимости определенному времени и контексту. Фактически мы, в нашей работе, выходим на новый, более высокий уровень абстракции, путем построения вневременной теоретической модели.

Свобода совести (так же, как и свобода вероисповедания), к которой сегодня политики, правоведы и философы апеллируют намного чаще, чем к веротерпимости, коренным образом отличается от последней и потому не может использоваться ее замена. Если свобода совести «завязана» на индивидуальном праве (человек имеет право на определенные убеждения), то веротерпимость как социально-философская категория, имеющая этическое содержание, предполагает наличие как минимум двух людей и характеризует отношение одного человека (коллектива, государства) к убеждениям другого человека (коллектива, этнической общности и т.д.). Соответственно, свобода совести есть средство достижения индивидуальной свободы, в то время как веротерпимость есть следствие гуманистического импульса в человеческой душе. Сущностным «ядром» принципа веротерпимости является гуманистичность, а не свобода.

Если одни исследователи сближают веротерпимость с совершенно разными понятиями (свободомыслием, религиозной толерантностью, релятивизмом, интолерантностью, экуменизмом, плюрализмом и т.д.), то другие могут противопоставлять веротерпимость какому-либо из перечисленных понятий либо отрицать связь. В этих смешениях и противопоставлениях – эхо тех глобальных перемен, которые произошли в интеллектуальной сфере 1990-х гг.

## **Глава 2. Актуализация веротерпимости в российском государстве и социуме XI–XXI вв.**

В первой главе диссертационного исследования (§1.4) было показано, что веротерпимость может быть истолкована как принцип. Именно в таком качестве – как политико-философский принцип – она будет исследоваться в настоящей главе. Таким образом, мы связываем уровень идей социальной философии и уровень действий в политике, понимаемой нами как одна из сфер человеческой деятельности, в которую вовлечены общественные институты и отдельные люди и которая заключается во взаимодействии (сотрудничестве, переговорах и т.д.) вокруг распределения власти, прав, свобод, обязанностей, ресурсов и др.

Анализ социально-философского феномена веротерпимости был бы неполным без обращения к живому практическому опыту – тем сюжетам и тенденциям в российской истории, которые могли бы подтвердить предложенную концепцию. Изучение практического опыта необходимо для того, чтобы воссоздать более полную картину прошлых событий, ставших основанием для существования определенной социокультурной современной реальности. Политическая философия показывает, как выстроить социально более благоприятное будущее, укрепить социальные связи, гармоничное сосуществование разных социальных групп, помогает выяснить, что именно обуславливает социальное благополучие.

Вполне очевидно, что российская традиция восприятия веротерпимости не могла возникнуть на пустом месте. Ее представители в большинстве своем прекрасно ориентировались в российской истории, были авторами собственных историософских и/или исторических концепций, а также, что немаловажно, имели возможность познакомиться с особенностями, психологией и ментальностью народов, проживающих в

других странах. Тем интереснее было бы взглянуть на многовековой опыт российского государства и общества и разглядеть в нем ту фактологическую почву, на которой рождались подобные взгляды.

Предлагаемая глава имеет хронологическое деление. Выбор именно такой структуры материала мы обосновываем ссылкой концепцию хронополитической непрерывности российской локально-цивилизационной истории, разработанной отечественным философом, историком и политологом В.Л. Цымбурским [523]. Согласно этой концепции, история России представляет собою процесс непрерывной эволюции локальной цивилизации, включающий в качестве ключевых звеньев Древнюю Русь – Московское царство – Российскую империю – Советский Союз – современную Россию. Это развитие, по В.Л. Цымбурскому, происходило поэтапно, для него были характерны масштабность, эволюционность и преемственность [193, с. 129]. Таким образом, рассуждая о проявлениях принципа веротерпимости в рамках одной эпохи российской истории, мы считаем ее, с одной стороны, следствием утверждения данного принципа в предшествующей эпохе, а с другой – причиной, или фактором, вызывающим к жизни аналогичные проявления в последующие века.

В каждом параграфе, посвященном тому или иному периоду, будут рассматриваться сюжеты, связанные с государственно-конфессиональным и межконфессиональным взаимодействием, отношением к верующим. Однако, прежде чем переходить к основному содержанию главы, необходимо сделать несколько принципиальных замечаний.

Во-первых, мы не отрицаем, что конкретные исторические эпизоды притеснений тех или иных конфессий (или их отдельных представителей) имели место на различных этапах российской истории. Тем не менее, мы настаиваем на необходимости помещения изучаемых событий и процессов в широкий, как в российский, так и в общемировой, исторический контекст. Именно такой сравнительно-исторический анализ порою помогает увидеть

реальные особенности российской религиозной жизни, которые для «внутреннего наблюдателя» оказываются невидимыми.

Во-вторых, если говорить о государственно-конфессиональной политике, то на каждом этапе развития Российского государства мы видим законы, как ограничивающие, так и расширяющие возможности различных конфессий. Иными словами, мы имеем дело со сложным, многовекторным процессом; и его отдельные эпизоды-«векторы» не могут служить основанием для каких бы то ни было категоричных исторических обобщений. На наш взгляд, значительно более плодотворным является подход, акцентирующий внимание на «равнодействующей» этих сил – том итоговом, результирующем направлении, или траектории, по которой движется система в целом на протяжении ряда столетий, т.е. той «сумме», которая получается при сложении всех разнонаправленных «векторов». На наш взгляд, в случае российского государства эта «равнодействующая» сонаправлена с «вектором» политики, ориентированной на постепенное расширение и выравнивание прав и свобод различных конфессий. В противном случае было бы невозможно само существование (при всех многочисленных коллизиях и сложностях) единого государства на протяжении столь длительного времени, не говоря уже о почти перманентном расширении его территории, начиная с сер. XVI в. – процессе, который продолжается и в наши дни (присоединение к России Крымского полуострова в 2014 г., а также ДНР, ЛНР, части Запорожской и Херсонской областей в 2022 г.).

В-третьих, следует учитывать и то обстоятельство, что государство, притеснявшее определенную конфессию, зачастую руководствовалось сугубо политическими мотивами: шла борьба не с религиозным мировоззрением как таковым, а с потенциальным или ставшим реальностью политическим

противодействием<sup>5</sup>. О политической подоплеке подобных акций свидетельствует хотя бы уже те весьма многочисленные факты из истории России, когда спустя весьма непродолжительное время представители этой конфессии получали все более широкие права и возможности. Очевидно, определенные трансформации претерпевала не религиозная доктрина общины (и тем более не религиозные воззрения представителей власти), а конкретная деятельность представителей общины, вторгавшаяся в политическую сферу.

В-четвертых, законы и административные методы, порою применявшиеся властью к представителям различных конфессий в прошлые века, некоторыми исследователями бессознательно помещаются в контекст сегодняшних реалий, и уже с этой точки зрения квалифицируются ими как «суровые» и т.п. Подобные бессознательные перенесения нарушают принцип историзма: не учитывается ни уровень культуры (в том числе политической), ни традиции, ни ментальность людей прежних эпох, ни внешне- и внутриполитическая обстановка того времени. Кроме того, зачастую не берется в расчет этно-религиозная пестрота российского населения, разница в природных условиях и в уровнях экономического развития различных регионов огромной страны. А ведь это – чрезвычайно важные факторы, которые следует учитывать, когда речь заходит, к примеру, об отсутствии «резких поворотов» во внутренней политике России на протяжении длительных промежутков времени.

И наконец, в-пятых: во избежание двусмысленности, считаем целесообразным еще раз очертить контуры решаемых в настоящем исследовании задач. Мы не стремимся к сопоставлению «актов веротерпимости» и «актов нетерпимости» в рассматриваемые века;

---

<sup>5</sup> Впрочем, в драматической обстановке противоборства движущие мотивы обеих сторон зачастую образуют сложное сочетание, из которого выделить «политическую компоненту» весьма затруднительно.

диссертант не ставит перед собою задачу, образно выражаясь, склонить чашу весов в ту или иную сторону.

Для прояснения характера нашей работы приведем следующую аналогию. Множество историков занималось и продолжает заниматься изучением политических настроений в годы Гражданской войны в 1917–1922 гг. В эти годы на территории бывшей Российской империи боролись, по большому счету, два лагеря – 1) большевики и 2) конгломерат антибольшевистских сил. Историки, независимо от личных симпатий, определенно признают, что, если бы у большевиков не было массовой поддержки населения (особенно в конце Гражданской войны), победа «красных» была бы невозможна. При этом бессмысленно утверждать, что вся страна была «за большевиков»; население демонстрировало самые разные настроения. Однако окончательная и уверенная победа красных в 1922 г. свидетельствует о *доминирующем* настроении в социуме. Памятуя об этом обстоятельстве, историк имеет право сосредоточить свое внимание на *фактах поддержки красных* (пытаться объяснить их причину, описать масштабы и форму и т.д.), полностью исключив из дискурса факты противоположного свойства.

В свете сказанного представляется уместным сосредоточить внимание главным образом на тех событиях и явлениях в жизни общества, в которых можно усмотреть проявление принципа веротерпимости. Ввиду многочисленности такого рода сюжетов, мы не имеем возможности (да и не видим смысла) дать их исчерпывающее описание. Наша цель состоит в том, чтобы на отдельных выпуклых фактах показать актуализацию принципа веротерпимости на законодательном (издание соответствующих законов), административном (создание органов власти), внешнеполитическом и повседневном уровнях. В фокусе нашего внимания будут, с одной стороны, государственно-конфессиональные отношения – налоговая и миграционная политика, матримониальное законодательство, процессы институализации

верований, расширение образовательных и профессиональных возможностей для носителей различных религиозных традиций, их положение в рядах российской армии и военно-морского флота и т.п. С другой стороны, речь пойдет о повседневной жизни российской аристократии, автохтонного населения России и приезжих иностранцев – их взаимоотношениях в условиях совместного проживания на одной территории.

## **2.1. Веротерпимость на Руси (XI–XVII вв.)**

Период XI–XVII вв. стал временем становления и постепенного превращения Руси/Русского государства в крупного военно-политического и экономического «игрока». Одновременно, начиная с XI в., происходила консолидация российского социума, его постепенное преобразование в новую многоконфессиональную общность. Вопрос о государственной религии, проблема существования инославных конфессий на различных этапах истории страны решались по-разному. Точно так же и взаимоотношения между конфессиями, проживающими на российской территории, не всегда были гладкими и дружелюбными.

Существует множество точек зрения на то, что именно обусловило различные проявления веротерпимости в российском государстве в целом. Выделим основные концепции, оговорившись, что они не противоречат друг другу (а взаимно дополняют), и потому каждый отдельно взятый исследователь может говорить сразу о нескольких исторических факторах (впрочем, мнения о «весе» каждого фактора в историческом процессе от работы к работе разнятся):

1. Первая группа указывает на существование многобожия до принятия христианства [104]. Предполагается, что мировоззрение славян допускало принципиальную возможность существования не одного, а целого множества богов и представителей «высших сил» рангом ниже.

2. Вторая группа исследователей считает, что таким фактором стала политика монголо-татар (см., напр.: [305, с. 23]). Имеется в виду, что Россия переняла веротерпимое отношение этих народов к религиям и впоследствии использовала опыт при построении собственного государства.

3. Третья группа возводит корни указанного явления к принятию христианства (см., напр.: [364, с. 52]). По мнению этих исследователей, христианское вероучение таким образом «легло» на русский менталитет, что сформировавшееся сознание народа впитало в себя представление о человеке как брате, понимание значимости любви, общинности, веротерпимого отношения, миротворческих действий.

4. Четвертая группа первостепенное значение отводит широким международным связям Руси, выстраиванию дипломатических отношений (см., напр.: [26, с. 29]). Считается, что именно они предопределили приток представителей различных культур и религий и естественным образом сформировали представление о необходимости и важности веротерпимого отношения к иным религиозным традициям.

5. Пятая группа обращает главное внимание на интенсивное расширение территории страны, особенно начиная с XVI в. (см., напр.: [405, с. 37]). Все новые и новые завоевания ставили перед властью проблему объединения народов в единое государство, создания такой общенациональной идеологии, которая бы позволяла существовать в едином географическом пространстве самым различным народам и этническим группам.

6. Шестая группа склоняется к тому, что ведущую роль в процессе «принятия» различных верований играл экономический фактор – необходимость развития внутренней и внешней торговли (см., напр.: [275]).

На наш взгляд, каждый из перечисленных факторов в известной степени повлиял на актуализацию принципа веротерпимости в России. Также

важно отметить, что, если бы в культурном коде<sup>6</sup> славянских народов не было гуманистической «компоненты»<sup>7</sup>, вряд ли данные факторы смогли бы оказать должное влияние на формирование соответствующих паттернов межконфессионального и государственно-конфессионального взаимодействия. Эта особенность народов славянской группы усматривается при сравнительно-историческом анализе: общеизвестен характер внешней политики ряда европейских стран, которые предпочитали колонизировать государства, в то время как для славянских народов агрессивная колониционная политика была нехарактерна. Следствием такой политики Европы стала, по образному выражению И.А. Ильина, «кочечно-каморочность», т.е. раздробленность на маленькие клочки-государства, каждое из которых зациклено на своих интересах и отвоевывает «свое», не считаясь с мнением соседа [192, с. 23].

Раскрыть и объяснить истоки русского характера позволяет учение евразийцев о месторазвитии и близкородственный с ним геосоциальный подход. Вряд ли требует пояснений тот неоспоримый факт, что ментальность народа (социально-психологические установки, поведенческие стереотипы, мироощущение и т.п.) в значительной степени формируется под воздействием окружающей среды – особенностей ландшафта, климата и т.д.

Согласно концепции современного философа А.С. Хоцея, существенные различия, вызванные, в частности, влиянием ландшафта, можно наблюдать при сравнении обитателей обширных гомогенных равнин с жителями географически ограниченных горных регионов, для которых

---

<sup>6</sup> Под «культурным кодом» мы понимаем систему уникальных культурных особенностей и архетипов этнической общности, передающихся из поколения в поколение и позволяющих идентифицировать ее (этническую общность) на основе уникальных культурных признаков [48, с. 193–194].

<sup>7</sup> См., напр.: [49]. Ряд исследователей считает, что в основе славянского культурного кода лежит «многовековая незыблемая парадигма ценностей», в которую, помимо категорий «человек», «семья», «земля», «дом», «труд», «традиция», «вера», «патриотизм» и др., включены такие категории, как «любовь», «справедливость» и «совесть», входящие в семантическое поле понятия «гуманистичность» [171, с. 67].

характерны природное разнообразие и пестрота. Равнинная ширь не требует от человека такой постоянной, напряженной внимательности, какую вынуждены практиковать народы, проживающие в местностях со «складчатым» рельефом, где за каждым утесом или холмом может поджидать опасность в виде зверей, недружелюбных соседей и т.п. В первом случае мир представляется человеку однообразным и единым, интенсивность обработки визуальной и звуковой информации относительно невысока и в основном нацелена на «созерцательный» поиск различий. Во втором случае, наоборот, мир представляется человеку сложным хитросплетением разнородных элементов, быстро меняющихся «картинок», а, следовательно, значительная часть его мозговой деятельности отдана напряженному, «тревожному» поиску сходств. Эта фундаментальная разница есть один из важных факторов, под влиянием которых формировались мироощущение и темперамент жителей Западной Европы и Восточно-Европейской равнины [517].

Начиная с XI–XII вв. культура Древней Руси все больше представляла собою синтез языческой (восточнославянской) и христианской (византийской) и других традиций. Принятие христианства в 988 г. так или иначе определило влияние христианской этики на все сферы жизни древнерусского общества. А.А. Алов, Н.Г. Владимиров и Ф.Г. Овсиенко отмечают, что именно высокая степень развития культуры и религии дохристианской Руси позволила воспринять христианское учение [26, с. 37]. Распространение христианства сопровождалось строительством храмов. К окончанию правления князя Владимира в Киеве насчитывалось примерно 400 церквей. Соответственно, росло и количество священнослужителей. Церковные иерархи помогали разрешать междоусобные конфликты, способствовали объединению Руси [26, с. 32–33, 39, 42].

Обширные контакты с западноевропейскими государствами приводили к тому, что уже к XI–XII вв. на Руси появляется постоянное население из

этих стран, привозившее сюда собственные религиозные традиции. Закономерным следствием этих процессов было, к примеру, появление в это время на Руси католических храмов и католического духовенства (в Киеве, Полоцке, Переяславле, Смоленске, Великом Новгороде, Ладоге и др.). Кроме того, на Руси утвердился праздник в честь перенесения в XI в. мощей Николая Чудотворца в Италию [26, с. 143].

Позже, в период монголо-татарского нашествия, религиозная жизнь древнерусского социума не погибла. Общеизвестна та политика веротерпимости, которой последовательно придерживались монгольские правители по отношению к религиям покоренных территорий. Историк Э. Хара-Даван отмечал, что основатель империи Чингисхан был «основателем политики абсолютной веротерпимости» [508, с. 193]. Именно благодаря такому подходу он сумел не просто увеличить территорию Монгольского государства до огромных размеров, но и обеспечить порядок в империи, централизовать власть. Племена, которые объединил Чингисхан, были носителями самобытных культурных традиций [94; 190, с. 17; 507, с. 51–52], в частности, исповедовали различные религии – буддизм, христианство, ислам, даосизм, язычество. Опыт основателя Монгольской империи восприняли его потомки. Так, например, в 1270 г. хан Менгу-Тимур, правнук Чингисхана, издал следующий указ: «На Руси да не дерзнет никто посрамлять церквей и обижать митрополитов и подчиненных ему архимандритов, протоиереев, иереев и т. д. Свободными от всех податей и повинностей да будут их города, области, деревни, земли, охоты, ульи, луга, леса, огороды, сады, мельницы и молочные хозяйства. Все это принадлежит Богу и сами они Божьи...» [508, с. 193].

Исследователь А.В. Скиженок отмечает, что важным социально-политическим аспектом жизни представителей русских княжеских родов были междинастические браки. Эта практика способствовала, с одной стороны, укреплению мирных отношений между государствами, а с другой

стороны – обеспечивала обоюдное военно-политическое усиление. Такие союзы могли создаваться с представителями (представительницами), принадлежащими к разным культурам, традициям, вероисповеданиям. К примеру, смоленский князь Федор Ростиславич Черный взял в жены дочь хана Тулабуга, московский князь Юрий Данилович женился на родственнице хана Узбека. Последний союз поднял авторитет московской династии в Сарае, и в дальнейшем это помогло Москве стать главным центром объединения северо-восточных земель Руси [420, с. 59–61]. Еще один значимый для российского государства брак состоялся между Иваном III и Софьей Палеолог, происходившей из византийской императорской династии Палеологов, проживавшей в Риме. Русские летописцы XV–XVII вв. упоминали о серьезном влиянии Софьи и ее греко-итальянского окружения на российского государя. Существует мнение, что именно благодаря княгине Иван III принял решение окончательно разорвать зависимость Руси от Орды [527, с. 71].

Несколько слов стоит сказать о связях Руси с представителями Армянской апостольской церкви. Значительные армянские поселения образовались на территории Руси в XI–XIII вв. Армяне занимались различными ремеслами, торговым делом, владели искусством врачевания. Армянские купцы играли важную роль в международной торговле, развивавшейся на волжском пути [461, с. 105; 519, с. 95]. Первые армянские храмы были построены в Прикарпатье в XIV в. (во Львове и в Каменец-Подольском). Несколько позже, в XV–XVI вв., армянские общины появились в Москве, Нижнем Новгороде, Новгороде. Примерно в это время в Москве была построена первая армянская церковь. Во времена взятия Иваном IV Казанского и Астраханского ханств в 1552 и 1556 гг. армянский народ, проживающий на данных территориях, стал постепенно интегрироваться в Российское государство. Ему было разрешено вести беспошлинную торговлю. Кроме того, армяне постепенно занимали места в государственных

учреждениях, поступали на военную службу [26, с. 220–221]. Напомним, что Армения в течение целого ряда веков была раздираема на части Османской империей и Персией. Армяне подвергались набегам, женщин и детей уводили в рабство. В России же они чувствовали себя в безопасности. Армянский народ доброжелательно относился к стране и ее жителям, уже в те времена понимая, что такое постоянный гнет [37, с. 6–10; 39, с. 17–18].

В российское государство приезжали армянские художники и ремесленники. Так, например, представители Посольского приказа в XVII в. приглашали армянских ювелиров, специалистов по гранильным работам, художников и т.д. При царе Алексее Михайловиче в Россию прибыл одаренный армянский художник и иконописец Богдан Салтанов, служивший затем при дворе. Им были написаны и подарены царю иконы «Спасов образ и Богородицы» и «Образ Пречистыя Богородицы с Превечным Младенцем». Он создавал картины для царских покоев и помещений для официальных приемов, расписывал храмы Кремля [519, с. 99].

Примечательно отношение к мусульманам. При поступлении на военную службу не всегда происходил процесс отказа от мусульманской религии и перехода в православие. Определяющим фактором здесь была именно верность московским государям. Одним из регионов, где, к примеру, служилым татарам предоставлялась земля и позволялось сохранять веру, было зависимое от российского государства Касимовское царство. Его история началась со времен правления Василия II. С 1452 г. столицей царства стал город Касимов. В XV в. там была построена мечеть [26, с. 256–257]. Неслучайно посол Ивана Грозного И.П. Новосильцев в 1570 г. докладывал османскому султану, что российский государь не является врагом ислама, указывая на то, что «слуга его, Царь Саин-Булат, господствует в Касимове, царевич Кайбула – в Юрьеве, Ибак – в Сурожике, князья Ногайские – в Романове: все они свободно и торжественно славят Магомета в своих мечетях: ибо у нас всякий иноземец живет в своей Вере. В Кадоме и Мещере

многие Приказные Государевы люди Мусульманского закона» [26, с. 257; 208, с. 113]. Это можно видеть на примере Касимовского царства, а также ряда русских городов (Юрьеве, Романове и др.), где правили родственники астраханских ханов и ногайские князья. Руководимая ими легкая конница многие века вплоть до XX в. являлась неотъемлемой частью русской армии.

Постордынские государства, за исключением Крымского ханства, были присоединены к Руси в XVI в. [242, с. 21]. Важно заметить, что впоследствии около 17% русских аристократов имели ордынское происхождение – предков из Астраханского и Казанского ханств, Ногайской Орды и Сибири. Как считает историк-арабист и исламовед Р.Г. Ланда, их отношение к власти московских государей, которых мусульмане называли «Ак-Падишах» (Белый царь), сложилось под воздействием представлений о Москве как наследнице Золотой Орды [242, с. 20]. Образ «белого царя» содержится и в памятнике русской литературы «Голубиной книге», где есть следующие строки:

«У нас Белый царь – над царями царь.

Почему ж Белый царь над царями царь?

И он держит веру крещеную,

Веру крещеную, богомольную,

Стоит за веру христианскую,

За дом Пречистыя Богородицы, –

Потому Белый царь над царями царь...» [113, с. 37].

Начиная с сер. XVI в. казанские татары с территории разгромленного Казанского ханства массово переселяются в Башкирию (в 1557 г. ее европейская часть добровольно вошла в состав российского государства). Здесь, несмотря на объявленные ранее запреты, начинается интенсивное строительство мечетей [26, с. 258]. Служилым татарам-мусульманам отдавались территории близ Москвы – около Яхромы, Звенигорода, Серпухова и др. Аристократы-мусульмане принимали активное участие в политической жизни государства. В частности, они участвовали в

судьбоносном для страны Земском Соборе 1613 г., на котором был избран царь Михаил Романов [26, с. 257–258].

История иудеев на Руси уходит своими корнями по меньшей мере в киевский период. В IX в. в Киеве, культурном и административном центре Древней Руси, была построена синагога, жили раввины. Именно в Киев в XI в. евреи бежали из Германии от преследований. При Владимире Мономахе значительная часть евреев продолжала жить в государстве. Большие иудейские общины существовали в Любече, Перемышле, Чернигове. Там же были синагоги и духовенство [26, с. 423–424; 237].

В XII в. евреи обживают Северо-Восточную Русь. Их можно встретить среди приближенных князя Андрея Боголюбского. В XIII в. князь Даниил Романович заселял евреями территорию Юго-Западной Руси [26, с. 424; 237, с. 60]. Евреи появляются на русской земле в XV в. во времена правления князя Ивана III, который, как отмечают исследователи, был вполне лоялен к ним [19, с. 127]. Каких-то специальных законов, которые бы ущемляли права евреев, во времена Ивана III не было. Кроме того, евреи входили в число приближенных и доверенных московского князя. Иван III при посредстве влиятельного купца Хозы Кокоса заключил союз с крымским ханом Менгли-Гиреем. В 1474 г. отправившемуся в Крым послу Н.В. Беклемишеву было приказано передать Хозе Кокосу поклон от великого князя. Известно, к примеру, что при дворе последнего служил врач-еврей Леон Жидовин [199].

Протестанты (англичане, немцы, шведы и др.) начали приезжать в российское государство еще при Василии III. Они селились в Новгороде, Москве, занимались торговлей, искусством, врачеванием, а также ремесленным, аптекарским и рудным делами. Государство было заинтересовано в таких специалистах. Они еще не имели церквей и совершали богослужения в частных домах. Однако позже, при Иване IV, который также приветствовал переезд в Россию иностранцев, в Москве была построена первая лютеранская церковь, протестантские поселения

появлялись в Твери, Казани, Владимире, Архангельске, Костроме, Угличе, Нижнем Новгороде и др. В последующие века число европейских переселенцев – лютеран и реформатов – только росло, поскольку многие из них бежали от преследований католиков. Кроме того, нередкими были случаи, когда европейцы попадали в русский плен и впоследствии оседали в России. В XVII в. протестанты появились в Белгороде, Вологде, Ярославле, Переяславле, Пскове [16, с. 40–42; 84, с. 2–4; 265, с. 278].

Еще со времени правления Василия III протестанты постепенно заселяли различные регионы государства, где впоследствии начиналось строительство храмов и установление колоколов; соответственно, было разрешено приглашать представителей протестантского духовенства, открывать при поселениях школы, печатать книги на своем и на русском языках [16, с. 40–42]. Вместе с тем в XVI–XVII вв. никакого специального законодательства в отношении протестантов в стране не было.

Таким образом, уже в средневековой Руси (XI–XVII вв.) принцип веротерпимости проявлялся в самых разных формах и сферах жизни. Это можно видеть по тому, какие отношения у власти выстраивались с соседними народами и с приезжающими в страну. Неслучайно с XVI в. мы наблюдаем интенсивный территориальный рост государства и переселение на Русь носителей неправославных конфессий. К примеру, протестанты и последователи Армяно-апостольской церкви имели возможность оседать на русской земле, заниматься различными профессиями; при этом им не воспрещалось исповедовать свою веру, их не угнетали и не преследовали, как это происходило с иноверцами в ряде других стран [286, с. 16–17]. Приезжим был доступен широкий спектр ритуальных возможностей – общины могли строить храмы, приглашать духовенство и т.д.

Представители (велико)княжеского рода заключали династические браки, что также указывало на определенную степень их веротерпимости. Так, постепенно наводились мосты, в частности, с мусульманским

населением. Не всегда эти отношения были радужными, где-то прибегали и к христианизации. Несмотря на различного рода проблемы, росла доля мусульманской аристократии в политических кругах страны. Постепенно представители разных религий могли заниматься государственной деятельностью, входить в число доверенных и приближенных к великим князьям (позже – к государю) лиц, выполнять важные дипломатические поручения, отвечать за торговые связи, нести военную службу и т.п.

## **2.2. Государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения в Российской империи (XVIII в.)**

Формирование сравнительно мягкого межконфессионального климата и гибких государственно-конфессиональных отношений происходило еще в допетровское время. Иностранцы, путешествовавшие по Руси в XV–XVII вв., не без удивления писали об этой особенности, поскольку в Европе ситуация резко отличалась от российских реалий [272, с. 8–12; 442, с. 51–106]. Француз капитан Мажерет (нач. XVII в.) был поражен совместным существованием в России множества религий и практически полной свободой вероисповедания. А. Олеарий (XVII в.), немецкий географ и историк, отмечал терпимость и доброжелательность российского населения [389, с. 10–14]. Современная исследовательница Т.А. Опарина фиксирует, что многие иностранные авторы писали о российском государстве как о «стране благоденствия» для иноверцев [347, с. 352].

Складывание российского социума как многоконфессионального образования продолжалось и позже – вплоть до 1917 г. Процесс становления империи выдвигал на первый план задачу приведения государственного механизма к слаженному функционированию и повышению роли страны на международной арене. И здесь вставал вопрос о внедрении передовых технологий, наращивании собственного опыта и перенятии опыта иностранных специалистов, активное привлечение которых для работы в

России началось при Петре I. В этих условиях у прибывающих в Россию иностранцев, главным образом, европейцев, которые в массе своей были протестантами и католиками, естественным образом возникала необходимость в обеспечении возможности удовлетворять не только свои материальные (они получали жалование), но и религиозные нужды. Важно понимать, что сами европейцы также проявляли заинтересованность приезда/переезда в Россию, в том числе и в связи с нестабильной ситуацией у себя на родине – религиозными войнами, всевозможными притеснениями и конфликтами [268, с. 3]. Без определенной степени веротерпимости к иностранцам такие обоюдные стремления вряд ли могли бы иметь место, поскольку неизбежно встретились бы с неразрешимыми противоречиями, а позже и с сопротивлением.

Манифестом «О вызове иностранцев в Россию, с обещанием им свободы вероисповедания» от 16 апреля 1702 г. веротерпимость, по мнению С.А. Зеньковского, утверждалась Петром I как один из основных принципов государства [172, с. 437; 313, с. 192]. Согласно манифесту, каждый христианин мог свободно исповедовать свою веру («...совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому Христианину на его ответственность печись о блаженстве души своей...» [313]), принимать участие в богослужениях («...Мы крепко того станем смотреть, чтобы по прежнему обычаю никто как в своем публичном, так и частном отправлении богослужения обеспокоен не был, но при оном содержан и противу всякого помешательства защищен был...» [313]), иметь своих духовных наставников, строить храмы (культовые сооружения к началу XVIII в. европейцы уже имели в таких городах, как, например, Москва, Нижний Новгород, Воронеж; возводились церкви для армян Москвы, Астрахани) [16, с. 52–53; 26, с. 221; 218, с. 224; 269, с. 166; 313; 547, с. 159]. Несмотря на то, что данный документ обеспечивал в первую очередь религиозные права приезжающих, в нем прямо утверждались «попечение о всеобщем благе», отказ от «древнего

обычая» запрещать въезд иностранцам и «милость» (доброе, человеколюбивое отношение) ко всем подданным империи [313, с. 192–193]. Государь заявлял, что видит благополучие народа в том, чтобы у населения была возможность жить в благоприятных условиях внутри страны, вести торговлю, изучать разнообразный опыт зарубежных мастеров, совершенствоваться в ремеслах, искусстве и военном деле, иметь доступ к справедливому правосудию, быть защищенным от внешних угроз и т.д. [313, с. 192–193]

Пристальное внимание Петра I к проблемам неправославного христианского населения было обусловлено, в частности, и внешнеполитическими факторами, а именно участием в военных кампаниях. Так, итогом Северной войны со Швецией (1700–1721 гг.) стало присоединение к России ряда территорий (Ингрия, Эстляндия, Лифляндия, Карелия, южные земли Финляндии, острова Эзель, Даго и Мен), на которых проживало большое количество неправославных. Шведы, пожелавшие перейти в российское подданство до заключения Ништадского мирного договора (1721 г.), получили право свободно исповедовать свою религию (лютеранство), иметь культовые сооружения, пасторов, беспрепятственно селиться на всей территории государства. Кроме того, им позволялось заключать браки с российскими женщинами, заниматься той профессиональной деятельностью, которой они пожелают, иметь собственность, распоряжаться ей (в том числе, передавать по наследству). Запрещалось насильно обращать шведов в православную веру. В свою очередь, шведы должны были присягать на верность российскому престолу [312; 520, с. 15–128; 547, с. 159] (впрочем, этот порядок был установлен еще до Петра I (см., напр.: [543, с. 117])).

Исследователь А.Э. Алакшин пишет о том, что имеются свидетельства достаточно болезненного восприятия православным духовенством прироста иностранного христианского населения [16, с. 45–46]. Стараясь избежать

конфликтных ситуаций, российские власти, с одной стороны, способствовали процессу ассимиляции, а с другой стороны, запрещали заниматься прозелитизмом, дабы сохранить самобытность православных народов и влиять таким образом на недопущение насильственного «затягивания» их в иную веру (такая мера в ряде случаев могла предприниматься и в отношении православного населения). По всей видимости, на том этапе подобные мероприятия обеспечивали известную степень стабильности в государстве.

Принцип веротерпимости был неременной составляющей целого ряда направлений процесса интеграции иностранного неправославного населения в российское пространство. Одним из примеров может послужить легализация межконфессиональных браков. Возможность заключения брачных союзов между представителями православного населения и иноверцами предоставляло «Послание Святейшего Синода к православным» (1721 г.) [311]. Примечательно, что допустимость существования подобных союзов обосновывалась, в том числе, ссылками на Священное Писание – примерами из биографий признанных религиозных авторитетов (браки Иакова, Иосифа, Моисея, Давида, Соломона и др. с представительницами иных вероисповеданий) [311].

В то же время в условиях огромной страны одни лишь законотворческие меры были явно недостаточными, требовались новые управленческие решения, которые бы позволяли более эффективно решать конфессиональные вопросы. Именно с этой целью в 1720 г. была создана Юстиц-коллегия лифляндских, эстляндских (а с 1762 г. и финляндских) дел. Она являлась самостоятельным государственным административно-судебным органом, предназначенным для урегулирования отношений между неправославными христианами. Также в 1720-х гг. была образована Коллегия иностранных дел, в задачи которой входил надзор за жизнью иностранцев в России [16, с. 50–51]. Вместе с тем, в 1721 г. государь просил у Константинопольского патриарха Иеремии III и других восточных

патриархов признать Духовную коллегию (или Святейший Правительствующий Синод) руководящим органом Русской Православной Церкви (вместо института патриаршества). Реформа была одобрена всеми первоиерархами [29; 309, с. 192; 381].

