



Исследовательская статья

УДК 22.06

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-82-100>

## АУТОПОЙЕЗИС ДИСКУРСА ВЕРОТЕРПИМОСТИ (ИСТОКИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В XIX В.)

Александр Юрьевич Бендин<sup>1</sup>, Наталья Михайловна Маркова<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

[abendin@yandex.ru](mailto:abendin@yandex.ru)

<sup>2</sup> Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, Владимир, Россия

[natmarkova@list.ru](mailto:natmarkova@list.ru)



**Аннотация.** Проблематика веротерпимости становится всё более актуальной как для Российской Федерации, так и для современного мира в целом. Не только СМИ, но и академические издания практически ежедневно сообщают о конфликтах между религиозными сообществами локального и глобального масштаба. Статья рассматривает ряд новых аспектов феномена веротерпимости, открывающихся при его описании в качестве аутопойезиса специфического межкультурного коммуникативного дискурса. Исследо-

вание показало, что этот дискурс был эксплицитно представлен в текстах базы данных ресурса «Национальный корпус русского языка» только начиная с XIX в. Изученные тексты манифестируют особые формы имплицитной веротерпимости, которая формируется и трансформируется в глобальном контексте межкультурной коммуникации, стремящейся развесть «верное» («истинное», «нормативное») и «суеверное» («ложное», «произвольное»). При этом второе призвано маркировать различие так или иначе «допустимого» («терпимого», «осмеиваемого») от безусловно «запретного» («опасного», «наказуемого»). Развитие форм коммуникации от общения «лицом-к-лицу» к символике письменности в урбанистических культурах, а затем к современному господству «массмедийных» образов реальности способствует формированию «имперского» универсализма в понимании локальных особенностей. Ряд материалов из российской истории XIX в. позволяет в деталях показать, как именно развивался эксплицитный дискурс веротерпимости в различении с «нетерпимым» в период от создания Александром I «Священного союза» (где православные, католики и лютеране провозглашались «единым христианским народом») до охранительной «триады Уварова» и национального романтизма, стремившихся не только дистанцироваться от всего «иноверного», но и вступить с ним в многоплановый межкультурный диалог. Методологическим основанием описания материала выступает концепция Н. Лумана, которая позволяет рассматривать «верное» и «суеверное» как

© Бендин А.Ю., Маркова Н.М., 2021

различия, формирующиеся в процессе аутопойезиса религии в качестве социальной суб-системы. Особое внимание уделено историческим моментам, определившим предпосылки формирования вероисповедной политики Московского царства, которую можно обозначить как «протоимперскую веротерпимость».

**Ключевые слова:** аутопойезис, дискурс, веротерпимость, нетерпимое, империя, межкультурная коммуникация, религиоведение, XIX в.

**Благодарности:** Исследование поддержано грантом РФФИ, проект БРФФИ–РФФИ № Г20Р–211.

**Для цитирования:** Бендин А.Ю. Аутопойезис дискурса веротерпимости (истоки межкультурной коммуникации в XIX в.) / А.Ю. Бендин, Н.М. Маркова // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 82–100. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-82-100>

Research article

## AUTOPOIESIS OF THE DISCOURSE OF TOLERANCE (EARLY INTERCULTURAL COMMUNICATION IN THE 19th CENTURY)

Aleksandr Yu. Bendin<sup>1</sup>, Natalia M. Markova<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Belarusian State University, Minsk, Belarus  
abendin@yandex.ru

<sup>2</sup> Vladimir State University after Alexander and Nikolay Stoletovs, Vladimir, Russia  
natmarkova@list.ru

**Abstract.** The problem of religious tolerance is becoming more and more relevant both for the Russian Federation and the modern world as a whole, since not only the media, but also academic publications almost every day inform us about conflicts between religious communities of local and global scale. The article examines a number of new aspects of the phenomenon of religious tolerance that are revealed when it is described as an autopoiesis of a specific intercultural communicative discourse. This specific discourse is explicitly presented in the texts of the 19<sup>th</sup> centuries and later texts included in the database of the academic linguistic resource *National Corpus of the Russian Language*. The texts manifest special forms of implicit tolerance, which is formed, developed and transformed in the global context of intercultural communication, which seeks to distribute the *true* ("due", "normative") and *superstitious* ("false", "forbidden"). Starting with the most ancient texts *superstitious* is intended to mark the difference between *permissible* ("tolerant", "ridiculed") and the unconditionally *forbidden* ("dangerous", "intolerant"). The development of communication from the most ancient *face-to-face* communication to *written* forms in urban cultures and *mass media* images of global reality contributes to the formation of an *imperial* understanding of local features in modern culture. A number of materials from the Russian history of the 19<sup>th</sup> century show us in detail the development of discourse of tolerance in dialectics with the discourse of intolerance. We can see it from the era of the creation of the *Holly Alliance* by Alexander I, in which Orthodox Christians, Catholics and Lutherans were proclaimed *one Christian people* to protective *triad of Uvarov* and national romanticism, which sought not only to distance itself from everything *different*, but also to enter into a multifaceted intercultural dialogue. This development placed issues concerning *true*

and *superstition* within the framework of the *science of religion* that was emerging at the same time. The methodological basis for the description of the material is N. Luhmann's perspective concept, which allows us to consider *true* and *superstitious* as distinctions that are formed in the process of autopoiesis of religion as a social subsystem. Special attention is paid to some historical moments of the formation of the prerequisites for the religious policy of the Russian Empire in the 19th century, formed in the era of the Muscovy and the Russian state, where some aspects of the phenomenon are highlighted, which can be designated as *proto-imperial religious tolerance*.

**Keywords:** autopoiesis, discourse, religious tolerance, intolerance, empire, intercultural communication, religious studies, 19th century

**Acknowledgements:** The reported study was funded by RFBR according to the research project of BRFR-RFBR № G20R-211.

**For citation:** Bendin, A. Yu., Markova, N. M. (2021) 'Autopoiesis of the Discourse of Religious Tolerance (Early Intercultural Communication in the 19th Century)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(3), pp. 82–100. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-82-100>

Феномены веротерпимости и толерантности СМИ часто связывают с социальными конфликтами в Европе эпохи Реформации (1517–1648)<sup>1</sup>. Более корректной, однако, представляется позиция, утверждающая, что во всех социальных общностях формировались формы солидарности и межкультурной коммуникации, поддерживающие нормы «предписанного», отличаемого от «допускаемого» и «запретного» [Запретное/допускаемое..., 2013]. Такой баланс социально терпимого и нетерпимого как «верного» и «суеверного» тысячи лет формировался в контексте конструирования символических образов универсальных «сил», метафорически описываемых как действия богов. Таковы, согласно Гомеру, «зевсовы божества», победившие в схватке за управление миром. Сюжет «теомахии» («войны богов», «войны приверженцев одних богов против других») утверждает важность и одновременно тщетность попыток различения «верного» (спасительного) и «суеверного» (гибельного), ибо действия её участников зависели не столько от «силы» людей, сколько от произвола «олимпийцев».

Гомеровские метафоры восходят, в свою очередь, к феноменам урбанистической

культуры, опиравшейся на такую форму коммуникации, как письменность. Именно благодаря письменности до наших дней наряду с поэтически воспетыми образцами достойного поведения дошли древние нормы права. Начиная с древневосточной «литературы мудрости» можно проследить установку, согласно которой нормативность призвана обеспечить «радость сердца» каждого жителя города. Граждане призваны с искренним ликованием почитать «высшее начало мироздания», которое с эпохи «Кодекса Хаммурапи» (ок. 1755—1752 гг. до н. э.) стали связывать со универсализмом «справедливости» («правдой», «должным» и т.п.), поддерживаемой «богами» и обеспечивающим «изобильное» (при «верности» горожан) самовоспроизведение солидарного социума. То есть, говоря иным языком, — его вечный и успешный «аутопойезис». Тем самым утверждается различие «верного» как «законного» от «суеверного» — преступного «беззакония», включая грозящее гибелью (и потому нетерпимое обществом) «чародейство». Так, согласно Библии, «беззаконие» исходит от обладателей «сердца лукавого» и их «сборищ» («церковь лукавнующих», «сборище злонамеренных», Псал. 25, 5).

