

Стенограмма ПЕРВОГО ПРЕЗЕНТАЦИОННОГО ЗАСЕДАНИЯ КАФЕДРЫ ЮНЕСКО  
ПО КОМПАРАТИВНЫМ ИССЛЕДОВАНИЯМ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ,  
СПЕЦИФИКИ ИХ КУЛЬТУР И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии

Министерства культуры РФ и Российской Академии наук

14 марта, 2001, 16.00

(Интерьерный театр, Невский проспект, 104)

К изучению духовных традиций:

проблемы и перспективы кросс-культурного и межрелигиозного диалога

**Проф. Сергей Сергеевич Хоружий (Москва)**

Прежде всего, я бы хотел выразить надежду, что наша новорожденная кафедра сумеет стать заметным событием как в академической, научной, так и в духовной жизни. Процессы культурной и цивилизационной динамики в сегодняшнем мире явно говорят о растущей важности и актуальности исследований духовных практик и духовных традиций. Все древние религиозные традиции, традиции духовной практики испытывают сегодня глубокие перемены и трудности в своем существовании, однако это отнюдь не трудности упадка и умирания, а трудности роста. На том новом кризисном этапе, в который мы входим на рубеже тысячелетий, происходит огромное возрастание интереса к этим феноменам, осознание их растущего значения в жизни человечества.

Нарастают также соприкосновения традиций, и по-новому ставится проблематика их взаимодействий, кросс-культурная и кросс-религиозная проблематика. Во всем этом обширном проблемном поле я выделил бы сейчас один круг вопросов, который, по моему мнению, играет фундаментальную роль. Чтобы заниматься явлениями взаимодействия, мы как ученые должны, прежде всего, идентифицировать, определить сами сущности, что вступают во взаимодействие. Кто суть здесь участники взаимодействия, взаимодействующие субъекты? — Каждый из таких участников в данном случае именуется «духовной традицией». Название звучит привычно; им пользуются свободно как в научной литературе, так и в широком массовом дискурсе, и оно при этом кажется всем понятным, не вызывая ни особенных затруднений, ни размышлений. Но при всей древности существования духовных традиций, лишь в недавнее время уяснилось, что сам феномен традиции являет собой весьма серьезный предмет для разностороннего изучения — научного, культурологического, философского, богословского. Обнаружилось, что до сих пор не было сделано, как говорят философы, рефлексии на духовную традицию, не был разработан научный концепт подобной традиции. И без этого невозможно дать основательный ответ на все вопросы о том, как возникают, живут, какие функции выполняют духовные традиции. Равным образом, невозможно и разобраться в том, как эти традиции контактируют и взаимодействуют между собой

Итак, первой серьезной проблемой в сфере тематики нашей кафедры оказывается формирование научного концепта духовной традиции. Уже изрядное время назад меня подвели к этой проблеме мои занятия одной определенной традицией, имеющей особое отношение к истории и культуре нашей страны, — мистико-аскетической исихастской традицией в Православии. В итоге анализа конкретного материала, его культурологического обобщения и философской концептуализации здесь удалось выработать определенное общее понимание. Как было найдено и обосновано, духовная традиция возникает как некая живая среда, где воспроизводится, хранится и передается особый род человеческого опыта, такой опыт, который для своего репродуцирования и трансляции требует крайне специальных условий и предпосылок. Род антропологического опыта, о котором тут идет речь, по многим качествам является выделенным во всем ансамбле опыта человека. Он играет роль глубинного и генеративного, производящего пласта опыта, такого опыта, на базе которого возникают и которым подспудно питаются все последующие пласты. В философских терминах, подобный производящий опыт должен быть опытом первичной ориентации человека в бытии; и по своей природе он является опытом мистическим. Однако использование понятия мистического опыта в современной науке требует предварительной работы. Сферы мистики и мистического опыта играли в европейской культуре сложную и не слишком изученную роль, и за многие столетия к их пониманию примешалось множество сторонних напластований, множество паразитирующих, вульгаризирующих, искажающих смыслов и семантических слоев. Но если провести очистительную работу, заново проанализировав и понятый, и эмпирический материал, и сформировать корректный концепт мистического опыта, мы увидим, что определяющая черта этого опыта заключается именно в том, что его достижение, воспроизведение и передача требуют неких уникальных условий и предпосылок. Выясняется, что главным необходимым средством для достижения мистического опыта служит создание некой живой духовной среды. И духовная традиция является именно такою средой — средой, в которой становятся возможны идентичное воспроизведение и трансляция мистического опыта как особого опыта бытийной ориентации человека.