С начала XVIII в. в Российской империи создавались католические и протестантские учебные заведения (школы, училища, семинарии). Школы работали при храмах. Среди них были как те, в которых обучались исключительно дворяне, так и те, в которые могли поступать дети разных сословий. Для будущих священнослужителей получение образования было обязанностью. В большинстве школ преподавали основы вероучения, арифметику, грамматику, кроме того, могли вести обучение русскому языку, истории и географии России [155, с. 81–83; 278]. В 1685 г. была учреждена католическая школа в Москве, которая была известна высоким уровнем качества образования, квалифицированным преподавательским составом. Когда школа переживала подъем, в нее отдавали не только детей католиков, но и протестантов и даже детей российского дворянства (из рода Долгоруковых, Голицыных и др.) [278, с. 104–105].

Представители различных конфессий принимали участие в формировании структуры государственных учебных заведений. Пастором И.Э. Глюком была создана школа, где изучали иностранные языки и светские дисциплины (философию, этику, историческую и политическую науки, географию), а также обучались этикету, верховой езде и танцам [16, с. 46–47; 54, с. 61]. Были и весьма примечательные факты: благодаря стараниям пастора в городе Мариенбурге была основана и русская старообрядческая школа [472, с. 111].

Если в отношении протестантов и католиков действия российских властей были регулярными и в значительной степени последовательными, то с иудейским населением ситуация обстояла иначе: законы и распоряжения, касавшиеся этой категории подданных, пока еще появлялись от случая к

случаю и скорее как реакция на возникавшие текущие проблемы. При этом исследователи считают, что применительно к петровскому времени нельзя говорить о каких бы то ни было преследованиях евреев [172, с. 437]. Известны, к примеру, случаи заступничества императора за иудеев. Так, в пинкасе (актовой книге еврейской общины) Мстиславля был зафиксирован следующий эпизод: в августе 1708 г. государь приехал в местную синагогу и узнал о том, что со стороны некоторых солдат в отношении иудейского населения города имели место случаи мародерства и насилия. Правитель принял решительные и жесткие меры: 13 преступников были повешены [303, Стлб. 356–357].

О благосклонном отношении Петра I к евреям говорит, в частности, то обстоятельство, что представители данного народа оказывались среди приближенных и доверенных лиц императора, а также государственных деятелей. Одним из них был еврей П.П. Шафиров, дипломат, получивший хорошее образование, владевший множеством языков (английским, немецким, польским, французским, голландским, турецким). Он принимал участие в дипломатической миссии в Западную Европу (1697–1698 гг.) и в подготовке русско-датско-польского и русско-польского союзов; кроме того, он находился в ставке Петра I во время сражения под Полтавой, а также в период Прутского похода. Ввиду того, что последний окончился неудачно для российского государства, П.П. Шафирову было указано вести переговоры с Османской империей. Результатом стало подписание Прутского мирного договора, который при сложившейся сложной ситуации считался дипломатической победой, так как по условиям договора Россия несла минимально возможные потери [296, с. 278–282]. П.П. Шафиров сыграл важную роль и в заключении союзных договоров с рядом европейских стран, что являлось одним из факторов неудачи шведов в войне. В 1730-х гг. он состоял в должности посла в Персии, заключал союзный договор (Рештский договор) между Российской империей и Персией. Пять

дочерей П.П. Шафирова вышли замуж за представителей знатных родов России – Долгоруковых, Гагариных, Салтыковых, Хованских, Головиных. Среди его знаменитых потомков – государственный деятель С.Ю. Витте [534].

История знает и другие примеры видных людей еврейского происхождения, развивавших свою деятельность в петровскую эпоху. К примеру, трое братьев Веселовских. А.П. Веселовский служил при Петре I, позже стал резидентом в Вене. Полагая, что иудеи преуспели в медицинских науках, он писал царю, что еврейские доктора могут принести пользу российскому народу. Петр же, демонстрируя свою веротерпимость, отмечал, что государство нуждается, прежде всего, в профессионалах своего дела и порядочных людях вне зависимости от их вероисповедания. Другой брат И.П. Веселовский, работал российским дипломатом, был преподавателем русского языка у наследника престола Петра III. Третий, Ф.П. Веселовский, также был дипломатическим деятелем, занимался посольскими делами в Англии. При Петре II стал куратором Московского университета [90]. Были и другие менее и более известные деятели еврейского происхождения, которые играли заметную роль в жизни государства. Если среди лиц, приближенных к императорам, а также государственных служащих было немало евреев-выкрестов, то мусульмане имели возможность продвигаться по карьерной лестнице, не порывая со своей религиозной традицией. Скажем, Кутлуг-Мухаммед Тевкелев – выходец из мусульманского дворянского рода, дипломат, служивший в Посольском приказе (позже в Коллегии иностранных дел) и участвовавший в военных походах [34, с. 9–10]. Кроме того, царская семья была родственно связана с касимовскими царями, которые исповедовали ислам. Жена брата Н.К. Нарышкиной, матери Петра I, являлась внучкой Алп-Арслана, представительницей рода хана Кучума [36; 182].

Среди приближенных государя были многочисленные европейцы. Так, в окружении Петра I находился голландец Ф.Ф. Тиммерман, который был наставником будущего императора в геометрии, арифметике, фортификации [460]. Голландец К. Брандт, служивший еще при Алексее Михайловиче, был корабельным плотником, помощником пушкаря, судостроителем, обучал Петра I морскому делу и кораблестроению [77]. В истории запечатлелись иностранцы, оказавшие влияние на политику государства: к примеру, ближайший помощник Петра I Ф.Я. Лефорт (по вероисповеданию – кальвинист), военные деятели П.И. Гордон (католик), Р.В. Брюс, Я.В. Брюс, А.А. Вейде (лютеране) [27, с. 9–18; 258], К.И. Крюйс (лютеранского вероисповедания). Последний впоследствии стал вице-президентом Адмиралтейской коллегии, имел капитанский опыт, владел навыками кораблестроения, участвовал в судостроении, возведении портов, устройстве адмиралтейства, военных сражениях и др. Кроме того, К.И. Крюйс оказывал значительную поддержку протестантским общинам, он построил на своем дворе лютеранскую церковь, приглашал иностранных пасторов, оказывал финансовую помощь протестантам [27, с. 10–16; 229].

При Петре I произошел значительный сдвиг в отношении старообрядцев (что, впрочем, на тот момент не решало проблему кардинально). Так, было прекращено действие 12-ти статей о раскольниках, принятых в 1685 г. царевной Софьей Алексеевной; отныне раскольники перестали рассматриваться государством как преступившие закон. Правитель позволил легально существовать федосеевской и стародубской общинам, Выговской обители. Староверы получали помощь от приближенных Петра I, а также от известных государственных деятелей – от А.Д. Меньшикова, Д.М. Голицына, И.Ю. Трубецкого, Т.И. Филиппова и пр. [172, с. 363–449; 454, с. 76; 480; 524, с. 730].

Хотя до сворачивания преследований староверов было еще далеко, государство в это время оказывало широкую поддержку демидовским

заводам на Урале, которые являлись местом средоточия большого количества староверов. Уже при Петре I староверы достигли грандиозных успехов в железоделательной и горной промышленности. Демидовы, возглавлявшие заводы и активно поддерживающие старообрядческие общины, стали крупнейшими промышленниками и предпринимателями на территории Урала, им принадлежало 22 завода (из 53-х) на момент 1736 г. К 1790-м гг. благодаря уральским староверам российское государство по производству железа опережало Англию, занималось его поставками в другие страны [172, с. 360].

Во времена правления Петра I (так же, впрочем, как и в дальнейшем) уделялось внимание и вопросам российских мусульманских общин [401, с. 76–77]. Однако в начале XVIII в. эта работа еще не носила системного характера: участие государства в религиозной жизни представителей ислама по большей части проявлялось при возникновении конкретных «локальных» вопросов. Например, в 1712 г. было удовлетворено прошение московской мусульманской общины на место умершего муэдзина (Х. Таберова) назначить другого (А. Кадкеева), избранного членами объединения [401]. Начиная с петровской эпохи, неоднократно осуществлялся (в том числе и по поручению властей) перевод Корана. В 1716 г. по указу Петра I в Санкт-Петербурге был отпечатан анонимный перевод Корана с французского языка на русский. А спустя 70 лет, уже по указу Екатерины II (1787 г.), в России впервые был опубликован полный текст Корана на арабском языке. Впоследствии сокровищница российских библиотек пополнилась известным переводом Корана с арабского языка на русский язык, который был выполнен востоковедом Г.С. Саблуковым (1803–1880) [102, с. 91; 164, с. 116].

В период дворцовых переворотов та политическая линия Петра I, в которой усматривается проявление принципа веротерпимости, во многом была продолжена, принятые им законы и административные решения в

религиозной сфере имели свое развитие, обогащались практическим опытом применения. Неправославным христианам, как и прежде, позволялось свободно совершать богослужения, запрещалось прибегать к принудительным мерам по отношению к иноземцам с целью склонения их к православной вере: «...Ибо сердце человеческое насильствуемо быть не может...» [324]. Показательно, что декларируемая мотивация принятия законов лежала в плоскости этики.

В 1720-х – нач. 1760-х гг. продолжилась разработка комплекса религиозных прав приезжавших иностранцев (к примеру, при Елизавете Петровне был выпущен указ о том, чтобы купцам – армянам, индийцам, бухарцам и др. – не препятствовали в отправлении ими богослужений в соответствии с их религиозными традициями [328]). В то же время уважение правителей к другим религиям не означало умаления роли православия. Так, после ухода из жизни Петра I постепенно происходила трансформация отношения к монашеству. При Екатерине I в 1726 г. была восстановлена Оптиная пустынь – шаг, имевший важное значение для православия. К началу XX в. в империи насчитывалось более тысячи монастырей [26, с. 92].

В процессе расширения государственных границ росло национальное и, как следствие, религиозное многообразие народов страны. В XVII–XVIII вв. в сферу влияния российского государства входили бурятские и калмыцкие народы, исповедовавшие буддизм и язычество [11; 239]. Кроме того, в 1727 г. между Россией и Китаем была определена государственная граница, и в соответствии с условиями Буринского договора приграничное население было разделено по этой линии: часть жителей отходила к России, часть – к Китаю [83]. Это обусловило необходимость организации управления, как тогда говорили, «Буддийской Церковью». Первые шаги в этом направлении делались при Петре II в 1728 г., они получили оформление в «Инструкции пограничным дозорщикам» – документе, который регламентировал ряд мер по укоренению буддизма в российском

государстве. В частности, в инструкции говорилось о необходимости заниматься подготовкой российских ученых лам (монахов-наставников), создавать условия для обучения бурятских детей мужского пола буддистской религии и монгольской грамоте для того, чтобы в будущем они становились представителями духовенства [23, с. 25; 88, с. 35–36; 156].

Несколько позже Елизавета Петровна указом 1741 г. официально признала «ламайскую веру» одним из вероисповеданий российского государства [23, с. 26; 46, с. 10]. В этом же году государыня одобрила просьбу бурятского ученого монаха Дамба-Даржай Заяева (1710–1776) о возможности свободно распространять веру среди бурятского народа. Елизавета Петровна признала законной работу 11-ти дацанов (монастырей-университетов), 150-ти лам и бывших при них хувараков (учащихся) [377, с. 6]. Буддийские духовные лица получили привилегии, ламы освобождались от уплаты налогов. Постепенно при дацанах стали открываться школы, печататься буддийская литература [23, с. 26]. В 1741 г. с позволения Коллегии иностранных дел Цонгольский (Хилгантуйский) дацан стал главным забайкальским буддийским центром. С этого времени в Забайкалье начало формироваться единое религиозное объединение со своей иерархической структурой, самобытным администрированием [156]. В то же время российские власти стали привлекать забайкальцев к работе, имеющей общегосударственное значение. Так, среди переводчиков, служивших в регионах распространения буддизма и язычества, были и те, кто выполнял задачи государственной важности. Известны, к примеру, такие переводчики-буряты как Амур (владел монгольским и русским языками) и Лубсан (владел маньчжурским и китайским языками). Они сыграли важную роль в процессе проведения российско-монгольской границы и подписании упомянутого выше Буринского договора с Китаем [531, с. 133–134].

Если в отношении буддистов решения, в которых можно видеть проявление принципа веротерпимости, выстраивались в определенную

стратегическую линию, то в случае со староверами ситуация складывалась иначе: здесь уместнее было бы говорить об осторожном поиске подходов, медленном движении навстречу. В царствование Петра III 29 января 1762 г. был издан указ, в котором говорилось, что в стране должен быть создан благоприятный климат для старообрядчества, а также ислама и язычества. Всем старообрядцам, которые бежали от преследований за границу, разрешалось вернуться в Россию (попытки возвратить их в страну предпринимались еще при Елизавете Петровне [172, с. 535]) и следовать здесь своим религиозным традициям, изучать старообрядческие богослужебные книги. Представителей старой веры, осужденных за свои религиозные взгляды и находившихся под стражей, следовало немедленно освободить [335]. Такие законодательные шаги отражали не только попытки решения вопроса легализации старообрядчества (как это было при Петре I), но и постепенного создания более благоприятных условий для их проживания в стране.

Отношения между православными, принявшими никоновскую реформу, и староверами переживали разные периоды, но и в петровскую эпоху, и позже мы на многочисленных примерах видим поддержку старообрядцев со стороны простых жителей сел и городов, воевод и комендантов, губернаторов и православных священнослужителей [172, с. 363–441].

Центрами образования и просвещения в старообрядчестве становились староверческие общины. Так, например, в Выговском обществе (Олонецкий уезд), известном с конца XVII в., находилась библиотека, в которой были собраны древнерусские труды, вероучительные богослужебные тексты, философские сочинения (античных, французских мыслителей), книги по логике, риторике, грамматике и др., хранилось наследие раннего старообрядчества. Там сформировалась своя иконописная, книгописная, литературная традиция [47, с. 206–208]. Поселения и

монастыри на реке Иргиз, которые по значимости сравнивали с Афоном и Иерусалимом для православных, также играли важную роль в распространении старообрядческого образования [172, с. 413–415; 537, с. 65]. Ключевыми духовными центрами старообрядчества со второй пол. XVIII в. были: Рогожское кладбище и Преображенская община (в Москве), Королевская община (в Санкт-Петербурге), уральские староверческие объединения. Первое известно своей библиотекой с редкими изданиями, школой, а позже – Старообрядческим богословско-учительским институтом. Преображенской общине принадлежало училище для представителей Федосеевского согласия (дети от 7 до 13 лет). Обучение было бесплатное. Забегая вперед, заметим, что в начале XX в. в нем преподавали: Закон Божий, русский язык, арифметику, отечествоведение и др. Кроме того, создавались и учительские классы (христианские), работала типография [47, с. 208–209; 172, с. 455; 174, с. 536; 423, с. 110–114; 535, с. 932].

При Елизавете Петровне предпринимались лишь отдельные меры, способствующие расширению прав носителей ислама. В 1744 г. было дозволено строить мусульманские храмы в татарских районах Казани и Оренбурга (заметим попутно, что именно в мечетях татары, в соответствии с их законами, присягали на верность государству). В этом же году недалеко от Оренбурга была построена каменная мечеть. В 1756 г. вышел указ, согласно которому разрешалось строительство культовых сооружений для татар ряда деревень в Нижегородской, Воронежской, Астраханской, Симбирской и Казанской губерниях [24, с. 35–36].

Тем не менее, целый ряд вопросов оставался нерешенным, пока на престол не взошла Екатерина II. В отличие от своих предшественников она расширила права неправославного населения, причем особое значение приобрела ее политика в отношении многочисленной нехристианской группы российских подданных – мусульман [35]. В царском указе Синоду от 17 июня 1773 г. была провозглашена веротерпимость. Согласно этому указу,

православным иерархам запрещалось вмешиваться в дела «магометанского закона», а мусульманам – разрешалось постройка мечетей. «Как Всевышний Бог на земли терпит все веры, языки и исповедания, – писала императрица, – то и Ея Величество из тех же правил, сходяствуя Его Святой воле, и в сем поступать изволит, желая только, чтоб между подданными Ея Величества всегда любовь и согласие царствовало» [336].

Если до восшествия на престол Екатерины II практиковалась принудительная христианизация мусульман (которая, заметим, привела к слабым результатам), то в период ее царствования и позже такие насильственные меры были прекращены [24, с. 35–36]. В 1764 г. закрыта Контора новокрещенских дел [219] – учреждение, задачей которого являлась миссионерская деятельность в Поволжье (зоны широкого распространения ислама); в том же году был окончательно снят запрет на строительство новых мечетей [24, с. 34–37]. Росла численность мусульманского населения, в том числе и благодаря внешней политике – присоединению Кубани и Крыма [332].

Заметные подвижки были в сословной политике. Так, в 1784 г. башкирская и татарская аристократия была приравнена в правах к российскому дворянству [36]. Мусульманские купцы, ведшие торговые отношения с другими странами (например, с Индией, Туркестаном, Персией, Китаем), поддерживались властью, им были предоставлены льготы [24, с. 36; 36]. Особое внимание уделялось мусульманскому духовенству, его правам и оформлению в иерархическую систему. В 1782 г. в Уфе был основан муфтият, произошло выделение исламских священнослужителей в особое духовное сословие. В 1788 г. было учреждено Оренбургское магометанское духовное собрание; в его подчинении находились все мусульманские объединения Российской империи, кроме Таврической губернии (Крым) [24, с. 36–38; 320; 337].

При Екатерине II в деятельности государства по отношению к

мусульманам можно отметить бóльшую системность, нежели в предыдущие эпохи. Законодательные и управленческие решения, в которых проявлялся принцип веротерпимости, были направлены не только на текущие задачи (как это наблюдалось, скажем, при Петре I), но и на стратегическое развитие ислама – организацию мусульманских объединений, их консолидацию, регламентацию их функций, предоставление представителям ислама более широких прав, их защиту.

В целом при оценке политики екатерининского правительства в отношении ислама можно согласиться с бытующим в литературе последних десятилетий выводом о том, что власть приняла позитивное для российского «мусульманства» решение, подтвердив «официальный статус ислама и мусульман в многонациональной России» и признав «право мусульманских народов на сложившийся под влиянием ислама собственный образ жизни» [552, с. 48]. Отдельные историки видят основание говорить о фактическом «признании ислама второй государственной религией России (при Екатерине II. – *Е.Ж.*). Такое, когда государство добровольно отдает часть своего духовно-религиозного пространства другой конфессии, – пишет Л.Г. Ивашов, – случилось впервые в истории человечества. Это было осознанное решение о расширении рамок русского архетипа и формировании евразийца. Взаимодействие двух религий, возможность исповедания буддизма, языческих верований, при лидирующей роли православия, сформировали евразийский архетип русского человека» [185, с. 114]. Качествами данного архетипа исследователь считает гуманистичность, мессианство, аскетичность и героизм, полагая что он «в большей степени, чем другие, соответствует тому образу, который предназначался для жизни на земле» [185, с. 114].

При Екатерине II был учрежден титул Пандито Хамбо ламы, который стал основой для создания института верховных лам Забайкалья, отражавших иерархическую структуру буддийского духовенства. А в 1764 г. был издан указ о том, чтобы утвердить упоминавшегося выше Дамба-Даржай Заяева в

должности главного Пандито Хамбо ламы Забайкалья [377]. Екатерина II, равно как и Елизавета Петровна, сыграла важную роль в развитии российского буддизма, упорядочении иерархической структуры его духовенства. Поэтому двух российских правительниц за их вклад в развитие буддизма в России почитали как воплощения Белой Тары (Цаган-Дара-эхэ) – женского божества в махаянском буддизме [23, с. 27; 156; 377, с. 6]. А татарское население, в знак благодарности за покровительство исламу, именовало Екатерину II «Эби пашта», что значит «Бабушка-царица» [24, с. 35–37].

Преемственность прежних политических решений сохранилась в эпоху Екатерины II и в отношении представителей неправославных христианских конфессий. Царское правительство заботилось о создании благоприятных условий для переселявшихся в страну иностранцев, чтобы они могли максимально реализовать свой потенциал в интересах Российского государства, при этом беспрепятственно удовлетворяя свои религиозные потребности. В 1763 г. были изданы: указ «Об учреждении Канцелярии Опекунства иностранных колонистов» [343] и манифест «О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселяться в которых губерниях они пожелают и о дарованных им правах» [16, с. 71–73; 316]. В новую фазу вошли отношения власти и Армянской Апостольской Церкви: в 1773 г. официально учреждена российская епархия Армянской Апостольской Церкви, продолжали строиться храмы, армяне заселяли различные регионы страны [269, с. 166].

Первая треть XVIII в. была отмечена целым рядом законов и в отношении старообрядчества. В 1762 г. Екатерина II издала указ, в котором приглашала старообрядцев, бежавших за границу, вернуться в Россию (причем перечень территорий, на которых им разрешалось проживать, был расширен) [325]. 15 декабря 1763 г. прекратила свое существование Раскольническая контора, учрежденная незадолго до ухода из жизни Петра I

и ведавшая раскольническими делами, сбором двойной подушной подати и налога с бород и т.п.; теперь все ее функции передавались местным учреждениям [327]. Кроме того, в 1782 г. старообрядцы были освобождены от двойного налога [323]. В 1769 г. они получили возможность свидетельствовать в суде, а в 1785 г. был принят указ «О дозволении выбирать раскольников в городские службы» [245; 317]. Таким образом, политика Екатерины II приводила к дальнейшему расширению правового статуса староверов, прекращению действия ряда ограничений, притоку старообрядцев в крупные города (например, в Москву, купеческая часть которой стала экономическим культурным ядром старообрядчества) [172, с. 362].

Отдельного разговора заслуживает вопрос о положении иудейского населения в Российской империи этого периода. В начале 1770-х гг. в связи с разделом Польши к России были присоединены территории с высоким процентом евреев [331], что требовало от власти соответствующих решений и, в частности, нововведений. Несмотря на наличие определенных ограничений, был сохранен кагал – орган общинного самоуправления у евреев [322], что способствовало сохранению самобытности еврейской общины, обеспечивало более упорядоченное взаимодействие власти и подданных страны. В 1783 г. еврейское население получило возможность участвовать в городском самоуправлении, было наделено правом состоять в сословиях (купечество/мещанство) [474, с. 62].

В Российской империи приветствовались еврейские доктора, они могли принадлежать не только к иудейскому, но и к другим вероисповеданиям. История сохранила сведения о выдающемся враче еврейского происхождения Санхесе Антониу Нунес Рибейру (по вероисповеданию – католик). Он работал у профессора Петербургской академии наук, известного медика А. Бургав-Каау, который и порекомендовал первого российскому правительству. При Анне Иоанновне А.Н.Р. Санхес служил при

Медицинской канцелярии Москвы, позже он работал при армии, участвовал в походах и т.д. Кроме того, он стал вторым лейб-медиком при правительнице Анне Леопольдовне (и при Елизавете Петровне), спас от опасной болезни Екатерину II (тогда еще невесту Петра III). Был избран почетным членом Петербургской академии наук, ему Екатериной II предоставлялась пожизненная пенсия (тысяча рублей) [402; 528, с. 192–193]. Образованные евреи привлекались к работе в самых разных областях государственной службы. Скажем, К.И. Габлиц (родом из Пруссии, лютеранского вероисповедания) готовил физико-географическое, историческое описание полуострова Крым; состоял в должности вице-губернатора Таврической области; ему было поручено лично контролировать Таврические соляные промыслы; он являлся тайным советником, президентом мануфактур-коллегии, главным директором лесного департамента; был отмечен Екатериной II и князем Потемкиным; в течение своей жизни участвовал в нескольких экспедициях, одной из них была экспедиция ученого С.Г.Г. Гмелина; был попечителем евангелической церкви святой Анны Петербурга (финансировал ремонт здания), помогал заведению для сирот при этом храме; участвовал в создании Российского Библейского Общества [101; 285, с. 291–292].

Примечателен факт предпринимавшихся попыток привлечения евреев к военной службе. Приближенным Екатерины II Г.А. Потемкиным в 1786 г. было образовано подразделение легкой кавалерии, состоящее из лиц еврейской национальности. Обучение этого военного формирования проводилось в одном из имений князя. В дальнейшем он планировал создать еврейский полк [285, с. 291]. Еще с петровской эпохи в России действовала регулярная армия (существовали и иррегулярные воинские формирования) и флот, полным ходом шло развитие военной промышленности, создавались учебные заведения для подготовки военных кадров. В вооруженных силах по численности доминирующее место занимали лица православного

вероисповедания; однако неотъемлемой и важной частью армии являлись и представители других конфессий – мусульмане, протестанты, католики, буддисты, старообрядцы, язычники, представители Армянской Апостольской Церкви, а позже и иудеи [103, с. 29; 295, с. 875]. Принцип веротерпимости играл здесь важное значение.

Воинский устав 1716 г. предполагал, что между военными должны были пестоваться любовь, мир и согласие; также в тексте говорилось о важности христианского прощения. Указывалось, что военному необходимо молиться три раза в день. При полках, в гарнизонах состояли священнослужители, которые были обязаны вести праведную жизнь. Военным же предписывалось с должным уважением и почтением относиться к духовным лицам. Устав содержал правила поведения с жителями завоеванных территорий, представителями духовенства, молитвенными домами. При взятии крепостей или населенных пунктов запрещалось причинять вред женщинам, детям, священникам, пожилым людям, грабить и разрушать церкви, школы, духовные дома, госпитали [483].

В Морском уставе 1720 г. говорилось, что офицерам и другим служащим флота необходимо поддерживать между собою товарищеские, дружелюбные отношения вне зависимости от вероисповеданий: «офицеры, и прочие, которые в Его Величества флоте служат, да любят друг друга верно, как христианину надлежит без разности, какой они веры или народа ни будут» [216, с. 43]. Тут же указывались: правила богослужений; правила пребывания на корабле священнослужителя; правила, связанные с запретом военному, посланному на берег, наносить ущерб церквям и прочим святыням; а также жестоко обращаться с мирными жителями российского и иных государств [216, с. 93–178].

Подводя итог сказанному, можно констатировать, что для петровской эпохи характерно постепенное расширение прав иноверцев, преобразование органов управления для более эффективного регулирования религиозных

вопросов и облегчения интеграции иностранцев в российское общество. Эти инициативы способствовали дальнейшему «выравниванию» правового статуса представителей неправославных христианских конфессий с православным населением. В то же время как в законодательстве, так и в повседневной практике все еще оставались механизмы, которые на данном историческом этапе нередко выполняли контролирующие функции, предотвращали масштабные конфликты и хаос.

Для периода дворцовых переворотов и правления Екатерины II характерно дальнейшее укоренение российских религий, их институализация и формирование иерархической структуры духовенства. Приток иностранцев в страну, присоединение новых территорий, официальное разрешение старообрядцам вернуться в Россию – все это делало вероисповедный спектр Российской империи шире и богаче. Екатерининская эпоха отмечена прекращением массовой принудительной христианизации, отменой многих ограничений.

Конец XVII в. и XVIII вв. – время интенсивного становления принципиально новой кадровой системы. Среди госслужащих и приближенных к императорам/императрицам теперь значительно чаще, чем прежде, можно было видеть представителей самых различных конфессий – мусульман, протестантов, католиков, иудеев и др., причем зачастую это были выходцы из различных родов, столетиями исповедовавших те или иные религии. В этот период в стране появлялись религиозные учебные заведения, способствующие сохранению языка, религиозных традиций и культуры в целом, что в свою очередь облегчало процесс административно-политической и экономической интеграции присоединяемых к России территорий. Более тесными становились и повседневные, бытовые контакты представителей различных конфессий.

Помимо прочего, представители различных религий принимали участие в военных походах, состояли в регулярной армии и иррегулярных

войсковых формированиях. Эта сфера была стратегически важной для Российской империи, как ввиду расширения границ государства, так и с точки зрения защиты рубежей и суверенитета.

На административном и законодательном уровнях, в процессе складывания государственного аппарата, в военно-морской сфере, образовании и других областях прослеживаются, с одной стороны, преемственность, с другой – эволюция. Реализация принципа веротерпимости постепенно выводила государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения на качественно иной уровень.

### **2.3. Государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения (конец XVIII – начало XX вв.)**

После смерти Екатерины II на престол в 1796 г. взошел ее сын Павел I. При нем так же, как и во времена правления предшествующих императоров, значительное внимание уделялось конфессиональной политике. Здесь в первую очередь следует упомянуть манифест императора от 18 марта 1797 г., в котором провозглашалась свобода вероисповедания: «...предположили Мы священным Себе долгом обеспечить каждому свободу исповедания веры им содержимой...» [334]. В документе говорилось, что из милосердия, стремления утвердить порядок и спокойствие в обществе, сохранить безопасность для подданных, необходимо не допустить междоусобные распри и насилие. Примечательно, что в самом тексте закона содержится его этическое обоснование.

Законодательно-административная деятельность 1796–1801 гг. способствовала укоренению евреев, ставших подданными Российской империи в результате присоединения новых территорий при Екатерине II (разделы Польши 1772, 1793, 1795 гг.). Император предпринял ряд мер к тому, чтобы не допустить закрепощения еврейского населения,

проживавшего на помещичьих землях (1799 г.) [25, с. 48–50]. Известен случай, когда проводилось расследование в отношении генерала, пытавшегося сделать своими крепостными крестьянами местных жителей еврейской национальности (Белоруссия) [25, с. 49–50].

Власти неоднократно подтверждали право российских евреев проживать на территориях (например, в Киеве, в Ковне, в Каменец-Подольском и др.), где порою местная власть и жители, исповедующие православие, высказывали недовольство таким соседством [321]. Так, например, указом от 8 сентября 1797 г. объявлялось: «Евреев из Каменца-Подольского не высылать, а оставить на том основании, как они и в других основаниях свободное пребывание имеют» [321]. Данные факты указывали на то, что правовое положение иудеев Российской империи медленно, но неуклонно укреплялось. Исследователь еврейства Ю.И. Гессен характеризовал отношение императора к евреям как «доброжелательное и справедливое» [111, с. 17].

Не стоял на месте и вопрос с российскими старообрядцами. Им было позволено свободно совершать богослужения, строить культовые сооружения (в том числе и в столицах), иметь при необходимости священнослужителей (эта политика получила дальнейшее продолжение при Александре I) [189, с. 80; 318; 319]. К концу XVIII в. иргизские старообрядческие монастыри, обладавшие большими территориями, достигли значительных успехов в сельском хозяйстве и получали богатейшие урожаи. Население этих территорий стремительно росло. Павел I, а позже и его сын Александр I, освободили обитатели староверов от рекрутского набора [172, с. 412–413].

Особое внимание Павел I уделял католичеству. Это было обусловлено как внешнеполитическими процессами (Мальтийский орден попросил покровительства у российского правителя), так и текущими внутригосударственными задачами (император преобразовывал институт

католичества) [163, с. 17]. В 1798 г. Мальтийским орденом были торжественно переданы в Россию три священных реликвии – частицы креста, на котором, как утверждает предание, был распят Иисус Христос, десницу (правую руку) Иоанна Предтечи, а также Филермскую икону Пресвятой Богородицы. Все эти предметы были помещены в церковь Гатчинского дворца, а позже перевезены в Санкт-Петербург. Каждый октябрь Русская Православная Церковь отмечает это знаменательное событие [168, с. 131, 209; 267]. Так через инициативы по передаче друг другу религиозных святынь осуществлялось взаимодействие представителей различных вероисповеданий, в данном случае католиков и православных.

Следующий император Александр I объявил о свободе в вероисповедании, богослужении, строительстве молитвенных храмов (указ от 22 июля 1822 г.) [339]. Кроме того, в 1802 г. им было проведено важное решение на административном уровне – учреждено восемь министерств, из которых два, Министерство внутренних дел и Министерство иностранных дел, занимались регулированием религиозной сферы в государстве. В частности, при первом состоял Департамент духовных дел иностранных исповеданий, в ведении которого был довольно широкий круг вопросов, связанный с контролем, надзором за неправославными христианскими и другими конфессиями в стране [163, с. 18; 458].

С целью решения различных вопросов, связанных с проживанием в Российской империи (в том числе на присоединенных территориях) еврейского населения в 1802 г. император распорядился создать Комитет по благоустройству евреев [152]. Результатом работы этого Комитета стало изданное в 1804 г. положение (действовавшее с некоторыми поправками вплоть до 1917 г.), в котором фиксировались права иудейского населения: право на свободное вероисповедание; право на использование собственного языка (в религиозной и бытовой сферах); право на то, чтобы иметь духовенство (раввинов) и выбирать их; право иметь кагал; право на обучение

в училищах, гимназиях, университетах; право производиться в ученые степени; право на свободу (запрещено закрепощать евреев); право принадлежать к какому-либо классу (земледельцы, фабриканты и ремесленники, купцы, мещане) и т.д. Помимо прочего, в упомянутом положении были прописаны некоторые запреты (например, никто не может присваивать себе собственность евреев, притеснять их, препятствовать им в отправлении религиозных обрядов и др.) и обязанности (исполнение законодательства), а также права и обязанности раввинов и кагалов и др. [341] Все это способствовало дальнейшему «встраиванию» иудеев в российское общество, открывало перед ними новые профессиональные возможности, делало более активными участниками в жизни государства.

При Александре I продолжилась институализация буддийского духовенства. В частности, был утвержден глава астраханских буддистов (калмыков) – Лама калмыцкого народа. В XIX в. на территории Калмыцкой степи находилось более ста хурулов [156, с. 192–193], что указывает на продолжавшееся укоренение буддизма.