<sup>1</sup> Рылова А. Термин «толерантность»/«терпимость». Досье // Информационное агентство ТАСС. — 2015. — 16 ноября. — URL: <https://tass.ru/info/2441674>

Военные противостояния общин, городов, а после — государств и империй сочетались в истории с социальными конфликтами и нетерпимостью разных «групп влияния» в самих сообществах. Один из наиболее известных примеров подобных конфликтов связан с радикальными реформами Эхнатона (ок. 1351–1334 гг. до н.э.). Наряду с подобными попытками унифицировать «верования» населения имела место и политика уважительной терпимости к многообразию традиционных культур. Для народов, собранных имперским центром в одной стране, такую политику провозгласил текст «Цилиндра Кира» (Кира II Великого), датированный 538 г. до н.э. Этот документ, помимо прочего, позволил освободить иудеев из вавилонского плена [Дандамаев, 1985: 76].

### **Утверждение коннотаций терминов «веротерпимость» и «толерантность» в России как части глобального сообщества**

Наше исследование описывает некоторые истоки и предпосылки формирования дискурса веротерпимости (и тем самым межкультурной коммуникации) в XIX в., когда, как показывает лингвистический ресурс «Национальный корпус русского языка» (на 01.06.2021), впервые фиксируются сами слова «терпимость» (1793), «веротерпимость» (1837) и «толерантность» (1895). Появлению этих слов, разумеется, предшествовало формирование соответствующих социальных феноменов. Эти феномены с нашей точки зрения могут быть представлены не только в качестве частных исторических явлений. Возможно также показать их место в универсальном контексте, рассмотрев данные феномены как локальные проявления глобальных механизмов социальной саморегуляции в «имперской» и «протоимперской» формах (или, если воспользоваться термином

Н. Лумана, «аутопойезиса» конкретных социумов).

В этой связи необходимо уточнить, *что именно* мы будем понимать под «аутопойезисом дискурса веротерпимости». Термин «аутопойезис», как известно, был введен У. Матураной для обозначения особого рода реальности живых существ, человека и их общностей, описывавшихся как самопорождающиеся системы [Maturana, 1980]. Позднее Н. Луман экстраполировал этот термин на социальные subsystemы (религию, искусство, право, науку и т.п.), которые благодаря языку и двузначному кодированию (да/нет) создают социальные основания для их дифференциации, заметив, что «если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника», однако политика «постепенно всё более дистанцируется от ведения религиозных войн», в результате чего «религия становится отдифференцированной системой» [Луман, 2006: 142–143].

Также отметим, что термин «дискурс» мы принимаем в трактовке М. Фуко как обозначение «практик, систематически формирующих те объекты, о которых они говорят» [Фуко, 2004: 112]. В свою очередь, термин «вѣротерпимость», согласно В. Даля, понимался в XIX в. как «свобода иновѣрцам исповедовать вѣру свою»<sup>2</sup>. Мы специально используем лексику «вѣра», которая для В. Даля была вовсе не тем, чем стало слово «вера» для авторов XXI в. (к их числу можно отнести создателей «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» (далее — ЭЭФН)<sup>3</sup>, подготовивших шесть статей, содержащих слово «вѣра»). Для В. Даля этим словом (заметим — в соответствии с действовавшим тогда «Сводом законов») разделительно обозначалась «первенствующая и господствующая в Российской Империи Вѣра». Она однозначно квалифицировалась как «Христианская

<sup>2</sup> Толковый словарь живого великорусского языка В.И. Даля. Часть I. — Москва : Об-во любителей российской словесности, 1863. — С. 294.

<sup>3</sup> Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 99–109.

Православная Кафолическая Восточного исповедания». То есть — определённый и предписанный «Закон», отделяемый от ряда терпимых в стране «иностранных исповеданий» и вместе с тем отличный от «сект», «лжеучений», «расколов» и т.п. *не-терпимых* (преступных, уголовно наказуемых) явлений, которые «вѣрой» властями не признавались<sup>4</sup>. Для авторов ЭЭФН, писавших в условиях действующей Конституции РФ (1993), где подчеркивалось, что «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания» (Ст. 28), это слово собирательно объединяет бесконечное многообразие личных и групповых феноменов — от субъективных «верований», противопоставляемых объективным «знаниям», до универсальной «философской веры» и конфессий.

Таким образом, даже при беглом сравнении становится очевидно, что в истории России слова «вѣротерпимость», «иновѣрцы» и «религия» существенно меняли свои денотаты и коннотации. Впрочем, сказанное касается не только России [Религия и молодежь, 2020: 5]. В поистине глобальном многообразии их интерпретаций на наш взгляд важно выделить три принципиально разных в религиоведческом плане типа социальных феноменов, описываемых с помощью данных понятий:

1) европейский «конфессиоцентричный» политический конструкт, когда термины «вѣра», «вѣротерпимость» и «иновѣрцы» входили в общее семантическое поле в соответствии разделительным обозначением предписанного «Закона» в конкретной стране (предание о «выборе вѣры», Повесть временных лет);

2) современный лингвистический, правовой, политологический, психологический, социологический и т.п. феномен, собирательно именуемый «свободой совести и свободой вероисповедания» (Конституции РФ), когда слово «вера» приобрело не столько конфессиональные, сколько философские, юридические, религиоведческие и т.п. коннотации (ЭЭФН);

3) глобальный трансисторический и кросскультурный феномен, обозначаемый собирательным понятием «религия» («вѣра»/«вера»), которое именуется неисчислимым многообразием форм индивидуальной и групповой идентичности, включая такие исторически противопоставлявшиеся социальные явления, как «истинная религия» и «суеверие», «правоверие» и «лжеверие»/«схизма»/ересь. Примером такого словоупотребления может служить некогда существовавшее разделение подданных Речи Посполитой на католиков «панской веры», «греческих схизматиков» и протестантов, призванных властями жить вместе («Акт Варшавской конфедерации», 1573). Отметим, что вскоре подавляющее большинство «греческих схизматиков» было обращено в «униатов» (1596), которые (уже в качестве подданных Российской империи) упоминались в официальных бумагах под этим именем вплоть до 1839–1875 гг.

Ещё А.Г. Вульфиус отмечал: особую роль в становлении и утверждении норм толерантного дискурса в России, как и по всей Европе, приобрели события эпохи Реформации, когда «...большие протестантские церкви ... способствовали делу веротерпимости, разрушая папский абсолютизм и единовластие католицизма» [Вульфиус, 1911: 2]. Вместе с тем, веротерпимость Кира Великого, римского императора Константина эпохи Миланского эдикта (313), европейских императоров эпохи Реформации или властей Российской империи существенно отличается в историческом и религиоведческом плане. В первом случае речь идёт об уважении многовековых традиций народов персидской империи, включая иудеев. Во втором — об уважении прав ранее гонимых в «Imperium Romanum/Βασιλεία Ῥωμαίων» последователей «иудейского суеверия» (христиан). В третьем — о прекращении казней тех христиан, которые в «Sacrum Imperium Romanum» квалифицировались как «еретики» и «мятежники против церкви», что

<sup>4</sup> Уставы духовных дел иностранных исповеданий // Свод законов Российской Империи. Т. XI. Ч. 1 — Санкт-Петербург : Типография Второго Отделения Собственной Её Императорского Величества Канцелярии, 1857. С. 6.

позволило им интегрироваться в самобытные солидарные братства — «деноминации», «конфессии» и т.п. В четвёртом случае речь идёт о противоречивых действиях властей «Российской империи», балансирующих между стремлением, к унификации («христианизации») населения, основанном на господствующем статусе православной «веры» с одной стороны, и, с другой стороны, к поддержанию норм межконфессионального согласия («вѣротерпимости») в стране. Интересно, что именно в имперский период в России появляются и становятся востребованными первые пересказы и переводы трактата Цицерона («О естестве богов», 1752, 1767, 1779), сообщавшие о противоречивых стремлениях различить «верное» и «суеверное» в античности («εὐσέβεια»/«δεισιδαιμονία» и «religio»/«superstitio»).