Из этой трактовки духовной традиции вытекают обширные следствия. Ориентация человека в бытии означает выяснение его отношений с «Антропологической Границей» — границей горизонта человеческого существования, характеризуемого опре-

деленными фундаментальными предикатами (предикатом конечности, прежде всего). Поэтому встает задача анализа того опыта человека, в котором он открывает и испытывает свою Границу, самоопределяется по отношению к ней. Одной из первых и важнейших особенностей, которую обнаруживает анализ, является трансиндивидуальный характер изучаемого опыта. В процессах, связанных с бытийной границей человека, возникают явления, которые человек неспособен адекватно истолковать, оставаясь в пределах лишь собственного индивидуального опыта. Как выясняется, подобные явления и процессы не имеют аналогов в обычном, обыденном опыте человека, во всех эмпирических стратегиях человеческого существования; для их организации и интерпретации неприменимы все методики и подходы, развитые в рамках старого позитивистского научного дискурса, что исходил из естественнонаучных концепций опыта. Здесь опыт заведомо не подчиняется правилам и критериям позитивистского органа научного опыта, мы вне сферы научного эксперимента, в котором верификация и интерпретация опыта базировались на постулате его идентичной воспроизводимости. А между тем, необходимость верификации, проверки опыта, наличия не произвольных, а строго кодифицированных правил его истолкования здесь не только существует, но, пожалуй, является еще более острой: человеку насущно необходимо знать, что, дерзая направляться к границам своего способа бытия, к самопревосхождению и претворению в Иноебытие — ибо именно такие цели ставит перед собой мистический опыт — он не впал в заблуждение, в самообман, не сбился с пути. Иначе говоря, необходимо должны существовать особая дисциплина и система, особая методология и критериология духовного опыта. И развить подобную дисциплину и систему человек, разумеется, не может индивидуально, в одиночку. Созданием органа духовного и мистического опыта — уникального опыта, связывающего человека с бытийной границей его существования, -- занимается духовная традиция.

Как видим, в лоне духовных традиций создается способ выведения человека к бытийной цели, которая лежит за пределами горизонта наличного бытия, -- мета-антропологической цели. Это — уникальная функция. История показывает, что формирование духовной традиции всегда является итогом многовековых усилий и всегда приводит к образованию мощного русла духовного и культурного развития. Перефразируя и несколько поправляя В.И.Ленина, мы можем сказать, что духовные традиции — «локомотивы истории»: они выводят человека к мета-антропологическим горизонтам, к пределам его существования и за эти пределы.