Первые свидетельства об участии калмыков в жизни российского государства относятся еще к допетровской эпохе. Они в составе русской армии сражались против Османской империи, внесли существенный вклад в захват крепостей Азов (1736) и Лютик (1736). Калмыки, а также буряты и другие сибирские народы, исповедующие буддизм и язычество, принимали участие в сражениях Отечественной войны 1812 г. Важной составляющей вооруженных сил российского государства было Забайкальское казачье войско, в которое входило большое количество бурятов [26, с. 358; 273, с. 10–12; 531, с. 140]. Успехи российского государства были значимыми событиями для буддийского населения, как и для всех подданных империи. В честь победы над французскими войсками в 1814–1818 гг. в Астраханской губернии, на берегу Волги, был построен буддийский храмовый комплекс – Хошеутовский хурул [26, с. 374; 481, с. 117]. В составе русской армии

воевали и представители Армянской Апостольской Церкви, которые порою дослуживались до высоких чинов. В период войны 1812 г. они состояли в Кавказском военном формировании и других частях армии [209, с. 146].

В военных операциях (освоении новых территорий, наведении порядка внутри страны и др.) были задействованы и старообрядцы. Так, известно об их участии в битве при дер. Лесная (1708 г.), где они сражались под командованием А.Д. Меншикова. Немало представителей старообрядчества было и среди казаков (донских, уральских, гребенских и др.), они обороняли границы империи, участвовали в Азовских походах (1695–1696 гг.), Итальянском (1799 г.) и Швейцарском (1799 г.), походах А.В. Суворова, Отечественной войне 1812 г., многочисленных русско-турецких войнах, Крымской войне (1853–1856 гг.), Первой мировой войне (1914–1918 гг.) [123, с. 346; 124; 371, с. 7]. Власть поддерживала казаков материально [124]. Показателем особого доверия к казакам было их включение в привилегированные воинские формирования. Еще в период царствования Павла I была образована уральская сотня, входившая в гвардию императора [124].

Помимо работы, непосредственно касавшейся конфессиональной сферы, в российском государстве развивалась и благотворительная деятельность. Крупнейшей благотворительной организацией стало Императорское Человеколюбивое общество. Учрежденное в 1802 г. оно ставило своей задачей оказание помощи нуждающимся людям любого возраста, пола и, что важно для нас, религиозной принадлежности [342]. Подобные шаги способствовали в том числе созданию атмосферы государственно-конфессионального и межконфессионального сотрудничества в стране. В свою очередь инициатива была и снизу: представители разных конфессий принимали участие в жизни страны, в частности, в мероприятиях по преодолению общих несчастий, бедствий. Известен случай, когда в Астрахани вспыхнула эпидемия холеры. В числе

тех, кто боролся с этим массовым заболеванием, был знаток тибетской медицины, буддийский священнослужитель – лама Хайдапов (награжден за это) [26, с. 359]. Врач Ф.Х. Граль, выходец из семьи лютеранского пастора, также оказывал медицинскую помощь многоконфессиональному населению России, внося существенный вклад в борьбу с эпидемией холеры [66, с. 74–75].

Вообще доктора, проживавшие в России и исповедовавшие разные религии, нередко являли собою образцы веротерпимого отношения к окружающим. Среди них были и те, кто благодаря своей филантропической деятельности снискал мировую известность. Так, Ф.П. Гааз (католического вероисповедания), за которым закрепилось имя «святой доктор» [87, с. 26], оказывал врачебную помощь большому количеству людей, занимался благотворительной деятельностью, проводил операции в период войны 1812 г., помогал заключенным, ссыльным, их детям, занимался научно-исследовательской деятельностью. На его похоронах присутствовало более двадцати тысяч человек, исповедовавших разные религии [87]. Такое сотрудничество стало возможным в том числе и благодаря политическому курсу государства, принимаемым законам.

Говоря о периоде царствования Николая I (1825–1855), следует сказать о, пожалуй, наиболее значительном событии – создании Свода законов Российской империи, который впоследствии неоднократно переиздавался. Это предприятие стало качественно новым этапом той политической линии, в которой реализовывался принцип веротерпимости. Работа над сводом позволила комплексно и системно «отрегулировать» правовое положение конфессий. Он подтверждал первенствующее и господствующее положение Русской Православной Церкви, вместе с тем подтверждалось право неправославных христиан, иудеев, мусульман, приверженцев языческих религий свободно исповедовать свою веру. Указывалось, что каждый подданный Российской империи и иностранец, не принадлежащий к

господствующей Церкви, имеет право на свободное исповедание веры и отправление религиозных обрядов. Свобода следования религиозным убеждениям защищалась законодательством, представителям православия разрешалось миссионерство (но оно не должно было иметь использовать принуждение). Также запрещалось притеснять инородцев под предлогом обращения их в христианство. Кроме того, Свод закреплял право добровольного перехода из одной конфессии в другую: переход представителей иностранных христианских вероисповеданий в другую христианскую веру (с разрешения властей), переход евреев, мусульман, язычников в христианскую (не обязательно православную) веру [408, с. 10–11; 409, с. 5–6, 232; 574, р. 4].

В Своде прописывалась иерархическая структура духовенства и перечислялись органы управления, осуществляющие надзор за религиозной жизнью общества и т.п. [88, с. 133; 409, с. 5, 26–27, 198, 203, 211; 410, с. 64, 79–80]. Здесь же фиксировались обязанности представителей духовенства, регламентировался процесс религиозного образования, устанавливалось жалование представителям духовенства, определялась финансовая помощь священнослужителям в тех или иных случаях; указывались особенности учений и традиций, религиозных праздников; затрагивались вопросы строительства храмов (например, давалось право строить новые храмы с разрешения властей) и их ремонта, богослужения и отправления религиозных обрядов (например, дозволение на общественное богослужение, домашнее моление, частные молитвенные собрания протестантам; дозволение евреям отправлять общественные молитвы, совершать богомолье в местах их общей оседлости; дозволение язычникам иметь места для молений). Кроме того, в нем регулировались отношения священнослужителей различных конфессий и прихожан (первым необходимо было отказаться от многих мер наказания прихожан, что способствовало дальнейшей нормализации отношений между духовенством и мирянами) [409, с. 5, 203, 211], отношения между

представителями различных конфессий (проявление уважения), межконфессиональные браки (разрешалось заключать брак лицам, принадлежащим к разным христианским конфессиям, а некоторым из христиан разрешалось вступать в брак с нехристианами); представителю любой конфессии позволялось быть погребенным на общественном кладбище [409, с. 5–6, 31, 33–34, 40, 197].

При Николае I происходило дальнейшее формирование системы религиозных учреждений. Ряд николаевских реформ, коснувшихся мусульман, стали развитием начинаний Екатерины II. В 1831 г. было создано Таврическое духовное управление для крымских татар. Император предоставил мусульманскому духовенству ряд прав и привилегий. К примеру, в 1850 г. оно было освобождено от рекрутской повинности и телесных наказаний (это распространялось на представителей священства и других конфессий с теми или иными поправками) [314]; велась работа по организации управлений суннитской и шиитской общин Закавказья (управления были созданы в 1872 г.) [22; 182]. На территории Российской империи продолжалось строительство мечетей, причем теперь оно должно было ориентироваться на ряд типовых проектов, утвержденных царским правительством [526, с. 157].

В рассматриваемый период определенные изменения также коснулись еврейского населения. Уставом 1827 г. духовные лица иудейского вероисповедания освобождались от рекрутской повинности (примечательно, что аналогичной привилегии удостаивались и некоторые иудеи-миряне: мастера, лица, преуспевающие в светских науках, и т.д.). В документе отмечалось, что при определенных условиях евреи могли получить право устраиваться на государственную службу [484, с. 727–734]. Уставом запрещалось нарушать религиозные права иудеев. В свободное от службы время они могли совершать обряды в соответствии со своим вероисповеданием, собираться для коллективных молитв, посещать синагогу.

Если в формировании находилось 300 и более лиц еврейской национальности, то при них находился представитель духовенства, деятельность которого оплачивало государство [112, с. 72; 484, с. 727–737].

Евреи начали призываться на службу в регулярную армию с 1827 г. (ранее вместо этого они платили подать в размере пятисот рублей, как и купцы-христиане). Известно, что они принимали участие в военных действиях, в частности, в период Отечественной войны 1812 г. С 1832 г. евреев, отличившихся в битвах, было разрешено назначать на должности унтер-офицеров (позже, при Александре II, это право было закреплено) [38, Стлб. 160; 285, с. 229–230].

Присяга иудеев на верность государству проводилась раввином в синагоге или школе, где совершались богослужения. При этом присутствовали представители общины и военное начальство. Священнослужитель должен был относиться к тому же течению в иудаизме, что и будущий солдат. Присяга носила характер священнодействия, еврей клялся над Торой, обещал служить стране и императору точно так же, как если бы выполнял свой долг перед Землей Израильской [484].

Если при Николае I военнотружущих евреев еще обращали в православие (в основном это касалось кантонистов), то впоследствии, при Александре II, эту практику отменили. Примерно в это же время воинские обязанности евреев были приведены в соответствие с таковыми остального населения страны (например, возраст, с которого можно было принимать в рекруты, и др.). Кроме того, был ликвидирован институт кантонистов. К 1860 г. евреям уже разрешалось служить в гвардии. Они занимали различные военные должности – врачей, фельдшеров и т.д. С 1858 г. носители иудаизма, как и мусульмане, могли награждаться орденами [38, Стлб. 164–165; 285, с. 229–230].

Возвращаясь к теме межконфессиональных отношений в целом в силовых структурах, следует упомянуть о «Морском уставе» 1853 г., в

котором были прописаны многочисленные детали, связанные с отправлением военными религиозных обрядов, участием в совместных молитвах. Иноверцам христианских вероисповеданий, а также иудеям и мусульманам позволялось совершать богослужения по положениям своей религии, для чего отводилось специальное место. В документе отмечались священные для мусульман и иудеев дни – пятница, суббота; в это время, если была возможность, они освобождались от службы [301, с. 407–414]. В обязанности капитана входило наблюдение за религиозной жизнью военнослужащих, деятельностью священнослужителей, точным соблюдением соответствующих правил. Старший офицер следил за дисциплиной, за тем, чтобы отношения между офицерским составом были доброжелательными, в частности, в его обязанности входило недопущение споров и конфликтов на религиозной почве [301, с. 147, 482].

Что касается российской армии, то в ней состояли представители духовенства различных конфессий, получавшие от государства жалованье [153, с. 55–56]. К началу XX в. численность священнослужителей в вооруженных силах Российской империи заметно выросла; здесь можно было встретить православных и старообрядческих священников, раввинов, имамов, католических и протестантских проповедников, буддийских лам и т.д. Их присутствие в том или ином воинском формировании определялось особенностями религиозных предпочтений состава [407]. Духовные лица являлись существенной поддержкой для российского воинства, им запрещалось вступать между собой в религиозные противоречия, споры [209, с. 144]. В начале XX в. в приложении к уставам помещались списки важнейших праздничных дней для христиан, мусульман, буддистов, иудеев и др. [209, с. 145].

Период «Великих реформ» ознаменовался дальнейшим «размыванием» целого ряда ограничений, наложенных на представителей различных религиозных конфессий. Список представителей еврейской национальности,

которым позволялось жить вне пределов черты оседлости, постепенно расширялся (ремесленники, акушеры, дантисты, солдаты, завершившие службу, и т.д.). Подобные права получили и евреи, имевшие высшее образование. Преимущества также были у окончивших гимназии и лицеи с отличием евреев, связанных с наукой и/или занимавшихся преподавательской деятельностью, а также работавших при еврейских ученых заведениях [330, с. 509–510]. Кроме того, иудеи могли заниматься и развитием промышленности. Их стали допускать в суд, к адвокатской деятельности, в земства, на государственную службу [25, с. 57; 330; 405, с. 52, 57]. Перечисленные нововведения дали толчок тому, чтобы одаренная еврейская молодежь осваивала новые профессии, постепенно интегрируясь в российское общество, становясь его неотъемлемой частью.

При Александре II происходит улучшение положения староверов. Им возвращались многие старообрядческие центры, разрешалось публиковать ранние староверческие произведения. Указ императора «Наставление для действий с раскольниками» [189, с. 55–57], выпущенный 15 октября 1858 г., прекращал гонения на старообрядцев и прописывал иерархическую структуру их духовенства (впрочем, данное положение относилось только к поповцам). В 1864 г. были утверждены «Правила о старообрядцах» [131, с. 163], которые разрешали старообрядцам свободно совершать богослужения, заниматься благотворительностью, открывать школы [131, с. 163; 172, с. 49; 173, с. 540; 174, с. 536]. Все это приводило к росту численности староверческих общин. Забегая вперед, заметим, что некоторые из этих направлений деятельности получили продолжение при Александре III. В частности, 3 мая 1883 г. им был принят указ, согласно которому староверы наделялись целым рядом гражданских прав. Отныне они могли иметь внутренний паспорт, заниматься торговлей и промыслами, вступать в иконописные цеха, занимать общественные должности. Кроме того, были подтверждены и расширены права, связанные с религиозной жизнью: им

дозволялось совершать общественную молитву и богослужения (в частных домах, а также в специально предназначенных для этого зданиях), исполнять духовные требы, ремонтировать, строить и перестраивать молитвенные дома, хоронить умерших по старому обряду [315].

Важное место в жизни староверов занимала молельня в городе Городец Нижегородской губернии. В период правления Александра II она стала крупным религиозным и образовательным центром местного старообрядчества [172, с. 427–428]. Старообрядцы Стародубья, Ветки имели учебные заведения, уникальные библиотеки, мастерские, занимались различными ремеслами, производством книг. На этих территориях располагались старообрядческие монастыри и церкви [227, с. 151–336]. В XIX в. исследователями были напечатаны важные труды по старообрядчеству, являющиеся памятниками древнерусской литературы [172, с. 490; 173, с. 540; 235].

XIX-й и начало XX вв. были ознаменованы определенным подъемом мусульманской системы образования. Помимо традиционных религиозных бесед с верующими, при мечетях действовали мектебе, где давали знания основ вероучения. Усидчивые дети продолжали получать образование в медресе, где изучались арабский язык, философия, логика, математика, наука об имущественных вопросах и др. После сдачи экзаменов в муфтияте выпускник имел право работать муллой или преподавателем школы [154, с. 100–103; 538].

Постепенно росло качество образования в медресе, что отчасти можно поставить в заслугу российской власти. Здесь изучали языки (русский, европейские и восточные, а также родной язык), увеличивалось количество религиозных дисциплин (история исламской религии, биография пророка Мухаммеда, мусульманское право и т.д.), преподавались медицина, география, физика, химия, астрономия, педагогика, психология и др. Высоким уровнем образования отличались такие медресе, как «Хусаиния»

(Оренбург), «Мухаммадия» (Казань), «Расулия» (Троицк), «Галия» и «Усмания» (Уфа) и ряд других. Содержание учебных программ, глубина преподававшихся дисциплин, квалификация педагогического состава, материально-техническое обеспечение были примерно одинаковыми во всех перечисленных медресе [134].

Не стояло на месте и иудейское образование. Постепенно ширилась сеть учебных учреждений, подразделявшихся на: хедеры (к началу XX в. в стране работало около 25 тысяч хедеров), талмуд-торы и высшие учебные заведения – иешивы. В последних изучали идиш, иврит, Священное Писание, иудейские традиции, еврейскую философию, математику, астрономию [154, с. 106–109]. Обучение в хедерах оплачивалось либо родителями, либо общиной. Учитель (меламед) преподавал основы Священного Писания, чтения и правописания на иврите, затрагивал религиозно-этические и правовые положения иудаизма. В школах подобного типа могли давать азы знаний по русскому языку и светским предметам [277, с. 172; 482, с. 155].

Весьма широкую известность получила одесская талмуд-тора, основанная в XVIII в. Благодаря усилиям хирурга, педагога, ученого, попечителя Одесского и Киевского учебных округов Н.И. Пирогова это учебное заведение имело высокий уровень качества образования (наравне с сильными российскими гимназиями) [157]. В XIX в. в Одессе была создана и иешива, которую позже преобразовали в высшую школу иудаизма. Были также образованы иешивы в Воложине, Лиде, Мире, Любавичах, Слуцке, отличавшиеся хорошим уровнем преподавания [25, с. 60–61; 277, с. 172]. Еврейские дети из бедных рабочих, купеческих семей могли пройти обучение в ремесленных училищах. В них преподавали основы вероучения, общеобразовательные дисциплины, азы геометрии, механики, физики, технологии, черчения [154, с. 109]. Так, наравне со светским образованием набирало обороты образование религиозное, включающее в себя элементы светских дисциплин.

Последний российский император Николай II (1894–1917) внес особый вклад в религиозную жизнь страны, хотя во многом его инициативы шли в русле работы царей-предшественников. Здесь стоит упомянуть его манифест от 26 февраля 1903 г. «О предназначениях к усовершенствованию государственного порядка» [329], в котором среди прочего объявлялось, что власть, реагируя на нужды общества, основываясь на законодательстве Российской империи и признавая господствующее положение Православной Церкви, тем не менее, продолжает укрепление заветов веротерпимости, предоставляет всем подданным государства право свободно исповедовать свою веру, совершать богослужения и обряды [329].

В этот период происходили серьезные сдвиги в правовом статусе староверов. В указе от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» [338] всем старообрядческим согласиям было предоставлено право владения движимым и недвижимым имуществом [338, с. 257]. Старообрядцам разрешалось совершать общественные богослужения, строить и ремонтировать храмы (наравне с инославными исповеданиями), распечатывать молитвенные дома, создавать скиты и обители, заключать межконфессиональные браки (как и неправославным христианам вообще) с православными. Общины имели право избирать духовных лиц. Последние освобождались от военной службы, им дозволялось отправлять духовные требы в частных молитвенных домах, предоставлялась возможность носить наименование «настоятели», «наставники» [338, с. 258] и др. Приверженцам старого обряда разрешалось иметь особые кладбища, печатать и ввозить в государство старообрядческую богослужебную литературу. Также в указе содержались пункты об отмене ограничений, связанных с военной сферой (раскольники, к примеру, теперь могли получать офицерские звания), со службой чинов гражданского ведомства, с присуждениями наград, с государственной и общественной службами. Здесь же были пункты о

пересмотре уголовного законодательства в отношении староверов [338; 355, с. 152–153].

Весьма значительным и, безусловно, прогрессивным для своего времени явлением был Указ от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости». Он регламентировал переход из православия в иную христианскую веру (при этом данный переход не влек за собою лишение гражданских и личных прав); разрешал лицам, которые официально числились православными, но по факту принадлежали к иному (нехристианскому) вероисповеданию, по желанию переходить обратно в свою религиозную традицию; устанавливал – в виде общего правила для всех христианских исповеданий – свободные постройку, возобновление, ремонт храмов и молитвенных домов при условии согласия духовного начальства, а также наличия денежных средств и соблюдения строительного устава. Кроме того, документ подтверждал возможность создания учебных заведений инославными христианскими конфессиями, а также организации начальных школ старообрядцами на территориях, где они преобладали. Плюс ко всему, в указе говорилось о необходимости пересмотра отдельных сторон религиозного быта мусульман и законов о буддистах («ламаитах»), которых теперь запрещалось причислять к идолопоклонникам и язычникам [105, с. 199; 338; 405, с. 120–140].

Как и всякая реформа, затрагивающая сложившийся на протяжении многих десятилетий уклад жизни, Указ вызвал оживленные дискуссии в различных слоях общества. Одни критиковали это нововведение за предоставление недостаточно широких возможностей для неправославных конфессий. Другие – наоборот, за то, что Указ открывал слишком широкие перспективы для инославных и иноверных вероисповеданий.

К первой группе диспутантов относилась, прежде всего, либеральная интеллигенция (М.А. Рейснер, С.П. Мельгунов и др.), которая, признавая многие достоинства закона, вместе с тем отмечала ряд недостатков, в

частности: сохранение господствующего положения Православной Церкви, отсутствие подвижек в отношении иудейского населения, игнорирование общественного запроса на введение невероисповедного состояния и др.

Вторую группу можно охарактеризовать как правоконсервативную. Здесь наиболее заметными были голоса представителей высшей церковной власти – правящих епископов, обер-прокурора К.П. Победоносцева (который занимал этот пост более 25 лет и покинул его спустя несколько месяцев после подписания обсуждаемого Указа) и др. У представителей данного лагеря Указ вызывал опасения, связанные с тем, что усиление неправославных вероисповеданий приведет к автоматическому ослаблению влияния РПЦ – значительная часть населения будет официально переходить в старообрядчество, католичество, ислам, буддизм и т.д., а это в свою очередь повлечет за собою ослабление и децентрализацию политической власти, междоусобицу на национальных окраинах и т.д.

Как бы то ни было, несмотря на разноречивую критику, Указ вступил в силу. На наш взгляд, его общее содержание отвечало русской политической традиции постепенного, «осторожного» внесения корректив в жизнь государства, что, в условиях огромной территории и сложного религиозно-этнического состава населения, было вполне оправданным и закономерным. Хотя Указ еще не разрешал некоторых насущных вопросов религиозной политики Российской империи, он, как отмечают современные исследователи, представлял собою еще одну важную веху в процессе раскрепощения мысли и утверждения «начал веротерпимости» (подробнее см.: [406; 348]).

Полтора годами позже, в другом указе от 17 октября 1906 г. отмечалось, что государство, «продолжая дело мира и любви» [326, с. 905], стремится обеспечить представителям различных конфессий свободу вероисповедания, общественного богослужения, «согласно велениям совести каждого» [326, с. 905]. Данный документ оказал заметное влияние на жизнь

старообрядческих согласий. В нем, в частности, фиксировались обязанности и права старообрядцев (создание школ и богоугодных заведений, приобретение и отчуждение для нужд общины недвижимого имущества, участие в судебных процессах, «образование капитала» [326, с. 906] и др.); позволялось регистрировать свои общины; упорядочивалась иерархическая система старообрядческого духовенства, прописывались его обязанности и права (разрешение носить церковное, монашеское и духовное одеяния и т.д.) [326]. Все эти нововведения конкретизировали общие формулировки, содержащиеся в знаменитом Манифесте 17 октября 1905 г., появившемся ровно за год до обсуждаемого Указа (неприкосновенность личности, свободы совести, слова, собраний и союзов) [340].

При Николае II была учреждена Государственная дума [505], в которой, наряду с прочими, обсуждались законопроекты, касающиеся религиозной жизни страны (облегчение перехода из одной веры в другую, ликвидация ограничений для представителей различных конфессий и др.) [525]. В процессе работы над законопроектами (а в их обсуждении, что немаловажно, принимали участие и представители различных религиозных конфессий) происходила выработка общегосударственной политической линии, основанной на принципе веротерпимости. Законодательная политика Николая II и его административные решения вели к дальнейшему росту активности конфессий, увеличению числа религиозных общин. Представители различных вероисповеданий проводили съезды, соборы, издавали религиозную литературу [174, с. 536], строили новые молитвенные здания, осуществляли просветительскую и благотворительную деятельность, создавали приюты, больницы и т.д. [26, с. 151, 377–378]

Период царствования Николая II по праву можно назвать новой ступенью политического развития страны, ориентированного на принцип веротерпимости. Об этом свидетельствует процесс дальнейшей институализации религиозных организаций, интенсивного «выравнивания»

прав отдельных конфессий с остальными, проникновения их представителей в многочисленные ранее не доступные профессиональные сферы и т.д. Особой вехой стало создание Государственной думы, которая стимулировала обсуждения и реформы в конфессиональной сфере.

Таким образом, правители России сталкивались с необходимостью постоянно решать (как на законодательном, так и на административном уровнях) проблемы, связанные с сосуществованием в рамках одной страны различных конфессий. С одной стороны, требовалось сохранить их самобытность, а с другой – создать благоприятные условия для безболезненной интеграции в российское пространство (если речь шла о вхождении территорий в состав государства). Политическая линия российских царей, основанная на принципе веротерпимости, являлась важнейшим инструментом «отлаживания» огромного, не просто функционирующего государственного организма, а сам принцип служил его иммунитетом против необратимых и разрушительных тенденций. На наш взгляд, веротерпимость в своем развитии ведет к формированию нового единства, новой общности. Она дает возможность народу развить в себе потенциал для нового жизненного цикла и «вырасти» до суперэтноса или локальной цивилизации.

Для указанной политической деятельности была характерна системность, эволюция, масштабность. С одной стороны, прослеживается преемственность политических курсов, а с другой – видны вполне определенные реперные точки, которые в те или иные периоды выводили политические решения на качественно иной, более высокий, уровень [159]. При Петре I был дан толчок расширению и детализации законодательной базы, а также повышению эффективности работы органов управления, которые занимались конфессиональной политикой. В екатерининскую эпоху была прекращена принудительная христианизация мусульман, продемонстрировавшая свою неэффективность и ненужность, были

ликвидированы структуры, тормозящие решения по расширению прав конфессий, активнее протекали процессы, связанные с институализацией религиозных объединений. При Николае I был принят Свод законов Российской империи, который более четко и системно регламентировал в числе прочих религиозную сферу. Внимание Николая II было направлено на улучшение правового положения старообрядцев, расширение прав и представителей других вероисповеданий, в его царствование было отменено множество ограничительных мер, создана Государственная дума, работа которой способствовала дальнейшей реализации принципа веротерпимости.

Несмотря на принимаемые правителями решения, которые можно было бы квалифицировать как отклонения от политики веротерпимости, положительная динамика и качественный «прирост» последней на протяжении изученного периода несомненны. К примеру, если в период правления Анны Иоанновны было принято решение о запрете на строительство мечетей в ряде слобод, где проживало мусульманское население, то при Елизавете Петровне этот запрет был ослаблен, а при Екатерине II и вовсе перестал действовать. Кроме того, постепенное расширение права переходить из одной веры в другую свидетельствует о том, что правители осознавали важность возможности самоопределения подданных империи в вопросе веры.

На наш взгляд, решения, противоречившие принципу веротерпимости, были лишены той гибкости и устойчивости, которая была присуща рассматриваемой нами тенденции. Они могли стихийно приниматься одним правителем, а позже существенно ослабляться или вообще отменяться последующими (так, созданный при Николае I институт кантонистов был ликвидирован уже во время правления Александра II).

Важнейшим результатом политики, основанной на принципе веротерпимости, была постепенная консолидация многоконфессионального и многонационального общества. И эта консолидация стала залогом

существования российского социума. На протяжении веков Российскому государству была свойственна небывалая для Европы веротерпимость. Иностранцев поражало мирное сосуществование в рамках единой государственной системы представителей разных верований. Для более объемного понимания картины мира жителей Европы имеет смысл обратиться к работе С.И. Лучицкой [272, с. 8–12], анализирующей категорию «другого» в европейской культуре (в античные времена для эллинов – варвар, в средневековье для христиан – иноверец). Исследовательница отмечает, что данная категория имеет разные измерения, в том числе и религиозное. Именно этим измерением определялось мироощущение и, как следствие, внутренняя и внешняя политика Европы в средние века. При этом по отношению к так называемым «другим» действовало два типа поведения: 1) исключение их из общества, 2) присоединение насильно. В итоге перед нами два разных «импульса», направлявших развитие государства и общества по тому или иному стратегическому пути. Российская империя – преемница Руси, и если для последней было характерно в целом веротерпимое отношение к религиозным традициям, то и в более поздние века мы видим движение в том же направлении. Постепенно закладывался тот солидный фундамент многоконфессионального государства, который после 1917 г. послужил объединению народов в государство принципиально нового типа.

#### **2.4. Веротерпимость в советскую эпоху**

XX век для верующих и духовенства различных конфессий стал, пожалуй, наиболее сложным периодом в истории России/СССР. Государственно-конфессиональные отношения в годы Советской власти, которая около 70 лет задавала вектор культурной и общественно-политической жизни страны, пережили несколько различных по своему характеру периодов, о каждом из которых следует вести отдельный разговор.

Однако, игнорируя специфические особенности этих периодов, обычно говорят о том, что для России/СССР образца 1917–1991 гг. (прежде всего, для государственно-конфессиональных отношений) была характерна религиозная нетерпимость, которая выражалась: а) в антирелигиозной пропаганде, проводившейся в жизнь в том числе Союзом воинствующих безбожников в 1925–1947 гг.; б) в насилии (издевательствах, лишении свободы, казнях) духовенства и актива верующих различных конфессий в годы Гражданской войны и в 1930-е гг.; в) в закрытии зданий, предназначенных для отправления религиозного культа. Отдельно рассмотрим каждый из перечисленных пунктов.

а) Если говорить о советской антирелигиозной пропаганде, то следует различать ее научно-популярную и вульгарную формы. Первая использовала достижения различных научных дисциплин (истории, филологии, археологии, биологии, химии и др.), в ней были задействованы пропагандисты достаточно высокого культурного уровня и потому здесь к объекту критики, как правило, демонстрировалось уважительное, цивилизованное отношение. Вторая, вульгарная, форма (практиковавшаяся преимущественно в 1918–1920 гг.) обращалась к чувствам читателей и зрителей, пыталась преодолеть «мир религиозных предрассудков» наскоком. В ней мы действительно обнаруживаем проявление религиозной нетерпимости.

Что же касается двух других пунктов – насилия в отношении духовенства и мирян-активистов, а также закрытия храмов, – то здесь ситуация намного более сложная и неоднозначная.

б) До настоящего времени не существует серьезных, исчерпывающих научных работ, посвященных вопросу о причинах репрессий. Традиционное объяснение, которое любые насильственные действия (красноармейцев, органов госбезопасности и т.п.) сводит к преследованиям «за веру», не выдерживает критики. Исследователям известно большое количество фактов,

когда, к примеру, священник в 1918–1919 гг. принимал активное участие в чисто политической работе (организации антисоветских мятежей, чтении антибольшевистских проповедей т.п.) и был казнен большевиками исключительно за свои политические деяния. При этом духовное звание не имело значения, что, в частности, могло подтверждаться тем, что в том же или соседнем населенном пункте в те же дни жил другой священник, который дистанцировался от политической борьбы и потому относительно спокойно продолжал свое церковное служение. В обоих случаях искренность веры в Бога, возможности проведения богослужений и т.п. были примерно одинаковыми. Таким образом, строго говоря, нельзя утверждать, что репрессии духовенства советского периода – это в каждом случае обязательно проявление религиозной нетерпимости; в действительности проблема гораздо глубже и содержит измерения, до настоящего времени не получившие удовлетворительного научного освещения.

в) Похожие вопросы и многочисленные оговорки возникают при изучении темы закрытия храмов. Несмотря на снятие многих табу и открытие большинства советских архивов, не существует исследований, которые бы ставили точку в обозначенной проблеме. По-прежнему неизвестна реальная статистика и динамика этих процессов в масштабах страны. И, что более важно для нашей темы, малоисследованными остаются обстоятельства таких закрытий – мотивы центральной и местной власти, состояние прихода и т.д. в каждом конкретном случае. А между тем, причиной закрытия могло быть не только издание того или иного закона о ликвидации определенной категории молитвенных зданий (как это было, к примеру, с крохотным «процентом» так называемых домовых церквей в 1918 г.) или административное давление (скажем, посредством повышения налогового бремени). Здесь могли иметь место причины сугубо «бытового» свойства. К примеру, в данном населенном пункте в течение длительного времени мог отсутствовать священник, а без него деятельность храма

лишалась смысла. Или другой пример – в данном населенном пункте не собиралось достаточное количество людей для образования «двадцатки», которая готова была бы взять на себя заботу о здании. Обе ситуации вполне реалистичны: ведь нельзя сбрасывать со счетов постепенное уменьшение как численности духовенства (которое происходило в том числе по причине снижения популярности церковной карьеры и многочисленных случаев сложения священного сана в 1917 – середине 1920-х гг. [44, с. 376–378; 170; 151; 228, с. 139–140; 181]), так и численности прихожан (невозможно, к примеру, отрицать определенную действенность антирелигиозной пропаганды, особенно в отношении молодежи). В итоге, закрытие того или иного храма или группы храмов не всегда было актом религиозной нетерпимости, каждый такой случай нуждается в детальном изучении.

Разумеется, определенный «процент» репрессий и ликвидаций храмов был обусловлен именно мировоззренческим неприятием религии. Однако примеры такого свойства не являются предметом настоящего исследования. В данной главе и, в частности, в данном параграфе мы не ставим перед собою задачи: 1) исчерпывающего описания всевозможных (или даже всех основных) эпизодов, которые можно было бы отнести, условно, к позитивным и к негативным проявлениям межконфессиональной или государственно-конфессиональной жизни России, 2) детального сопоставления таких эпизодов, 3) вынесения «вердикта» о том, что Россия на протяжении всей истории была обителью исключительной веротерпимости или, наоборот, нетерпимости. В данной главе мы стремимся: 1) на конкретных примерах раскрыть социально-философский феномен веротерпимости на разных этапах существования исторической России (заметим, что зачастую приводимые нами факты малоизвестны широкой научной общественности); 2) подвести читателя к мысли о том, что в масштабах столетий позитивные тенденции в целом превалировали над

негативными (в противном случае не происходило бы исторической преемственности).

С учетом озвученных стремлений, в данном параграфе, равно как и в предыдущих и в последнем, мы сосредоточим свое внимание на тех процессах и тех тенденциях, в которых, на наш взгляд, воплотилась веротерпимость в ее «советском» варианте.

После этих общих замечаний можно перейти к более предметному разговору о различных периодах революции и последующей советской истории.

Русская революция 1917 г. открыла совершенно новую страницу в истории России, которая за короткое время пережила две смены государственного строя, коренные хозяйственно-экономические преобразования, три войны (завершение германской, гражданскую и советско-польскую). Отношение различных деятелей к свершившейся революции было разное, поскольку это событие стало суровым испытанием для всех без исключения слоев российского общества. Вот что писал по этому поводу философ Н.А. Бердяев: «Я пережил русскую революцию как момент моей собственной судьбы... хотя бы я относился к ней очень критически и негодовал против ее злых проявлений. Мне глубоко антипатична точка зрения слишком многих эмигрантов, согласно которой большевистская революция сделана... чуть ли не кучкой преступников, сами же они пребывают в правде и свете. Ответственны за революцию все... Я давно считал революцию в России неизбежной и справедливой» [61, с. 488].