Итак, в целом «аутопойезисом дискурса веротерпимости» мы будем называть исторически специфичные формы самоподдержания в обществе субкультур, норм и текстов, призванных, если воспользоваться метафорой Цицерона, утверждать солидарность, гармонию и «радость сердца» всех «верных» сограждан как искренних и просвещённых «людей доброй воли», дистанцирующихся от сообществ «лукавнующих» («хитрецов», «обманщиков», «неверных», «отступников» и т.п.).

Оформился такой подход в XVII – XVIII вв., когда элиты России и Европы, связанные между собой династическими браками, после заключения Вестфальского мира (1648) начинают формирование специфичных дискурсов «просвещённой вѣры двора». В эту эпоху социальная солидарность глобальной «Καθολικὴ Ἐκκλησία/Ecclesia Catholica», 1000 лет собиравшей множество народов в единство «христианского мира» как «истинная религия» (Augustinus Hipponensis, *De vera religione*, 390), сменилась отношениями суверенных государств, где сообщества Ecclesia Catholica Romana сосуществовали с Augsburgischer Konfession, Church of England, Svenskkyrkan, «старожитной релѣи греческой» (Апокрисис, 1597) в Речи Посполитой и «православным христианом» Московского патриархата (Соборное уложение, 1649) и т.п. локальны-

ми формами дистанцирующихся «церквей Божиих», ставших господствующими, терпимыми или нетерпимыми «конфессиями» («вѣроисповеданиями»). Кстати, именно в таком контексте Т. Гоббс дал первое кроссполитическое определение религии: «страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных — суеверием», отметив, что «если воображаемая сила в самом деле такова, как мы её представляем, то это истинная религия» (1651) [Гоббс, 1991: 43]. В таком контексте к «истинной религии» уже могли не относиться Ecclesia Catholica Romana, квалифицируя её как «superstition» (David Hume *Essay X: Of superstition and enthusiasm*, 1742).

Охранительная политика поддержки властями «ревнителей конфессии» («вѣра духовенства»), обеспечивавших «аутопойезис» этих социальных общностей, сочеталась с появлением межконфессиональных братств «Respublica literaria», включая первые академические сообщества (Académie française, 1635; Royal Society, 1660) и появления глобальной субкультуры «вѣры академиков», нетерпимой к «насилию мракобесов и невежд». Д. Локк в трактате «Послание о веротерпимости», 1689) одним из первых высказал утверждение, согласно которому именно веротерпимость (толерантность) является «основным критерием истинной церкви». Он выделил также «истинную религию, рождённую не для внешнего великолепия, не ради господства церкви, не для насилия, наконец, но для правого и благочестивого устройства жизни» [Локк, 1988: 91].

Сам Локк, однако, при этом не считал терпимыми атеистов, мусульман и Ecclesia Catholica Romana, поскольку все они были нетерпимы к другим. В контексте толерантности, по его мнению, формируются братства «деятельной любви, личной святости и искреннего благочестия», составляя тем самым межконфессиональное движение «ревнителей пиетизма» (collegiapietatis, 1689), особой «вѣры мирян», терпимой к конфессиональным различиям, но нетерпимой к «конфессиональному эксклюзивизму», разрушаю-

щему сам «дух христианства как религии любви».

На основании подобных определений со временем стал конструироваться академический язык беспристрастного и эмпатичного (толерантного) описания разных конфессий (религий) как основания межконфессиональной коммуникации, в которой не только «иновѣрцы», но и «колдовство» (чародейство, магия и т.п.) из нетерпимых (преступных) социальных феноменов были постепенно переосмыслены как «суеверия» снисходительно терпимых «иноземцев» или «невежд из народа», нуждающихся в «просвещении» и «пробуждении». Разумеется, критерии «терпимого» и «нетерпимого» дифференцируются в различных специализированных дискурсах, поддерживавшихся помимо прочего ещё и нормами права. Последние актуализировались в ситуациях, когда, к примеру, прежде полезные «чародейцы» могли оказаться «отравницами», заслуживающими казни на костре (указ «О наказании за призывание волшебников и о казни таковых обманщиков» (25.05.1731)); а сжигаемые прежде по суду «мятежники против церкви» (1649) и «расколщики» (1685), как состоящие в «застарелом суеверии», могли быть переосмыслены как «христиане», маркируемые в качестве «упрямых старообрядцев» (1762), которых предписывали исправлять уже не «костром», но «увещеванием».

В России начало соответствующих трансформаций положил Пётр Великий, который с 1702 г. он утверждал себя в качестве «Христианского Монарха». Пётр, как известно, активно развивал практики межконфессионального взаимодействия: приглашая «иноземцев» для «пользы Государства», он обещал им «свободное отправление богослужения всех других, хотя с Нашею Церковию не согласных Христианских сект». Русский император специально подчёркивал, что «Мы по дарованной Нам

от Всевышнего власти, совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому Христианину на его ответственность печись о блаженстве души своей», как это сравнительно недавно стало утверждаться в государствах поствестфальской Европы в качестве новой политической, культурной и социальной нормы, которая, как он отмечал, «обыкновенно водится у других Европейских Монархов»<sup>5</sup>.

В 1721 г. публикуется «Послание Святейшего Синода к православным о беспрепятственном им вступлении в брак с иноверцами», где впервые в истории страны была разрешена женитьба пленённых в период Северной войны шведов «на Русских девках, без перемены их закона (веры)». Приводится ссылка на опыт польских земель, где «православнии женятся с дочерьми иноверными, — как Католицкаго так и Августинскаго, то есть Лютерскаго исповедания»<sup>6</sup>. Подобные социальные трансформации привели к принятию английского «Закона о колдовстве» (Witchcraft Act, 1735), сделавшего нетерпимой «охоту на ведьм», а также нового межконфессионального и толерантного дискурса «философия религии» (1772) [Шохин, 2010: 19]. Последний оказался началом «вѣры философов», нетерпимой к «конфессиональному ригоризму» некоторых «ревнителей вѣры», представляющих «вѣру конфессионального духовенства». Последние маркируются в этой субкультуре как «фанатичные мракобесы».

В XVIII в. в политических элитах усиливается дискурс особой «вѣры двора». Одним из проявлений такого рода можно считать случай, произошедший в 1744 г., когда два юных лютеранина, будущие императрица Екатерина Великая и император Пётр III, переехав в Россию, приняли «греческий обряд» и новые имена, а позднее вступили в брак. Екатерина в пере-

<sup>5</sup> 1910. Апреля 16. Манифест. О вызове иностранцев в Россию, с обещанием им свободы вероисповедания// Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том IV. 1700 — 1712 гг. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии 1830. — С. 192–195.

<sup>6</sup> № 3814. Августа 18. Послание Святейшего Синода к православным — О беспрепятственном им вступлении в брак с иноверцами // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Том VI. 1720–1722. — Санкт-Петербург: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. — С. 413, 414, 419.

писке с отцом перед свадьбой обсуждала локальные особенности «грекороссийской вѣры», советуясь со своим духовником, архиепископом Симоном (С.Ф. Теодорским, 1700–1754), сочувствовавшим идеям пие-тистов. В этой переписке она выделяла общую основу «нашей святой религии», единую в различных «исповеданиях», отмечая, что в разных странах «внешние обряды очень различны, но Церковь видит себя вынужденной к тому во внимание к грубости народа»<sup>7</sup>. Таким образом, «просвещённая и утонченная вѣра двора» отделяется от «грубой вѣры народа».

