

52. Za koszulki z Che dwa lata. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.rp.pl/arttykul/61229,493643-Za-koszulki-z-Che-dwa-lata.html> (дата обращения 11.01.2012)

* *Фотографии из архива автора.*

О. Надскакула

ПУТИ И БЕСПУТЬЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕРПИМОСТИ

Современные глобализационные процессы, культурная и мировоззренческая диффузия всё чаще подчёркивают значение толерантности. Как в теории, так и в общественной практике, терпимость может помочь избежать конфликтов, возникающих в связи с защитой религиозных убеждений. Надо подчеркнуть, что попытка понимания других традиций, знакомство с иными обычаями становится первым и необходимым шагом к противодействию последствиям «столкновения цивилизаций», описанного С. Хантингтоном [2]. Шаг этот надлежит сделать не только политикам и власть предержащим, но также и множеству простых обывателей, открытость которых «иному» поможет победить предубеждения и нетерпимость.

Преимущества терпимости — это вызов для современных церквей и религиозных организаций, которые по своей природе стремятся претворять в жизнь только то, что является истинным исключительно для них, и отклоняют все, что препятствует распространять исповедуемые ими ценности. Следует добавить, что любая религия была и остается на сегодняшний день не только средством духовного возрождения общества, но и дает возможность для различения «своих» и «чужих» и, следовательно, для роста авторитета собственной конфессии и снисхождения к другим.

О проблеме трудности проявления терпимости писал П. Рикёр. Он утверждал, что путь терпимости — это путь постепенной инициации, которая пересекается с проблематикой конфронтации между религиями на самом высоком уровне фундаментальных убеждений. «На нулевом уровне терпимость говорит: *я не переношу того, во что вы верите, осуждаю это, но не могу вам мешать.* На следующем, более позитивном уровне говорит: *я уверен в том, что только я прав, но из вежливости позволяю вам проповедовать то, что считаю ложью. Делаю это во имя справедливости.* На этом этапе я чувствую раздвоенность между истиной, которой я владею и справедливостью, которая является признанием *другого*, но на ином, чем истина, уровне.

Я делаю шаг вперед и признаюсь: *мой противник может быть тоже владеет частью неизвестной мне истины*. Это перспективная версия терпимости. Другой видит такую сторону вопроса, которую я могу не заметить» [14, с. 64].

Здесь нужно добавить, что требование терпимости не сводится к устранению противоречий между разными религиями, и это не приводит к ослаблению групповой идентичности. Это, согласно Дж. Ньюмену, означало бы не терпимость, а принятие, любовь и прочие отличные от терпимости явления. По мнению английского кардинала, проявление терпимости, не ослабляя связи со «своей» группой, открывает субъекта для «чужого», поскольку означает не принятие «иного» мнения, а скорее, уважение к носителю этого мнения [3, С. 34.].

Но многие противники терпимости, в том числе и религиозной, считают её источником нарушения устойчивого мировоззренческого фундамента, и тем самым приводит в противоречие с потребностью любого человека в поиске того, что является правильным и истинным. Принадлежность к церкви обеспечивает чувство уверенности в том, что мы нашли единственную истину, что только наша вера ведет к спасению, что в своей основе подразумевает факт непризнания существования истины у других церквей. Антиэкуменическая иллюзия такого мышления ведет к мнению, что именно *иные, другие*, а не *мы* должны отказаться от своих убеждений; это *другие, иные* должны изменять свою доктрину, нам же остаётся терпеливо ждать их обращения. Как заметил Дж. Локк, любая церковь является правоверной для себя, а для других является еретической и заблуждающейся. «На основе того, кто во что верит, каждый решает, что истинно и осуждает как ошибочное то, что идет против его веры. Любой спор между двумя церквями, либо о правде догм, либо о правильности обрядов имеет равные шансы и одинаковую степень правоты с обеих сторон. И спор этот не удастся смягчить никаким приговором судьи» [11, с. 7].

Интересно, что мы больше боимся тех, кто отличаются от нас в меньшей степени, чем тех, которые в большей. Эта тенденция вытекает из так называемого «нарциссизма меньших различий» [8, с. 106] и даже «синдрома Каина и Авеля». Суть этого «синдрома» состоит в очень парадоксальном на первый взгляд факте, — что «нетерпимость между братьями зачастую сильнее, нежели интолерантность между чужими». В этой связи можно смело заметить, что, если идентичности формируются через противопоставление Другому, то «ближайшему другому», а не тому, кто находится слишком далеко от той или иной идентичности. Эта закономерность оказывается правильной в контексте отношении между католиками и православными. Вот, что пишет польский апостол экуменического движения В. Гриневич: «Много лет тому назад я был участником официального диалога между Церковью Католической и Церковью Православной. (...) После бурных дискуссий,

в которых обе стороны старались высказать свою правоту, один из уже не живущих ныне православных иерархов имел возможность сказать мне следующие слова: "Я являюсь узником своей собственной Церкви". Я могу полностью согласиться с данными словами этого неизвестного мне православного иерарха» [1].