Социолог П.А. Сорокин так высказывался об этом периоде истории России и о революционных преобразованиях вообще: революция «карает... за паразитизм, распущенность, неспособность и уклонение от выполнения социальных обязанностей, не столько аристократические классы, сколько миллионы беднейших и трудящихся классов, которые в своем пароксизме надеются раз и навсегда революционным путем покончить со своей

нищетою» [434, с. 270]. Он сравнивал революцию с пароксизмом – острым приступом болезни, сущность которого противоположна естественному, эволюционному ходу развития событий, постепенных органичных изменений [310, с. 145, 153].

Если Н.А. Бердяев говорил о революции как о чем-то личном, о том, что коснулось его и было пережито им, то П.А. Сорокин пишет о ней как о социальном взрыве, перевернувшем жизни миллионов людей. В восприятии современного исследователя В.П. Булдакова российская революция представляется как «смута», замешанная на масштабном насилии, озлобленность, дезориентация, дикая реакция на другое насилие [82, с. 7, 219].

Сегодня тема революции активно обсуждается на самых разных уровнях – от представительных научных кругов до любительских форумов в социальных сетях. В обсуждение вовлечены представители различных социальных слоев, национальностей, конфессий и др. В 2017 г. этому событию исполнилось 100 лет, в связи с чем было издано множество печатных работ, ученые отмечают всплеск интереса к данной теме и, в частности, к вопросам о «переформатировании» государственно-общественных отношений в 1917 – нач. 1920-х гг.

Симптоматично, что к указанным сюжетам общественные деятели и исследователи порою обращаются в поисках решений проблем текущего момента. Культуролог С.А. Кусова-Чуха считает, что «сегодня, когда Россия пытается вернуться к самой себе, исторические сюжеты столетней давности требуют осмысления в контексте новых глобальных вызовов. В цивилизационно-исторических катаклизмах Февральской и Октябрьской революций 1917 года таятся ответы на многие сегодняшние вопросы...» (цит. по: [380, с. 240]). Анализируя государственно-конфессиональные, межконфессиональные и межнациональные отношения, сложившиеся в Российской империи к началу XX в., исследовательница отмечала, что

северокавказские народы, проживавшие на территории России, ощущали свою причастность «Русскому миру» как в имперский период (во время войн они не переходили на сторону Ирана и религиозно близкой им Турции, а сражались за целостность и интересы своей страны), так и после Февральской революции. По мнению С.А. Кусовой-Чухо, их реакция на произошедшее падение монархии, их оценка текущих событий и не вполне ясных перспектив была достаточно благоразумной. Об этом «свидетельствуют материалы проходившего во Владикавказе с 1 по 10 мая 1917 года первого съезда горских народов, образовавшего “Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана”» [380, с. 240–241]. Северокавказские этносы в той непростой ситуации проявили определенное тяготение к «Русскому миру», к его социокультурному коду, а между тем у них была возможность пойти по совершенно иному пути. Тем не менее, они остались с Россией (даже несмотря на то, что в самой России с марта 1917 г. шли весьма сложные процессы, в частности, набирали силу центробежные настроения). Это же можно сказать и о кавказской элите: «В драматические годы безвластия горская интеллигенция, воспитанная Российской империей, продемонстрировала государственническую позицию, здравомыслие и политическую зрелость» [380, с. 241]. Остается добавить, что последующая история, которая писалась с 1922 г., показала, что эти народы добровольно вошли в состав СССР, чем вновь подтвердили приверженность «Русскому миру», о котором размышляла культуролог.

Социальное напряжение во многом было обусловлено длительным периодом закрепощения крестьян, сословным расслоением, большим количеством неграмотных. Принципиально все это изменилось значительно позже, уже в советскую эпоху. Так, например, если говорить о массовых просветительских «проектах», то в конце 1919 г. советское правительство инициировало целую серию инициатив, нацеленных на ликвидацию неграмотности. В результате к концу 1920-х гг. количество грамотных

выросло в 2 раза, а к концу 1930-х гг. проблема неграмотности была в значительной степени решена [459, с. 84]. Эти масштабные культурно-просветительские проекты развивались на фоне электрификации, индустриализации, строительства железных дорог и др. Указанными благами могла пользоваться уже не ограниченная прослойка, а широкие массы.

Нерешенность целого ряда вопросов в религиозной сфере (равно как и в тесно связанной с ней социальной) вызвали к жизни серию мероприятий Временного, а позже большевистского правительств, которым поныне даются полярные оценки. Примечательно, что духовный лидер буддистов тибетской традиции Далай-Лама XIV (Тэнцзин Гьямцхо), говоря, очевидно, о послеоктябрьском этапе Русской революции, оправдывал революционеров, объясняя их действия тем, что они выступали не против религии как таковой, а против религиозных организаций, точнее против их злоупотреблений, которые, по мнению духовного лидера, абсолютно неприемлемы: «...они ведь откровенно эксплуатировали бедных, манипулировали верующими» [380, с. 241–242]. Несмотря на многовековые коллективные усилия власти и общества, в конфессиональной сфере к 1917 г. осталось нерешенным множество проблем.

Задолго до обсуждаемых событий, еще в годы Первой русской революции, царское правительство объявило о законодательном расширении границ веротерпимости. В то же время практически все политические партии выступали за создание светского государства. Эти стремления имели значительное число сторонников и среди простых граждан. Однако по-настоящему серьезная работа в этой области началась лишь в 1917 г. с приходом Временного правительства, инициировавшего кардинальные изменения, к которым уже давно было готово общество. Пришедшая на смену монархии новая власть, по мнению историка религиозной жизни в России XX в. советского периода М.И. Одинцова, отменила все наиболее несовершенные законы в конфессиональной сфере, выпустила из тюрем

людей, которые ранее были осуждены за «религиозные преступления», существенно облегчила деятельность неправославных общин и т.д. Ключевую роль в этот период сыграли постановления «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» и «О свободе совести». Уже в марте 1917 г. Временным правительством было принято Постановление «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений», которое *de jure* отменяло черту оседлости. На волне революционных нововведений было учреждено Министерство исповеданий, на которое была возложена роль регулятора вопросов государственно-конфессионального взаимодействия, контроля за соблюдением законодательства религиозными организациями и т.п. Чуть позже власти остановились на более приемлемой для России, как считает исследователь, форме светского государства, руководствующегося принципом «культурного сотрудничества». По мнению М.И. Одинцова такая форма важна и для современной России [225, с. 13–15].

С приходом к власти большевиков был принят «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви» (1918 г.). В нем указывалось, что каждый гражданин может исповедовать любую религию (п. 3); обучать или обучаться религии частным образом (п. 9); свободно совершать религиозные обряды при условии, что они не будут нарушать общественный порядок или нарушать права граждан. В случае, когда все это не соблюдается, местные власти в целях обеспечения безопасности и общественного порядка могут принимать необходимые меры (п. 15); предметы и здания, предназначенные для богослужения, предоставляются в бесплатное пользование соответственным религиозным обществам (п.13); не допускается осуществление принудительных денежных взысканий или обложений в пользу религиозных обществ (п. 11) [411, с. 861].

Декрет редактировался лично В.И. Лениным, который, как было отмечено в §1.2, придерживался позиции, что каждый гражданин советской России может исповедовать любую веру, распространять и менять веру.

Прописанное в Декрете отделение Церкви от государства Патриарх Тихон спустя 2 года признал благотворным для внутренней жизни Церкви [563, р. 139]. К слову, в том же 1918 г. была принята Конституция РСФСР, признававшая свободу религиозной пропаганды за всеми гражданами (ст. 13) [529, с. 193]. Заслуживает внимание еще один раннесоветский документ – «Декларация прав народов России» (1917 г.), содержание которого можно отнести к проявлению принципа веротерпимости. В нем все вероисповедания в России юридически уравнивались в правах, отменялись все ограничения (впрочем, и привилегии тоже). Заметим, что аналогичные шаги предпринимались еще Временным правительством.

Несколько позже, 3 декабря (20 ноября) 1917 г., В.И. Лениным и И.В. Сталиным было подписано обращение Совета Народных Комиссаров «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», в котором мусульмане России (Поволжья, Крыма, Кавказа, Сибири, Туркестана и т.д.) и восточных государств (Турции, Индии, арабских стран и др.) были названы «товарищами» и «братьями». В обращении говорилось, что отныне «ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это. Знайте, что ваши права, как и права всех народов России, охраняются всей мощью революции и ее органов, Советов Рабочих, Солдатских и Крестьянских Депутатов» [135, с. 2].

В обращении к мусульманам В.И. Ленин дал свою оценку текущего момента: «Великие события происходят в России. Близится конец кровавой войне, начатой из-за дележа чужих стран. Падает господство хищников, поработивших народы мира. Под ударами русской революции трещит все здание кабалы и рабства. Мир произвола и угнетения доживает последние дни. Рождается новый мир, мир трудящихся и освобождающихся» [135, с. 1]. Он пояснял, что цель революционеров в том, чтобы достичь «честного

демократического мира», который позволил бы «угнетенным народам мира» разрушить «царство капиталистического грабежа и насилия», пресечь активность «хищников империализма» [135, с. 2]. Действуя в этом русле, советская власть возвратила мусульманам Коран Османа, который был доставлен в Уфу, а позже в Самарканд [203, с. 373–375].

Еще с весны 1917 г. в России происходили мусульманские съезды. В мае 1917 г. на Всероссийском съезде впервые за историю на альтернативной основе был избран муфтий, учреждено Духовное управление мусульман европейской части СССР и Сибири [26, с. 278]. Аналогичные съезды проходили у буддистов и протестантов [26, с. 361]. Своеобразным откликом духовенства и верующих на Октябрьскую революцию стало так называемое обновленческое движение в православии (его корни можно проследить еще в дореволюционном периоде) и буддизме. Последнее возглавил бурятский ученый лама, дипломат, просветитель, сторонник сближения Тибета и России Агван Доржиев [26, с. 359–360]. Обновленцы приветствовали большевистские преобразования в социально-экономической и конфессиональной сфере, занимались религиозной апологетикой нарождающегося советского строя. Сторонники обновления иудаизма оформились в течение «живая синагога», которое также заявило о поддержке советской власти. В Москве были построены две деревянные синагоги [26, с. 453–454; 418, с. 32–34].

Нельзя обойти молчанием еще один важный момент, имевший эпохальное значение для Православной Российской Церкви. Еще при Временном правительстве начал свои заседания первый за более чем 200-летний период российской истории Поместный собор, завершивший свою работу спустя год после Октябрьского переворота в Петрограде. На нем было восстановлено патриаршество. И хотя мнения соборян по этому поводу разнились (некоторые считали, что в условиях стремительной «демократизации жизни» следует сохранить Синод), это событие, бесспорно,

стало одним из ключевых для судеб Православной Российской Церкви. Патриархом стал митрополит Тихон (В.И. Беллавин). На соборе также решались различные вопросы канонического строя.

Православные верующие России в 1917 – нач. 1920-х гг. могли не только обсуждать волнующие их церковные дела, им не воспрещалось интересоваться и участвовать в общественно-государственных делах. Реакция В.И. Ленина на подобные инициативы была положительной. Он не видел проблемы в том, чтобы в партию вступали верующие люди, главное – это их преданность делу, профессиональная и личная порядочность [186, с. 46]. В первой пол. 1920-х гг. среди партийных (не говоря уже о советских) активистов было немалое количество религиозных людей [20, с. 12; 81, с. 54].

На малоизвестные факты веротерпимого отношения В.И. Ленина к православным храмам указывает современный исследователь Г.Г. Хмуркин. Так, по инициативе предсовнаркома началось восстановление древних фресок Успенского собора в Московском Кремле, а также реставрация храма Василия Блаженного на Красной площади. В год переезда советского правительства в Кремль здесь начались масштабные реставрационные работы икон кремлевского Благовещенского собора, результатом которых, в частности, стало обнаружение иконостаса XV в., авторами которого являлись Андрей Рублев и Феофан Грек [511, с. 132–133]. В.И. Ленин способствовал восстановлению храмов и в других регионах страны. Г.Г. Хмуркин пишет: «Его близкий помощник В.Д. Бонч-Бруевич вспоминал, как страстно Владимир Ильич желал, чтобы были восстановлены древние церкви Ярославля – уникальные памятники старинного русского зодчества, пострадавшие в период гражданской войны. Для этого была создана специальная комиссия, которая своей неторопливостью приводила В. И. Ленина в отчаяние. Когда ему приходилось слышать, что в Галиче, Угличе и других русских городах делаются попытки разрушить церкви, он немедленно рассылал телеграммы и строгие приказы не делать этого, вызывал

представителей местных властей, разъяснял им значение исторических памятников» [511, с. 133]. Вряд ли случайным был отклик Патриарха Тихона на смерть вождя мирового пролетариата в траурные январские дни 1924 г.: «Владимир Ильич Ленин не был отлучен от православной церкви высшей церковной властью и поэтому всякий верующий имеет право и возможность помянуть его.

Идейно, мы с Владимиром Ильичем Лениным, конечно, расходились, но я имею сведения, о нем, как о человеке добрейшей и поистине христианской души» [91, с. 3] (орфография и пунктуация оригинала сохранена).

Приход к власти большевиков ознаменовал новый этап религиозной жизни страны. Если говорить о периоде с 1917 по кон. 1920-х гг., то здесь параллельно с «переформатированием» (прежде всего, экономическим) жизни Церкви набирала силу поддерживаемая новой властью антирелигиозная, атеистическая пропаганда. Далеко не везде она носила цивилизованный характер и берегла религиозные чувства верующих, как к тому призывали спускаемые «сверху» инструкции. Однако даже в этих явлениях такой крупный русский философ как Н.А. Бердяев видел гуманистический «заряд» – движимое любовью к ближнему стремление освободить человека не только от экономического рабства, но и от «гнета» религиозных предрассудков: «В первоисточках русского атеизма заложено было повышенное, доведенное до экзальтации чувство человечности», – писал философ в 1937 г. [59, с. 35]

Впрочем, и упомянутое выше «переформатирование» не было только переходом Церкви на новые экономические рельсы. После национализации значительной части принадлежавшего Церкви имущества (полей, лесов, заводов, доходных домов и т.п.), а также запрета на принудительные денежные сборы с прихожан, материальный достаток духовенства (в том числе высшего) существенно снизился. В итоге произошло своеобразное

очищение православного клира: «Оздоровело и духовенство, – писал в 1922 г. выдающийся социолог П.А. Сорокин. – “Жирного попа-чиновника” – больше нет. Перед вами или скромный труженик, в поте лица добывающий свой хлеб и выполняющий в меру своего разума религиозные обряды, или, реже, труженик и живой подлинный религиозный руководитель народа, его веры и жизни, советник в делах совести, утешитель в горе, учитель нравственности и просветитель разума...» [433, с. 88–89]

Помимо указанного естественного оскудения материального быта духовенства в эти годы одновременно шли несколько процессов.

Во-первых, в трудных условиях послереволюционной действительности Русской Православной Церкви тем не менее удалось реализовать многие из тех решений, которые были приняты на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Вопреки распространенным в массовом сознании представлениям, придя к власти, большевики не вводили запретов ни на богослужения, ни на обряды, ни на крестные ходы. Храмы и церковная утварь (в 1918 г. объявленные собственностью государства) повсеместно передавались в пользование группам верующих и продолжали действовать совершенно открыто и легально на основании соответствующих договоров с местной властью. Советское законодательство до конца 1920-х гг. не только разрешало вести свободную религиозную проповедь, но, более того, утверждало принцип невмешательства государства в религиозную жизнь человека (это, в частности, означало отсутствие какой бы то ни было дискриминации по вероисповедному признаку). Казни духовенства после революции, а также кощунственные выходки, описываемые в литературе, следует отнести к эксцессам Гражданской войны, ведь уже с кон. 1919 г. – сер. 1920 г. эти явления становятся относительно редкими [512]. Да и масштабы насильственной смертности в военный период сильно преувеличены: новейшие исследования показывают, что в период с 1917 по 1926 гг. насильственной смертью погибло менее 2% священнослужителей

РПЦ, причем на 1923–1926 гг. приходится всего несколько десятков смертей на всю страну (где в это время, заметим, трудилось около 60 тыс. православных священнослужителей) [513]. Таким образом, ни о каком преследовании «за веру», ни о каких расправах «за ношение рясы», «за то, что поп» и т.п., как это порою представляется в церковной историографии, речи не шло.

Во-вторых, впервые за много столетий клирики столкнулись с необходимостью отвечать на вызовы антирелигиозной (и антицерковной) пропаганды: простым батюшкам порою приходилось заниматься самообразованием, чтобы во время проповеди, в личных беседах или даже на публичном религиозном диспуте ответить на аргументы агитаторов и простых верующих.

В-третьих, требовалась определенная стойкость для продолжения проповеднической деятельности в условиях систематических упреков со стороны государственной власти (в приверженности «старому режиму», антисоветских настроениях и т.п.).

Все эти разнообразные факторы в совокупности приводили к росту церковного самосознания и интенсификации религиозной жизни Церкви (прежде всего, на низовом – приходском уровне). Об этом периоде раннесоветского (конец 1919 г. – сер. 1920-х гг.) религиозного и церковного ренессанса писал целый ряд очевидцев – видные деятели науки, богословы, писатели П.А. Сорокин [433, с. 84–92], И.А. Стратонов [446, с. 12–15], Г.И. Шавельский [530], Н. Зернов [175, с. 216], К. Криптон [230, с. 218–243], Г.П. Федотов [333, с. 441–442], С. Штерн [544, с. 80–81] и др.

Вот, к примеру, что писал об этом периоде очевидец – историк, профессор Казанского университета И.А. Стратонов: *«...к 1920 году в центре и на местах в церковных организациях водворился порядок и даже получилась какая-то внутренняя спайка... Местная церковная жизнь стала устраиваться. Рос и креп авторитет церковной власти, установленные*

Поместным Собором органы, как центральные, так и местные, начали действовать вполне нормально, и между ними установились известные взаимоотношения, предусмотренные последним церковным законодательством.

*Нельзя не отметить и общерелигиозного подъема в массах. Храмы наполнились молящимися, при этом среди молящихся не было того преобладания женского пола, которое замечалось до революции. Исповедь получила особое значение, стала развиваться и эпитимийная практика... Церковные праздники привлекали колоссальное количество народа. Церковная жизнь к 1920 году восстановилась полностью, а может быть даже превзошла старую, дореволюционную. Вне всякого сомнения, что внутренний рост церковного самосознания верующего русского общества достиг такой высоты, равной которой не было за последние два столетия в русской церковной жизни. Церковная власть в церковном обществе, которое в значительной степени она церковно воспитала, встала на недостижимую высоту...» [187, с. 35–36].*

Если говорить о межконфессиональном сотрудничестве, то в описываемое весьма непростое время взаимная поддержка и заступничество представителей разных вероисповеданий являлись неизбежностью. Приведем лишь несколько примеров. В 1918 г. по благословению митрополита Вениамина (Казанского) в Петрограде намечался совместный крестный ход православных, протестантов, католиков в защиту сохранения преподавания Закона Божия. В 1921 г. Патриарх Тихон написал письмо советским властям, в котором вступился за католических священников, арестованных в Могилеве. Позже, в 1923 г., иерархи Англиканской церкви и Папа Римский просили освободить уже самого Патриарха Тихона. Они выступали в защиту Русской церкви и в начале тяжелых 1930-х гг. Подобные факты взаимной поддержки и защиты прослеживаются на протяжении всего советского периода вплоть до 1980-х гг. [540, с. 27]

Говоря о межконфессиональных отношениях советского периода, прежде всего, необходимо коснуться, пожалуй, самого важного аспекта. Проводимая на общесоюзном уровне идея солидаризации людей поверх условных различий (идеи интернационализма, дружбы народов, солидарности трудящихся и т.п.), без сомнения, оказала серьезное влияние на отношения между представителями различных народов СССР, которые традиционно были (и зачастую оставались в советские годы) носителями различных религиозных мировоззрений. Акцентуация советской пропаганды на условности границ и различий между странами и народами, полагаем, затронула самые глубокие слои сознания советского человека и, как следствие, отразилась на повседневно-бытовом уровне отношений между представителями различных конфессий. Этот аспект жизни советского общества 1920-х – 1930-х гг. и последующих десятилетий в настоящий момент недостаточно хорошо изучен.

Яркий эпизод тесной межконфессиональной солидарности и сотрудничества относится к периоду Великой отечественной войны. Вслед за тяжелыми испытаниями – революцией и гражданской войной – СССР спустя всего два десятилетия столкнулся с фашистской угрозой. Исследователь Е.С. Сенявская, анализируя мировоззренческие и ценностные установки советского человека этих лет, обращается к письму летчика Ю. Казьмина, участвовавшего в войне 1941–1945 гг.: «Мы побеждаем смерть... потому, что мы деремся не только за свою жизнь; мы думаем в бою о жизни мальчика-узбека, грузинской женщины, русского старика. Мы выходим на поле сражения, чтобы отстоять святая святых – Родину» [415, с. 182].

Общая беда объединила представителей духовенства и простых верующих различных вероисповеданий. Они призывали массы сплотиться (причем не в отдельные группы по религиозной принадлежности, а общенародно), вели патриотическую деятельность, говорили о необходимости защищать страну, способствовали оказанию материальной

помощи солдатам и труженикам тыла, разъясняли пагубность фашистской идеологии. Патриарший местоблюститель Сергей (Старогородский) обратился к православным:

«...фашизм, признающий законом только голую силу и привыкший глумиться над высокими требованиями чести и морали, оказался и на этот раз верным себе. Фашиствующие разбойники напали на нашу родину...

Но не первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания... Отечество защищается оружием и общим народным подвигом, общей готовностью послужить отечеству в тяжкий час испытания всем, чем каждый может...

Если кому, то именно нам нужно помнить заповедь Христову: “Больши сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя”» [391, с. 3–4]. Подобным же образом отреагировали и другие религиозные деятели, в частности, обновленческий митрополит Александр (Введенский) [12, с. 157].

Священники служили молебны, выезжали на передовую, чтобы поднять боевой дух военных, работали в тылу, занимались сбором средств в «Фонд Красной армии». Православной Церковью было собрано около 300 млн. руб., на эти деньги были созданы танки, построены самолеты. Известна авиационная эскадрилья имени Александра Невского, танковая колонна в честь Дмитрия Донского [12, с. 157]. Кроме того, представители духовенства воевали наравне со всеми, помогали партизанам, работали в госпиталях докторами, порою даже оперировали в военно-полевых условиях. Известный религиозный деятель Лука (В.Ф. Войно-Ясенецкий) провел множество сложнейших операций [350].

Мусульманские иерархи также призывали защищать страну, ссылаясь на Коран и хадисы пророка Мухаммеда. Председатель Центрального духовного управления мусульман муфтий Г. Расулев обратился к представителям ислама: «Дорогие мусульманские братья и сестры! Помните, что эта война является Отечественной войной. Помощь фронту и тылу до

победы над врагом является большой религиозной обязанностью каждого мусульманина» [488, с. 35]. Благодаря сбору средств последователями ислама было также создано несколько танковых колонн. И.В. Сталин не раз выражал благодарность за такого рода помощь [12, с. 158; 289, с. 36]. Буддисты, иудеи, представители Армяно-апостольской Церкви и др. также были достаточно действенными в эти годы и понимали важность объединения усилий для борьбы против фашистской агрессии. Они участвовали в боевых действиях, работали в госпиталях, занимались сбором средств [346, с. 118–119; 522, с. 27].

Описанная (пусть и крупными мазками) деятельность духовенства и верующих не могла не повлиять на государственно-конфессиональные отношения. В годы войны политика власти в этой сфере меняется: на смену идеологическому неприятию и подозрительности приходит сотрудничество [261, с. 113]. Так, в первой пол. 1940-х гг. в стране создаются государственные структуры, курирующие деятельность конфессий – Совет по делам Русской православной церкви (1943 г.) и Совет по делам религиозных культов при Совете министров СССР (1944 г.) [205, с. 20], открываются храмы. В трудные годы войны, как отмечают исследователи, у населения заметно выросла религиозность. В литературе и в искусстве этого периода наравне с патриотической темой четко прослеживается религиозная тематика. Религиозный подъем вызывали и победы на фронте [12, с. 159–160; 240, с. 141; 261, с. 113; 390, с. 39].

После окончания войны духовные иерархи разных религий включились в миротворческую и дипломатическую деятельность, выступали за разоружение, проводили совместные мероприятия. Одним из самых значительных событий в церковной жизни стало празднование 500-летия автокефалии Русской Православной церкви в 1948 г. На торжествах в Москве присутствовали Московский патриарх Алексей I и Католикос всех армян

Геворг VI. Впервые за всю историю армяно-русских церковных отношений предстоятели двух церквей совершали совместную молитву [65, с. 103].

Лидеры христианских и нехристианских вероисповеданий встречались в 1950-х гг. на Всесоюзной конференции сторонников мира – конференции представителей всех Церквей и религиозных объединений в СССР в защиту мира. В ней принимали участие представители православия, буддизма, ислама, иудаизма, протестантских течений, католичества, Армянской Апостольской церкви, старообрядчества [426]. Одним из важных результатов этого мероприятия стало обращение участников конференции к духовенству, верующим и религиозным объединениям мира. В нем говорилось: «...верующие люди всех стран пусть требуют запрещения атомного, химического, бактериологического и всякого иного оружия массового уничтожения людей вместе с всеобщим, одновременным и контролируемым разоружением великих и малых государств и прекращением войны не только в Корею, но и всюду, где она имеет место» [344].

Среди аналогичных мероприятий 1960-х – 1970-х гг. можно назвать: конференцию представителей всех религий СССР (г. Москва, 1969 г.) [4], Всемирный конгресс миролюбивых сил (г. Москва, 25–31 октября 1973 г.) [201, с. 699], Совещание глав и представителей Церквей и религиозных объединений Советского Союза (г. Загорск, 1975 г.) [7], Всемирную конференцию «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами» (г. Москва, 1977 г.) [1]. Консолидация на таком уровне была чрезвычайно важна для утверждения принципов милосердия и сострадания и совместного противодействия насилию.

Специалист по философии религии Л.Н. Митрохин отмечает, что религия является одним из «наиболее устойчивых элементов национальной культуры; она обычно (а безрелигиозных народов история не знает) расценивается в качестве стержня, “ядра”, даже демиурга этнической

идентификации» [291]. Следовательно, межрелигиозные и межнациональные отношения в России применительно к еще совсем недавним временам (во всяком случае, до начала XX в.) могут рассматриваться как синонимичные, взаимозаменяемые понятия. Опыт веротерпимости, накопленный в государственно-конфессиональной и межконфессиональной сфере к началу XX в., не мог не проявиться в дальнейшем. Более того, именно этот бесценный опыт стал фундаментом, на котором было возведено принципиально новое государственное образование – Союз советских социалистических республик. «Дружба народов» как братское сотрудничество и взаимопомощь между общностями (нациями, народностями), выбравшими социалистический путь развития, стали основой для выстраивания отношений в социуме. На фоне главенствующей идеи интернационализма государство стремилось создать среду для культурного, экономического и политического «равновесия» в разных регионах страны [206, с. 177]. Как отмечает культуролог С.В. Лурье, исторически проект многонациональной общности, воплощенный в СССР, был первым проектом такого рода. В него вошел образ «советского человека» – носителя интернационализма. Таким образом, происходило два процесса: с одной стороны, пробуждение национального самосознания народов, сохранение их самобытности, а с другой – «кристаллизация» советского народа, который являлся совокупностью наций [271, с. 148].

Заметим, что идея интернационализма, традиционно связываемая с социалистической системой, не ограничивалась географическими границами СССР. В.И. Ленин писал в 1905 г.: «Еврей и христианин, армянин и татарин, поляк и русский, финляндец и швед, латыш и немец – все, все идут вместе под одним общим знаменем социализма. Все рабочие – братья, и в их крепком союзе единственная порука за благо и счастье всего трудящегося и угнетенного человечества» [251, с. 81]. По мнению вождя пролетариата, в этом мировом сотрудничестве у каждой страны все же есть и будет свой путь

развития. Современный российский философ А.И. Субетто отмечает, что Россия «исторически была устремлена к правде, взаимопомощи, к любви и добротоланию, к трудовому созиданию, к заботе о социально ущемленной части населения» [448, с. 144]. Причем «в этом ее качестве большая заслуга принадлежит русскому народу. *Русский народ – не только государствообразующий народ, но и исторический строитель российской цивилизации* (жирный курсив А.И. Субетто. – Е.Ж.), носитель культа правды, защиты Отечества, народ, постоянно жертвующий ради сохранения жизни и мира между народами и людьми на территории России» [448, с. 144]. Отсюда понятно, почему именно в России родился определенный тип социализма: сама природа России и сам характер русского народа как нельзя более органично соответствовали этому.

Несколько слов скажем о 1960-х – 1980-х гг. Сошлемся на мнение исследователя Е.Э. Наследуховой, которая усматривала в брежневской эпохе положительные тенденции в религиозной сфере – рост численности духовенства, процесс омоложения кадров священнослужителей и прихожан, повышение уровня образования верующих, возрождение богословских традиций [306, с. 231–232]. В 1965 г. Президиумом Верховного Совета СССР было принято постановление «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих». Оно облегчило положение многих верующих людей [306, с. 231]. В 1975 г. вышел указ об изменениях правового положения религиозных объединений, а именно частичном возвращении им статуса юридического лица. Религиозным обществам разрешалось строить, покупать и арендовать строения для собственных нужд в установленном законом порядке (при этом церковные здания продолжали оставаться собственностью государства); приобретать церковную утварь, предметы культа, транспортные средства [479]. В Конституции 1977 г. заявлялось, что граждане могут исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы,

особо оговаривалось, что запрещается возбуждение ненависти и вражды на религиозной почве (ст. 52) [236, с. 333].

На заре брежневской эпохи был образован Совет по делам религий при Совете министров СССР (1965 г.), который регулировал вопросы регистрации (снятия с регистрации) религиозных объединений, открытия (закрытия) молитвенных домов и зданий, а также занимался проверкой деятельности религиозных организаций [293; 417]. Это как минимум свидетельствовало о том, что государство было озабочено положением религии и верующих в стране; во всяком случае, на высшем уровне признавалось, что в стране эта категория граждан существует, и она наделена определенными правами.

Подводя итог сказанному, обозначим несколько общих моментов. СССР возник на месте Российской империи. Уже в начале 1920-х гг. философы, публицисты, деятели революционного движения отмечали, что, несмотря на активное отмежевание на словах от «ненавистного царского режима», советское правительство и коммунистическая партия *de facto* воссоздавала на новом уровне империю, соответственно, некоторые важные черты в политике и жизнеустройстве нового государственного образования повторяли прежние. На наш взгляд, одной из таких важных особенностей было следование (увы, далеко не во всем и не всегда, впрочем, как и в дореволюционное время) принципу веротерпимости, который в различных формах так или иначе проявлялся на протяжении всей советской эпохи. Другой важной особенностью советской культурной и идеологической системы стал интернационализм – стремление к объединению представителей различных национальностей и религий в единую братскую семью по признаку отношения к труду, эксплуатации и др. Без сомнения, эти стремления нашли отклик у десятков миллионов граждан многонациональной страны во многом благодаря менталитету, политической и культурной традиции прошлого.

Завершая разговор о советском периоде истории России, заметим, что несмотря на всю сложность процессов, можно констатировать, что все основные дореволюционные российские конфессии в СССР сохранились. Более того, с началом Перестройки 1980-х гг. они довольно быстро набрали силу и стали заметными акторами общественной жизни в постсоветской России.

## **2.5. Веротерпимость в современной России**

Данный параграф посвящен вопросам актуализации принципа веротерпимости во внутренней и во внешней политике современной России. Проблемы, угрозы и вызовы, встающие перед российским обществом и российским государством на международной арене, требуют фундаментальных решений, основывающихся на многовековом опыте.

Из предыдущих параграфов 2-й главы видно, что Россия IX–XX вв. прошла долгий путь становления и развития, и немалую роль в этом процессе сыграл принцип веротерпимости. Неслучайно сегодняшняя Россия представляет собою уникальное многоконфессиональное и полиэтничное государство, в котором проживает более 160 национальностей, ее население исповедует различные религии (православие, иудаизм, ислам, буддизм, католичество, протестантизм и др.). В этом культурном пространстве важную консолидирующую функцию выполняет единый признанный государственным русский язык (причем наряду с ним республики могут устанавливать и устанавливают свои государственные языки).

В результате налицо два параллельных процесса: с одной стороны, происходит культурная интеграция различных народов в общероссийское пространство, с другой стороны – сохранение самобытности, идентичности этносов. Кроме того, советская эпоха оставила в наследство современной России целый ряд сопредельных государств, в которых выросло несколько

поколений, знающих русский язык и русскую культуру, что, безусловно, облегчает сотрудничество между странами [116, с. 64; 376, с. 83].

Прежде всего, следует обратиться к законодательному аспекту вопроса. В Конституции Российской Федерации 1993 г. указывается, что государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от расы, национальности, языка, происхождения, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям (ст. 19, п. 2); религиозные объединения равны перед законом (ст. 14, п. 2); при этом запрещается формирование и деятельность таких общественных объединений, которые преследуют цели и совершают действия, направленные на разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни и др. (ст. 13, п. 5); также запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности (ст. 19, п. 2) [224].