Но современное осмысление и формирование философского концепта духовной традиции — только начальный круг вопросов. Появление такого концепта немедленно открывает перспективы дальнейших существенных антропологических исследований. Возможные (а отчасти уже и разрабатываемые) направления таких исследований многообразны. Безусловно, важным проблемным полем являются исследования компаративистские, для которых наличие общих концептов, общих дефиниций создает строгую методологическую основу, позволяя преодолеть часто присущие им произвольность критериев и сырой эмпиризм. Наряду с этим конкретным направлением, возникают и чрезвычайно перспективные возможности более широких концептуальных обобщений. Мы интерпретируем духовную традицию и существующую в ее лоне духовную практику как некую уникальную методологию, выводящую человека к его Границе. Но вслед за этим мы можем поставить целый ряд принципиальных вопросов: являются ли духовные традиции и духовные практики единственным феноменом такого рода? Что такое та Антропологическая Граница, понятие которой возникает в дескрипции мистического опыта, по сути, на интуитивном уровне? Возможно ли сформировать корректный концепт Антропологической Границы, и каковы тогда будут общие очертания, топика этой Границы? Входя в такие вопросы, мы вынуждаемся также развить общее понятие антропологической стратегии; и изучение этих новых понятий приводит нас уже не к древним, а к самым актуальным явлениям, играющим ключевую роль в кризисных антропологических процессах наших дней. Здесь намечаются пути, которые, отправляясь от концепций духовной практики и духовной традиции, логикой последовательного научного обобщения выводят как к вечным, так и к злободневным краеугольным антропологическим проблемам — и в перспективе возникают возможности создания цельной современной модели человека.

## **Проф. Евгений Алексеевич Торчинов**

*Кафедра ЮНЕСКО и ее задачи*

Религия и культура, культура и религия — огромная, просто необъятная проблема, в свою очередь распадающаяся на множество более частных, но чрезвычайно важных вопросов. Можно рассматривать религию как часть того, что мы обычно называем духовной культурой, часть очень важную, оказывающую постоянное влияние на другие аспекты и уровни духовной культуры, но все-таки только часть. Именно такое понимание характерно для культурологов и историков, придерживающихся так называемого цивилизационного подхода: именно религия является тем определяющим фактором, который формирует и структурирует те или иные цивилизационные типы, будучи, однако, в свою очередь лишь одним из базовых характеристик цивилизации.

С точки зрения же еще недавно безраздельно господствовавшего в отечественной гуманитарии формационного подхода религия — лишь элемент так называемой надстройки, детерминированной базисными, социально-экономическими характеристиками данной формации, могущее, конечно, оказывать и некоторое обратное влияние на формационные структуры и процессы, но в целом лишь отражающее и даже отчасти скрывающее базисные отношения.

Но возможен и совершенно иной подход, который именно в религии ищет источник культуры, источник, одновременно и трансцендентный, и имманентный стихии культуры. Культ и культура — в однокоренном этимологическом и семантическом единстве двух этих слов усматривается ключ к пониманию культуры через религию и религии через культуру. Творческая мысль Павла Флоренского открыла это родство, но последующая ситуация в российской науке о культуре и науке о религии никак не способствовала развитию мысли этого философа Серебряного века. Но мысль была высказана, а высказывание придало мысли объективность и независимость, породившие способность к ее саморазвитию через бытование в текстах нашей культуры. Посмотрим, в какой степени «религиоцентрический» подход Павла Флоренского приемлем для современной культурологии.

В самом слове «культура» древние римляне усматривали родство с обработкой («культивированием») земли, то есть внесением некоего порядка, структурированием неупорядоченного. Культура есть обработка, огранка естественного, природно-

го. Человек культуры — «обработанный» природный человек. Здесь слово «культура» семантически сближается с китайским понятием «ли» — принципа, нормы, резона, правила. Первоначально слово «ли» означало размежевание земель, позднее — структуру камня, прожилки мрамора и, наконец, огранку, обработку драгоценных камней. Отсюда уже оставался один шаг до употребления этого слова в качестве философского понятия, которым оно стало в буддизме школы Хуаянь и (прежде всего) в неоконфуцианстве. Теперь это формообразующее, упорядочивающее, структурирующее начало — идея, форма, разум-резон и т. д.