В этом же столетии Д. Юм уточнит в трактате «Естественная история религии» (1757): в условиях законного соприсутствия множества конфессий (религий) понятие о «религиозных чувствах» приобретает собирательный характер, поскольку «нет таких двух народов и вряд ли найдутся два таких человека, которые в точности сходились бы в этих своих чувствах». Юм замечает, что и каждый человек может испытывать «приливы и отливы» таких переживаний [Юм, 1996а: 316, 344; 1996b: 472]. Таким образом становятся очевидными не столько «конфессиональные», сколько «социальные» особенности, общие жителям разных стран, когда, к примеру, «вѣра крестьян» во Франции и Англии (элиты которых принадлежали к ожесточённо полемизировавшим сообществам католиков и протестантов) практически неразличима. Сходны так же «вѣра церковников» («священники всех вероисповеданий одинаковы»); «вѣра солдат», ибо «даже Бог не властен создать вежливого солдата» и т.д. [Юм, 1996с: 607].

Обращение к творчеству выдающегося русского драматурга Д.И. Фонвизина (1745–1792) в свою очередь позволяет проследить процесс формирования специфического феномена «вѣры писателей». В знаменитой комедии «Недоросль» (1781) Фонвизин показал спектр социальных ха-

рактеров, описав неустрашимую неоднородность элит, — терпимую юридически, но осуждаемую нравственно; при этом «вѣра Тараса Скотинина» показана существенно отличной от «вѣры Стародума». В целом во второй половине XVIII в. литература становится своего рода «мягкой силой», позволяющей изображать образцы нормативных, но не юридических идеалов «вѣры двора». Например, в комедиях Екатерины Великой «Обманщик» (1785), «Обольщённый» (1785) и «Шаман Сибирский» (1786), как и ряде других текстов, высмеивалось увлечение части элит идеями «графа Калиостро», «мартинизма» и т.п. «сுவѣрзиями».

События начала следующего XIX в. — война с Наполеоном и победа над ним, — определили создание в Европе «Священного союза» во главе с Россией, Пруссией и Австрией (1815). Победители образовали консервативный монархический альянс, включавший православного Александра I, католика Франца II, императора Австрии и лютеранина Фридриха Вильгельма III, короля Пруссии. Главы альянса подписали «Акт Священного союза» (14.09.1815), который утверждал, что «во имя Пресвятой и Нераздельной Троицы, три монарха («Император Австрийский, король Прусский и Император Всероссийский») провозглашаются соединёнными «узами действительного и неразрывного братства», почитая «себя как бы единоземцами» и «членами единого народа христианского», который противопоставлялся исламской Оттоманской империи и наполеоновскому «безбожному республиканизму»<sup>8</sup>. Отметим: «Акту» предшествовало упразднение Священной Римской империи в 1806 г., что привело к формированию европейских «национализмов». В том числе, обострению болезненного для России «польского вопроса», проявившего процесс формирования и активного самоутверждения локальных идентичностей на просторах имперских

<sup>7</sup> Сборник Российского исторического общества, 1871. — Т. 7. — С. 3, 6, 29–30.

<sup>8</sup> № 25943, Акт Священного союза // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Том 33. 1815–1816. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. — С. 279.



«окраин». Попытки обретения национальной самостоятельности закрепили стремление поставить местные интересы «над» интересами «общими»: общеевропейскими, общехристианскими, общечеловеческими. Это умонастроение выразил известный тезис англичан: «У нас нет вечных союзников и у нас нет постоянных врагов; вечны и постоянны наши интересы»<sup>9</sup>. В Российской империи такая установка способствовала разделению элит на «западников» и «славянофилов». Отразилась она и в «уваровской триаде» «православие, самодержавие, народность» (1833), и в идеях И.В. Киреевского, навеянных немецким романтизмом. Киреевский отмечал: «религия не только обряд и не одно убеждение», поскольку «для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освящённое яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односмысленных, сопроникнутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных, сведённое к одному началу положительному и ощутительное во всех гражданских и семейственных отношениях» (1832) [Киреевский, 1911: 93–95]. Таким образом «вѣра народа», ранее часто именуемая «грубым суевѣрием», начала переосмысливаться как его «единомыслие» с «вѣрой элит». Оценивалось подобное «единомыслие» как «начало положительное», истинная «народность» как основа для солидарности новых национальных государств.

Переход к «народности» опирался на специфический социальный феномен, о котором писал ещё С.М. Соловьев. Выдающийся российский историк XIX в. отмечал, что до политических катаклизмов Реформации и Смутного времени «русский человек, выехавший за границу, при-

нявший чужие обычаи, изменял вместе и вере отеческой, ибо о вере этой он ясного понятия не имел, она в его представлении неразрывно была соединена с обычаями, внешностями, от которых он отказался, и вследствие этой-то неразрывной связи, отказавшись от одного, он не мог не отказаться от другого»<sup>10</sup>. Подобное «обрядовое» так называемых «простых христиан» по мысли современного российского историка А.И. Миллера, сочеталось с тем, что до XIX в. «если вы пройдёте от Львова до Москвы, то вы не найдёте места, где люди перестают понимать друг друга» и, хотя локальные говоры могут меняться, но «люди из соседних деревень друг друга всегда понимают», хотя и в таком «донациональном мире у человека было много разных идентичностей»<sup>11</sup>.

Интересно, что когда в XVIII–XIX вв. в Санкт-Петербурге, тогда всё ещё «новой столице» России, был построен центральный проспект, его предлагали переименовать с «Невского» на «Rue de tolerance». Проспект удивлял многих иностранцев тем, что здесь буквально рядышком располагались «божьи обители» общин целого ряда признанных властями вероисповеданий (голландская церковь, лютеранский храм святого Петра, католическая церковь святой Екатерины, армянская церковь, финская часовня, храмы других направлений Реформации, императорский Казанский собор, часовня старинного культа староверов) [Никитин, 2015: 6–7]. В то же время, подобные формы взаимного межконфессионального принятия сочетались с охранительной позицией «вѣры ревнителей», когда, к примеру, митрополит Московский и Коломенский Платон (1737–1812) писал, что «в нынешния времена к великому соблазну Христианства видим мы три знатнейшия в Христианстве

<sup>9</sup> Treaty of Adrianople — Charges against Viscount Parmlerstone // HC Deb. — 1848. — 01 March. — Vol. 97 — Pp. 66–123. — URL: <https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1848/mar/01/treaty-of-adrianople-charges-against>

<sup>10</sup> История России с древнейших времен. Сочинение Сергея Михайловича Соловьева. Книга вторая. Том VI–X. Второе издание. — Санкт-Петербург: Издание Высочайше утвержденного Товарищества «Общественная польза», 1896. — Ст. 1382.

<sup>11</sup> Миллер А.И. Империя и нация в воображении русского национализма. Взгляд историка // Полит.ру. — 2005. — 14 апреля. — URL: <https://polit.ru/article/2005/04/14/miller/>

секты или толки, Папскую, Лютеранскую и Кальвинскую»<sup>12</sup>. Последователей этих «знатнейших сект» он призывал отказаться от их «суевѣрствий», войдя в единство с истинной «церковью Христовой», которой признавалась только «наша грекороссийская православная Церковь».

Вернёмся к идеям Н. Лумана, который отмечал: хотя «ни одна система не может контролировать свою собственную эволюцию», но она при этом может опираться на память, главная функция которой состоит «в забвении, в препятствовании самоблокированию системы через окостенение результатов прошлых наблюдений» [Луман, 2005: 195–196]. В контексте данного подхода «дискурс веротерпимости» можно рассматривать как универсальный проект самонаблюдения, самоописания и самоидентификации ряда социальных систем, истоки которого можно усматривать в стремлении некоторых «православных» забыть, что они «христиане», а некоторых «христиан» — что они исторически были частью глобального сообщества «*Rex Deorum*» Древнего Рима. Который, в свою очередь, воплощал образы идеальных «воображаемых обществ» других времён и других народов («Ган Эден», «Беловодье» и т.п.).