Проявление принципа веротерпимости усматривается и в Федеральном законе 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях» [497]. Вокруг него по сию пору идут оживленные дебаты, исследователи комментируют его содержание, освещают достоинства и недостатки, в частности, предметом критики является понятийная размытость отдельных формулировок. Так, например, исследователь И.Н. Яблоков отмечает, что в указанном законе не нашел исчерпывающего («в целостности и дифференцированности») выражения принцип свободы мысли, совести, религии и убеждений [553, с. 46]. В Преамбуле закона говорится об уважении к христианству, исламу, иудаизму, буддизму и другим религиям, которые составляют неотъемлемую часть исторического наследия народов России, о важности содействия достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания. Закон регулирует религиозное образование, деятельность религиозных объединений, порядок государственной регистрации религиозных

организаций, их деятельности (миссионерской, благотворительной, культурно-просветительской и т.д.), имущественные вопросы и др. В нем, например, отмечается, что граждане страны «равны перед законом во всех областях гражданской, политической, экономической, социальной и культурной жизни независимо от их отношения к религии и религиозной принадлежности. Гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой» [497] (ст. 3, п. 4); никто не должен «сообщать о своем отношении к религии и не может подвергаться принуждению при определении своего отношения к религии, к исповеданию..., к участию или неучастию в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях, в деятельности религиозных объединений, в обучении религии...» (ст. 3, п. 5) [497]; запрещено ограничивать право на свободу совести и свободу вероисповедования, в том числе прибегая к насилию над личностью, умышленному оскорблению чувств граждан в связи с их отношением к религии и с пропагандой религиозного превосходства (ст. 3, п. 6) [497] и др.

Можно указать и другие Федеральные законы, так или иначе относящиеся к деятельности религиозных объединений и собственно верующих. Таковы, к примеру, законы «Об общественных объединениях» (1995 г.) [494]; «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» (1995 г.) [491]; «О некоммерческих организациях» (1996 г.) [492]; «О государственной регистрации юридических лиц» (2001 г.) [498]; ФЗ «Об альтернативной гражданской службе» (2002 г.) [495]; «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях» (2004 г.) [493] и др.

Федеральный закон «О противодействии экстремистской деятельности» (2002 г.) [496] направлен на сохранение целостности многоконфессионального государства. Согласно его тексту, экстремизм есть «насильственное изменение основ конституционного строя и/или нарушение

территориальной целостности страны...; террористическая деятельность; возбуждение социальной, расовой, национальной или религиозной розни; пропаганда исключительности, превосходства либо неполноценности человека по признаку его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии; нарушение прав, свобод и законных интересов человека и гражданина в зависимости от его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии...» [496].

Особое внимание обращает на себя дополнение к закону «О противодействии экстремистской деятельности» от 2015 г. (статья 3.1), согласно которому священные тексты Библия, Коран, Танах и Ганджур не могут признаваться экстремистскими материалами. Данная поправка фактически выполняет роль превентивной меры, предупреждающей нежелательные общественные инициативы. Однако И.Н. Яблоков, анализирующий данную статью, приходит к мысли, что помимо указанных текстов необходимо добавить и другие: Веды, Бхагавадгиту (в индуизме), Ши-саньцзин (в конфуцианстве), Авесту (в зороастризме), Типитаку и Данджур (в буддизме) и т.д. [556, с. 8] Мы считаем, что положительная сторона этой статьи в том, что она обозначает своеобразную «красную линию», пересечение которой недопустимо.

Почему вообще появилась необходимость в такого рода законодательных инициативах? Дело в том, что в 2014 г. Южно-Сахалинский городской суд признал экстремистской книгу «Мольба к Богу: ее значение и место в исламе», содержащую ряд аятов Корана. Против решения суда выступили известные государственные и религиозные деятели. В итоге в 2015 г. главой Российского государства был подписан Федеральный закон «О внесении изменения в Федеральный закон “О противодействии экстремистской деятельности”» [556, с. 7].

Здесь же можно упомянуть и Указ Президента «О внесении изменений в Основы государственной культурной политики...» от 2023 г. [478], обращаясь к многовековым традициям и опыту, к взаимодействию и взаимообогащению культур различных народов России, единым духовным ценностям, а также к многонациональному и многоконфессиональному населению России. Работа над данным Указом и последующая его редакция свидетельствуют о том, что вопросы, связанные с культурой, сегодня вновь актуальны. Причем в фокусе внимания законотворцев не то, что разделяет общество (на молодежь и старшее поколение, меньшинство и большинство, атеистов и верующих, патриотов и космополитов и т.п.), а ценности и образы, вокруг которых оно может консолидироваться. Веротерпимость как культурная универсалия способна играть преобразующую роль в сознании народов страны. Благодаря ей формируется целое поле возможностей для сотрудничества и для стратегического планирования совместного будущего.

Государство регулирует конфессиональную сферу не только с помощью законодательной базы, но и посредством различных органов: 1) Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации; 2) Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации; 3) Комитета Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений; 4) Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации.

Рассмотрим каждый из перечисленных органов отдельно.

1) В качестве основных функций Совета по взаимодействию с религиозными объединениями обозначены: обеспечение взаимодействия главы государства с религиозными объединениями и содействие укреплению общественного взаимопонимания, согласия, терпимости и взаимоуважения в

вопросах свободы совести и свободы вероисповедания [424]. В состав Совета входят: государственные служащие, религиозные деятели (Г.В. Алфеев, митрополит Волоколамский, председатель Отдела внешних церковных связей Московского патриархата, Т.С. Таджуддинов, председатель (Верховный муфтий) Центрального духовного управления мусульман России, Р.И. Гайнутдинов, муфтий, председатель Совета муфтиев России, К.И. Титов, митрополит Московский и всея Руси Русской православной старообрядческой церкви, Б. Лазар, главный раввин России, Д.Б. Аюшеев, Пандито Хамбо лама, глава Буддийской традиционной сангхи России, Д.Б. Брауэр, архиепископ Евангелическо-лютеранской церкви, М.Г. Нерсиян, архиепископ, глава Ново-Нахичеванской и Российской епархии Армянской апостольской церкви, И.Л. Ковалевский, священник, генеральный секретарь Конференции католических епископов России и др.), а также авторитетные ученые-философы (И.Н. Яблоков, М.М. Шахнович, В.К. Егоров) [424].

По мнению политолога, специалиста в области межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений в современной России И.В. Степаковой, состав органа указывает на то, что государство посредством данной структуры стремится, с одной стороны, соблюдать своего рода баланс конфессиональной палитры России, а с другой – привлекать к работе в Совете ведущих специалистов [439, с. 158].

2) Комиссия по вопросам религиозных объединений была учреждена для рассмотрения вопросов, возникающих в сфере взаимоотношений государства и религиозных объединений. В задачи Комиссии входит: подготовка предложений по урегулированию вопросов, связанных с деятельностью религиозных объединений и требующих решения Правительства; информационно-аналитическое обеспечение работы Правительства в отношении вопросов, касающихся сферы взаимоотношений государства и религиозных объединений; координация деятельности органов исполнительной власти в области взаимоотношений с религиозными

объединениями [221]. В Комиссии проходит обсуждение: вопросов, связанных с религиозным образованием и просвещением; предложений по совершенствованию законодательства о свободе совести и о религиозных объединениях; вопросов, касающихся передачи имущества последним, предоставления льгот и т.д.; проблем священнослужителей (например, отсрочки от призыва на военную службу, пенсионного обеспечения); вопросов содействия в организации религиозной жизни верующих (паломничество мусульман в Мекку) и многое другое [221].

3) Комитет Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений занимается созданием и совершенствованием нормативно-правовой базы в целях обеспечения реализации конституционных прав и свобод российских граждан, деятельности институтов гражданского общества. При Комитете работает Экспертный Совет. В 2017 г. к ведению Комитета отнесены вопросы правового статуса Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации [97].

В качестве иллюстрации приведем итоги работы Комитета за последнее время: поддержка некоммерческих организаций (впервые в российское налоговое законодательство введена норма, стимулирующая благотворительность в пользу социально ориентированных некоммерческих организаций, в том числе, религиозных организаций); развитие добровольческой деятельности (установлена специфика такой деятельности религиозных организаций); преодоление негативных последствий эпидемии (проделана работа, способствующая скорейшему открытию храмов и других объектов религиозного назначения для верующих, обеспечению священнослужителей средствами индивидуальной защиты и т.д.); снижение организационных и финансовых издержек деятельности некоммерческих организаций; поддержка православной и других традиционных российских

конфессий (например, принят Федеральный закон, расширяющий возможности передачи в собственность или безвозмездное пользование религиозным организациям имущества религиозного назначения); формирование государственной системы защиты прав человека; решение вопросов предоставления гражданства России; проведение публичных мероприятий (с участием членов Комитета организована доставка гуманитарной помощи христианским общинам Сирийской Арабской Республики, православным монастырям Украины и др.) [204].

4) Совет по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями – это экспертно-консультативный орган при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, образованный с целью совершенствования законодательного обеспечения государственной национальной политики и политики государства в отношении религиозных объединений. В состав Совета входят сенаторы, представители общественных организаций и религиозных объединений, ученые и др. Среди направлений его деятельности – развитие федеративных отношений; защита конституционных прав и свобод человека и гражданина, в том числе гарантий свободы совести и свободы вероисповедания в Российской Федерации; участие в национально-культурном развитии народов, а также социально-экономическом и культурном развитии коренных малочисленных народов России, защита их среды обитания, образа жизни, хозяйствования и промысловой деятельности; предупреждение дискриминации по признакам расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности, а также предупреждение национальной, расовой, религиозной исключительности, нетерпимости, ненависти или вражды; регулирование миграционных процессов, в том числе предупреждение незаконной миграции в Российскую Федерацию; реализация демографической политики; укрепление и развитие институтов гражданского общества; укрепление общественного согласия, достижение

взаимопонимания, терпимости и взаимного уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания [425].

Перечисленные структуры заинтересованы в поддержании благоприятного межконфессионального (и межнационального) государственно-конфессионального климата в стране, для этого ими организована разноплановая работа, к которой привлекаются госслужащие, религиозные деятели, ученые.

Отдельно стоит сказать о Комиссии по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений Общественной Палаты Российской Федерации. Председатель – В.Ю. Зорин, среди ее членов немало религиозных деятелей. Среди основных направлений работы комиссии выделяют проблемы: межнациональных и межэтнических отношений; государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений; миграции; адаптации и социальной интеграции иностранных рабочих; отслеживания и предотвращения конфликтов, возникающих на межнациональной и межконфессиональной почве; противодействия терроризму и экстремизму [435].

Комиссия сотрудничает с региональными Общественными палатами. Так, в 2021 г. состоялось совместное заседание Комиссии Общественной Палаты РФ с Комиссией по гармонизации межнациональных, межконфессиональных отношений Общественной палаты Калининградской области, на котором с докладом о проделанной работе выступал председатель последней, обсуждались различные предложения и перспективы дальнейшего сотрудничества [92]. В результате такой координации у обеих сторон возникает единое видение ситуации, спектра решенных и нерешенных проблем в религиозной жизни.

Примером межконфессионального сотрудничества на высоком уровне может стать Межрелигиозный совет России, образованный еще в 1998 г. лидерами православной, мусульманской, иудейской и буддистской общин.

Председателем является Патриарх Кирилл. Цель Совета – укрепить межрелигиозный и межнациональный мир, оказать противодействие тому, чтобы религиозные чувства использовались для разжигания межэтнических конфликтов, утвердить в социуме традиционные нравственные ценности, согласие и стабильность. Для Совета значимым является согласование позиций по актуальным темам: аборты, права семьи и детей, наркотики, игровой бизнес, миграция, конфликты на этноконфессиональной почве, строительство культовых сооружений и т.д. Адекватная реакция членов Совета на текущие социальные проблемы способствует сохранению нравственного иммунитета общества, обращению к традиционным культурным ценностям [279].

Важна роль Совета и в международном сотрудничестве. Им было инициировано проведение Всемирного саммита религиозных лидеров. В 2006 г. он состоялся в Москве (позже проводился в других городах разных стран), на нем присутствовало около 150 делегатов. На торжественной церемонии открытия выступил Президент Российской Федерации В.В. Путин, который затронул важные темы: о предпринимаемых попытках раскола мира по религиозному и этническому признаку, о «вбивании клиньев» между христианами и мусульманами, о навязывании миру конфликта цивилизаций. При этом он добавлял, что большую роль в преодолении этих вызовов должны играть религиозные лидеры, на которых лежит ответственность за людей из разных точек планеты [226, с. 152–153]. Мировые угрозы, о которых говорил В.В. Путин, актуальны по сей день.

Сегодня в России проводится большое количество общественно-политических и научных мероприятий, к участию в которых привлечены представители разных вероисповеданий. Эти мероприятия, как правило, посвящены вопросам укрепления межрелигиозного и межэтнического согласия, национального строительства, сохранения культуры, традиций, поиску духовно-нравственной и социально-политической гармонии, теме

единства народов, соблюдения основ светскости государства, исследованию различных религиозных традиций и т.д. По итогам такого рода встреч публикуются статьи (как публицистические, так и научные). При университетах работают центры изучения религий, культур страны и мира (см., напр.: [222; 232]).

С 2012 г. во всех российских общеобразовательных учреждениях учащиеся 4-тых классов изучают курс «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ), призванный познакомить школьника и привить уважение к традициям и религиям многонационального народа России. Программа ОРКСЭ включает в себя 6 модулей: 1) основы православной культуры, 2) основы буддийской культуры, 3) основы иудейской культуры, 4) основы исламской культуры, 5) основы мировых религиозных культур и 6) основы светской этики. Один из модулей изучается ребенком с его согласия по выбору его семьи, родителей (законных представителей) [457, с. 105–106, 114]. По поводу данного предмета существует множество точек зрения, его появление в программе общеобразовательной школы вызвало и вызывает дискуссии.

Предпоследний (пятый) из перечисленных модуль, раскрывающий основы мировых религиозных культур, на наш взгляд, имеет наиболее широкий охват тем, поскольку в нем представлен целый ряд религиозных течений в России и в мире. Целью модуля является ознакомление учеников с фундаментальными основами не одной (выбранной), а сразу множества религий. Так, например, ребенок, проживающий в Чеченской Республике, может ознакомиться на уроках ОРКСЭ не только с исламом, но и с православием, иудаизмом и т.д., а это в условиях совместного проживания носителей различных религиозных традиций в России становится особенно актуальным. Знакомство школьников с основами религиозных учений позволяет не только преодолеть предрассудки и враждебность по отношению к представителям иных конфессий, но и взрастить более широкое сознание у

подрастающих поколей, сформировать объемное представление о фундаментальной общности этических принципов различных религий.

Помимо того, что уроки ОРКСЭ способствуют получению знаний о традиционных течениях христианства, ислама, иудаизма, буддизма, древних учениях, культуре и обычаях народов, они важны и для решения проблемы влияния радикальных и экстремистских организаций на молодежь. По мнению современного исследователя М.М. Мчедловой, пропаганда и поддержка именно традиционных течений ислама и традиционных для России духовных институтов может существенно сократить возможности упомянутых деструктивных исламских течений. Национальная политика России должна быть ориентирована на выработку «положительного образа традиционного ислама как важной духовной составляющей общероссийской идентичности» [383, с. 161]. В то же время, усилия должны быть направлены и на переосмысление «российского ислама» как «уникального социального и культурного феномена, сформировавшегося в рамках евразийской цивилизации» [383, с. 149].

Подводя промежуточный итог, можно констатировать, что проявление принципа веротерпимости в современной России наблюдается в законодательном поле, в создании целого ряда комитетов, комиссий и советов (при государственных органах разных уровней), а также в выстраивании их взаимодействия с регионами. И государственно-конфессиональным, и межконфессиональным отношениям сегодня уделяется достаточно много внимания, о чем систематически высказываются и первые лица государства. Лидеры российских конфессий обсуждают и вырабатывают единое мнение по социально значимым вопросам, выстраивают сотрудничество с представителями различных религий мира. Тема гармоничного сосуществования представителей различных религий и национальностей на одной территории по-прежнему волнует академические круги, политиков, политологов и общественных деятелей. Появление

предмета ОРКСЭ в российских школах также является одним из консолидирующих общество факторов, позволяющих одним российским народам узнать ближе культуру и духовные ориентиры других народов.

Кроме того, следует сказать и о российской внешней политике по отношению к странам, в которых большинство населения исповедует различные религии. Взаимодействие с этими странами касается широкого спектра проблем – войн и локальных конфликтов, эпидемий и пандемий, стихийных бедствий, климатических изменений, нелегальной миграции, голода, нищеты, религиозного и националистического экстремизма и др. На наш взгляд, перечень стран, с которыми взаимодействует Россия, а также разнообразие и масштабы этого взаимодействия свидетельствуют, как минимум, о ее готовности к диалогу, сближению и сотрудничеству с различными государствами без оглядки на исповедуемые в них религии.

С 2007 г. в поле зрения ООН постоянно находятся вопросы, связанные с изменением климата. Благодаря активной деятельности этой организации данная проблема приобрела международное звучание. Мировое сообщество признало эту неотвратимую перспективу, грозящую засухами, наводнениями, разрушением экосистем и т.п., в связи с чем была обозначена задача – укрепить международное сотрудничество по данному направлению [176, с. 90]. Проблема необратимости последствий глобальной экологической катастрофы (как природного, так и техногенного характера), нарушающей с одной стороны, естественные экосистемы, а с другой – социально-экономические процессы в обществе, все более активно обсуждается в общественно-политических кругах, на международных политических форумах и в научном сообществе [18, с. 38–39], поскольку страны вплотную подошли к ситуации, когда число локальных экологических катастроф на планете множится.

Летом 2021 г. Россия столкнулась с многочисленными стихийными бедствиями (наводнениями, пожарами и т.д.), однако в то же время находила

ресурсы оказывать помощь другим странам. Так, например, российские граждане и российская техника (самолеты и вертолеты) были задействованы в тушении лесных пожаров в Турции, где большинство населения исповедует ислам. К сожалению, один из самолетов разбился, в нем находилось российские военные и турецкие специалисты [456].

Вместе с тем мировой практике известны примеры, когда различия в религиозных убеждениях становились непреодолимыми преградами для сотрудничества, оказания помощи и т.п. После серьезнейшего по своим следствиям землетрясения в Сирии 6 февраля 2023 г. Израиль не планировал оказывать помощь данному государству, поскольку отношения между двумя странами накалены еще с 1948 г. Одной из основных причин являются давние религиозные противоречия (даже названия войн между этими странами имеют ярко-выраженный религиозный оттенок, например, война Судного дня, в которой помимо Сирии участвовали и другие арабские государства). И только вмешательство России поспособствовало отправке израильской гуманитарной помощи нуждающимся [3]. Эта поддержка «по принуждению» была непродолжительной, через несколько дней Израиль атаковал ракетными ударами страну, пережившую настоящую трагедию. Министерство иностранных дел России было вынуждено призвать власти Израиля прекратить вооруженные провокации в отношении Сирийской Арабской Республики. При этом Россия оказывала помощь как Сирии, так и Турции, где, по официальным данным, погибли десятки тысяч людей. Примечательно, что даже после такого дружественного шага Турция продолжала наращивать поставки вооружения на Украину [6].

В 16-м издании Доклада о глобальных рисках Всемирного экономического форума 2021 г. помимо констатации факта ухудшения состояния окружающей среды и продолжающегося изменения климата, анализируются социальные проблемы, проявляющиеся в постоянно возникающих рисках для здоровья человека, росте безработицы,

экономическом и социальном неравенстве, разочаровании молодежи и геополитической фрагментации и др. [573] Все эти кризисные явления усугубились в связи с пандемией COVID-19, охватившей еще в 2020 г. множество стран мира.

Специалист по проблемам устойчивого развития Е.А. Старикова отмечает, что «“коронакризис” привел к замедлению экономического роста в большинстве стран мира... В частности, к последствиям пандемии 2020 года относятся рост безработицы..., увеличение уровня бедности в мире..., значительный урон, нанесенный продовольственной безопасности...» [438, с. 75–76]. Исследовательница делает акцент на том, что мировая экономика за 2020 г. сократилась на 4,3% (чего не было со времен Великой депрессии 1930-х гг.). А между тем, во время экономического кризиса в 2008–2009 гг., согласно докладу ООН «Мировое экономическое положение и перспективы – 2021», мировое производство снизилось только на 1,7% [438, с. 75–76; 577].

Конечно, данные процессы отразились и на экономике, и на социальной ситуации в России. Но, несмотря на серьезные сложности, страна с самого начала пандемии активно оказывала гуманитарную помощь другим государствам в борьбе с коронавирусной инфекцией. При этом Россия соблюдала принципы деятельности в гуманитарной сфере, определенные международным сообществом. Исследователь О.Ю. Потемкина формулирует их таким образом: облегчение человеческих страданий, политическая нейтральность, беспристрастность, равное отношение к жертвам, независимо от их религиозной или этнической принадлежности, а также политическая заинтересованность и поддержка, направленная на удовлетворение потребностей жертв [367, с. 176; 561, р. 117–118].

Россия оказала помощь в борьбе с эпидемией примерно 50 странам. Важным направлением деятельности являлись страны СНГ, в особенности республики Центральной Азии, а также Армения, Белоруссия и юго-восток Украины.

Помощь от России получили Абхазия, Алжир, Афганистан, Босния и Герцеговина, Бразилия, Венесуэла, Гватемала, Гвинея, Демократическая Республика Конго, Джибути, Доминиканская Республика, Индия, Индонезия, Иран, Италия, Камбоджа, КНДР, Китай, Коста-Рика, Куба, Лаос, Ливан, Молдавия, Монголия, Мьянма, Намибия, Науру, Никарагуа, Панама, Сальвадор, Сенегал, Сербия, Сирия, США, Сьерра-Леоне, ЮАР, Южная Осетия. Кроме того, Россия помогала справляться с коронавирусом и с помощью направления денежных средств в международные фонды, организации и т.д. [532, с. 7–8]

Исследователи выделяют две основные причины, по которым Российская Федерация оказывала помощь в преодолении вируса: во-первых, это необходимость международного сотрудничества в целях борьбы с всеобщей угрозой; во-вторых, это острота проблем, с которыми столкнулись народы [532, с. 11]. Современный философ и дипломат С.А. Семедов отмечает: «Рост взаимозависимости мира, возникновение и обострение глобальных проблем необычайно увеличили объективные потребности в расширении многостороннего сотрудничества и способствовали его распространению на другие сферы жизни» [412, с. 78].

Как видно, Россия помогала самым разным государствам, от Индии до Сирии, от Монголии до Кубы, население этих стран исповедует множество религий – индуизм, ислам суннитского и шиитского толка, католичество, буддизм и др. Такая открытость практикуется далеко не всеми государствами. Специалист по международным отношениям Е.С. Громогласова считает, что, к примеру, для стран Евросоюза более характерно обеспечение собственной безопасности и сосредоточенность на решении внутренних задач, нежели поддержка других стран (даже соседних), оказывающихся порою в крайне тяжелых ситуациях [121, с. 44]. Неслучайно в условиях мирового пандемического кризиса исследователи заговорили не

только о глобализации, но и о глобальной изоляции [52, с. 49]. Однако изоляция оказалась не самой серьезной мировой проблемой.

Во время пандемии не прекратились, а усугубились военные конфликты, столкновения между государствами и внутри них. Десятки стран воевали в тяжелые для всего мира месяцы, в том числе и из-за давних религиозных противоречий. Так, между Азербайджаном (а также поддерживающей его Турцией) и Арменией, между двумя мирами: мусульманским и христианским, вновь вспыхнуло кровопролитие, разногласия обострились [509].

Помимо стихийных бедствий и коронавируса мир буквально захлестнули локальные конфликты (события в Сирии и на Донбассе, конфликты Израиля и Палестины, Армении и Азербайджана, ситуация в Афганистане, Казахстане и др.), на первый взгляд, как бы не связанные друг с другом, но при более глубоком рассмотрении оказывающиеся частями единого геополитического кризиса. Е.А. Примаков отмечает, что Россия провела успешную военную операцию в Сирии против ИГИЛ (организация запрещена на территории Российской Федерации) и оказала значительную гуманитарную поддержку населению этого региона, чем заслужила доверие и благодарность не только со стороны официальных властей, но и со стороны простых граждан. Последнее, по мнению политика, есть «самый прочный фундамент для формирования устойчивых симпатий» [372, с. 189]. Гуманитарная помощь населению Сирии оказывалась вне зависимости от религиозных и политических убеждений (поддержка правительства или оппозиции). Ряд других стран поступали иначе, их деятельность Е.А. Примаков квалифицирует как «сектарную», подразумевая дифференцированный подход к представителям различных религиозных течений и политических группировок [372, с. 190].

В Сирии веротерпимость России проявлялась в деятельности по защите (а затем и восстановлению) объектов культурного наследия, в том числе

сооружений культового назначения. К примеру, 30 марта 2016 г. была разминирована Пальмира – один из символов мировой культуры (разминирование происходило дважды). Боевики ИГИЛ уничтожали (объясняя это нетерпимостью к язычеству) и распродавали предметы культурного наследия захватываемых территорий, ими был казнен археолог, ведущий исследователь античного комплекса Пальмиры, профессор Х. Аль-Асад [428, с. 56–61].

В 2014 г. обострилась ситуация на Украине. Социально-экономическая и политическая нестабильность вызвала к жизни радикально настроенные группы националистической и ультраправой ориентации, требовавшие подписания соглашения об ассоциации между Украиной и Евросоюзом. Несогласие с официальной политикой Киева привело к государственному перевороту, который сопровождался массовыми беспорядками, расправами, вооруженными столкновениями [8, с. 80].

Ряд украинских регионов выразили несогласие с позицией новой власти в столице и предотвратили захваты местных административных зданий. Серьезное сопротивление оказало население Крымского полуострова, всегда имевшего важное социокультурное и геостратегическое значение как для СССР, так и впоследствии для Российской Федерации [352, с. 134]. В этот критический момент власти и значительная часть населения Крыма продемонстрировали единодушие в вопросе о выборе своего исторического пути: в результате организованного в марте 2014 г. референдума Крымский полуостров стал частью Российской Федерации.

Договор о принятии Крыма и Севастополя в состав России был подписан Президентом РФ 18 марта 2014 г. Сравнительно безболезненное вхождение Крыма в состав России не в последнюю очередь было обусловлено доверием значительной части неправославных народов (мусульман-суннитов, иудеев, караимов, католиков, представителей

Армянской апостольской церкви), населяющих полуостров, к конфессиональной политике российских властей.

Сегодня на наших глазах далее разворачиваются драматические события вокруг Украины, потребовавшие от России быстрых и решительных действий (СВО). Этот многолетний тлеющий конфликт, ныне приведший к масштабному противостоянию двух некогда дружественных республик единого советского пространства, является эффективным инструментом решения политических и экономических задач «коллективным Западом» (во главе с США), одним из способов противодействия Русскому миру с вытекающими отсюда запретами русского языка и культуры и, в конечном счете, – нивелированием влияния России на мир. Казалось бы, именно в такой ситуации как нельзя кстати должна была бы прийти идея толерантности, однако в том-то и дело, что ее реальный функционал и сфера конечного приложения лежат в иной плоскости (см. п. 1.4.). И это сейчас становится все более очевидным [158].

Разноплановая борьба с Русским миром – это реалии современности, и с каждым годом они становятся все более жестокими. Такая борьба включает в себя геополитический, экономический, культурный и религиозный аспекты. Порою доходит до обстрелов храмов, использования священнослужителей в качестве «живого щита» или заложников. Беспрецедентными являются события вокруг Киево-Печерской лавры (март-апрель 2023 г.). Представитель МИД М.А. Захарова назвала действия киевской стороны «тотальной безбожной вакханалией» [5]. Подобные действия можно расценить как прямую борьбу с русским православием. Не утихают дискуссии и вокруг Почаевской лавры, Тернопольская обл., Украина (февраль 2023 г.). Советник Патриарха Московского и всея Руси Кирилла протоиерей Н.В. Балашов заявил, что лавра является «твердыней православия» на территории западной Украины, и стремление властей отдать

ее Униатской церкви посетит раздор в украинском обществе. Тех, кто за этим стоит, он назвал «откровенными врагами украинского народа» [2].

Российская Федерация не осталась в стороне и от вновь вспыхнувшего с новой силой армяно-азербайджанского конфликта вокруг Нагорного Карабаха (осень 2020 г.). Если в Армении большая часть населения является христианами – последователями Армянской апостольской церкви, то среди азербайджанцев подавляющее большинство мусульмане [274]. Россия за много веков накопила серьезный опыт взаимодействия с кавказскими народами и этносами, она довольно хорошо знает их ценностные установки и менталитет. Не раз на протяжении истории она предотвращала войны и столкновения на Кавказе, сохраняя тем самым необходимый геополитический баланс. Вместе с тем исследователи констатируют, что рассчитывать сегодня на дружественное отношение и конкретные шаги поддержки со стороны России в случае того или иного конфликта можно лишь в том случае, если нуждающаяся сторона не использует антироссийской риторики и не «заигрывает» с Западом. Взаимное уважение – неперенный компонент сотрудничества с современной Россией [276].

В процессе урегулирования отношений между Арменией и Азербайджаном значимую роль сыграло трехстороннее мирное соглашение, подписанное 10 ноября 2020 г. между двумя конфликтующими государствами и Россией. Согласно тексту документа, в зоне нагорно-карабахского конфликта: полностью прекращаются любые военные действия; вдоль линии соприкосновения в Нагорном Карабахе и вдоль Лачинского коридора разворачиваются российские миротворческие войска; Армения возвращает Азербайджану Агдамский, Кельбаджарский, Лачинский районы; происходит обмен военнопленными, заложниками и др.; разблокируются все экономические и транспортные связи в регионе и т.д. [169] В 2025 г. ситуация остается напряженной, но мирное соглашение 2020

г. и непрекращающиеся контакты с Россией являются важным шагом к постепенной деэскалации конфликта.

Таким образом, современная Россия, имея большой опыт в прошлом, стремится выстроить максимально стабильную государственно-конфессиональную и межконфессиональную сферы. История знает немало примеров, когда на религиозной почве возникало противостояние, раскалывавшее (или ставящее на грань распада) целые государства.

Озвученные старые и новые проблемы получают совершенно иное звучание и масштаб в эпоху глобализации. В исторической науке ведутся дискуссии о новом периоде всемирной истории – так называемой глобальной истории. Охватившие планету телекоммуникации, возможность беспрепятственных передвижений, миграции, выход на геополитическую арену азиатских стран, общепланетарные проблемы (изменение климата и др.) вызвали к жизни небывалое взаимодействие этносов, вывели диалог культур на качественно новый уровень. Тема цивилизации стала центральной для социальных и гуманитарных наук. Характерной чертой ментальности нового периода стала биполярность, где на одном полюсе преобладает перспективизм – выделение конкретных культурных и экономических приоритетов (традиционная национальная перспектива, или национальная идея, которая есть у многих стран-участниц диалога, в том числе у России), а на другом – желание найти точки соприкосновения этих перспектив. Ведутся поиски синтетических методологий. Современный философ О.Н. Астафьева пишет: «В ситуации системного кризиса начала XXI в., когда утрачен ряд важнейших позиций, удерживающих позитивную социальную идентичность, которая обеспечивает личности защищенность и открывает перспективы социальной реализации, вопрос об осознании единства человеческого сообщества и целостности его культуры, сохранении преемственности, гармонизирующей отношения между поколениями, становится центральным» [42, с. 227].

России приходится реагировать на все эти вызовы. Внутри страны продолжают поиски собственной идентичности, в то же время она постоянно ищет пути консолидации, выстраивания сферы сотрудничества с другими государствами. В гуманитарном направлении ее внешней политики реализуется принцип веротерпимости, он способствует тому, чтобы мирным путем разрешать самые острые проблемы.

Сегодня немало исследователей заявляет о России как о государстве-цивилизации. Они активно размышляют над тем, какие именно принципы исторически становились частью российской цивилизационной ментальности и идентичности, органично выростали из нее. Так, исследователь С.Г. Ильинская отмечает, что всеприимчивость, внимательное и чуткое отношение к иному, служение, самоотверженность, героизм стали одними из ключевых аспектов мышления народов России. Они кристаллизовались в процессе расширения российского цивилизационного пространства. По меткому замечанию С.Г. Ильинской, даже в русском фольклоре, отражающем это развитие, героизм характеризуется не просто смелостью, а стремлением спасти мир [195, с. 84–85]. Современная история России полна эпизодами, когда военные, невзирая на религиозные и национальные различия, жертвовали и продолжают жертвовать своими жизнями, выполняя боевые задачи в самых разных уголках мира. Сегодня, в эпоху постмодерна, когда в обществе и культуре доминирует стремление к индивидуализации и плюрализму, когда теряют свое значение массовые социальные движения и, как следствие, происходит постепенная «атомизация» общества, такие альтруистические порывы рассматриваются многими как «неразумный» анахронизм, как рудимент уходящего в прошлое «коллективистского начала».

В 2016 г. А.А. Прохоренко, которого зарубежная пресса назвала «русским Рэмбо», пребывая неделю в тылу противника, был окружен

боевиками ИГИЛ<sup>8</sup> в одном из населенных пунктов Сирии. Вступив в бой и не желая сдаваться в плен, он вызвал авиаудар на себя. Героика чувств и мышления заключается в том, что носитель ценностей, принципов российской цивилизации не имеет в своем восприятии ограничительных механизмов, которые бы препятствовали ему проявлять человеколюбие. Причем диапазон этих проявлений весьма широк: от бытовой помощи до того, чтобы отдать свою жизнь за представителя другой веры, национальности.

Российское государство-цивилизация сегодня является одним из ключевых игроков на международной арене, гарантом мирного урегулирования многих конфликтов. Она предлагает миру новый тип отношений, существенно отличающийся от той парадигмы, в которой на протяжении длительного времени, вплоть до наших дней, жили западные страны («дикость – варварство – цивилизация» [198, с. 120]). В этой парадигме допустимыми, полезными и целесообразными оказываются программы, связанные с несправедливым распределением материальных благ, природных ресурсов и т.п. В этой связи вспоминается, как на саммите «Россия – Африка», проходившем в Санкт-Петербурге в 2023 г. с участием России и делегаций, представляющих африканские страны, выступил президент Уганды Йовери Мусевени. Он описал «современную форму рабства», когда производящие кофе страны Африки, Бразилия и Колумбия вместе взятые получают в общей сложности 2,5 миллиарда долларов от общего объема мирового бизнеса в 460 миллиардов долларов, и это при том, что «кофейный» заработок Германии, не производящей кофе, составляет 6,8 миллиардов долларов, что почти в 3 раза превышает суммарный доход стран-производителей [369]. Основная движущая сила колониальной экспансии – экономический интерес, который, как правило, имеет вполне конкретного

---

<sup>8</sup> В 2014 г. Верховный суд Российской Федерации признал ИГИЛ террористической международной организацией и запретил ее деятельность в России.