Слово «религия» обычно связывается этимологически с понятиями связи (членов общества между собой и с высшим началом) и благочестия, или благоговения. Интересно, что неевропейские культуры вообще не знают такого понятия. В санскрите его аналогом оказывается слово «Дхарма» — учение, правильный образ жизни, долг, правда и праведность как следование правде. В Китае современный биню «цзунцзяо» (религия) появился только в XIX веке, когда оно вначале было сконструировано японцами (в чтении «сюкё») для передачи европейского понятия «религия» и было заимствовано китайцами уже из Японии. Это слово образовано из двух корней — цзун (предок, патронимия, буддийская школа, или направление) и цзяо (учение). Именно это последнее слово и использовалось изначально в традиционном Китае для обозначения любых учений и доктрин — как философского, так и религиозного (с нашей точки зрения) характера. Таким образом, китайская культура просто не выделяла религию как особую форму культуры из всего набора религиозных, религиозно-философских и социально-политических учений. Поэтому в Китае и буддизм, и даосизм, и конфуцианство, и моизм, и легизм могли называться и назывались «цзяо» — «учениями». Но если мы все-таки будем применять к китайским реалиям понятие «религия», то увидим, что религия, конечно же, и в Китае предшествовала появлению других (философских, социально-политических и т. д.) учений и теорий.

Что такое культура? Это почти риторический вопрос, то ли имеющий десятки ответов, то ли не имеющий ни одного. Можно сказать, что ответ на него определяется научной школой дающего определение. Но возможен примитивный и чисто описательный ответ, с которым вряд ли кто-либо не согласится. Культура это области духовной деятельности человека (я воздерживаюсь от обращения к сфере так называемой материальной культуры) — искусство, литература, религия, отчасти наука и образование. Но в каком отношении эти сферы деятельности находятся друг к другу? В генезисе мы наблюдаем некое синкретическое единство культуры: нет ни искусства, ни науки, ни философии, ни даже религии в их отдельности и обособленности, в их самобытствовании. И все-таки в этом синкретизме можно обнаружить некоторые приоритеты: разве не в связи с религией возникает искусство — как магия и как средство перенесения посюстороннего в потустороннее в связи с погребальным культом? Разве не сакральный характер имел первобытный танец? Разве не в религиозном контексте впервые прозвучали вопросы: откуда все? Как возникло все? Что есть основа всего? В этих вопросах миф, религия и искусство тесно переплетены. Один египетский бог творит мир словом, а другой — спермой, извергнутой в акте божественной мастурбации. И об этом сообщает один и тот же текст. Этот же текст выносит и свой вердикт: губы и зубы бога, творящего словом, есть то же самое, что руки и семя другого. Миф и росток философии, росток философии и миф. Как кольцо, в котором начало смыкается с концом, а конец с началом. И все-таки религиозное начало, принцип откровения тайны сущего сущему здесь явно доминирует. Поэтому мы вряд ли погрешим против истины, если осторожно предположим, что именно под эгидой религиозного принципа формируется исходный культурный синкретизм и именно от ствола религии начинают позднее разбегаться ветви древа религии. Разбегаться, но сохраняя связь. Так продолжается в истории всех традиционных обществ.