Э. Дюркгейм в своё время обозначил этот идеал собирательным термином «*Eglise*», включавшим в себя не только «конфессии» и собственно «церкви» европейцев, но и «тотемные общины» бесписьменных культур. Тем самым было зафиксировано появление нового антропологического дискурса, что позволило переосмыслить отношение к сообществам нетерпимых ранее «язычников», «дикарей» и «трикстеров» в терминах «равных» европейцам и христианам, интерпретировать ранее непризнанные сообщества как иное «солидарное моральное целое» и «религию». Тем самым утверждалось, что такие сообщества должны быть не только

терпимы. Их следует уважать как «унифицированную систему верований и практик, связанных со священными предметами, то есть предметами обособленными и запрещёнными, — верований и практик, которые объединяют в одном-единственном нравственном сообществе, называемом церковью, всех тех, кто придерживается их» [Дюркгейм, 2018: 96–97].

Разумеется, терпимость к верованиям «других» никогда не была и не будет статичной и гомогенной практикой, а аналогии отмечаемых антропологами дифференциаций «запретного», «допускаемого» и «предписанного» в культурах разных стран и народов могут быть прослежены даже в живой природе (к примеру, среди описанных Б. Скиннером «суеверий у голубей» или границ «терпимости у шимпанзе» [Вааль, 2014: 9]). И сегодня понятие о «верном» («истинном») мироотношении противопоставляется «суевериям». В том числе, в контексте вопросов межкультурной и межконфессиональной коммуникации, где разделение на «своих» и «чужих» нередко облачается в религиозно окрашенные термины. Примером может служить обсуждение «суеверий ковиддиссидентов».

### **Уникальность и универсализм российской веротерпимости**

Появлению российской толерантности, понимаемой как уважение к чужим мнениям и убеждениям, как принятие и понимание других традиций и культур, предшествовал длительный период терпимого отношения к религиям «иноземного происхождения», — при резкой нетерпимости к «своим» русским «раскольникам». Как отмечал Г. Марсель, «терпимость не может проявить себя, если отсутствует нетерпимость. ... Терпимость, как и нетерпимость, «проявляется во имя ... неких высших интересов... (и здесь на первый план выходит

<sup>12</sup> Православное учение, или Сокращенная христианская богословия: для употребления его имп. высочества пресветлейшего всерос. наследника, благоверного государя цесаревича и великого князя Павла Петровича / соч. его имп. высочества учителем иеромонахом Платоном 1765 года. — Санкт-Петербург : Имп. академия наук, 1765. — С. 81.

религия)»<sup>13</sup>. И в Московском царстве, и в Российской империи, проявления веротерпимости (как и нетерпимости) зависели от отношений, которые складывались между государством и Русской церковью. И понадобился довольно значительный исторический период, прежде чем начали формироваться либерально-консервативные и славянофильские идеи толерантности, нашедшие своё выражение в культуре и в государственной политике<sup>14</sup>.

Сравнивая исторический опыт государственно-церковных отношений в Западной Европе и России, следует отметить, что Русское государство, созданное великим князем Иваном III (1462–1505), так же, как и западноевропейские государства, стояло на страже церковной ортодоксии. На этом общее сходство с западноевропейским опытом государственно-церковных отношений в основном заканчивается. На первый план выходят различия, которые имеют, впрочем, свою предысторию.

Исторически первым индикатором различий между Западной Европой и Россией в области веротерпимости (и нетерпимости) стало, помимо прочего, их отношение к местному исламу.

Показательным в этом смысле является Испанское королевство, превратившееся в национальное государство в результате борьбы с маврами, захватившими практически весь Пиренейский полуостров в 711–718 гг. Долгий период Реконксты (722–1492) вообрал в себя сложный опыт взаимоотношений между христианами и мусульманами, где вооружённые конфликты сменялись периодами сотрудничества, основанного на веротерпимости. В свою очередь, Московское государство обрело политическую независимость в долгой борьбе с монголо-татарской Ордой, которая завершилась победой 1480 г.

Внешнее сходство событийных рядов позволяет задаться вопросом о наличии (или отсутствии) более глубоких причин,

определивших отношения этих христианских государств с местным исламом. Поэтому представляется научно корректным осуществить сравнительный анализ западноевропейского (испанского) и восточноевропейского (русского) опыта отношений с местным исламом, выявить их сходства и различия.

После падения в 1492 г. Гранадского эмирата, последнего оплота мусульман на Пиренейском полуострове, в королевстве Испания была развёрнута политика вытеснения ислама из христианских владений. После покорения Гранады христианами и гибели десятков тысяч мусульман, около 200 тыс. мавров вынуждены были покинуть Испанию и перебраться в Северную Африку. И столько же — около 200 тыс. мусульман — стали подданными испанской короны. Католические монархи Фердинанд и Изабелла предоставили оставшимся в Испании маврам условия, предусматривавшие возможность мирного сосуществования с христианами. Однако вскоре позиция веротерпимости, продиктованная политической и социально-экономической целесообразностью, была пересмотрена. Религиозная нетерпимость Римско-католической церкви к поверженным врагам-мусульманам взяла верх над преимуществами социальной интеграции и приобретением политической лояльности иноверных подданных Испанского королевства. В 1502 г. был принят указ о принудительном обращении в христианство всех мусульман, живущих под властью Кастилии, хотя в королевствах Арагона и Валенсии практика открытого исповедания ислама просуществовала до 1526 г. Многие из испанских мавров вынуждены были креститься, превратившись в морисков — обращённых мусульман. Принявшие католичество мавры находились под надзором инквизиции, поскольку их подозревали в том, что они продолжают тайно исповедовать ислам, оказываясь

<sup>13</sup> Цит. по: Марти М. Э. Религия и религиозные права человека // Права человека и религия. Хрестоматия. / Сост. и науч. ред. игумен Вениамин (Новик). — Москва : ББИ, 2001. — С. 26.

<sup>14</sup> Радлов Э. Терпимость // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIII. — Санкт-Петербург : Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1901. — С. 61–62.

«криптомусульманами». Однако и этого оказалось недостаточно. Католическая нетерпимость, вопреки социально-экономическим и политическим интересам государства, стала неодолимым препятствием для интеграции бывших мусульман в испанское общество. Между 1609 и 1614 гг. по указу короля Филиппа III мориски были изгнаны из Испании. На этом история криптомусульман и местного ислама в Испании завершилась [Хенкин, 2013: 54–55].

Отношения православных московских князей и Русской церкви с татарами-мусульманами также отличались сложностью и противоречивостью. После монгольского нашествия на Русь в 1237–1241 гг. большая часть русских земель с православным населением оказалась под властью степных завоевателей, исповедовавших в основном различные формы шаманизма. При этом на территории евразийской Монгольской империи правившие потомки Чингисхана проводили политику веротерпимости (законы «Ясы»). Действуя в соответствии с этими традициями, монгольские ханы оказывали покровительство Православной церкви на территориях Руси, вошедших в состав — сначала Монгольской империи, а затем и Золотой Орды. Принятие ислама в Золотой Орде в 1312–1313 гг. не изменило монгольской политики веротерпимости в отношении Русской церкви, которая по-прежнему пользовалась покровительством и защитой со стороны монгольских ханов, вплоть до падения монголо-татарского ига [Приселков, 1916].

Рост могущества Великого княжества Московского привёл не только к освобождению Руси от власти монголо-татар, но и созданию необходимых политических и социально-экономических условий для покорения остатков Золотой Орды. Военные походы царя Ивана IV привели к падению Казанского (1552) и Астраханского ханства (1556). С 1581 г. начался процесс присоединения Сибирского ханства к Московскому

царству. С этого времени многочисленное мусульманское и языческое население этих ханств вошло в состав подданных православного московского государя, проводившего по отношению к ним политику веротерпимости.

Православное государство не мстило татарам-мусульманам за их варварские разорительные набеги на Русскую землю, массовые убийства, насилия и угон пленных. Московские цари не изгоняли покоренных мусульман за пределы страны, старались не принуждать их силой к принятию православия<sup>15</sup>. Православная церковная миссия, которая велась среди поволжских мусульман, также практически не использовала помощь государства для мирной проповеди христианства среди татар Поволжья и Урала. Эта проповедь привела к положительным миссионерским результатам. В частности, среди исламского населения появилась многочисленная группа крещёных татар, именуемых кряшенами, которая существует в России до сих пор [Севастьянов, 2010: 15–27].