бенефициара (группу людей, корпорацию и т.д.). Исходя из приведенного выше факта, может ли мы быть уверены в том, что сегодня что-то изменилось? Отнюдь. Между тем, несправедливость экономическая соответствующим образом отражается на сфере социальной, накопившей критическую массу проблем.

Что же может в этой ситуации предложить такое государство-цивилизация как Россия? Социальные идеалы, гуманистические принципы (способные становиться культурными универсалиями), рецепция которых может способствовать разрешению социально-экономических, национальных и конфессиональных проблем. Один из таких принципов – веротерпимость.

## Заключение

Последнее время в среде политиков, ученых и общественных деятелей все чаще можно слышать известную фразу: «Не дай вам Бог жить в эпоху перемен!». Сегодня мир находится в крайне уязвимом, нестабильном положении, налицо процессы глобальных изменений как на уровне геополитики, так и во внутривполитической, социальной, культурной, научной и духовной жизни огромного числа стран. Особую роль в этих динамичных процессах играет порою искусственно создаваемая/нагнетаемая хаотизация (концепция «управляемого хаоса» [79, с. 5–10; 292, с. 69–72; 566, р. 62]).

Столь острая фаза трансформации социумов обусловлена стремительным разрушением несовершенных построений прежнего миропорядка и, соответственно, быстро меняющейся расстановкой сил на международной арене, где действуют несколько крупных геополитических игроков, которых относят к цивилизациям, – Россия, Индия, Китай, Африка, коалиция западных государств (США и значительная часть стран Западной Европы), исламский мир, Латинская Америка [45; 161].

Проблемы, встающие перед современным социумом в период глобализации, этим не исчерпываются. Различного рода конфликты, в том числе связанные с национальным и религиозным вопросами, почти перманентно возникают в различных уголках мира.

Россия накопила богатый исторический опыт, насчитывающий более 1000 лет. Итогом этого долгого и непростого пути стало крупнейшее в мире государство, на территории которого проживает более 190 народов. Среди них значительное число религиозных людей – православных, мусульман (суннитского и шиитского толка), буддистов (последователей как тибетских учений, так и тхеравады), старообрядцев, протестантов (лютеран, баптистов, евангелистов, англикан), индуистов, католиков, иудеев и др. Чрезвычайно

богата палитра различных культур, которые достаточно органично интегрированы в российское пространство, при этом сохраняют свою самобытность.

Тем не менее, и в России существуют проблемы, невнимание к которым может привести к различного рода столкновениям. После распада СССР его фактический правопреемник – Российская Федерация испытала заметное западное влияние. Идеологемы индивидуализма, тотального обособления, «здоровой конкуренции», своеобразно понимаемой «свободы» и т.п. проникли не только в социально-экономическое и культурное поле страны, но также были восприняты, вместе с продуктами научного творчества зарубежных исследователей, частью российского академического сообщества. Этот процесс рецепции западных образцов вытеснил на обочину философского дискурса целый культурный и научный пласт прошлых эпох – российскую традицию.

Соответствующим образом в постсоветской науке изменилось и место принципа веротерпимости, составляющего неотъемлемую часть российской культуры. Его стали сблизжать с рядом нетождественных ему понятий – религиозной толерантностью, мультикультурализмом, плюрализмом и др.

Поворот в отношении этих понятий/концепций, наметившийся в политических и научных кругах в последнее время, обусловлен неудачными попытками решения острых социальных проблем. Политические события последних лет заставили многих задуматься о перспективах проведения в жизнь заимствованных ценностей и неуклонного следования им в условиях чрезвычайно сложных глобальных процессов. Неустойчивая политико-экономическая ситуация в ряде стран, вооруженные стычки, а также локальные и крупномасштабные войны приводят к тому, что потоки мигрантов устремляются в более благополучные регионы. Это вызывает негативную реакцию западного сообщества. На всевозможных площадках зазвучала критика власти, которая допустила (впрочем, не без

коррупционной заинтересованности) бесконтрольный рост числа мигрантов. На этом фоне обычным делом стали дебаты о том, какая культура более отсталая и, соответственно, угрожает завоеванным свободам, препятствует продвижению в жизнь демократических принципов и т.п. Даже в западных медиа периодически озвучивается мысль о том, что никакой толерантности в Европе в действительности нет и не было, и современный кризис – наглядное тому свидетельство. Впрочем, другая точка зрения состоит в том, что толерантность, все-таки ставшая частью европейского культурного пространства, под напором непреодолимых обстоятельств стала «сдавать позиции». Все это заставляет исследователей обратиться к веротерпимости, поставить вопросы о ее сущности и основных чертах.

Целью настоящей диссертационной работы было проведение комплексного анализа представлений о веротерпимости в отечественной социально-философской мысли, изучение реализации этого принципа в истории Российского государства XI–XXI вв., а также разработка теоретической модели веротерпимости, отражающей историко-культурные особенности России.

Первая задача – раскрыть специфику восприятия понятия «веротерпимость» в работах современных исследователей – решалась в первом параграфе первой главы. Анализ показал, что сегодня в науке нет единой трактовки понятия «веротерпимость», к его определению каждый исследователь подходит по-своему, причем специфика подхода определяется как областью научных интересов, так и порою личными религиозными убеждениями. Большинство авторов предлагает одновременно несколько разноплановых определений веротерпимости, трактуя ее и как правовое понятие, и как социально-психологический феномен.

Говоря об истоках концепции веротерпимости, многие исследователи обращаются главным образом к западноевропейскому опыту. По мнению этой категории авторов, истоки веротерпимости следует выводить из идей

Реформации и эпохи Просвещения; вместе с тем отдельные ученые сконцентрированы на анализе российского исторического опыта, что, впрочем, не исключает влияния на их научные представления западной научной парадигмы.

Вторая задача – установить особенности представлений о веротерпимости в философской мысли Древней и Средневековой Руси и очертить различные подходы к этому понятию у разных мыслителей отечественной философии XVIII – сер. XX вв. – решалась во втором и третьем параграфах первой главы. Было показано, что Древняя и Средневековая Русь обладала высокой степенью восприимчивости к различным культурам, в то же время в ней формировалось собственное отношение к социально-философской и социально-этической проблематике. Разумеется, важнейшую роль в этих философских поисках играло христианство. Данный этап можно считать своеобразным преддверием методологических концепций, которые возникнут в Российском государстве позже, в XVIII – сер. XX вв. Методологические концепции, появившиеся в этот период, могут быть условно разбиты на несколько направлений: гражданско-государственное направление (В.Н. Татищев, А.Н. Радищев, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, И.А. Ильин); направление, в фокусе внимания которого интересы/цели государства и гражданского общества, с его религиозной компонентой (К.Н. Леонтьев, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский); этико-антропологическое направление (К.Н. Леонтьев, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Н.И. Пирогов, Н.А. Бердяев); социально-культурное направление (Н.Ф. Федоров, Н.К. Рерих, В.И. Ленин и др.); практически ориентированное направление (Н.И. Пирогов, Н.К. Рерих); холистическое направление (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Н.И. Пирогов, В.С. Соловьев, Н.К. Рерих). Представители каждого из этих направлений обращались к теме веротерпимости, делая акцент на том или ином ее аспекте. Однако в основе размышлений перечисленных авторов лежала гуманистичность, что позволя-

ет говорить о вполне сложившейся российской традиции восприятия веротерпимости как социально-этического принципа.

Третья задача – выявить существенные черты принципа веротерпимости – решалась в четвертом параграфе первой главы. С одной стороны, использованные подходы позволили рассмотреть веротерпимость как социально-философский феномен и теоретически осмыслить его как принцип. С другой стороны, удалось выявить этическое измерение данного принципа, выделить его существенное ядро (гуманистичность), входящие в него элементы («золотое правило нравственности», восприимчивость, уважение ко всему существующему, милосердие, доброта, прощение, бесконечность познания, стремление к объединению, созидание, человечность, взаимность и др.), предложить теоретическую модель веротерпимости.

Четвёртая задача – осуществить сопоставительный анализ понятий веротерпимость, религиозная толерантность, религиозный плюрализм, мультикультурализм, свобода совести и свобода вероисповедания – решалась в пятом параграфе первой главы. Была установлена нетождественность (а значит, невозможность взаимной замены) понятия «веротерпимость» с перечисленными понятиями. Об этом свидетельствуют особенности зарождения и смысловая нагрузка указанных терминов, в частности, обстоятельства, цели и задачи введения последних в общественно-политический и научный оборот.

Пятая и шестая задачи – исследовать особенности реализации принципа веротерпимости в государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношениях в российском государстве во всех его исторических ипостасях и в наши дни – решалась во второй главе, состоящей из пяти параграфов (каждый из них посвящен отдельному периоду).

В качестве общего итога этих параграфов можно предложить следующий вывод. Веротерпимость была (и в значительной степени остается) частью своеобразного «цивилизационного кода» для России. На протяжении всей истории российского государства принцип веротерпимости

проявлялся как на повседневном уровне, так и в государственно-конфессиональной политике; его, вне всяких сомнений, можно отнести к факторам, консолидирующим проживающие на территории страны народы и укрепляющим положение России в мире. А значит, именно он явился той равнодействующей силой (доминирующей тенденцией) в конфессиональной жизни российского государства, благодаря которой последнее сумело сохранить и приумножить свои территории и население. Различные формы актуализации указанного принципа обеспечили огромной стране уверенное поступательное развитие в течение многих веков. Непонимание роли веротерпимости в обществе с неизбежностью приведет к утрате единства страны, поскольку малые народы, исповедующие различные религии, будучи захвачены центробежными идейно-политическими влияниями, окажутся в зависимом положении.

Веротерпимость по праву можно считать фундаментальным принципом, лежащим в основании многоконфессиональной и многонациональной России, своего рода связующей нитью между прошлым, настоящим и будущим государства, а значит – культурной универсалией. Исследователь В.М. Межуев, описывая особенности русской ментальности, отмечает: «Мы либо грезим о своем прошлом, либо проклинаяем его. Кто-то не приемлет ничего, что связано с Западом, для кого-то даже слово “патриотизм” является бранным. И каждый видит в другом заклятого врага России» [280, с. 62]. Баланс между «принятием» своей истории, вмещением как опыта прошлого, так и современных реалий (а не отречение от них), дополненное осознанием пользы восприятия лучших достижений Востока и Запада, чрезвычайно важны для социального, культурного и экономического развития страны. Россия-цивилизация сегодня является одним из ключевых игроков на международной арене, гарантом мирного урегулирования многих конфликтов. Последовательно проводя внешнюю политику, основанную на этических принципах, наша страна являет пример мощной силы, не

позволяющей хаосу захлестнуть весь мир. И поэтому современному российскому государству крайне необходима стабильность внутри. Одним из механизмов сохранения такой стабильности служит веротерпимость, которая является неотъемлемым элементом российской традиции.

При анализе текущей ситуации весьма эффективным оказывается применение концепции евразийцев о месторазвитии и геосоциального подхода, которые способствуют выявлению особенностей и устойчивой тенденции проявления веротерпимости в российских исторических реалиях и текущем моменте. Отдельный человек, этнические общности и народы сегодня связаны не только с территорией, на которой родились и проживают, но и со всем миром в целом. Выросшая мобильность человечества, массовые исходы из стран с нестабильной социальной и военно-политической ситуацией, развитие коммуникативных технологий существенным образом корректируют «территориальный код», обусловленный средой обитания. Техногенные, природные, социально-экономические вызовы, стоящие перед человечеством Земли, вызывают к жизни особый тип мировосприятия – планетарное мышление, в котором на первый план выходят сотрудничество и взаимопомощь в мировом масштабе.

Здесь уместно вспомнить статью «Судьба России» Н.А. Бердяева, в которой он писал о том, что «русская душа ушиблена ширию». Касаясь проблемы воздействия географического фактора на специфику психологического склада и исторического пути русского народа, философ отмечал, что на необъятных просторах русских равнин «должен был образоваться великий Востоко-Запад, объединенное и организованное государственное целое» [62]. Н.А. Бердяев писал, что эта пространственная ширь наложила особый отпечаток на душу русского человека, стала неотъемлемой составляющей его мироощущения. «Широк русский человек, широк как русская земля, как русские поля. Славянский хаос бушует в нем. Огромность русских пространств не способствовала выработке в русском человеке самодисциплины и самодис-

тельности, – он расплывался в пространстве» [62]. В то же время, согласно Н.А. Бердяеву, жители Западной Европы стеснены весьма ограниченными размерами своей земли и вынуждены существовать в условиях строгой самодисциплины: все вокруг под контролем, все учтено, все оптимизировано. Европейец «всюду... видит границы и всюду ставит границы» [62].

Исследователь Т.П. Григорьева пишет: «Тот тип цивилизации, который приводит к порабощению одного другим, обречен на вымирание, как обречено на вымирание все противоречащее Истине, не укорененное в Бытии, – всякое искусственное образование, не сообразуемое с мировым Путем» [115, с. 7]. События, разворачивавшиеся в далеком прошлом и в наши дни, служат подтверждением этих мыслей. Будучи несовместимой с колониальной идеологией, веротерпимость является одним из катализаторов тех содружеств стран-цивилизаций, благодаря которым мир имеет шанс выбраться из глобального культурного, экологического и экономического кризиса и выстроить основанный на созидательных основаниях новый мировой порядок.

Исходя из того, что все поставленные задачи были освещены настолько, насколько это позволили имеющиеся в нашем распоряжении исследования и источники, мы полагаем, что цель настоящего диссертационного исследования была в целом достигнута.

## Библиографический список

1. [Без автора]. Борьба за мир – общее дело всех религий (репортаж о Всемирной Конференции [«Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами»], Москва, 6–10 июня 1977 года // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 8. 60–64.
2. [Без автора]. В РПЦ прокомментировали возможную передачу Почаевской лавры на Украине греко-католикам (20.01.2023) // ТАСС. Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/16846269>
3. [Без автора]. Землетрясение в Сирии мобилизовало Израиль (07.02.2023) // Независимая газета. Режим доступа: [https://www.ng.ru/editorial/2023-02-07/2\\_8654\\_red.html](https://www.ng.ru/editorial/2023-02-07/2_8654_red.html)
4. [Без автора]. Коммюнике [Конференции представителей всех религий в СССР за сотрудничество и мир между народами (Троице-Сергиева Лавра, 1–4 июля 1969 года)] // Журнал Московской Патриархии. 1969. № 8. С. 29–31.
5. [Без автора]. МИД РФ прокомментировал обыски СБУ в Киево-Печерской лавре (23.11.2022) // Известия. Режим доступа: <https://iz.ru/1429824/2022-11-23/mid-rf-prokommentiroval-obyski-sbu-v-kievo-pecherskoi-lavre>
6. [Без автора]. Посол в Анкаре заявил, что Турция продолжает поставлять оружие Украине (09.02.2023) // РИА НОВОСТИ. Режим доступа: <https://ria.ru/20230209/turtsiya-1850830032.html>
7. [Без автора]. Совещание Глав и представителей Церквей и религиозных объединений СССР в Троице-Сергиевой Лавре 14 декабря 1977 года, посвященное осуждению нейтронного оружия // Журнал Московской Патриархии. М., 1978. № 2. С. 36.
8. Абрамова Е.Н., Аникин В.И. Политический анализ проблематики Крыма: оценки и позиции международных акторов // Научно-аналитический журнал Обозреватель – Observer. 2020. № 2(361). С. 70–84.

9. Аверина Е.В. Русский народный характер в произведениях Ф. М. Достоевского // Вестник ВУиТ. 2014. № 4 (17). С. 5–16.
10. Аверина С. А. Человеколюбие и милосердие (сложное слово в агиографическом тексте) // Динамика русского слова. СПб., 1994. С. 55–62.
11. Агаджанян А.С. Буддизм в России // Религиоведение. Энцикл. словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 143–144.
12. Аккиева С.И. Религиозные организации СССР в годы Великой Отечественной войны // Гуманитарные и социально-политические проблемы модернизации Кавказа. Сб. статей VIII-ой Международной конференции. Магас: «КЕП». 2020. С. 157–162.
13. Аксаков И.С. О свободе совести и веротерпимости с точки зрения государственной // Сочинения И.С. Аксакова. Общественные вопросы по церковным делам. Свобода слова. Судебный вопрос. Общественное воспитание. 1860–1886. Т. 4. СПб.: Тип-я А.С. Суворина, 1903. С. 88–95.
14. Аксаков И.С. О том, как бы обезвредить евреев для христианского народонаселения // Еврейский вопрос М.: Изд. дом «Социздат», 2001. С. 91–104.
15. Аксаков И.С. Следует ли дать евреям в России законодательные и административные права? // Еврейский вопрос. М.: Изд. дом «Социздат», 2001. С. 12–18.
16. Алакшин А.Э. Протестантские общины в Петербурге в XVIII веке. Челябинск: Челяб. гос. ун-т, 2006. 415 с.
17. Александрия // Библиотека древней Руси. XIV – первая половина XVI века / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. В 20 т. Т. 8. СПб.: Наука, 2003. С. 14–149.
18. Александров С.В. Экологическая катастрофа как перманентное явление современного общества // Международный научно-исследовательский журнал. 2021. № 1-2 (103). С. 37–40.

19. Алексеев А.И. Ересь жидовствующих в России в 1470–1510-х годах: в поисках европейских аналогий // Европейская Реформация и ее возможные аналоги в России. Сб. статей. СПб.: Нестор-История, 2017. С. 107–164.
20. Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991. 400 с.
21. Алексеев Д.В. Плюрализм и толерантность как социально-деструктивные феномены. Дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2014. 142 с.
22. Алексеев И.Л. Ислам в России // Религиоведение. Энцикл. словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 414–416.
23. Алов А.А., Владимиров Н.Г. Буддизм в России. М.: Институт Наследия, 1996. 68 с.
24. Алов А.А., Владимиров Н.Г. Ислам в России. М.: Институт Наследия, 1996. 122 с.
25. Алов А.А., Владимиров Н.Г. Иудаизм в России. М.: Институт Наследия, 1997. 100 с.
26. Алов А.А., Владимиров Н.Г., Овсиенко Ф.Г. Мировые религии. М.: ПРИОР, 1998. 480 с.
27. Андреев А.Н. Протестанты в составе российского высшего чиновничества при Петре I // Новый исторический вестник. 2016. № 3 (49). С. 8–23.
28. Андрущенко И.В. Этика зороастризма как фактор формирования межконфессиональных отношений в древнем Иране / Сб. материалов Научных чтений «Религия. Общество. Человек» (г. Симферополь, 17–18 октября 2019 г.). Симферополь: Ариал, 2019. С. 14–19.

29. Анисимов Е.В. Духовный регламент // Православная энциклопедия. В 44 т. Т. 16. / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 433–435.

30. Апресян Р.Г. Альтруизм // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6e4b309e60a1b122ebfcbe>.

31. Апресян Р.Г. Любовь // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHc976ba614a17720458b2c9>.

32. Апресян Р.Г., Мелешко Е.Д. Прощение // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 396–397.

33. Апресян Р.Г. Происхождение морали // Этика: Энциклопедический словарь. Режим доступа: [https://iphras.ru/enc\\_eth/137.html](https://iphras.ru/enc_eth/137.html).

34. Арапов Д.Ю. Ислам в петровской России // Вестник Московского университета. 2012. № 4. С. 3–11.

35. Арапов Д.Ю. Исламская политика Екатерины Великой // Вестник Моск. ун-та. Сер. 8. История. 2014. № 5. С. 25–37.

36. Арапов Д.Ю. Мусульманское дворянство в Российской империи // Дворянский вестник. 1999. № 45. С. 4–5.

37. Арзуманян А.М. Армения – Россия. Дружба навеки. Ереван: Айастан, 1966. 148 с.

38. Армия в России // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. В 16 т. Т. 3 / Под общ. ред. д-ра Л. Каценельсона и барона Д.Г. Гинцбурга. СПб: Общество для Научных Еврейских Изданий и Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1903–1918. Стлб. 160–171.

39. Арутюнян Г.М. Роль армян в деле защиты интересов России на Северном Кавказе // Армяне юга России: история, культура, общее будущее. Материалы Всероссийской научной конференции (г. Ростов-на-Дону, 30 мая – 2 июня 2012 г.) / Отв. ред. акад. Г.Г. Матишов. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2012. С. 17–22.
40. Архиепископ Никон (Рождественский). Житие преподобного Сергия Радонежского. М.: «Развитие духовности, культуры и науки», «Аксиос», 2002. 304 с.
41. Арцыбашев И.Г. Ценностная альтернативность религиозной толерантности и веротерпимости: российский опыт. Дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2008. 235 с.
42. Астафьева О.Н. Коллективная идентичность в условиях глобальных изменений: динамика устойчивого и укоренение становящегося // Вопросы социальной теории. 2011. Т. 5. С. 223–241.
43. Ахундова Ш.Дж.Г. Уважение, его основа и типы // Вестник ТГПУ. 2013. № 1 (129). С. 188–192.
44. Бабкин М.А. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 г.). М.: ГПИБР, 2007. 530 с.
45. Багдасарян В.Э. Концепция государства-цивилизации: проблемы методологии и политической реализации // Среднерусский вестник общественных наук. 2022. Т. 17. № 6. С. 15–29.
46. Бадмаева Л.Б. Языковое пространство бурятского летописного текста. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 296 с.
47. Баев В.Г., Давыденкова А.Г. Староверие как духовная традиция русского Севера (на примере выговского общежития) // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2013. № 4. С. 201–209.
48. Балич Н.Л. Этнокультурные практики – основа воспроизводства культурного кода восточных славян // Социологический альманах. 2017. № 8. С. 193–207.

49. Баранецкий А.Н. Глобальный геополитический проект как синтез исторического опыта восточного славянства // Религия и политика в постсекулярном обществе. Материалы XXXI Харакского форума и XIII международного семинара. Под редакцией Т.А. Сенюшкиной и А.В. Баранова (г. Ялта, 23–24 ноября 2016 г.). Симферополь: «Ариал», 2017. С. 3–21.

50. Бариловская А.А. Системно-языковые смыслы русского концепта «терпение» // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. 2008. № 2. С. 118–121.

51. Барышникова В.В. Фрагментация мультикультурного общества как угроза социальной сплоченности // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2018. № 2 (99). С. 27–30.

52. Бдоян Д.Г. Глобальный эгоизм и самоизоляция государств // Пандемия как двигатель трансформации: глобальное, государственное и корпоративное управление. Материалы международной научно-практической конференции (г. Москва, 25–26 мая 2020 г.). Сб. статей. М.: «КноРус», 2020. С. 46–50.

53. Бейль П. Исторический и критический словарь. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1968. 508 с.

54. Беленчук Л.Н. Просвещение в эпоху Петра Первого // Отечественная и зарубежная педагогика. 2016. № 3 (30). С. 54–68.

55. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1953. 767 с.

56. Бендин А.Ю. Проблемы веротерпимости в северо-западном крае Российской Империи (1863–1914 гг.): автореф. дис. ... докт. ист. наук. Санкт-Петербург, 2013. 57 с.

57. Бендин А.Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.). Минск: БГУ, 2010. 439 с.

58. Берговская И.И. Особенности «субъективного» понимания православия в философии К.Н. Леонтьева Режим доступа: <https://iphras.ru/page53025916.htm>.
59. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
60. Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. 1997. № 3(май – июнь). М.: Наука. С. 67–75.
61. Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М. – Харьков: ЭКСМО – Фолио, 2005. 640 с.
62. Бердяев Н.А. Судьба России. Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/read/69716/>.
63. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: «АСТ: ХРАНИТЕЛЬ», 2006. 416 с.
64. Блауберг И.В., Юдин Э.Г., Садовский В.Н. Системный подход // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6743a0d47bb13eea cfee67>.
65. Блохин В.С. Патриотические и миротворческие инициативы как фактор укрепления армяно-русских церковных связей в середине XX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2016. Т. 15. № 1. С. 101–107.
66. Блохина Н.Н. Врачи – гуманисты – современники доктора Ф.П. Гааза // Клиническая медицина. 2012. № 7. С. 74–77.
67. Большая российская энциклопедия. Председ. науч.-ред. совета Ю.С. Осипов. Т. 32. М.: Большая российская энциклопедия, 2016. 768 с.
68. Большая российская энциклопедия. Т. 5. Председ. науч.-ред. совета Ю.С. Осипов. М.: Большая российская энциклопедия, 2006. 784 с.
69. Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Гл. ред. Б.А. Введенский. Т. 42. М.: ГНИ «Большая советская энциклопедия», 1956. 668 с.

70. Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Гл. ред. С.И. Вавилов. Т. 7. М.: ГНИ «Советская энциклопедия», [1951]. 648 с.
71. Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Гл. ред. А.М. Прохоров. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1971. 600 с.
72. Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Гл. ред. А.М. Прохоров. Т. 26. М.: Советская энциклопедия, 1977. 624 с.
73. Большая советская энциклопедия. Гл. ред. О.Ю. Шмидт. Т. 10. М.: АО «Советская энциклопедия», 1928. 815 с.
74. Большая советская энциклопедия. Под ред. С.И. Вавилова и др. Т. 54. М.: ГНИ «Советская энциклопедия», 1946. 831 с.
75. Бондарева Я.В., Ильинская С.Г. Логика смысла российской цивилизации через призму русской философии // Современные философские исследования. 2024. №2. С. С. 64–75.
76. Бонч-Бруевич В.Д. Владимир Ильич и религиозный вопрос. // Избранные сочинения в трех томах. Т. 1. О религии, религиозном сектантстве и церкви. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 31–72.
77. Брандт // Военная энциклопедия. В 18 т. Т. 5 / Под ред. А.Н. Апухтина, К.И. Величко, В. Ф. Новицкого и др. СПб.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1911. С. 54.
78. Брылина И.В. «Философия отцелюбия» Н.Ф. Федорова // Известия ТПУ. 2008. № 6. С. 123–126.
79. Буданов В.Г. Онтологии трансформации социальной реальности эпохи перемен // Междисциплинарные исследования: постнеклассический подход. Сб. научных статей / Под ред. В.Г. Буданова. М.: Макс-Пресс, 2011. С. 5–26.
80. Бужор Е.С. Смысл любви в философии всеединства Вл. Соловьева // Общество: философия, история, культура. 2017. № 9. С. 43–47.

81. Булавин М.В. Взаимоотношения государственной власти и Православной Церкви в России в 1917–1927 гг. (на примере Урала). Дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2000. 370 с.
82. Булдаков В.П. Красная смута: Природа и последствия революционного насилия. М.: РОССПЭН; Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010. 967 с.
83. Буринский трактат об определении границ между Россией и Китаем. № 2 // Русско-китайские отношения. 1689–1916. Официальные документы / АН СССР. Институт Китаеведения. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1958. С. 11–12.
84. Буткевич Т.И. Протестантство в России (Из лекций по церковному праву.). Харьков: Епархиальная типография, 1913. 234 с.
85. Бышок С.О. Мотив столкновения цивилизаций в дискурсе правых популистов ЕС // Вестник РУДН. Серия: Политология. 2019. № 4. С. 745–754.
86. В.И. Ленин – В.М. Молотову, между 9 и 21 апреля 1921 г. // ПСС. 5-е изд. Т. 52. М.: Политиздат, 1982. С. 140.
87. Вашкау Н.Э. «Святой доктор» Федор Петрович Гааз // Журнал Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2012. № 2. С. 26–31.
88. Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. СПб.: Типография Мин. внутр. дел, 1885. 144 с.
89. Веретевская А.В. Мультикультурализм, которого не было: анализ европейских практик политической интеграции этнокультурных меньшинств. М.: МГИМО-Университет, 2018. 182 с.
90. Веселовский // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. В 16 т. Т. 5 / Под общ. ред. д-ра Л. Каценельсона и барона Д.Г. Гинцбурга. СПб: Общество для Научных Еврейских Изданий и Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1908–1913. Стлб. 518–520.
91. Вечерняя Москва. № 20 (40). 1924. 25 января.

92. Взаимодействие в интересах развития гражданского общества // Общественная Палата Калининградской области. Режим доступа: <https://op.gov39.ru/news/vzaimodeystvie-v-interesakh-razvitiya-grazhdanskogo-obshchestva/>.

93. Винчковский Е.В. Гражданская религия Ж.-Ж. Руссо и Р. Н. Беллы и границы терпимости государства // Сибирский философский журнал. 2019. № 1(17). С. 99–109.

94. Волков И.В. Золотая Орда и христианский мир (археологические свидетельства исторических явлений) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2001. № 4. С. 15–25.

95. Вольтер Ф. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма. В 2-х т. Т. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 427с.

96. Вольтер. Философские сочинения / Отв. ред., сост. и авт. вступ. статьи В.Н. Кузнецов. М.: Наука, 1988. С. 199. 752 с.

97. Вопросы ведения комитета // Комитет Государственной Думы по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений. Режим доступа: <http://www.komitet2-22.km.duma.gov.ru/Obzor-zakonodatelstva-po-voprosam-vedeni>.

98. Воропаев В.А., Дергачева И.В., Конявская Е.Л., Мильков В.В. Танатологическая тема в русской словесности XI–XXI вв. М.: Индрик, 2021. 464 с.

99. Воропаева Ю.П. Этика человеческого достоинства в условиях глобализации. Дисс. ... канд. филос. наук. Москва, 2015. 189 с.

100. Всемирная энциклопедия: Философия / главн. научн. ред. и сост. А. А. Грицанов. М.: АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. 1312 с.

101. Габлиц // Русский биографический словарь. В 25 т. Т. 4 / Под ред. Н.М. Чулкова. М.: Типография Г. Лиснера и Д. Совко. 1914. С. 10–14.

102. Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 81–96.
103. Гаврищук В.В. Военные преобразования Петра I в отечественной историографии // Военный академический журнал. 2017. № 2 (14). С. 21–31.
104. Гараджа В.И. Веротерпимость // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. М.: Академический Проект. 2010. С. 384–385.
105. Гараджа В.И. Веротерпимость // Религиоведение. Энцикл. словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект. 2006. С. 198–200.
106. Гаязова С.Р. Прогресс как развитие разума и регресс как форма варварства в представлении французских философов эпохи просвещения // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 4-2. С. 19–22.
107. Гельфонд М.Л. Нравственно-религиозное учение Л.Н. Толстого. М.: ИФ РАН, 2009. 343 с.
108. Гельфонд М.Л. Проблема смысла жизни в нравственно-религиозной философии Л.Н. Толстого // Этическая мысль. 2016. № 1 (17). С. 46–65.
109. Герасимова И.А. От модернизации к экологизации. геоэкология и геосоциальность // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 1. С. 8–21
110. Герасимова И.А., Мильков В.В. Рациональность в культуре Древней Руси // Идеи и идеалы. 2018. № 4 (38). Т. 2. С. 94–115.
111. Гессен Ю.И. Евреи в России. Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев. СПб.: Типо-Литогр. А. Г. Розена, 1906. 471 с.
112. Гессен Ю.И. О жизни евреев в России. Записка в Государственную Думу. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1996. 137 с.

113. Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX / Сост., вступит. статья, примеч. Л.Ф. Солощенко, Ю.С. Прокошина. М.: Моск. рабочий, 1991. 351 с.
114. Гоян И.Н., Дойчик М.В. Милосердие как проявление достоинства личности // Социальное воспитание. 2014. № 2(4). С. 37–45.
115. Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М.: Наука, 1992. 424 с.
116. Грицко М.И. Лингвистическая безопасность – один из факторов безопасности многонациональной России // Идеи и идеалы. 2011. Т. 1. № 3. С. 63–78.
117. Громов М.Н. Генезис русской философской мысли // Философские науки. 2012. № 9. С. 6–17.
118. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 2010. 190 с.
119. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль XI–XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990. 288 с.
120. Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. 960 с.
121. Громогласова Е.С. Гуманитарная дипломатия в современных международных отношениях: опыт системного исследования. М.: ИМЭМО РАН, 2018. 124 с.
122. Гумерова Ж.А. Идеал святости на Руси у Г. П. Федотова // Вестник Том. гос. ун-та. 2005. № 289. С. 32–38.
123. Гумилев Л.Н. От Руси до России. М.: АСТ, 2002. 392 с.
124. Гурская Н.В. Военизированный образ жизни уральского казачества // Вестник военного университета. 2010. № 2 (22). С. 94–100.
125. Гусейнов А.А. «Золотое правило» нравственности // Вестник Московского университета. Серия «Философия». 1972. № 4. С. 53–64.

126. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0178ce723d380e677f161178>.

127. Гусейнов А.А. Непротивление злу силой // Лев Николаевич Толстой / Под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 219–247.

128. Гусейнов А.А. Справедливость // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH9f5facde7eb2c0a9b05e9f>.

129. Гусейнов А.А. Этика и культура. Статьи, заметки, выступления, интервью / Научный редактор А.С. Запесоцкий. СПб: СПбГУП, 2020. 784 с.

130. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М.: Гардарики, 2000. 472 с.

131. Давыденкова А.Г., Баев В.Г., Козлова Т.И. Старообрядчество в культуре России: философские и социально-правовые аспекты. СПб.: Изд-во ИПШ, 2015. 252 с.

132. Декларация принципов терпимости. Режим доступа: [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/declarations/toleranc.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml).

133. Делокаров К.Х. Проблемы российской идентичности в контексте современных вызовов // Россия и мусульманский мир. 2016. № 10 (292). С. 5–19.

134. Денисов Д.Н. Роль оренбургского медресе «Хусаиния» в развитии мусульманского образования // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. 2010. № 3–2. С. 68–78.

135. Джугашвили–Сталин, В. Ульянов (Ленин). Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока // Известия Центрального Исполнительного Комитета и Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов. 1917, 22 ноября. С.1–2.