Только новоевропейский мир решился до конца порвать пуповину, связующую религию и культуру, породив секулярные научный, философский и культурный комплексы. Противоречия между Афинами и Иерусалимом, откровением и разумом, верой и знанием, имманентные христианской культуре с самого начала ее существования и заложенные в синтетическом характере христианства как религии, порожденной такими разными родителями, как библейский и интертестаментальный иудаизм с одной стороны и эллинизм с другой. Эти противоречия взорвались на заре Нового времени, породив секулярную цивилизацию, похоронившую, казалось бы, навсегда ценности традиционных обществ. Но на закате только что завершившегося столетия все яснее стали вырисовываться границы и рубежи секулярных ценностей. Философы постмодерна произвели теоретическую деконструкцию святынь «модерна», поставив под сомнение их вневременную и непреходящую ценность. Рост традиционалистских настроений по всему миру, включая и саму родину «модерна» — Европу (самый яркий пример — Р. Генон, закончивший жизнь суфийским подвижником в Каире) также показал, что не все благополучно в секулярном и рационалистическом раю новоевропейской цивилизации. Рост влияния традиционных конфессий, особенно ислама, породившего ряд фундаменталистских движений, и отчасти католицизма показали жизнеспособность религиозного мировоззрения. О глубоком кризисе секулярной культуры свидетельствует и продолжающийся процесс распространения на Западе восточных учений, успешно заменяющих собой духовный вакуум как выродившегося обмирщенного христианства, так и одностороннего просвещенческого рационализма. Все это вызовы нашего времени, которые мы как ученые не можем игнорировать. Предназначение ученого религиоведа в нашу бурную эпоху — не быть просто отстраненным созерцателем или жрецом идолов научной беспристрастности и объективности, за которыми часто скрывается просто равнодушие. Наша нравственная ответственность заключается в готовности к диалогу — между религией и наукой, носителями традиционных и секулярных ценностей, между культурами и цивилизациями, даже между эпохами. Ибо во все это разнообразие суть разнообразие Человека. Оно в человеке и через человека. И пусть человеческое торжествует во всех многообразных проявлениях — культурных, цивилизационных, религиозных. Единство в многообразии и многообразие в единстве — вот лозунг подлинного ученого — религиоведа и культуролога. Как говорили буддисты школы Хуаянь: «Все в одном, одно во всем, все во всем, одно в одном». И может быть, этот философский тезис мог бы стать и девизом новой кафедры ЮНЕСКО, кафедры диалога и взаимопонимания, предполагающего единство в различиях и различие в единстве.

### **Проф. Роман Викторович Светлов**

Мое выступление имеет целью, с одной стороны, поддержать идею диалога, диалога различных конфессий в истории культуры, в развитии культуры, а с другой стороны немножко нас озадачить, проявить, может быть, некоторую долю осторожности касательно разного рода компаративистских проектов, компаративистских стратегий. Нет никакого сомнения, что диалог есть