Протоимперский, а затем и имперский интеграционный прагматизм, приносивший зримые социально-экономические и политические выгоды растущему Русскому государству, не вступал в конфликт с государственной верностью византийской православной ортодоксии. Между государством и Русской церковью сложился определённый консенсус по вопросу взаимодействия с иноверным мусульманским и языческим населением присоединённых территорий Поволжья, Урала и Сибири.

С другой стороны, государство запрещало мусульманскую миссию среди языческого населения присоединённых территорий, наказывало за «сворачивание в ислам» населения православного. Так на основании государственно-церковного отношения к местному исламу, который сохранил своё духовенство, мечети и собственность, стали складываться и функционировать

<sup>15</sup> Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Выпуск 1 / Сост. и ответ. ред. С. М. Прозоров. — Москва: Вост. Лит., 1998. — Вып. 1. — С. 21.

политико-правовые механизмы протоимперской веротерпимости к новым иноверным подданным Московского царства, а затем и Российской империи<sup>16</sup>.

Завершая сравнительный анализ испанского и русского исторического опыта отношения к исламу, обратим внимание на следующие обстоятельства. Испанские христиане, начав в 722 г. отвоевание Испании у мавров, завершили католическую Реконкисту в 1492 г. Русские православные христиане, покорённые язычниками-монголами в 1237–1241 гг., добились освобождения от исламского татаро-монгольского ига в 1480 г. Однако сходный опыт длительной и ожесточённой борьбы западных и восточных христиан с врагами-мусульманами имел принципиально разные последствия, которые становятся особенно заметны, когда речь заходит о выстраивании отношений с покорённым исламом в мирное время.

Разумеется, при сравнении одного исторического опыта с другим следует учитывать специфику создания национального западноевропейского государства и практику строительства протоимперского Московского царства. Необходимо обратить внимание на географию и на разницу в истории и культурах обоих народов, особенности испанского католичества и русского православия, а также различия между испанским (арабским) исламом и исламом ордынским (татарским).

Испанский путь формирования общества на основе католической ортодоксии и нетерпимости к религиозному многообразию исключал веротерпимость как институциональный механизм интеграции религиозных меньшинств в состав равноправных подданных королевства. Политическая лояльность и социокультурная интеграция подданных католического монарха рассматривались как явления, достижимые только в условиях моноцерков-

ного государства, в котором ни исламу, ни иудаизму, ни еретикам-протестантам не было места.

В то же время, путь строительства евразийской протоимперии, на который встали православные московские государи, потребовал от государства терпимого отношения к исламу и язычеству новых подданных на востоке страны. Начавшееся государственное и церковно-миссионерское продвижение на восток, происходившее вместе с миграцией русского населения, придало протоимперской веротерпимости подвижный, динамичный характер. В этих условиях веротерпимость стала одним из инструментов строительства евразийской протоимперии, с помощью которого осуществлялась инкорпорация территорий и социальная интеграция местного нехристианского населения в состав подданных Московского царства<sup>17</sup>.

Тем не менее, опыт и традиции веротерпимости, сформировавшиеся на мусульманском и языческом востоке страны, не стали для России явлением ситуативным, обусловленным конкретными задачами колониального освоения новых обширных территорий. Отношения государственной веротерпимости были распространены и на западных христиан, посещавших Московское царство или становившихся его подданными, ведь с обретением политической независимости начались оживлённые торговые и дипломатические контакты России с Западной Европой. По отношению к инославным христианам Русское государство в своей религиозной политике неукоснительно придерживалось двух основных принципов: защита православной веры от внешнего прозелитизма и веротерпимость к инославным христианам, не допускающая вмешательства в их внутреннюю церковную жизнь [Красножен, 1900: 151]. Следует отметить, что инославный и иноверный прозелитизм среди православ-

<sup>16</sup> Смолич И.К. История Русской церкви. 1700-1917. Часть вторая. — Москва : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. — С. 210–211.

<sup>17</sup> Самсонов Н.В. Правовое положение мусульман в России во второй половине XVI – XVIII вв. : историко-правовой аспект : автореферат дис. ... кандидата юридических наук : 12.00.01 / Самсонов Николай Владимирович; [Место защиты: Моск. ун-т МВД РФ]. — Москва, 2007. — С. 15–19.

ных преследовался по закону<sup>18</sup>. Напомним: западными христианами, с которыми выстраивало свои отношения государство и Русская церковь со второй половины XVI в., были католики и протестанты; к последним относились лютеране и кальвинисты.

Следует отметить, что отношения между Русским государством и Русской церковью опирались на византийские нормы светского и церковного права<sup>19</sup>, а политика веротерпимости к западным христианам учитывала религиозные угрозы, исходившие от них для Русской церкви и государства. Причём если для пресечения прозелитизма законодательство предусматривало суровые меры уголовного наказания, то в отношениях веротерпимости в роли регулятора выступали традиции, создаваемые политикой московских государей. Эти традиции учитывали различия между католиками и протестантами, не отказывая в веротерпимом отношении ни одним, ни другим.

Например, определённую религиозную опасность с точки зрения прозелитизма для Русской церкви представляла Римско-католическая церковь, объектом миссии которой были православные «схизматики»<sup>20</sup>. Поэтому начиная со второй половины XVI в. в Русском государстве сложилось настороженное отношение к католикам, их миссионерской и униональной активности [Макарий (Булгаков), 1996: 84–85]. Вместе с тем католиков, селившихся в Московском царстве, не принуждали к принятию православия (в московской Немецкой слободе проживало некоторое число католиков ещё во второй половине XVII в., в основном это были лица, нанятые правительством на военную службу<sup>21</sup>).

При этом в Московском царстве более лояльным было отношение к протестан-

там, — несмотря на то, что в вероучительном и каноническом отношении они были гораздо дальше от православия, чем католики (а может быть, именно поэтому). Протестантов охотно принимали на русскую службу в качестве специалистов, военных и гражданских. Принято считать, что ни Русская церковь, ни государство долгое время не видели в протестантах угрозы своей религиозной безопасности в связи с отсутствием прозелитизма и слишком большими богослужебными отличиями от русского православия [Цветаев, 1886: 290].

Таким образом, как в отношении к западным христианам, так и в отношении к мусульманам и язычникам, Московское царство не стремилось к монополии православия, сохраняя религиозное многообразие своих подданных. Распространение отношений веротерпимости на восточных иноверцев и западных христиан свидетельствовало о том, что протоимперская веротерпимость в Московском царстве приобрела уникальный характер.

Эти уникальные традиции веротерпимости получили правовое и административное оформление в период правления Петра I (1682–1725) и его преемников, когда к России были присоединены Прибалтика, населённая лютеранами, восточные земли Речи Посполитой (1772–1795) с многочисленным католическим и иудейским населением, а также Крымское ханство (1783), в котором проживали татары-мусульмане. Таким образом, в течение XVIII – первой половины XIX вв. был сформирован государственно-религиозный институт веротерпимости, создание которого было продиктовано интересами строительства Российской империи.

Следует отметить, что протоимперская и имперская веротерпимость проявляла себя только в отношении к «чужим», то

<sup>18</sup> Тихомиров М. Н. Соборное уложение 1649 года : Учеб. пособие для высш. школы / М. Н. Тихомиров, П. П. Епифанов. — Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1961. — С. 292.

<sup>19</sup> Бердников И. С. Краткий курс церковного права православной греко-российской церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права, составленный профессором И.С. Бердниковым. — Казань : тип. Имп. ун-та, — С. 231.

<sup>20</sup> Флоря Б.Н. Брестская уния. Православная энциклопедия. — М., 2003. Т. VI. — С. 238–242

<sup>21</sup> Смолич И.К. История Русской церкви. 1700–1917. Часть вторая. — Москва : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. — С. 285.