136. Дидро Д. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. 592 с.
137. Длугач Т.Б. Вольтер и идея толерантности // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 199–202.
138. Длугач Т.Б. Просвещение // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6040251296bec2ae63e060>.
139. Длугач Т.Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). М., 2006. 256 с.
140. Дмитриев М.В. Униатство // Большая российская энциклопедия. 35 т. Т. 33. М., 2017. С. 36–37.
141. Днепров Т.П. Эволюция смысла толерантности в истории философско-педагогической мысли // Сибирский педагогический журнал. 2009. № 2. С. 375–382.
142. Дорофеева Л.Г. Человек смиренный в агиографии Древней Руси (XI – первая треть XVII века) // Герменевтика древнерусской литературы. 2014. № 16–17. С. 9–388.
143. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. май–октябрь. ПСС. В 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. 424 с.
144. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. январь–апрель. ПСС. В 30 т. Т. 22. Л.: Наука, 1981. 408 с.
145. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. январь–август. ПСС. В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. 472 с.
146. Достоевский Ф.М. Ряд статей о русской литературе 1861 // ПСС. В 30 т. Т. 18. Л.: Наука, 1978. С. 41–103.
147. Думнова Э.М. Идеи формирования ментальных основ русского народа в философии Ф. М. Достоевского // Актуальные вопросы

общественных наук: социология, политология, философия, история. 2014. № 38. С. 49–54.

148. Евдокимов А.Ю. Веротерпимость и толерантизм // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2017. № 3 (771). С. 199–208.

149. Евлампиев И.И. История русской философии. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Издательство РХГА, 2014. 667 с.

150. «Европа сама разожгла этот пожар». Европейский политик – про отношения с Россией, конфликт на Украине и НАТО в Черном море. Интервью с Т. Мариани (14.12.2021) // Lenta.ru. Режим доступа: <https://lenta.ru/articles/2021/12/14/mariani/>.

151. Евсеев Н.Н. Тульская епархия в 1917–1927 гг. по данным архивных источников // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. Вып. 2. Тула: Изд-во ТулГУ, 2013. С. 176–178.

152. Егоров В.В. Положение «о устройстве евреев» от 9 декабря 1804 г. Как источник законодательства, регулировавшего правовой статус еврейского населения Российской империи в начале XIX в. // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. № 4(1). С. 330–334.

153. Емельянова Н.М. Ислам и армия в России // Вестник Евразии. 2001. № 2. С. 54–70.

154. Ермолов В.А. Особенности системы образования в национальных школах Российской империи: мусульманские и еврейские школы // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2009. № 4. С. 100–109.

155. Ермолов В.А. Особенности системы образования в национальных школах Российской империи: немецкие школы // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2009. № 3. С. 81–88.

156. Житенев Т.Е. Буддизм в России: вехи истории // Вестник Волжского университета им. Т.Н. Татищева. 2011. № 7. С. 192–203.

157. Жукова Е.М. Гуманистичность как сущность принципа веротерпимости (на примере идей Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. И. Пирогова) // Культура и искусство. 2021. № 8. Режим доступа: [https://enotabene.ru/pki/article\\_36146.html](https://enotabene.ru/pki/article_36146.html).

158. Жукова Е.М. К вопросу о причинах неэффективности современных концепций религиозной толерантности // Философская мысль. 2022. № 8. С. 12–28.

159. Жукова Е.М. Многоконфессиональное Российское государство: специфика развития законодательно-административной базы на основе принципа веротерпимости (начало XVIII в. – 1917 г.) // Миссия конфессий. 2018. Т. 7. Ч. 6. № 33. С. 640–664.

160. Жукова Е.М. Принцип веротерпимости в философско-религиоведческом дискурсе // Миссия конфессий. 2020. Т. 9. Ч. 5. № 46. С. 523–531.

161. Журавлева Л.А., Зарубина Е.В., Ручкин А.В., Симачкова Н.Н., Чупина И.П. Государство-цивилизация: понятие, сущность, структура // Образование и право. 2023. №9. С. 80–88.

162. Забияко А.П. Святое, священное, сакральное // Религиоведение. Энцикл. словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 962–963.

163. Задворный В., Юдин А. История Католической церкви в России. Краткий очерк. М.: Изд-во колледжа католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995. 32 с.

164. Зайцев И. Из истории перевода Корана на русский язык в XVI–XVII вв.: первый перевод суры «Очищение веры» (1572) // Россия и мусульманский мир. 2016. № 12 (294). С. 107–119.

165. Залужный А.Г. Правовое регулирование и прокурорский надзор в сфере отношений государства и религиозных объединений: Теория.

Законодательство. Обеспечение законности. Дисс. ... докт. юр. наук. М., 2005. 560 с.

166. Замалеев А.Ф. «Новая порода людей», или философия воспитания эпохи русского просвещения // Вестник Санкт-петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. № 2. С. 90–97.

167. Зарубина Н.Н. «Экономический человек» в глобальном мире: энергия экспансии и толерантность. 2004. № 11. Режим доступа: [http://www.zlev.ru/51\\_72.htm](http://www.zlev.ru/51_72.htm).

168. Захаров В.А., Чибисов В.Н. История Мальтийского ордена. М.: Вече, 2012. 416 с.

169. Заявление Президента Азербайджанской Республики, Премьер-министра Республики Армения и Президента Российской Федерации // kremlin.ru. Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/president/news/64384>.

170. Заяц Н.А. «С крестом и Евангелием произносил большевистские проповеди»: духовенство на стороне большевиков в революции и гражданской войне // История. Научное обозрение OSTKRAFT. № 4(10). М.: Модест Колеров, 2019. С. 63–98.

171. Зенин С.Н., Кулабухова В.А., Кулабухова М.А., Климова В.Н. Культура белгородчины как базовый ресурс преодоления угроз гуманитарного кризиса // Вестник Тамбовского университета. Серия Филологические науки и культурология. 2015. № 1 (1). С. 66–72.

172. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В 2 т. / Сост. Г.М. Прохоров; общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016. 712 с.

173. Зеньковский С.А. Старообрядец Аввакум: его место в русской литературе // Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В 2 т. / Сост. Г.М. Прохоров; Общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016. С. 538–572.

174. Зеньковский С.А. Старообрядчество, церковь и государство // Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В 2 т. / Сост. Г. М. Прохоров; Общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016. С. 532–538.
175. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Перев. с англ. Paris: YMCA-Press, 1974. 382 с.
176. Зиганшина Д.Р., Галустян А.Г., Абасова Д.К. Освещение вопросов природопользования и защиты окружающей среды в выступлениях стран ВЕКЦА на общих прениях генеральной ассамблеи ООН // Водное хозяйство России: проблемы, технологии, управление. 2021. № 3. С. 86–107.
177. Зиновьев А.А. Их демократия нам не подходит // Российская Федерация сегодня. 2005. № 5. С. 2–3.
178. Знамя культуры / Сост. М. Скачкова. Минск: Звезды Гор, 2008. 392 с.
179. Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М.: Наука, 1994. 442 с.
180. Зуева Е.Ю., Зуев К.Б. Учение о доминанте А. Ухтомского. На стыке естествознания, религии, философии, психологии и литературы // РЕМ: Psychology. Educology. Medicine. 2015. № 3–4. С. 78–88.
181. Ианнуарий (Недачин), архимандрит. Имело ли место в 1917–1918 гг. в Русской Церкви «бегство духовенства»? (По материалам Смоленской епархии) // Церковно-исторический вестник. 2011/2012. № 18–19. С. 83–88.
182. Ибрагимова З.Х. Ислам и христианство на Северном Кавказе: история взаимоотношений // Религия и право. 2006. № 1–2(39). Режим доступа:  
[http://www.sclj.ru/analytics/magazine/arch/detail.php?ELEMENT\\_ID=1263](http://www.sclj.ru/analytics/magazine/arch/detail.php?ELEMENT_ID=1263).
183. Иванов А.В., Попков Ю.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. От техно-генно-потребительской к духовно-экологической цивилизации: глобальные и региональные аспекты // Вопросы социальной теории. 2022. Т. 14. С. 81–99.

184. Ивашов Л. Глобальный тупик или гармония цивилизации? // Россия и мусульманский мир. 2003. № 2. С. 5–16.
185. Ивашов Л.Г. Архетип человека и будущее человечества // Берегиня.777.Сова. 2014. № 2 (21). С. 111–116.
186. Ивашов Л.Г., Хмуркин Г.Г. К вопросу об отношении В. И. Ленина к православному духовенству после октября 1917 г. // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. 2020. № 2. С. 35–50.
187. Из истории христианской церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. 320 с.
188. Избранные философские сочинения / А.Н. Радищев. М.: Юрайт, 2018. 365 с.
189. Извлечения из распоряжений по делам о раскольниках при императорах Николае и Александре II, пополненные запиской Мельникова. Лейпциг: Э.Л. Каспрович, 1882. 96 с.
190. Измайлов И.Л., Хамидуллин Б.Л. Ислам в Золотой Орде. Казань, 2008. 62 с.
191. Ильин И. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: Дарь, 2013. 148 с.
192. Ильин И.А. Россия есть живой организм I. // О русском национализме. Сб. статей. М.: Российский Фонд Культуры, 2007. С. 20–25.
193. Ильинская С.Г. Актуальность геополитических интуиций Вадима Цымбурского // Проблемы цивилизационного развития. 2022. №1. С. 125–137.
194. Ильинская С.Г. «Море Россия» (российская идентичность и идея толерантности) // Вестник РУДН. Серия: ПОЛИТОЛОГИЯ. 2018. Т. 20. № 4. С. 496–505.
195. Ильинская С.Г. Парадоксы толерантности и терпимости. Западный и российский опыт // Свободная мысль. 2023. № 3 (1699). С. 73–88.

196. Ильинская С.Г. Толерантность как категория политической теории: дис. ... канд. полит. наук. М., 2006. 210 с.
197. Ильинская С.Г. Толерантность как принцип политического действия: история, теория, практика. М.: Праксис, 2007. 288 с.
198. Ильинская С.Г. «Цивилизация» как локальный феномен: начальный этап теоретического осмысления // *Общественные науки и современность*. 2021. № 6 (1699). С. 119–134.
199. Иоанн III Васильевич // *Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона*. В 16-ти т. Т.8. СПб.: Тип. Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1908–1913. С. 749.
200. Исаков А.А. Атеизм и религиозная толерантность в этических концепциях французского просвещения // *Альманах современной науки и образования*. 2015. № 5(95). С. 66–69.
201. История внешней политики СССР. В 2-х т. Т. 2. 4-е изд., перераб. и доп. / Под ред. А.А. Громыко и Б.Н. Пономарева. М.: Наука, 1981. 760 с.
202. История философии: Запад – Россия – Восток. В 4-х кн. Кн. 1: Философия древности и Средневековья / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Академический Проект, 2012. 435 с.
203. Исхаков С.М. Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. – лето 1918 г.) 2-е изд. М.: Социально-политическая мысль, 2004. 600 с.
204. Итоги работы Комитета по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений за VII созыв // Комитет Государственной Думы по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений. Режим доступа: <http://www.komitet2-22.km.duma.gov.ru/Novosti/item/26938701/>.
205. Каиль М. «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. № 1 (35). С. 19–39.

206. Калтахчян С.Т. Дружба народов // Философский энциклопедический словарь / Гл. ред.: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 177–178.
207. Капустин Б.Г., Приходько С.В. и др. Либерализм // Большая российская энциклопедия. Режим доступа: <https://bigenc.ru/philosophy/text/2649170>.
208. Карамзин Н.М. История Государства Российского. Т. IX. Печатано под наблюдением проф. П.Н. Полевого. СПб.: Издание Евг. Евдокимова, 1892. 294 с. (текст), 176 с. (примечания).
209. Карцева Н.П. Военное духовенство в национальных формированиях русской армии в 1914–1917 годах // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2014. № 3 (26). С. 143–148.
210. Карчагин Е.В. Идея справедливости в философии Вл.С. Соловьева // Logos et Praxis. 2009. № 2. С. 19–24.
211. Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / Отв. ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. 336 с.
212. Касьянова К. О русском национальном характере. М.: Академический Проект; Екатеринбург; Деловая книга, 2003. 560 с.
213. Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М.: Изд. дом Гос. ун-та – ВШЭ, 2010. 592 с.
214. Киссинджер Г. Мировой порядок. М.: АСТ, 2015. 512 с.
215. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: АСТ, 2003. 395 с.
216. Книга Устав морской, о всем, что касается доброму управлению, в бытности флота на море / Напечатана повелением Царского величества. 5-м тиснением. СПб: При Императорской Академии наук, 1778. 298 с.
217. Ковтун А.Л. Основные течения современного российского сатанизма // Вологодские чтения. 2007. № 63. С. 8–11.

218. Козловский-Струтинский С., Парфентьев П. История Католической Церкви в России. СПб.: Белый камень, 2014. 740 с.
219. Колчерин А. Православная миссия через просвещение: школы Н.И. Ильминского во второй половине XIX – начале XX вв // Христианское чтение. 2013. № 1. С. 114–135.
220. Кольцова В.А., Холондович Е.Н. Воплощение духовности в личности и творчестве Ф.М. Достоевского. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2013. 304 с.
221. Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации // government.ru. Правительство России. Режим доступа: <http://government.ru/department/416/about/>.
222. V Конгресс российских исследователей религии (18–20.11.2021) // Государственный музей истории религии. Режим доступа: [http://gmir.ru/special/v\\_congress\\_arir/](http://gmir.ru/special/v_congress_arir/).
223. Коневских Л.А. Духовность как предмет философско-культурологического анализа: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2008. 21 с.
224. Конституция Российской Федерации 1993 г. // КонсультантПлюс. Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_28399/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/).
225. Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг. Документы и материалы. В 6 т. Т. 1: 1917–1924. Кн. 1: Центральные и руководящие органы РПК(б). Идеология вероисповедной политики и практика антирелигиозной пропаганды. Отв. ред. А.К. Сорокин. М.: Политическая энциклопедия, 2018. 646 с.
226. Королева О.С. О Всемирном саммите религиозных лидеров // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1–2(25). 2007. С.152–157.
227. Кочергина М.В. Стародубье и Ветка в истории русского старообрядчества (1760–1920 гг.): демографическое развитие

старообрядческих общин, предпринимательство, духовная жизнь, культура. Брянск: Ладомир, 2011. 451 с.

228. Краснов-Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. 672 с.

229. Крейс // Военная энциклопедия. В 18 т. Т. 13 / Под ред. А.Н. Апухтина, К.И. Величко, В.Ф. Новицкого и др. СПб: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1913. С. 276–277.

230. Криптон Константин. Защита канонов православия. 1922–1925 // Вестник русского христианского движения (Париж – Нью Йорк – Москва). 1979. № 128. С. 218–243.

231. Кротов А.А. Монтескье // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/library/collection/newphilenc/document/HASH016ac75eb16e297d0addf56a>.

232. Круглый стол к Всемирной неделе гармоничных межконфессиональных отношений (07.02.2022) // Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Факультет права. Центр религии и права. Режим доступа: <https://pravo.hse.ru/religionandlaw/announcements/557732202.html>.

233. Крысин Л.П. Толковый словарь иноязычных слов. М.: Эксмо, 2007. 944 с.

234. Ксензова Е.В. Толерантность и ее позиции в современных Нидерландах // Толерантность в современном обществе: опыт междисциплинарных исследований Сб. научных статей. Под ред. М.В. Новикова и Н.В. Нижегородцевой. Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2011. С. 141–144.

235. Кузьмишин Е.Л. Государственная политика российской империи по отношению к староверческим общинам во второй половине XIX века // Государственное управление. Электронный вестник. 2011. № 27. С. 1–8.

236. Кукушкин Ю.С., Чистяков О.И. Очерк истории Советской Конституции. 2-е изд., доп. М.: Политиздат, 1987. 367 с.
237. Кулик А. Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция // *Ruthenica*. 2008. Т. VII. С. 52–70.
238. Куликов Л.В., Пилишина А.В. Социально-психологические аспекты корыстолюбия и бескорыстия // *Прикладная юридическая психология*. 2014. № 2. С. 16–23.
239. Курапов А.А. Главы Буддийской Церкви калмыков во взаимодействии с Российским государством в XVIII – XIX вв. // *Известия Самарского научного центра Российской академии наук*. 2017. № 3 (том 19). С. 18–22.
240. Курляндский И.А. Власть и религиозные организации в СССР (1939–1953 гг.). Исторические очерки. М.: ИРИ РАН; СПб.: Петроглиф, 2019. 376 с.
241. Лавренова О.А. Рерихи и Православие: история одной переписки // *Культура и время*. № 4, 2002. С.119–123.
242. Ланда Р. История ислама в России // *Россия и мусульманский мир*. 2003. № 12. С. 17–27.
243. Лаушкин А.В. Русь и соседи: история этноконфессиональных представлений в древнерусской книжности XI–XIII вв. М.: Университет Дмитрия Пожарского. Русский фонд содействия образованию и науке, 2019. 304 с.
244. Лебедев В.Ю. Эволюция философских дискурсов: случай Талейрана // *Вестник Тверск. гос. ун-та. Серия: философия*. 2018. № 3. С. 164–172.
245. Левашова А.В. Законодательная политика Екатерины второй в отношении старообрядцев // *Пробелы в российском законодательстве*. Юридический журнал. 2009. № 1. С. 289–291.

246. Легеев М.В., Зинковский М., Зинковский К. Экуменизм как явление современности // Вестник РХГА. 2017. № 4. С. 223–240.
247. Легенда о граде Китеже // Библиотека древней Руси. XIII век / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. В 20 т. Т. 5. СПб.: Наука, 1997. С. 168–183.
248. Лекторский В.А. Идеалы и реальность гуманизма // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 22–28.
249. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. 1997. № 11. С. 46–54.
250. Ленин В.И. К деревенской бедноте. Объяснение для крестьян, чего хотят социал-демократы // ПСС. 5-е изд. Т. 7. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1959. С. 129–230.
251. Ленин В.И. Первое мая // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 10. М.: Политиздат, 1967. С. 81–84.
252. Ленин В.И. Проект Программы РКП(б). набросок проекта Программы РКП(б) // ПСС. 5-е изд. Т. 38. М.: Политиздат, 1974. С. 82–124.
253. Ленин В.И. Речь на I Всероссийском съезде работниц 19 ноября 1918 г. // ПСС. 5-е изд. Т. 37. М.: Политиздат, 1974. С. 185–187.
254. Ленин В.И. Речь на митинге в Пресненском районе 26 июля 1918 года // ПСС. 5-е изд. Т. 36. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1959. С. 535–536.
255. Ленин В.И. Социализм и религия // Социализм и религия. Об отношении рабочей партии к религии. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1981. С. 3–7.
256. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Поздняя осень России. М.: Аграф, 2000. С. 17–156.
257. Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin\\_Leontev/o-vsemirnoj-lyubvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Leontev/o-vsemirnoj-lyubvi/).
258. Лефорт // Военная энциклопедия. В 18 т. Т. 14 / Под ред. А.Н. Апухтина, К.И. Величко, В.Ф. Новицкого и др. СПб.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 593–596.

259. Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. Заметки о русском: избранное / ред. Т. Шмакова. СПб.: Logos, 1997. 560 с.
260. Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М.: Современник, 1975. 368 с.
261. Лобазова О.Ф. Религиозное сознание россиян в истории страны // Социология власти. 2009. № 5. С. 109–118.
262. Логинов А.В. Возможна ли внутренняя религиозная толерантность? // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2017. № 4/170 (12). С. 37–46.
263. Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 135–405.
264. Локк Дж. Опыт о веротерпимости // Соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 66–90.
265. Лопаткин Р.А. Социально-экономический потенциал российского протестантизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 278–282.
266. Лосев А.Ф. О музыкальном ощущении любви и природы: К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи. М., 1995. С. 603–621.
267. Лукашевич А.А. Господские праздники // Православная энциклопедия. В 44 т. Т.12 / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 173–178.
268. Лукьянов С.А. Принцип веротерпимости во внутренней политике дореволюционной России и роль Министерства внутренних дел в обеспечении государственно-правовых основ его осуществления: автореф. дис. ... докт. юр. наук. М., 2009. 49 с.

269. Лукьянов С.А., Удодов А.Г. Государственно-правовое регулирование деятельности Армяно-григорианской Церкви в Российской империи // Международный научно-исследовательский журнал. 2016. № 12–4(54). С. 166–170.
270. Луначарский А.В. Политика и религия // Религия и просвещение / Сост. и примеч. В.Н. Кузнецова. М.: Сов. Россия, 1985. С. 446–454.
271. Лурье С.В. «Дружба народов» в СССР: национальный проект или пример спонтанной межэтнической самоорганизации? // Общественные науки и современность. 2011. № 4. С. 145–156.
272. Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001. 412 с.
273. Максимов К.Н. Калмыки в геостратегических планах России XVII века // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 1. С. 7–12.
274. Маркедонов С.М. Россия в процессе нагорно-карабахского урегулирования // 30-летие конфликта в Нагорном Карабахе. Сб. научных статей. М.: Изд-во РУДН, 2019. С. 11–26.
- 274а. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М.: Гос. изд-во полит, лит-ры, 1955. С. 414–429.
275. Мартыненко А.В., Грачева Е.З. Предпринимательство и межконфессиональная толерантность (на примере российско-иранских торговых отношений первой половины XIX в.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 6-2 (32). С. 108–112.
276. Маслакова-Клауберг Н.И., Садыкова Э.Л. Обострение ситуации в Нагорном Карабахе как геополитический вызов // Вестник Института мировых цивилизаций. 2020. Т. 11. № 3(28). С. 51–57.

277. Матушанская Ю.Г. Светское и религиозное образование евреев в Российской империи // Вестник Казанского государственного энергетического университета. 2016. № 2 (30). С. 163–174.
278. Матушанская Ю.Г. Христианское образование в Российской империи // Казанский педагогический журнал. 2017. № 3 (122). С. 103–109.
279. Межрелигиозный совет России. Межрелигиозный диалог в России и других странах СНГ. Режим доступа: <http://interreligious.ru/>.
280. Межуев В.М. Россия в поиске своей цивилизационной идентичности // Россия на пути консолидации: Сб. статей. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 61–75.
281. Мильков В.В. Иларион // Философская антропология. 2019. № 1(5). С. 102–121.
282. Мильков В.В. Тема земного рая в древнерусских апокрифах 1: Хождение Зосимы к рахманам // Язык и текст. 2016. Т. 3. № 4. С. 44–71.
283. Мильков В.В. Этико-политическая программа Владимира Мономаха // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 4. С. 134–147.
284. Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М.: Кругъ, 2011. 544 с.
285. Миндлин А.Б. Государственные, политические и общественные деятели Российской империи в судьбах евреев. 1762–1917 годы: справочник персоналий. СПб.: Алетейя, 2007. 392 с.
286. Миненко С.В. Конфессиональная система Российского государства и правовое положение в ней инославных церквей (XVI–XIX вв.). М.: Юрлит-инфом, 2013. 208 с.
287. Минченко Т.П. Европейская концепция религиозной свободы и свободы совести: идеологические источники и законодательное закрепление // Вестник Том. гос. ун-та. 2010. № 333. С. 36–42.

288. Минченко Т.П. Проблема свободы совести в эпоху постсекулярности: истоки и перспективы: автореф. дис. ... докт. филос. наук. Томск, 2011. 41 с.

289. Мирзаханов Д.Г. К вопросу о патриотизме мусульман СССР в годы Великой Отечественной войны // Вестник Дагестанского государственного технического университета. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 13. Махачкала, 2019. С. 35–39.

290. Миронов Д.А. Философские воззрения Н.И. Пирогова // Вестник СПбГУ. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2007. № 4. С. 184–190.

291. Митрохин Л.Н. Судьбы цивилизации как предмет межрелигиозного диалога // Диалог цивилизаций. Повестка дня. М.: ИФ РАН, 2005. С. 79–91.

292. Митрошенков О.А. Теория управляемого хаоса: использовать себе во благо // Власть. 2017. № 8. С. 64–73.

293. Митыпов В.М. Совет по делам религий – проводник государственно-конфессиональной политики СССР // Власть. 2013. № 9. С. 117–120.

294. Михайлов И.А. Феномен // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHc26f429f6526f3c83ca4c2>.

295. Мозговой С.А. Религия и вооруженные России // Религиоведение. Энцикл. Словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический проект, 2006. С. 874–877.

296. Молчанов Н.Н. Дипломатия Петра Первого. М.: Международные отношения, 1984. 440 с.

297. Момджян К.Х. Социальная философия // Новая философская энциклопедия. Режим доступа:

<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01ccf678463c91b02066b9cc>.

298. Монтескье Ш.Л. О духе законов. М.: АСТ, 2022. 864 с.

299. Монтескье Ш.Л. О духе законов. М.: Мысль, 1999. 672 с.

300. Монтескье Ш.Л. Персидские письма. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 352 с.

301. Морской устав. СПб.: В Типографии II-го Отделения Составленной Е.И.В. Канцелярии, 1853. 605 с.

302. Москвин А.Ю. Большой словарь иностранных слов. М.: Центрполиграф – Поллюс, 2003. 816 с.

303. Мстиславль // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. В 16 т. Т. 11 / Под общ. ред. д-ра Л. Каценельсона и барона Д.Г. Гинцбурга. СПб: Общество для Научных Еврейских Изданий и Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1911. Стлб. 356–357.

304. Нагаева К.Э. Терпение, терпимость, толерантность в русской языковой картине мира // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2018. № 12 (805). С. 186–196.

305. Назаров В.К. Татаро-монголы и становление русского государства: Евразийский контекст // Ученые записки (АГАКИ). 2017. № 2 (12). С. 21–24.

306. Наследухова Е.Э. Брежнев // Православная энциклопедия. В 44 т. Т. 6 / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 229–232.

307. Начапкин М.Н. Консервативно-либеральные взгляды В.Н. Татищева в оценке историков // Девятые Татищевские чтения: материалы всероссийской научно-практической конференции (г. Екатеринбург, 19–20 апреля 2012 года). Екатеринбург: Изд-во УМЦ УПИ, 2012. С. 26–30.

308. Неровная Н.А. Национальная специфика лексико-фразеологической объективации близких по содержанию концептов (на

материале концептов толерантность, терпимость в русском и английском языковом сознании): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2009. 251 с.

309. Никольский Н.М. История Русской Церкви. М.: Политиздат, 1983. 448 с.

310. Никулин В.В. Право в эпоху революций: закономерности эволюции и развития. К 100-летию российской революции // Lex Russica. 2019. № 1 (146). С. 144–158.

311. О беспрепятственном им вступлении в брак с иноверцами. № 3814 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 6. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830. С 413–419.

312. О вечном мире между обоими Государствами. № 3819 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 6. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830. С 420–431.

313. О вызове иностранцев в Россию, с обещанием им свободы вероисповедания. № 1910 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 4. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830. С. 192–195.

314. О даровании некоторых прав Магометанскому духовенству. № 23932 // ПСЗРИ. Собрание второе. В 55 т. Т. 25. 1850. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1851. С. 126.

315. О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб. № 1545 // ПСЗРИ. Собрание третье. В 33 т. Т. 3. СПб., 1886. С. 219–221.

316. О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселяться в которых Губерниях они пожелают и о дарованных им правах. № 11.880 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 16. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 313–316.

317. О дозволении выбирать раскольников в городские службы на основании Городового Положения. № 16.238 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 22. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 437–438.

318. О дозволении жительствовавшим в Нижегородской Епархии старообрядцам иметь у себя церковь и особенных священников. № 18.428 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 25. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 133.

319. О дозволении старообрядцам строить церкви. № 19.621 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 26. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 357.

320. О назначении Муфтия над всеми обитающими в России Магометанского закона людьми. № 16.711 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 22. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 1107–1108.

321. О невысылке Евреев из Каменца-Подольского. № 18.132 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 24. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 725.

322. О неполагании Жидов, живущих в Белорусских Губерниях и принявших Христианский закон, в поголовный оклад. № 14.522 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 20. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 436–437.

323. О несобирании в казну двойного оклада с городских и сельских жителей. № 15.473 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 21. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 634.

324. О неупотреблении никаких понудительных средств противу иноземцев к восприятию веры Грекороссийского исповедания. № 9359 //

ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 12. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 636–637.

325. О позволении раскольникам выходить и селиться в России на местах означенных в прилагаемом у сего реестра. № 11.725 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 16. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 129–132.

326. О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от Православия сектантов. № 28424 // ПСЗРИ. Собрание третье. В 33 т. Т. 26. Отделение I. СПб.: Государственная типография, 1909. С. 904–914.

327. О постановлении штатов разным Присутственным местам; об учреждении в Сенате, в Юстиции, Вотчинной и Ревизион-Коллегиях Департаментов; о разделении по оным дел; о небытии Сибирскому и Розыскному Приказам, Печатным и Раскольнической Конторам и особому Коммерц-Коллегии Комиссарству; о неимении при Присутственных местах Коллегии и Титулярных Юнкеров; об учреждении при Кадетском Сухопутном Корпусе и Московском Университете классов Российской Юриспруденции и о приготовлении детей из разночинцев и приказного чина для определения в Присутственные места в копиисты, об их обучении и содержании на казенный счет. № 11.989 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 16. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 462–468.

328. О правилах, на которых принимать в Астрахани Персидских купцов, для торговых промыслов; о производстве суда Армянам и Индийцам и Бухарцам, в Астрахани живущим, по их прежним законам, и о позволении им заводить фабрики и отправлять Богослужение беспрепятственно. № 8919 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 12. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 77–78.

329. О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка. № 22581 // ПСЗРИ. Собрание третье. В 33 т. Т. 23. Отделение первое. СПб.: Государственная типография, 1905. С. 113–114.

330. О преимуществах Евреев, получивших образование, а равно служащих при Еврейских учебных заведениях. № 37684 // ПСЗРИ. Собрание второе. В 55 т. Т. 36. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1863. С. 509–510.

331. О принятии под Российскую Державу уступленных от Польши Провинций; о назначении жителям срока для принятия присяги; о постановлении столбов на новых границах; о сборе в казну всех публичных доходов, и о произвождении суда и расправы в настоящих судебных местах по тамошним правам и обычаям. № 13.850 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 19. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 553–559.

332. О принятии полуострова Крымского, острова Тамана и всей Кубанской стороны, под Российскую Державу. № 15.708 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 21. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 897–898.

333. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, В.В. Зеньковский, П.А. Сорокин, Г.П. Федотов, Г.В. Флоровский. М.: Наука, 1990. 528 с.

334. О свободном вероисповедании, о не присекании в присоединенных от Польши Губерниях людей из Грекороссийской веры в Католическую, и о нестеснении свободы тем, кои сами от других исповеданий к Православной Церкви присоединиться пожелают. № 17.879 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 24. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 512–513.

335. О сочинении особого положения для раскольников, которые, удалясь за границу, пожелают возвратиться в отечество, с тем, чтобы им в отправлении закона по их обыкновению и старопечатным книгам возбранения не было. № 11.420 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 15. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 894–895.

336. О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении Архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам. № 13.996 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 19. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 775–776.

337. Об определении Мулл и прочих духовных чинов Магометанского закона и об учреждении в Уфе духовного собрания для заведывания духовными чинами того закона, в России пребывающими. № 16.710 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 22. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 1107.

338. Об укреплении начал веротерпимости. № 26126 // ПСЗРИ. Собрание третье. В 33 т. Т. 25. Отделение первое. СПб.: Государственная типография, 1908. С. 257–262.

339. Об управлении инородцев. № 29.126 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 38. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 394–417.

340. Об усовершенствовании государственного порядка. № 26803 // ПСЗРИ. В 33 т. Т. 25. Отделение I. 1905. СПб.: Государственная типография, 1908. С. 754–755.

341. Об устройстве евреев. № 21.547 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 28. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 731–737.

342. Об учреждении благотворительного общества. № 20.266 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 27. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 142.

343. Об учреждении Канцелярии Опекунства иностранных колонистов. № 11.879 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 16. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С 312–313.

344. Обращение конференции всех церквей и религиозных объединений в СССР к церквам, религиозным объединениям, духовенству и верующим всех религий всего мира // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 5. С. 23. С. 22–24.

345. Овсиенко Ф.Г. Экуменизм // Религиоведение. Энцикл. словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 1221–1222.

346. Одинцова М.М., Советов М.И. «Молимся за успехи и победу нашей героической армии». Документы и материалы ГА РФ об Армянской Апостольской Церкви. 1941–1945 гг. // Исторический архив. 2015. № 2. С. 108–125.

347. Опарина Т.А. Иноземцы в России XVI–XVII веков. Очерки исторической биографии и генеалогии. Кн. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2007. 384 с.

348. Павлова О.С. Разработка и обсуждение законопроекта «Об укреплении начал веротерпимости»: к постановке проблемы // Аллея науки. 2018. Т. 3. № 3 (19). С. 338–342.

349. Пакт Рериха как основа новой Конвенции ООН о защите культурных ценностей / А. Капустин, П. Баренбойм, А. Захаров, Д. Кравченко. М.: ЛУМ, 2014. 192 с.

350. Палеолог М.В. Религиозные конфессии СССР в годы Великой Отечественной войны // Постсоветский материк. 2015. № 2(6). С. 117–136.

351. Пастухов В.Б. Национальный и государственные интересы России: игра слов или игра в слова? // Полис. Политические исследования. 2000. № 1. С. 92–96.

352. Пашковский П.И. Присоединение Крыма к России и периоды российской интеграционной активности: исторический опыт и взгляд в будущее // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Социология. Педагогика. Психология. 2018. Т. 4 (70). № S2. С. 134–138.

353. Пестрикова И.Е. К вопросу о влиянии географических факторов на формирование менталитета русского народа // Омский научный вестник. 2009. № 5 (81). С. 57–60.

354. Печерский Ф. Завещание Киевскому князю Изяславу о Православной христианской вере. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Feodosij\\_Pecherskij/zaveshhanie-kievskomu-knjazju-izjaslavu-o-pravoslavnoj-khristianskoj-vere/](https://azbyka.ru/otechnik/Feodosij_Pecherskij/zaveshhanie-kievskomu-knjazju-izjaslavu-o-pravoslavnoj-khristianskoj-vere/).