сама плоть нашего существования, плоть существования самих культур. Ну, как известно, первую концепцию диалога придумал Платон. Он написал много текстов, которые мы именуем «Диалоги». Часто в этих диалогах на самом деле диалога нет, а есть монолог одного из героев Платона, второй же отвечает: «Да, да, конечно, божественно, как ты сказал, а как может быть иначе», но самое главное то, что тот, кто говорит, все равно обращается к самому себе, он рассуждает, а не поучает. Такого рода диалог характерен и для отношений между людьми, такого рода диалог характерен и для отношений между культурами, и для отношений между конфессиями. На мой взгляд, даже разрушение знаменитых буддийских святынь, свидетелями которого мы стали, — это тоже, как ни странно, как ни парадоксально, диалог. Один мой знакомый сказал, что один его знакомый буддист сказал: «Как прекрасно, теперь у нас есть пустота на месте этих статуй, теперь больше возможностей внутреннего созерцания природы Будды». Но диалог на то и диалог, что он вынуждает нас входить в особое пространство, в выстраивание особых правил поведения, в договоренность о правилах ведения игры, в договоренность о правилах ведения самого диалога. Диалог не означает тождества участников диалога, причем не означает ни точки зрения одинаковости во взглядах единомыслия, не означает он и тождества и с точки зрения ценности обоих участников диалога. Ведь вспомним те же «Диалоги» Платона: собеседник часто становится ценным только тогда, когда он отказывается от знания, и Сократ становится ценным, когда сам Сократ отказывается от прежних слов, считая их не истинными, не достаточными. Иными словами, в диалог вступают разные существа, я бы даже так сказал. Есть широко популярное и с молоком матери впитываемое нами, правда, только в последние два столетия, «концепция природы человека», «единой природы человека». Что такое природа человека? Это то, что о себе думал европеец в веке так в девятнадцатом, то, что транслировано на всех окружающих. Единая природа человека — европоцентристская концепция, Единая природа человека — европоцентристская идея, исходя из этой идеи, или в результате этой идеи европейцы сталкивались и сталкиваются по сей день со столь многими трудностями. Вполне возможно, что это одна из игрушек, которыми пользуется наша цивилизация. Однако идея компаративистских исследований, что важно для нас с вами сейчас, базируется именно на этой концепции (часто очень базируется на этой концепции): если природа человека едина, то, следовательно, в одинаковых условиях, на одинаковом уровне, как когда-то говорили, социально-экономических отношений, он будет поступать одинаковым образом. Или, по крайней мере, он будет создавать произведения, в которые будет вкладываться одинаковый смысл. Или, по крайней мере, не смысла, но одинаковые структуры мышления. Или, по крайней мере, будут вкладываться одни и те же архетипы, приходящие из коллективного бессознательного (вот еще одно проявление концепции «единой природы человека»). Так ли это? Мне представляется, что в случае компаративистского исследования необходимо осторожно относиться к такого рода всеобщим абстрактным концептам. Ну, действительно, в очень многих текстах (ну а что служит предметом исследования религиоведа? Конечно, религия более сложный феномен, чем набор текстов, да? — но однако исследование доктринальных текстов, комментариев к этим доктринальным текстам, а также мистической традиции каждой определенной религии в первую очередь интересует ученого-религиоведа. Мы видим перед собой определенный набор текстов)... в этом наборе текстов, особенно в текстах мистической традиции, мы видим очень схожие описания, которые нас адресуют, очевидно, к очень схожим состояниям. Отсюда, хочется сделать вывод: если это так, то, наверное, то религиозное событие, которое осветило или вдохновило данного индивида, автора данного текста, было сходно с событием, вдохновившим индивида другой конфессии, автора схожего текста, даже другой эпохи. Однако не сталкиваемся ли мы в данном случае с иллюзией? Действительно, источник события, ну, или то абсолютное начало, с которым беседует, общается человек, может быть один и тот же и для древнего китайца, и для древнего индуса, и для современного европейца. Текст, уж постольку, поскольку это текст, определенная знаковая формализованная система, может иметь схожие образы выражения произошедшего события, могут встречаться схожие метафоры, схожие логические ходы, но из этого не следует, что сами события общения с абсолютным будут одним и те же. Я предлагаю провести вульгарный мысленный эксперимент. Представим Англию современную. Развалины какого-нибудь замка, ну, предположим, осталось две башни и участок крепостной стены. Закат солнца, и у подножия этой стены стоят три человека: обычный европеец, европеец восторженный (духовидец-спиритуалист) и индус, обычный современный нормальный индус. И вот они видят, как в закате солнца по стене замка проходит фигура в белом, с капюшоном, надвинутым на лицо. Обычный европеец говорит: либо фильм снимают, либо здесь сохранилось какое-то монастырское братство и сейчас проходит молебен: я увидел фигуру в белом. Европеец-духовидец говорит: да что вы, да что вы! Это же было привидение невинно убиенной хозяйки (или хозяйина, или кого-то там, наложницы) этого замка, которое появляется именно в это время: я увидел фигуру в белом. Индус говорит: видимо, в этом городе кто-то умер, сейчас проходит похоронный обряд: я увидел фигуру в белом. Перед нами один источник, сходство в описании — и три совершенно разных события. Даже если мой пример слишком прост для столь важной темы, не учитывать такого рода примеры нельзя. Они должны нас приучать не к отказу от идеи единой человеческой природы, а к осторожности в подходе к такого рода идеям. Собственно, пафос моего выступления заключается в том, что компаративистика может помочь создать условия для межцерковных, межконфессиональных, межрелигиозных и межкультурных в конечном итоге диалогов. Но она может это сделать только тогда, когда мы откажемся от любого рода теоретического шовинизма, будь то идея единой и единственной китайской культуры или идея единой природы человека, по сути — европейской природы человека. И в таком случае мы подчеркнем ценность собеседника: он другой. Именно потому, что он другой, он нам ценен. Потому, что он другой, я вступаю с ним в диалог, не превращая беседу в монолог моих собственных идей и концепций. В конце концов, нужно вспомнить, когда возникло религиоведение. Оно возникло в начале первой половины девятнадцатого века, в том числе как ответ своеобразный европейской культуры на огромную массу сведений о «браманизме», о китайских религиях разного рода, разного рода этнографических сведениях о первобытных религиях... Европеец столкнулся с другим совершенно и попытался это освоить. Компаративистика, возможно, одно из высших решений этой проблемы, проблемы освоения другой культуры. Но компаративистика должна быть именно компаративистикой, а не очередной попыткой выстраивания «философии истории религии», как это делал когда-то глубокоуважаемый Гегель. Спасибо, уважаемые коллеги.