История показывает, что религиозная сфера всегда была и остается особенно чувствительной в отношении одобрения мировоззренческого плюрализма, несмотря на то, что попытки навязывания одного видения «правды» неоднократно расходились с ценностями, которые теоретически несли в себе. По словам Эразма Роттердамского, нетерпимость является одной из главных угроз, которая вытекает из плохо понятой религиозности.

Польша как страна невероятно однородная в культурном отношении является в этом контексте особенно трудным полем для изучения. Вернемся, однако, к упомянутой выше концепции С. Хантингтона о межцивилизационной войне, согласно которой основной источник взаимонепонимания между народами находится в разнице религиозных доктрин. Слова Т. Элиота о том, что «религия есть сердце культуры», могут пролить свет на польское восприятие инаковости и стереотипные оценки других народов и культур, например, русской. Неужели камнем преткновения соседского спора между поляками и русскими было расколовшееся христианство? Как писал В. Эрн, «ни у кого, наверное, не вызовет возражений, если сказать, что острие польско-русских отношений имеет религиозный характер – не племенной, не территориальный, не политический и не экономический, а вероисповеднический <...> Польша горячо убеждена в том, что она — священный страж, передовая католицизма в его стремлении на Восток, Россия же смиренно воспринимает себя величайшим воплощением православия в мировой истории» [4, с. 121.]. Мнение Эрна вписывается в тезис автора «Психологи толпы» Г. ле Бона, по мнению которого, религиозный дух играл ведущую роль в жизни народов, потому что всегда был единственным фактором, способным быстро влиять на характер [10, с. 142].

Реконструируя польский подход к православию в России, невозможно обойти стороной польско-русскую историю. Особенно важной вехой была эпоха романтизма – период раздела Польши. В Польше, лишенной в это время государственности, религия выполняла дополнительно функцию духовной отчизны, соединяющей поляков, находившихся под иностранным господством.

Римско-католическая религия выполняет функцию фактора, гарантирующего национальную сплоченность и облегчающего поиск «чужих». Следствием этого является использование религии в националистической пропаганде. В вопросе о том, кого считать настоящим поляком, нередко решает религиозная принадлежность. Это прекрасно отражается в близости понятий «поляк-католик».

Политически-религиозный синкретизм ослабляет доверие к римско-католической церкви в Польше, потому как доходит до парадоксальной ситуации, которую постарался зафиксировать польский духовник и философ Й. Тисхнер. «Политика вторглась внутрь церкви, — пишет он, — <...> Права *поляка-католика* должны быть на польской и католической земле больше, чем права человека. Так рождается *политический католицизм*»* [16, с. 25]. Эти слова перекликаются с наблюдением В. Хрыневича, который утверждает, что «Церковь в Польше — это Божий Народ, который сам себя не знает, ибо не имеет зеркала, в которое мог бы посмотреться» [17, с. 41]. В другом же месте он добавляет: «признаюсь, что мне очень трудно примириться с фактом, что в якобы христианской Польше так много крестовых походов ненависти, абсолютизации собственной правоты и открытого создания добродетели из неумения прощать» [6, с. 278].

Последствия борьбы за «свою правду» отлично описывает Лев Шестов: «Вообразимая потребность подчиненности одной общей правде, — пишет русский философ, — довела до вечной враждебности: крестовые войны длятся до сегодняшнего дня. Люди, живущие совместно, ненавидят и презирают друг друга, мечтая не о том, чтобы достигнуть взаимопонимания, а о том, чтобы подчинить себе ближнего, привести его к забвению, отречению от себя и всего того, что ему необходимо и представляет для него ценность. Очевидно, мы можем утверждать, что вне нашей правды нет спасения. Мы не имеем, однако, права считать, что, получив единую правду, мы найдём дорогу к душам всех людей» [15, с. 426].

Эти губительные последствия попыток введения собственного видения универсализма свидетельствуют о том, что он практически не имеет шансов на успех и является проявлением насилия в отношении природы человека. Немецкий консервативный революционер В. Стапел писал даже, что «стремление к объединенному человечеству является высокомерным стремлением антибожественного ума» [18, с. 106].

После этих досадных опытов религиозной нетерпимости, недостатка уважения к чужому отличию, нам остается терпимость. О том, что это слово имеет особенное, собственное значение в аспекте религии, убеждает нас И. Лазари-Павловска, когда пишет: «Не в каждом случае благосклонной настроенности к чужому отличию мы будем говорить о терпимости, а лишь на фоне контрастирующих опытов, именно тогда, когда данное отличие бывает предметом негативной оценки, осуждения или преследования. Если бы люди при своих религиозных убеждениях не преследовали друг друга, проявление уважения для чужой религии не ассоциировалось бы с терпимостью» [9].