355. Пинкевич В.К. Вероисповедные вопросы в работах Комитета министров в январе – марте 1905 г. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2006. № 1–2. С. 145–158.

356. Пирогов Н.И. «Вопросы жизни: Дневник старого врача». Иваново: ИПК «ПресСто», 2008. 427 с.

357. Пирогов Н.И. Одесская Талмуд-Тора // Педагогические и публицистические сочинения. «Избранное». М.: Историко-литературный журнал «Странникъ», 2019. С. 429–435.

358. Пирогов Н.И. Письма к И.В. Бертенсону // Избранные педагогические сочинения. М.: Изд-во Академии педагогических наук РСФСР, 1953. С. 484–502.

359. Пирогов Н.И. Письмо к редактору «Рассвета» // Педагогические и публицистические сочинения. «Избранное». М.: Историко-литературный

журнал «Странникъ». М.: Историко-литературный журнал «Странникъ», 2019. С. 435–438.

360. Плеханов В.Г. История русской общественной мысли: В 3-х т. Т. 2. М.: Издание Т-ва «МІРЪ», 1915. 268 с.

361. Повесть о Варлааме и Иоасафе // Библиотека древней Руси. XI–XII века / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. В 20 т. Т. 2. СПб.: Наука, 1999. С. 360–387.

362. Половайкин А.Д. Ф.М. Достоевский и национальный вопрос (по материалам «Дневника писателя») // Вестник НАСА. 2018. № 1 (14). С. 278–285.

363. Поломошнов А.Ф., Поломошнов Л.А. Терпение как российская национальная особенность // Общество: философия, история, культура. 2020. № 7 (75). С. 99–104.

364. Поломошнов А.Ф., Поломошнов П.А. Религиозная веротерпимость как право и практика (в исламе и православии) // Исламоведение. 2020. Т. 11. № 4 (46). С. 47–58.

365. Полосина А.Н. Лев Толстой и Вольтер о веротерпимости // Вольтеровские чтения: Материалы международных конференций. СПб.: РНБ, 2009. Вып. 1. С. 203–214.

366. Понкин И.В. Современное светское государство: конструктивная светскость. Конституционно-правовое исследование. М.: Институт государственно-конфессиональных отношений и права, 2006. 389 с.

367. Потемкина О.Ю. Современные проблемы гуманитарной дипломатии // Современная Европа. 2020. № 6 (99). С. 174–180.

368. Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. В 12 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1978. С. 392–413.

369. Президент Уганды назвал ситуацию на мировом рынке кофе «современной формой рабства» // ТАСС. 28.07.2023. Режим доступа: <https://tass.ru/ekonomika/18392717>.

370. Привалова М.В. Русская социальная утопия XVIII и первой половины XIX вв. (на материале произведений А. Радищева и М. Щербатова) // Гуманитарный вектор. Серия: Философия, культурология. 2013. № 34. С. 25–29.

371. Пригарин А. Русско-турецкая война 1806–1812 и судьбы некрасовцев // Русин. 2012. № 2 (28). С. 5–16.

372. Примаков Е.А. Гуманитарная миссия России // Пути к миру и безопасности. 2018. № 1(54). С. 182–196.

373. «Пчела»: Древнерусский перевод в 2-х т. Памятники славяно-русской письменности. Новая серия. Отв. ред. А.М. Молдован. Подгот. А.А. Пичхадзе, И.И. Макеева. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2008. Т. 1. 888 с.; Т. 2. 640 с.

374. Пчелинцев А.В. Право на свободу совести и вероисповедания в социальных концепциях религиозных объединений России // Религия и право. Режим доступа: [http://www.sclj.ru/analytics/comment/detail.php?ELEMENT\\_ID=3430](http://www.sclj.ru/analytics/comment/detail.php?ELEMENT_ID=3430).

375. Пчелинцев А.В. Свобода вероисповедания и религиозные объединения в Российской Федерации: конституционно-правовое исследование: автореф. дис. ... докт. юр. наук. М., 2012. 57 с.

376. Пчелинцев А.В., Загребина И.В., Лункин Р.Н., Свобода совести в современной России. М.: Региональная общественная организация содействия просвещению граждан. Информационно-аналитический центр «Сова», 2017. 200 с.

377. Пчелов Е.В. Русские государи и российский буддизм // Новый исторический вестник. 2010. № 16. С. 5–11.

378. Радищев А.Н. Материалы и исследования / Отв. ред. акад. А.С. Орлов. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 416 с.
379. Растатуева С.Г. Репрезентация концепта «Толерантность» в русском языке. Дисс. ... канд. филол. наук. Елец, 2008. 173 с.
380. Революция-100: реконструкция юбилея / Под ред. Г. Бордюгова. М.: АИРО-XXI, 2017. 1088 с.
381. Регламент или Устав Духовной Коллегии. № 3718 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 6. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830. С. 314–346.
382. Резник Ю.М. Социокультурный подход как методология исследований // Вопросы социальной теории. 2008. Том II. Вып. 1(2) Режим доступа: [https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/vst/2008/reznik\\_2.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/vst/2008/reznik_2.pdf).
383. Религия в современной России: контексты и дискуссии. Отв. ред. М.М. Мчедлова. М.: РУДН, 2019. 393 с.
384. Рерих Н.К. «И это пройдет» // Листы дневника: В 3-х т. Т. 1. М.: МЦР, 1999. С. 487–489.
385. Рерих Н.К. Алтай – Гималаи. Предисловие академика Б.Г. Гафурова, послесловие академика А.П. Окладникова. М.: Мысль, 1974. 348 с.
386. Рерих Н.К. Взаимность // Листы дневника: В 3 т. Т. 1. М.: МЦР, 1999. С. 385–388.
387. Рерих Н.К. Мысль // Листы дневника: В 3 т. Т. 1. М.: МЦР, 1995. С. 350–353.
388. Рерих Н.К. Терпимость // Миф Атлантиды. М.: Эксмо, 2012. С. 112–118.
389. Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев / Подготовка текстов, вступительная статья и комментарии Ю.А. Лимонова. Л.: Лениздат, 1986. 543 с.

390. Руденко М.С. Религиозные концепты в русской прозе периода Великой Отечественной войны и первых послевоенных лет // Вестник Бурятского государственного университета. Филология. 2019. № 2. С. 39–45.
391. Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сб. церковных документов. М.: Изд. Московской патриархии, 1943. 100 с.
392. Русская философия. Энциклопедия. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. Под общей редакцией М.А. Маслина. Изд. 2-е, дораб. и доп. М., 2014. 832 с.
393. Русские хотят не привилегий, а равноправия и справедливости. Выступление постоянного представителя России при НАТО Д.О. Рогозина // Аргументы Недели 15.09.2011. № 36(277). Режим доступа: <https://argumenti.ru/society/n306/124792>.
394. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 1998. 415 с.
395. Рутковская М.В. Проблема добра и зла сквозь призму философских идей И.А. Ильина. В сб.: Университетские чтения – 2015. Материалы научно-методических чтений ПГЛУ. 2015. С. 129–134.
396. Руффини Ф. Религиозная свобода. История идеи. Вып. 1. СПб., 1914. 146 с.
397. Рыбаков А.В., Квон Д.А. Мультикультурализм как социальная теория и политическая практика // Власть. 2016. № 6. С. 64–69.
398. Рыбникова И.Ю. Критерии нравственности // Гуманитарные и социально-экономические проблемы развития современного общества. Сб. научных трудов. Под общей ред. В.П. Плосконосовой. Омск, 2015. С. 3–8.
399. Савельев В.Н. Свобода совести в истории общественной мысли: дис. ... докт. филос. наук. М., 1995. 265 с.
400. Самарин Ю.Ф. Сочинения. В 12 т. Т. 12: Письма 1840–1853. М.: Д. Самарин, 1911. 479 с.

401. Самсонов Н.В. О правовом положении российских мусульман в правление Петра Великого // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. 2013. № 1(32). С. 75–80.

402. Санхец // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. В 16 т. Т. 13 / Под общ. ред. д-ра Л. Каценельсона и барона Д.Г. Гинцбурга. СПб: Общество для Научных Еврейских Изданий и Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1912. Стлб. 954–955.

403. Сарбаш Л.Н. Полиэтноконфессиональная Россия в «Записках из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского // Вестник ЧГУ. 2012. № 4. С. 307–313.

404. Саррацин Т. Германия: самоликвидация (пер. с нем.). М.: Рид Групп, 2012. 400 с.

405. Сафонов А.А. Государство и конфессии в позднеимперской России: правовые аспекты взаимоотношений. М.: Проспект, 2017. 352 с.

406. Сафонов А.А. Указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» в контексте формирования института свободы совести в законодательстве Российской империи. Режим доступа: <https://publications.hse.ru/pubs/share/folder/0hvp6d3y3n/68005160.pdf>

407. Сенюткина О. Ислам и мусульмане в вооруженных силах России: история и современность // Рамазановские чтения. 2006. № 1. Режим доступа: [http://www.idmedina.ru/books/history\\_culture/?530](http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?530).

408. Собрание законов Российской Империи. В 15 т. Т. 1. Часть I. Основные государственные законы. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1857. 1026 с.

409. Собрание законов Российской Империи. В 15 т. Т. 11. Ч. I. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1857. 266 с.

410. Собрание законов Российской Империи. В 15 т. Т. 9. Законы о состояниях. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1857. 572 с.

411. Свод законов РСФСР. В 9 т. Т. 1. М.: Советская Россия, [1984]. 904 с.
412. Семедов С.А. Внешняя политика Российской Федерации в условиях санкций // Концептуальные основы стратегического управления региональным развитием в условиях глобальных вызовов. Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции (г. Чебоксары, 5 февраля 2015 г.). Чебоксары: Новое время, 2015. С. 77–88.
413. Семенова С.Г. Федоров // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH523726935f23f2467bc452>
414. Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. 584 с.
415. Сенявская Е.С. Психология войны в XX веке: исторический опыт России. М.: РОССПЭН, 1999. 383 с.
416. Сизинцев П.В. Понятие о личности в философско-религиозном наследии русского мыслителя И.В. Киреевского (1806–1856) // Медицина. Социология. Философия. Прикладные исследования. 2020. № 1. С. 58–61.
417. Симонова М.А. Взаимодействие государства и церкви в 1960–1980-х гг.: о приоритетах деятельности Совета по делам религий при совете министров СССР // Известия Сочинского государственного университета. 2014. № 3 (31). С. 50–54.
418. Сеницын Ф.Л. «Красная буря». Советское государство и буддизм в 1917–1946 гг. СПб.: изд-е А.А. Терентьева, 2013. 528 с.
419. Сеницына У.П. Единство религиозной истины как основа концепции толерантности в философском наследии Л.Н. Толстого // Всероссийская молодежная конференция «Когнитивное моделирование: динамика гражданского общества и фактор национально-конфессиональной

толерантности» (г. Белгород, 8–10 сентября 2011 г.) Материалы докладов и выступлений. Белгород: НИУ «БелГУ», 2011. С. 329–332.

420. Скиженок А.В. Культурно-религиозный аспект международного положения России в XVII веке. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2020. 217 с.

421. Скороходова С.И. Понятие «народ» в историософии Ю.Ф. Самарина и славянофилов // Наука и школа. 2013. № 3. С. 174–178.

422. Слово о законе и благодати митрополита Илариона. Подготовка текста и комментарии А.М. Молдована, перевод А. Юрченко // Библиотека литературы Древней Руси. В 15 т. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 26–61.

423. Смирнова К.А. Повседневная жизнь Московской Преображенской старообрядческой общины в 1906–1918 гг. (по годовым «отчетам общины» и материалам Центрального исторического архива Москвы, Центрального государственного архива Московской области) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2013. № 9 (110). С. 107–120.

424. Совет по взаимодействию с религиозными объединениями // kremlin.ru. Режим доступа: <http://kremlin.ru/structure/councils#institution-17>.

425. Совет по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации // council.gov.ru. Совет Федерации Федерального Собрания Российской Федерации. Режим доступа: <http://council.gov.ru/structure/docs/61938/>.

426. Созыв конференции церквей и религиозных объединений в СССР в защиту мира // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 5 (май). С. 14–15.

427. Сокровенные сказания Древней Руси. Вып. VIII / И.А. Герасимова, В.В. Мильков, Р.А. Симонов. М.: КНОРУС, 2015. 680 с.

428. Соловейчикова А.Е. Роль Международного противоминного центра вооруженных сил РФ в сохранении памятников истории и культуры // Пути к миру и безопасности. 2019. № 2(57). С. 56–62.

429. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–581.
430. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. в 2 т. Т. 1. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. 892 с.
431. Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
432. Соловьев В.С. Спор о справедливости // Спор о справедливости: Сочинения. М. – Харьков: ЭКСМО-Пресс – Фолио, 1999. С. 650–662.
433. Сорокин П. Современное состояние России. Прага: [Б.и.], 1923. 108 с.
434. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
435. Состоялось первое заседание Комиссии ОП РФ по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений // [sovethnational.ru](https://sovethnational.ru). Режим доступа: <https://sovethnational.ru/information-support/news/sostoyalos-pervoe-zasedanie-komissii-op-rf-po-garmonizacii-mezhnacionalnyh-i-mezhreligioznyh-otnosheniy.html>.
436. Социальная философия науки. Российская перспектива. Под ред. чл.-кор. РАН И.Т. Касавина. М.: Кнорус, 2016. 414 с.
437. Спиркин А.Г. Философия. М.: Гарадрики, 2002. 736 с.
438. Старикова Е.А. Устойчивое развитие в меняющемся мире. Роль государства и бизнеса. М.: КноРус, 2022. 316 с.
439. Степакова И.В. Государство и координация межконфессиональных отношений в современной России. Дисс. ... канд. полит. наук. СПб., 2007. 234 с.
440. Степин В.С. Философский анализ мировоззренческих универсалий культуры // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2011. №1. С. 8–17.

441. Стефанит и Ихниллат // Библиотека древней Руси. XIV – первая половина XVI века / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. В 20-ти т. Т. 8. СПб.: Наука, 2003. С. 210–273.

442. Стецкевич М. Религиозная толерантность и нетерпимость в истории европейской культуры. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Факультет свободных искусств СПбГУ, 2013. 430 с.

443. Стецкевич М.С. Свобода совести: Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 299 с.

444. Сторчак В.М. Антиномии русской философско-религиозной мысли конца XIX – первой трети XX в. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. Т. 29. № 2. С. 92–98.

445. Сторчак В.М. Мессианство как социокультурный и идеологический феномен России: вторая половина XV – первая треть XX вв.: автореф. дис. ... докт. филос. наук. М., 2007. 64 с.

446. Стратонов И. Русская церковная смута 1921–1931 гг. Берлин: Парабола, 1932. 208 с.

447. Субботин А.Л. Локк // Новая философская энциклопедия. Режим доступа:  
<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH985e2e212c086a7d945098>.

448. Субетто А.И. Битва за Россию: 1991–2008 гг. СПб. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2009. 403 с.

449. Суворов О.В. Принцип // Новая философская энциклопедия. Режим доступа:  
<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHd07841269cc1c42c74c0d0>.

450. Сумина Е.С. Толерантность: от феномена к лингвокультурному концепту. Дисс. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2007. 277 с.

451. Сущность и явление // Новая философская энциклопедия. Режим доступа:

<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH754aa05c45963361080a75>.

452. Тажуризина З.А. Свободомыслие в отношении религии // Религиоведение. Энцикл. словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 961–962.

453. Тарле Е.В. Талейран. М.: Молодая Гвардия, 1939. 208 с.

454. Татищев В.Н. Избранные произведения / Под общ. ред. С.Н. Валка. Л.: Наука, 1979. 464 с.

455. Тахо-Годи Е.А. Радость страдания (философия любви А.Ф. Лосева) // Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 118–147.

456. Телефонный разговор с Президентом Турции Реджепом Тайипом Эрдоганом. 21.08.2021 // kremlin.ru. Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/president/news/66421>.

457. Теплова Е.Ф. ОРКСЭ – новый модульный курс в современной школе // Этнодиалоги. 2013. № 2 (43). С. 105–114.

458. Терюкова Е.А. Департамент духовных дел иностранных исповеданий и этноконфессиональная политика Российского государства (XVIII – начало XX в.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 204–208.

459. Тетерина Е.А., Розенберг Н.В. Развитие социокультурных коммуникаций после Великой октябрьской социалистической революции // Взгляд через столетие: революционная трансформация 1917 года (общество, политическая коммуникация, философия, культура). Сб. статей всероссийской научно-практической конференции к 100-летию Великой Октябрьской социалистической революции. Под редакцией О.В. Милаевой и

О.В. Черновой. Прага: Vedecko vydavatelske centrum Sociosfera-CZ s.r.o. 2017. С. 82–87.

460. Тиммерман // Славянская энциклопедия. XVII век. В 2 т. Т. 2 / Автор-составитель В.В. Богуславский. М.: Олма-Пресс; ОАО «Красный пролетарий», 2004. С. 446.

461. Тихомиров М.Н. Средневековая Россия на международных путях (XIV–XV вв.). М.: Наука, 1966. 174 с.

462. Толерантность / Общ. ред. М.П. Мчедлова. М.: Республика, 2004. 416 с.

463. Толстой Л.Н. Выдержка из частного письма по поводу возражений на статью «Женщинам» // ПСС. В 90 т. Т. 25. М.: Художественная литература, 1958. С. 412–415.

464. Толстой Л.Н. Дневник, 1901 г. // ПСС. В 90 т. Т. 54. М.: Художественная литература, 1935. С. 80–117.

465. Толстой Л.Н. О веротерпимости // ПСС. В 90 т. Т. 34. М.: Художественная литература, 1952. С. 291–298.

466. Толстой Л.Н. О жизни (1886–1887) // ПСС. В 90 т. Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 313–442.

467. Толстой Л.Н. Письмо В.К. Заволокину, 17 декабря 1900 г. // ПСС. В 90 т. Т. 72. М.: Художественная литература, 1933. С. 527–529.

468. Толстой Л.Н. Редактору журнала «Жизнь для всех» В.А. Поссе // ПСС. В 90 т. Т. 90. М.: Художественная литература, 1958. С. 86–89.

469. Толстой Л.Н. Религия и нравственность // ПСС. В 90 т. Т. 39. М.: Художественная литература, 1956. С. 3–26.

470. Толстой Л.Н. Соединение и перевод четырех Евангелий. ПСС. В 90 т. Т. 24. М.: Художественная литература, 1957. 1012 с.

471. Толстых В.И. Традиция // Новая философская энциклопедия. Режим доступа:

<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0139aae275501c6d82199339>.

472. Томан И.Б. Москва многонациональная в пешеходных экскурсиях // Российские регионы: взгляд в будущее. 2017. № 1. С. 95–127.

473. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том II. Три века христианства на Руси (XII–XVI вв.). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 864 с.

474. Трофимов Е.Н. Этапы формирования выборной законодательной власти в России // Вестник Томского гос. университета. 2008. № 317. С. 60–64.

475. У. Эко беседует с Францем Бернардом Юингом // Курьер ЮНЕСКО. 1993. № 8. С. 4–7.

476. Угрин И.М. Имперская и национальная парадигмы в ракурсе становления русской гражданской культуры. Дисс. ... канд. полит. наук. М., 2014. 160 с.

477. Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд. дом ВШЭ, 2019. 240 с.

478. Указ Президента Российской Федерации от 25 января 2023 г. № 35 «О внесении изменений в Основы государственной культурной политики, утвержденные Указом Президента Российской Федерации от 24 декабря 2014 г. № 808» // Президент России. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48855/page/1>

479. Указ Президиума Верховного Совета РСФСР «О внесении изменений и дополнений в постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года “О религиозных объединениях”» // Ведомости Верховного Совета РСФСР. № 27 (873). 1975, 3 июля. С. 487–491.

480. Указные статьи о раскольниках. № 284 // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией

Академии наук. В 4 т. Т. 4. СПб: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1836. С. 419–422.

481. Уланов М.С. Буддизм и православие в цивилизационном пространстве России: история толерантности // Философские науки. 2013. № 2. С. 115–122.

482. Ульянова О.С. Возможности получения образования евреями в Российской империи во второй половине XIX – начале XX столетия // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 416. С. 155–159.

483. Устав Воинский. № 3006 // ПСЗРИ. Собрание первое. В 45 т. Т. 5. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 203–453.

484. Устав рекрутской повинности и военной службы Евреев. № 1330 // ПСЗРИ. Собрание второе. В 55 т. Т. 2. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 727–741.

485. Устинов В.А. Социально-политическая трансформация России 1990-х годов: взгляд зарубежных аналитиков // Интерэкспо Гео-Сибирь. 2011. Т. 6. С. 271–275.

486. Ухтомский А.А. Доминанта. СПб.: Питер, 2002. 448 с.

487. Ушакова Д.Н. Толковый словарь современного русского языка. М.: Альта-Принт, ДОМ. XXI век., 2008. 512 с.

488. Фархшатов М.Н., Булгаков Р.М. Обращение муфтия Габдрахмана Расулева к советским мусульманам от 18 июля 1941 г.: «...эта война является отечественной войной» // Проблемы востоковедения. 2020. № 3(89). С. 29–36.

489. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Пер. с нем. и дополн. О.Н. Трубачева. 3-е изд., стереотип. Т. 4: Т–Ящур. СПб.: Азбука – ИД Терра, 1996. 864 с.

490. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Пер. с нем. и дополн. О.Н. Трубачева. Под ред. и с предисл. Б.А.Ларина. 3-е изд., стереотип. Т. 1: А–Д. СПб.: Азбука – ИД Терра, 1996. 575 с.

491. Федеральный закон от 11 августа 1995 г. № 135-ФЗ «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» // КонсультантПлюс. Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_7495/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_7495/).

492. Федеральный закон от 12 января 1996 г. № 7-ФЗ «О некоммерческих организациях» // КонсультантПлюс. Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_8824/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_8824/).

493. Федеральный закон от 19 июня 2004 г. № 54-ФЗ «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях» // КонсультантПлюс. Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_48103/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_48103/).

494. Федеральный закон от 19 мая 1995 г. № 82-ФЗ «Об общественных объединениях» // КонсультантПлюс. Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_6693/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_6693/).

495. Федеральный закон от 25 июля 2002 г. № 113-ФЗ «Об альтернативной гражданской службе» // КонсультантПлюс. Режим доступа: <https://base.garant.ru/184751/>.

496. Федеральный закон от 25 июня 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» // КонсультантПлюс. Режим доступа: <https://base.garant.ru/12127578/>.

497. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» // КонсультантПлюс. Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_16218/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/).

498. Федеральный закон от 8 августа 2001 г. № 129-ФЗ «О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей» // КонсультантПлюс. Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_32881/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_32881/).

499. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским,

к верующим и неверующим) // Собрание сочинений в 4-х томах: В 4-х т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 35–308.

500. Федоров Н.Ф. Проект соединения церквей // Собрание сочинений в 4-х томах: В 4-х т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 370–387.

501. Федотов Г.П. Святые Древней Руси // Собрание сочинений в 12 т. Т. 8. М.: Мартис, 2000. 268 с.

502. Филимонова М.А. Талейран в США // Новая и новейшая история. 2008. № 4. С. 179–187.

503. Филиппов И.С. Экуменизм // Большая российская энциклопедия. 35 т. Т. 35. М., 2017. С. 293.

504. Флоренский П.А. Православие // Сочинения в четырех томах: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 638–663.

505. Флоринский М.Ф. Государственная дума в России в 1906–1917 гг. // Ленинградский юридический журнал. 2006. № 1. С. 5–19.

506. Франк С.Л. Предмет знания об основах и пределах отвлеченного знания; Душа человека: Опыт введ. в филос. Психологию. СПб.: Наука, 1995. 655 с.

507. Хамидуллин Б.Л. Феномен золотоордынской цивилизации // Тюркологические исследования. 2019. Т. 2. № 1. С. 36–61.

508. Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи. Послесловие Л.С. Бурчиновой. 2-е изд. Элиста: Калм. кн. изд., 1991. 196 с.

509. Хаше Д., Абдоллахи М. Влияние пандемии коронавируса на возобновление конфликта в Нагорном Карабахе // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2021. № 11(6). С. 94–99.

510. Хенкин С.М., Кудряшова И.В. Интеграция мусульман в Европе: политический аспект // Полис. Политические исследования. 2015. № 2. С. 137–155.

511. Хмуркин Г.Г. В.И. Ленин и православные храмы // Ленин и его время. Сб. ст. М.: АИРО-XXI, 2020. С. 130–147.
512. Хмуркин Г.Г. К вопросу о числе репрессированных «за веру»: анализ концепции Н.Е. Емельянова // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2020. № 6. С. 27–39.
513. Хмуркин Г.Г. Сколько священнослужителей РПЦ погибло в 1917–1926 гг.? // Вопросы истории. 2019. № 10. С. 178–198.
514. Хождение за три моря Афанасия Никитина / Под ред. Б.Д. Грекова, В.П. Адриановой-Перетц. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 9–50.
515. Хомяков А.С. Призвание России. М.: РИПОЛ классик, 2017. 526 с.
516. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.
517. Хоцей А.С. Теория общества. Режим доступа: [http://www.library-of-materialist.ru/theory\\_of\\_society/theory\\_of\\_society1/theory\\_of\\_society1-2.htm](http://www.library-of-materialist.ru/theory_of_society/theory_of_society1/theory_of_society1-2.htm).
518. Хренов Н. Русская культура на перекрестке Запада и Востока. Россия как подсознание Запада, Восток как подсознание России // Искусствознание. 2013. № 3–4. С. 110–149.
519. Царева Т.В. Армяне Москвы. От прошлого к настоящему // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2018. № 4. С. 92–112.
520. Цветаев Д.В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М.: Университетская типография, 1890. 784 с.
521. Цуриков В.И. Влияние географических и природно-климатических факторов на русский менталитет // Человек и культура. 2016. № 4. С. 15–32. Режим доступа: [https://e-notabene.ru/ca/article\\_20350.html](https://e-notabene.ru/ca/article_20350.html).
522. Цыжилов Э.Б., Гырылова В.А. Трансформация религиозной политики Советского государства накануне и во время Великой Отечественной войны (на примере Бурятии) // Международный научно-исследовательский журнал. 2021. № 6-4 (108). С. 26–28.

523. Цымбурский В.Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М.: РОССПЭН, 2007. 544 с.

524. Цыпин В. Веротерпимость // Православная энциклопедия. В 44 т. Т. 7 / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 728–734.

525. Цыпин В. Государственная дума // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. В. 44 т. Т. 12. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 191–197.

526. Червонная С.М. Искусство и религия: Современное исламское искусство народов России. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 600 с.

527. Черникова Т.В. Московское государство в европейском геополитическом пространстве в середине XV – начале XVI вв. // Вестник МГИМО Университета. 2010. № 4 (13). С. 68–76.

528. Чистович Я.А. История первых медицинских школ в России. СПб.: типография Якова Трея, 1883. 1040 с.

529. Чистяков О.И. Конституция РСФСР 1918 года. М.: Изд-во Московского университета, 1984. 206 с.

530. Шавельский Г., протопресвитер. Церковь и революция // Церковно-исторический вестник. 1998. № 1. С. 111–121.

531. Шагдурова И.Н. Буряты на государственной службе Российской империи // Ученые записки ЗабГУ. Серия: Филология, история, востоковедение. 2011. № 2. С. 133–141.

532. Шакиров О.И., Петросян М.К, Соловьев Д.Б. Гуманитарная помощь против коронавируса. Кому и как помогала Россия во время пандемии COVID-19? М.: ЦПУР, 2020. 17 с.

533. Шаповал Ю.В. Религиозная толерантность как объект междисциплинарного исследования // Религиозные традиции Европы и современность: изучение и преподавание в российских и зарубежных университетах. Сб. научных и научно-методических статей. Под ред. Д. И.

Полывянного. Иваново: «Ивановский государственный университет», 2011. С. 39–47.

534. Шафиров Петр // Электронная еврейская энциклопедия. Ассоциация по изучению еврейских общин в диаспоре. Режим доступа: <http://eleven.co.il/article/14760>.

535. Шахов М.О. Русская православная старообрядческая церковь // Религиоведение. Энцикл. словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 932–933.

536. Шахов М.О. Свобода совести и свобода вероисповедания // Религиоведение. Энцикл. словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 958–960.

537. Шахов М.О. Старообрядчество, общество, государство. М.: СИМС, 1998. 110 с.

538. Шершнева Е.А. Проблемы реформирования мусульманского образования в Российской империи в начале XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2012. № 4-1 (76). С. 266–269.

539. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1 (35). С. 269–300.

540. Шкаровский М.В. Страдальцы за Веру Христову Санкт-Петербургской земли. Историко-литературный журнал «Странникъ»: СПб, 2021. 432 с.

541. Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.). М.: Главн. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1988. 336 с.

542. Шохин В.К. Очерк истории развития эстетической мысли в России (Древнерусская эстетика XI–XVII веков). М.: Высшая школа, 1963. 115 с.

543. Шпирт А. Могилевский погром 1654 г. и религиозная политика русских властей в период русско-польской войны 1654–1667 гг. // Контакты и

конфликты в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей. М.: Пробел-2000, 2017. С. 112–138.

544. Штерн С. В огне гражданской войны. Воспоминания, впечатления, мысли. Париж: [Б. и.], 1922. 196 с.

545. Шуралев А.В. Религия и церковь, как новые основы современной государственной идеологии России // Международный научно-исследовательский журнал. № 9(40). Ч. 5 (октябрь). С. 64–68.

546. Щавелев А.С. Русь (народ) // Большая российская энциклопедия. Режим доступа: <https://bigenc.ru/c/rus-narod-fa396e>.

547. Щапов Я.Н., Васильева О.Ю., Зырянов П.Н., Ковальчук А.В., Кучумов В.А., Яковенко С.Г. Христианские вероисповедания и государственная власть в России в XVIII – первой половине XX века // Отечественная история. 1998. № 3. С. 155–164.

548. Энциклопедический словарь. Т. VI. Издатели Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон. СПб.: Типо-Литография И.А. Ефрона, 1892. 489 с.

549. Энциклопедический словарь. Т. XXXIII. Издатели Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон. СПб.: Типография АО «Издательское дело», 1901. 478 с.

550. Энциклопедия религий. Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. 1520 с.

551. Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма // Новый мир. 1971. № 10. С. 193–213.

552. Юнусова А.Б. Ислам в Башкорстане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. 352 с.

553. Яблоков И.Н. Базовый принцип свободы в отношении к религии // Социально-политические науки. 2018. № 1. С. 44–48.

554. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. М.: Гардарика, 1998. 536 с.

555. Яблоков И.Н. Религия и политика // Религиоведение. 2011. № 1. С. 218–227.

556. Яблоков И.Н. Содержащиеся в некоторых российских событиях потенциальные риски дестабилизации межнациональных и межрелигиозных отношений // Социально-политические науки. 2017. № 2. С. 7–10.

557. Яблоков И.Н. Социология религии: теоретические аспекты. М.: МАКС Пресс, 2014. 260 с.

558. Brown W. Regulating aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2006. 288 p.

559. Clark N., Yusoff K. Geosocial Formation and the Anthropocene // Theory, Culture & Society. 2017. Vol. 34 (2–3). P. 3–23.

560. Cover R. Queer youth suicide, culture and identity: Unliveable lives? New York: Routledge, 2016. 184 p.

561. Dobrowolska-Polak J. Humanitarian Diplomacy of the European Union // Open Europe: Cultural dialogue across borders. Vol. 5: New Diplomacy in Open Europe. 2014. P. 115–126.

562. Gustafson R.F. Leo Tolstoy, Resident and Stranger: A Study in Fiction and Theology. Princeton: Princeton University Press, 1986. 480 p.

563. Harrison M. Marooned in Moscow. Montpelier: Russian Life Books, 2011. 312 p.

564. Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. New York: Oxford University Press, 1995. 296 p.

565. Kymlicka W. Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity. New York: Oxford University Press, 2009. 384 p.

566. Mann S.R. Chaos Theory in Strategic Thought // Parameters. Autumn 1992. P. 54–68.

567. Margalit A. The Ring: on Religious Pluralism. In D. Heyd. (ed.) Toleration: An Elusive Virtue. Princeton, 1996. P. 147–157.

568. Paperno I. «Who, What Am I?» Tolstoy Struggles to Narrate the Self. Ithaca: Cornell University Press, 2014. 230 p.

569. Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. New York: Palgrave Macmillan, 2006. 400 p.

570. Parekh B. The Future of Multi-Ethnic Britain, Report of the Runnymede Trust Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain. London: Profile Books, 2000. 417 p.

571. Scanlan J.P. Dostoevsky the thinker. Ithaca: Cornell University Press, 2002. 272 p.

572. Sturges P. Limits to freedom of expression? The problem of blasphemy // IFLA Journal. 2015. 41(2). Pp. 112–119. Retrieved from [https://www.ifla.org/files/assets/hq/publications/iflajournal/ifla-journal-41-2\\_2015.pdf#page=20](https://www.ifla.org/files/assets/hq/publications/iflajournal/ifla-journal-41-2_2015.pdf#page=20)

573. The Global Risks Report 2021. URL: <https://www.weforum.org/reports/the-global-risks-report-2021>.

574. Werth P. Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia. Oxford; N.Y.: Oxford univ. press, 2014. 288 p.

575. Weissberg R. Pernicious tolerance: How teaching to accept differences undermines civil society. New York: Routledge, 2017. 184 p.

576. Wilson H. F. The possibilities of tolerance: intercultural dialogue in a multicultural Europe // Environment and Planning. Series D: Society and Space. 2014. 32(5). Pp. 852–868. Re-trieved from <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1068/d13063p?id=d13063p>

577. World Economic Situation and Prospects 2021 // United Nations. New York, 2021. 198 p. URL: [https://www.un.org/development/desa/dpad/wp-content/uploads/sites/45/WESP2021\\_FullReport.pdf](https://www.un.org/development/desa/dpad/wp-content/uploads/sites/45/WESP2021_FullReport.pdf).