есть к лицам, никогда не принадлежавшим к Русской церкви. Принципиально иным было отношение Церкви и государства к «своим», к той части православного русского народа, которую официально именовали «расколом». Большой Московский собор 1667 г. отлучил от Русской церкви сторонников старого обряда как «еретиков и непокорников» [Зеньковский, 2009: 230]. Произошло разделение единой Русской церкви на новообрядческую и старообрядческую или, с точки зрения старообрядцев, «на древнюю, народную и новую, правительственную» [Мельников, 1999: 99]. Для уничтожения возникшего «раскола» православная иерархия призвала государство, с помощью которого старообрядцев нужно было вновь «вернуть» в Русскую церковь. В ответ на воинствующую государственно-церковную нетерпимость и беспощадные гонения старообрядцы, не желавшие изменять спасительной «старой вере», начали прибегать к массовым самоожжениям — «гарям» и бегству за границу [Пулькин, 2013].

Гонения на «раскол» открыли собой особую страницу истории религиозной нетерпимости в России, начало которой восходит к ограничениям «Церковного устава князя Владимира» (995–1011 г.), запрещавшего «вѣдство», «зелейничество», «еретичество», «чародѣянїя», «вѣлхвованїя» и прочие подобные практики в соответствии с юридической традицией, идущей от Кодексов Феодосия и Юстиниана<sup>22</sup>. Новые коннотации появляются в связи с ересями «стригольников» и «жидовствующих» в XIV–XVI вв., а походу Ивана III на Новгород в московском летописании были приданы черты крестового похода на «неверных» (1471) и утверждалось: «инѣми изменники, научени дьяволом, иже горшѣ бѣсове быша прелестници на погибель земли своей и себѣ на пагубу, начяша нелѣпая и развращенная глаголати и на вѣче приходи кричати...»<sup>23</sup>. Только благодаря новым нор-

мам законодательства Петра I и его преемников Российская империя отказалась от политики уничтожения «раскола», дав ему возможность существовать в униженном положении религиозно дискриминируемого русского меньшинства [Попов, 1904: 211–213].

Таким образом, исторический путь строительства Московской протоимперии, а затем и Российской империи, сочетал в себе черты как оригинальности, так и универсализма. Традиционная православная ортодоксия, представленная в форме «господствующей» в государстве Русской церкви, стала каноническим источником государственной нетерпимости к «расколу», повторяя универсальный западноевропейский опыт нетерпимости к еретикам и отступникам от церкви. В свою очередь, веротерпимость, распространяемая государством только на конфессии и общины «иноземного происхождения», представляла собой явление, сравнительно новое для поствестфальской Европы, частью которой было Российское государство.

### Выводы.

Эксплицитно термин «веротерпимость» входит в русский язык в XIX в., однако отношение к таинственной сложной реальности формируется в дистанцировании «верных»/«суеверных» действий и солидарных практик на уровне живых организмов и их сообществ как «аутопий-этических» систем. Имплицитно тысячи лет назад утверждались локальные формы символических образцов нормативного поведения («верное», «правильное»), фиксируемые устными преданиями, которым противопоставлялись допустимые отклонения («терпимое», «осмеиваемое») и запретное поведение («табу», «нетерпимое») в древних сообществах людей. Эти практики и предания в урбанистических культурах оформляются в универсальные

<sup>22</sup> Рукописание святого князя Владимира, крестившаго Рускую землю святыимъ крещениемъ // Наследие Святой Руси. — URL: <http://nasledie.russportal.ru/index.php?id=history.vlstav01>

<sup>23</sup> Московская повесть о походе Ивана III на Новгород // Электронная библиотека ИРЛИ РАН. — URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5065>

правовые нормы, фиксируемые письмен-но, обосновываясь авторитетом «Писания» и «учения», дистанцирующих «предписанное» («истинное», «правду», «должное» и т.п.) от «допускаемого» («терпимого», «прощаемого») и «запретного» («нетерпимого», «беззаконного», «преступного» и

т.п.). Российская история является особен-ным проявлением универсальных форм межкультурной коммуникации и дискурса веротерпимости, конструируя свои формы нормативного, терпимого и нетерпимого, специфично представленные в Москов-ском царстве и Российской империи.

### Список литературы:

Запретное/допускаемое/предписанное в фольклоре : сборник статей по материалам фольклори-стической секции XVII Лотмановских чтений «Конструкция дозволенного, или Вещи, о которых не...», (Москва, 2009 г.) / ред.-сост.: Е. Н. Дувакин, Ю. Н. Наумова. — Москва : Издательство Российского государственного гуманитарного университета, 2013. — 305, [1] с.

Дандамаев М.А. Политическая история Ахеменидской державы. — Москва : Издательство Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. — 316 с.

Maturana H.R. Biology of cognition // *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* / H.R. Maturana, F.J. Varela, S. Beer. — Dordrecht : D. Reidel Pub. Co., 1980, — Pp. 5–58.

Луман Н. Дифференциация. — Москва : Логос, 2006. — 317 с.

Фуко М. Археология знания. — Санкт-Петербург : Гуманитарная Академия; Университетская книга, 2004. — 412 с.

Религия и молодежь : проблемы «глобального» в международной коммуникации / под ред. Е.И. Аринина. — Владимир : Аркаим, 2020. — 283 с.

Вульфийс А.Г. Очерки по истории идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII веке. — Санкт-Петербург : тип. М.А. Александрова, 1911. — XII, 338 с.

Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Со-чинения: в 2 т. Т. 2. — Москва : Мысль, 1991. — С. 3–545.

Локк Дж. Послание о веротерпимости // Сочинения: в 3 т. Т.3. — Москва : Мысль, 1988. — С. 91-134.

Шохин В.К. «Философия религии»: становление авторефлексии / В.К. Шохин // Философия религии: альманах 2008-2009. — Москва : Языки славянских культур, 2010. — С. 16-38.

Юм Д. Естественная история религии // Сочинения: в 2 т. Т.2. — Москва : Мысль, 1996а. — С. 315-378.

Юм Д. Диалоги о естественной религии // Сочинения: в 2 т. Т.2. — Москва : Мысль, 1996б. — С. 379-482.

Юм Д. О национальных характерах // Сочинения: в 2 т. Т.2. — Москва : Мысль, 1996 с. — С. 605-621.

Киреевский И.В. Деятнадцатый век / Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. Т. 1. — Москва : Путь, 1911. — С. 85–108.

Никитин Д.Е. (Архимандрит Августин) Храмы Невского проспекта. Из истории инославных и православной общин Петербурга. — Москва : Центполиграф ; Санкт-Петербург : Русская тройка-СПб, 2015. — 510 с.

Луман Н. Эволюция. — Москва : Логос, 2005. — 254 с.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. — Москва : Изд. дом Дело :РАНХиГС, 2018. — 732 с.

Вааль Ф. де. Политика у шимпанзе: власть и секс у приматов. — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 266 с.

Хенкин С.М. Мусульмане в Испании: метаморфозы исторического бытия // Новая и новейшая история. — 2013. — № 4. — С. 50-64.

Приселков М.Д. Ханские ярлыки русским митрополитам. — Петроград : тип. «Науч. дело», 1916 — VII, 116 с.



Севастьянов И.В. Татары-кряшены: православие в «тюркском мире» // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. — 2010. — № 6. — С. 15–27.

Красножен М.Е. Иноверцы на Руси. Т. 1: Положение неправославных христиан в России. — Юрьев : тип. К. Маттисена, 1900. — 152 с.

Макарий (Булгаков) епископ. История Русского раскола, известного под именем старообрядства. — Санкт-Петербург : тип. Мор. м-ва, 1855. — IV, 404, VIII с.

Цветаев Д.В. Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках. — Москва : Унив. тип., 1886. — 462, LIX с.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. — Москва : Квадрат ; Ин-т ДИ-ДИК ; Квадрига, 2009. — 687 с.

Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. — Барнаул : Изд-во БГПУ, 1999. — 556 с.

Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев (середина XVII – XIX в.) — Москва : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2013. — 334 с.

Попов А.В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. — Казань : типо-лит. Имп. ун-та, 1904. — VI, 516, III с.

## References:

Duvakin, E. N. and Naumova, I. N. (eds) (2013) 'Prohibitions and Prescriptions in Folklore', in *17th Annual Conference in memory of prof. Yuri Lotman*. Moscow: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet Publ. (In Russian).