К своеобразному обучению понимания других, учитывая их религиозные убеждения, призывает В. Гриневич. Чтобы это стало возможным необходимо принять именно эту *другую* перспективу, *другую* точку зрения. Без того мы не сможем понять его

боязней, опасений, приоритетов [5, с. 361]. Х. Ортега-и-Гассет отметил даже, что «перспектива является одной из составляющих частей реальности. (...) Реальность, которая видна из каждого места как таковая является же абсурдным понятием. (...) Каждая жизнь является точкой зрения на мир. (...) Каждая единица — личность, народ, эпоха — являются незаменимым орудием достижения истины. Так истина, не подлежащая сама по себе историческим изменениям, получает жизненное измерение» [13, с. 87].

Это, как и весь скептицизм, совершенно абсурдно, либо противоречиво. Если человек стремится к определенной правде, он это делает потому, что она для него действительно истинна. Стремление к правде исходит из самого себя. Человек прекрасно отдает себе отчет, когда он стремится к истине и когда лишь создает ее видимость.

В этом контексте дело не в том, чтобы отречься от своей веры, собственной традиции, ибо за счет признания *другого*, знакомства с его религиозными взглядами, мы можем сильнее утвердиться в своей религии. Эта своеобразная потребность другого предполагает в некотором роде акт веры: мы верим, что другой способен взять ответственность за своё отличие от других, — пишет автор книги «Политика и религия» П. Михель. «По сути дела очень хорошо известно, даже если это надо всё время актуализировать, что отказ в признании *другого* является отказом в признании самого себя, если не целиком, то в той части, которая выявляет и подчеркивает существование другого» [12, с. 134].

Несомненно, восприятие Другого, стремление к его пониманию даются нелегко, но учитывая будущее христианской религии, это важно и необходимо. «Каждый раз, когда “чужой/другой” отвергается из-за своей непохожести, — пишет В. Гриневич, — присутствие христианства в мире терпит *безвозвратные потери*. Само поведение христиан требует формирования в себе открытой и дружественной идентичности» [7, с. 306].

Следует понимать, что очень трудно быстро достигнуть религиозной терпимости (как *deus ex machina*). Особенно сложно среди конфессий, отношения между которыми связаны с историей взаимных конфликтов и споров. Но религиозная терпимость — это необходимость и вызов современности, и надо приложить все усилия, чтобы мирное сосуществование разных религий было достигнуто в течение самого короткого времени.

* Примером может быть «Общество поддержки “Радио Мария” в службе Богу, Церкви, Родине и польскому народу». Это название внушает, что каждый, кому не нравится эта радиостанция, выступает против народа, Родины, Церкви и Бога.

Список литературы и источников

1. Гриневич В. Жизнь в общине единой Церкви — мой идеал. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.istina.religare.ru/article230.html> (дата обращения 20.01.2009).
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М.: АСТ, 2003. — 603 с.
3. Хомяков М.Б. Идентичность, толерантность и идея гражданства // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Под ред. В.С. Магун. — М.: Ин-т социологии РАН, 2006. — С. 30—57.
4. Ern W. Ostrze stosunków polsko-rosyjskich // Dusza polska i rosyjska. Od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna / Pod red. A. de Lazari. — Warszawa: PISM, 2004. — S. 121—128.
5. Hryniewicz W. Kościół jest jeden. — Kraków: Znak, 2004. — 453 s.
6. Hryniewicz W. Na drogach pojednania. Medytacje ekumeniczne. — Warszawa: "Verbinum", 1998. — 280 s.
7. Hryniewicz W. Tożsamość i tolerancja w perspektywie teologiczno-ekumenicznej // Tożsamość, odmiennność, tolerancja a kultura pokoju / Pod red. J. Kłoczkowski, S. Łukasiewicz. — Lublin: Wydawnictwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, 1998. — S. 304—317.
8. Ignatieff M. Nationalism and Toleration // S. Mendus ed. The Politics of Toleration. — Edinburgh: University Press, 1999. — 155 p.
9. Lazari-Pawłowska I. Jeszcze o pojęciu tolerancji // Studia filozoficzne. 1987. № 1 (254). — S. 80—96.
10. Le bon G. Psychologia tłumu. — Nowy Sącz: Antyk, 1999. — 96 s.
11. Locke J. List o tolerancji. — Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963. — 75 s.
12. Michel P. Polityka i religia. Wielka przemiana. — Kraków: Nomos, 2000. — 134 s.
13. Ortega y Gasset O. Po co wracamy do filozofii. — Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1992. — 240 s.
14. Ricoeur P. Trudne drogi religijności // Człowiek wobec religii / Pod red. K. Mech. — Kraków: Nomos, 1999. — 264 s.
15. Szestow L. Ateny i Jerozolima. — Kraków: Znak, 1993. — 470 s.
16. Tischner J. Książd na manowcach. — Kraków: Znak, 1999. — 314 s.
17. Wojciechowski P. Lud Boży bez lustra // Tygodnik Powszechny, 1995. № 50.
18. Zadencki J. Tożsamość partykularna, tożsamość globalna, biopolityka // Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych / Pod red. R. Piekarski, M. Graban. — Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2003.