#### **о. Евстафий (Михаил Жаков):**

Мне представляется, что в постановке вопроса «диалог религий» есть нечто провокационное. Потому что, понимаете, диалог может быть там и тогда, где есть некоторая общая основа, находясь на которой можно этот диалог иметь. Но когда мы говорим о религиях (вот, в частности, я представитель православия), я хочу сказать: у меня практически нет той общей основы,

опираясь на которую я могу вступать в диалог с другими религиями. Вы мне скажете: нет, эта основа есть, это «общечеловеческие ценности». Я хочу сказать вам, что «общечеловеческие ценности» — это нечто такое, напоминающее трясину. Потому что «общечеловеческие ценности», если их культивировать и превозносить, это, в конечном счете, оказывается общечеловеческим падением и общечеловеческим растлением. Ценности могут быть не общечеловеческие, они могут быть религиозные. Для меня религиозные ценности — это ценности, которые я получаю и проповедую, находясь в рамках православия. Поэтому диалог с другими религиями у меня, собственно говоря, не получится. Но это не значит, что я должен пытаться изъять другие религии из мира сего. Наоборот, я считаю, что есть совершившийся факт: кроме православия есть буддизм, есть мусульманство, есть католицизм, есть протестантизм. Это просто факт. И, чтобы примириться с этим фактом, я хотел бы уважаемым к присутствующим здесь людям сказать: обратитесь к наследию великого и очень религиозного физика Нильса Бора, который открыл принцип дополнительности, и, исходя из этого принципа, такие взаимоисключающие сущности, как частица и волна, будучи взаимоисключаемыми, тем не менее, существуют взаимно дополнительно. Давайте будем считать, что религии — это некие взаимно дополнительные друг другу сущности, но дополнительность их осуществляется и реализуется на каком-то самом высшем уровне, на уровне нам не достижимом, на уровне высших небесных сфер, на уровне непознаваемого и дающего всем нам жизнь Бога.

### **Проф. Елена Петровна Островская:**

Проблема поиска оснований межрелигиозного диалога — одна из наиболее серьезных в современном мире, переживающем глобальную трансформацию. Все мы, напряженно размышляющие о «возможности» диалога между религиями, диалога, не имеющего своей целью прозелитацию собеседника, являемся свидетелями развертывающегося процесса глобализации. Какой проект лежит в основе выстраивания единого мирового пространства? Для ответа на этот вопрос, важнейший в перспективе межрелигиозного диалога, необходимо понять, каким новым содержанием наполняются сегодня старые культурологемы «Восток» и «Запад». Возможно ли таким образом сформировать единое глобальное пространство, чтобы в нем вестернизирующая тенденция модерна не поглотила и не уничтожила восточные религии и культуры, за которыми стоит исторический опыт тысячелетий?