Dandamaev, M. A. (1985) *Politicheskaia istoriia Akhemenidskoi derzhavy [A political history of the Achaemenian empire]*. Moscow: Izd-vo 'Nauka', Glav. red. vostochnoi lit-ry Publ. (In Russian).

Maturana, H. R. (1980) 'Biology of cognition', in Maturana, H. R., Varela, F. J., and Beer, S. (eds) *Autopoiesis and cognition the realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Pub. Co., pp. 5–58.

Luhmann, N. (1997b) '1.4. Differenzierung', in *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ.ed.: (2006) *Differenciacija*. Moscow: Logos Publ.).

Foucault, M. (1969) *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard. (Russ.ed.: (2004) *Archeologija znaniia*. Saint Petersburg: Gumanitarnaya akademiya; Universitetskaya kniga Publ.).

Arinin, E. I. (ed.) (2020) *Religiia i molodezh': problemy global'nogo v mezhdunarodnoi kommunikatsii [Religion and Youth: Problems of Glocal in International Communication]*. Vladimir: Arkaim Publ. (In Russian).

Vulphius, A. G. (1911) *Ocherki po istorii idei veroterpimosti i religioznoi svobody v XVIII veke [Essays on the history of the idea of religious tolerance and religious freedom in the 18th century]*. Saint Petersburg: Tip. M.A. Aleksandrova Publ. (In Russian).

Hobbes, T. (1651) *Leviathan, or The matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*. London: Printed for Andrew Crooke. (Russ.ed.: (1991) 'Leviafan, ili materiia, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo', in *Sochineniia v 2 t.: T.2 [Collected Works: in 2 vol.: Vol. 2]*. Moscow: Mysl' Publ.).

Locke, J. (1689) *A Letter concerning toleration*. London: Printed for A. Churchill. (Russ.ed.: (1988) 'Poslanie o veroterpimosti', in *Sochineniia v 3 t. T.3. [Collected Works: in 3 vol. Vol. 3]*. Moscow: Mysl' Publ., pp. 91–134.).

Schokhin, V. K. (2010) 'Philosophy of Religion: the Beginning of Self-Reflection', in *Philosophy of religion: an Almanac: 2008-2009*. Moscow: Languages of Slavonic Cultures Publ., pp. 16–38. (In Russian).

Hume, D. (1757) 'The natural history of religion', in *Four dissertations*. London: Printed for A. Millar, pp. 1–117. (Russ.ed.: (1996a) 'Estestvennaia istoriia religii', in *Sochineniia: v 2 t. T.2. [Collected Works: in 2 vol. Vol. 2]*. Moscow: Mysl' Publ., pp. 315–378).

Hume, D. (1779) *Dialogues concerning natural religion*. London: Bernard Quaritch. (Russ.ed.: (1996b) 'Dialogi o estestvennoj religii', in *Sochineniia: v 2 t. T.2. [Collected Works: in 2 vol. Vol. 2]*. Moscow: Mysl' Publ., pp. 379–482).

Hume, D. (1753) 'Essay XXIV. Of National Characters', in *Essays and Treatises on Several Subjects: in 4 vol. Vol. 1*. London: Printed for A. Millar, pp. 277–300. (Russ.ed.: (1996c) 'Esse. O natsional'nykh kharakterakh', in *Sochineniia: v 2 t. T.2. [Collected Works: in 2 vol. Vol. 2.]* Moscow: Mysl' Publ., pp. 605–621).

Kireevskiy, I. V. (1911) 'Deviatnadsatyi vek [Nineteenth century]', in *Polnoe sobranie socinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. T. 1. [Kireevskiy Complete Collected Works: in 2 vol. Vol. 1.]* Moscow: Put' Publ., pp. 85–108. (In Russian).

Nikitin (Archimandrite Augustine), D. E. (2015) *Chramy Nevskogo prospekta : iz istorii inoslavnykh i pravoslavnoj obschin Peterburga [Temples of Nevsky Prospect. From the history of the heterodox and Orthodox communities of St. Petersburg]*. Moscow: Centrpoligraf Publ. ; Saint-Petersburg: Russkaja trojka Publ. (In Russian).

Luhmann, N. (1997a) '1.3. Evolution', in *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Russ.ed.: (2005) *Evolutsiia*. Moscow: Logos Publ.).

Durkheim, E. (1912) *Les formes élémentaire de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris: Alcan. (Russ.ed.: (2018) *Elementarnye formy religioznoi zhizni. Totemicheskaia sistema v Avstralii*. Moscow: Delo Publ.).

Waal, F. de (1982) *Chimpanzee politics : power and sex among apes*. London: Cape. . (Russ.ed.: (2014) *Politika u shimpanze: Vlast' i seks u primatov*. Moscow: Izd. Dom Vysshei shkoly ekonomiki Publ.).

Khenkin, S. M. (2013) 'Musul'mane v Ispanii: metamorfozy istoricheskogo bytiia [Muslims in Spain: Metamorphoses of Historical Life]', *Novaia i noveishaia istoriia*, (4), pp. 50–64. (In Russian).

Priselkov, M. D. (1916) *Khanskie iarlyki russkim mitropolitam [Khan's labels to Russian metropolitans]*. Petrograd: Tip. Nauch. delo. Publ. (In Russian).

Sebastianov, I. V. (2010) 'Tatary-Kryasheny: Pravoslavie v Turskom Mire [The Christened Tatars: Orthodoxy in the Turkic World]', *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost*, (6), pp. 15–27. (In Russian).

Krasnozhen, M. (1900) *Inoviersty na Rusi: T. 1. [Gentiles in Russia: Vol. 1.]* Yuryev: Tip. K. Mattisena Publ. (In Russian).

Macarius (Bulgakov), Bishop. (1855) *Istoriia Russkogo raskola, izvestnogo pod imenem staroobriadstva [The history of the Russian schism, known as the Old Believers]*. Saint Petersburg: Tip. Mor. m-va. Publ. (In Russian).

Tsvetaev, D. V. (1886) *Iz istorii inostrannykh ispovedanii v Rossii v XVI i XVII vekakh [From the history of foreign confessions in Russia in the 16th and 17th centuries]*. Moscow: Univ. tip. Publ. (In Russian).

Zenkovsky, S. A. (2009) *Russkoe staroobriadchestvo [Russian Old Believers]*. Moscow: Kvadrat; In-t DI-DIK; Kvadriga Publ. (In Russian).

Melnikov, F. E. (1999) *Kratkaia istoriia drevlepravoslavnoi (staroobriadcheskoi) tserkvi [Brief history of the Old Orthodox (Old Believer) Church]*. Barnaul: Izd-vo BGPU Publ. (In Russian).

Pulkin, M. V. (2013) *Samosozhzheniia staroobriadtsev (seredina XVII - XIX v.) [Self-immolation of Old Believers (mid-17th – 19th centuries)]*. Moscow: Univ. Dmitrija Pozarskogo Publ. (In Russian).

Popov, A. V. (1904) *Sud i nakazaniia za prestupleniia protiv very i npravstvennosti po russkomu pravu [Trial and Punishment for Crimes Against Faith and Morality under Russian Law]*. Kazan: Tipo-lit. Imp. un-ta. Publ. (In Russian).

### Информация об авторах

**Бендин Александр Юрьевич** — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры богословия Института теологии Белорусского государственного университета, 220030, Минск, проспект Независимости, 24 (Беларусь)

**Маркова Наталья Михайловна** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, 600000, Владимир, ул. Горького, 87 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the authors***

**Alexander Yu. Bendin** — Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor of the Theology Department of the Institute of Theology of the Belarusian State University, 24 Nezavisimosti Avenue, Minsk, 220030 (Belarus)

**Natalia M. Markova** — PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University after Alexander and Nikolay Stoletovs, 87, Gorky Str., Vladimir, 600000 (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 18.06.2021; одобрена после рецензирования 21.07.2021; принята к публикации 19.08.2021.

The article was submitted 18.06.2021; approved after reviewing 21.07.2021; accepted for publication 19.08.2021.