Я предлагаю уделить внимание анализу шокирующего известия, пришедшего из Афганистана, — в провинции Бамиан талибами разрушены буддийские монументы — статуи Будды, воздвигнутые в V–VI вв. для российских ученых-востоковедов эти события окрашены особым драматизмом, поскольку в период с 1965 по 1978 годы именно российские исследователи принимали активное участие в работе афганских археологов, направленной на изучение доисламской цивилизации Афганистана. Бесспорно, варварское разрушение бамианских статуй Будды нанесло невосполнимый ущерб мировой культуре. Однако я не хочу вносить дополнительную лепту в фонд той информационно-концептуальной войны, которую Запад ведет с исламом и в которой, к сожалению, воюют на антиисламской территории некоторые российские СМИ.

Я предлагаю взглянуть на экстремальную акцию афганских талибов не с позиций культурного алармизма, а именно с точки зрения проблемы межрелигиозного и внутрирелигиозного диалога.

Бегло затрону существующую канву событий. В конце февраля 2001 г. из Афганистана, погруженного в информационную блокаду, поступило известие: верховный лидер талибов Мулла Омар приказал разрушить буддийский мемориал в провинции Бамиан. Мотивировка сугубо догматическая: статуи Будды — языческие идола, их существование несовместимо с принципами Корана и тем самым представляет угрозу религиозной стабильности афганского общества. Шквал протестов, просьб, увещеваний, предложения щедрого выкупа в обмен на сохранение буддийского мемориала захлестнул талибов. Даже администрация Пакистана, Саудовской Аравии, Объединенных Арабских Эмиратов — мусульманских стран, официально признавших кабульский режим, предприняли попытки остановить своих афганских «клиентов». Тем не менее, талибы воплотили в жизнь приказ Муллы Омара: бамианские статуи были взорваны.

Однако на этом афганские талибы не остановились. Разрушив буддийский мемориал, они пошли на экстраординарный шаг: пригласили иностранных журналистов и продемонстрировали им результаты своей акции.

До этого момента действия талибов можно было интерпретировать как экстремальное проявление консервативной религиозной ментальности, уходящей корнями во времена установления на территории Афганистана господства династии Великих Моголов. Но по факту приглашения журналистов и развертывания «рекламной» кампании можно сделать вывод, что разрушение буддийских монументов — вполне современная, тщательно продуманная акция. Это своеобразное «послание», которое имеет как минимум три адресата, и я предлагаю свою версию его прочтения.

### I.

Движение талибан — «учащихся медресе», возникшее в 1994 г. не без участия пакистанских служб при поддержке Саудовской Аравии, достигло быстрых успехов. Буквально за полгода талибы взяли под свой контроль большую часть страны. Однако причиной успеха талибов явилась не только удачно спланированная, обильно профинансированная и последовательно проведенная операция. Этому способствовала и сложившаяся в Афганистане социально-политическая ситуация. Такие исламские политические лидеры, как Бахауддин Рабани, Хекматияр Гульбедин, Мазари, Ахмад-шах Масуд, придя к власти под сугубо религиозными лозунгами, не дали мира афганской земле, немедленно вступив друг с другом в борьбу за передел власти и сфер влияния. Не будет преувеличением сказать, что за время этой кровавой и разрушительной борьбы все этносы, населявшие Афганистан, в той или иной степени подверглись геноциду и в стране воцарился национальный хаос. Государственные экономические структуры так и не были воссозданы. Власть в провинциях всецело принадлежала полевым командирам, которые единолично распоряжались не только народной собственностью, но и жизнью значительных масс населения, повсеместно располагавшего оружием. Появление военных формирований талибов на юге и юго-востоке оказалось весьма своевременным, их программа была простой и понятной: изгнание из Афганистана наиболее деструктивных сил, захвативших верховную власть после падения правительства Наджбудды; обеспечение территориальной целостности страны; полное разоружение народа; установление мира и создание социально-политических предпосылок для возрождения Афганистана. Первые шаги талибов в этом направлении в значительной степени подтвердили серьезность их

намерений. В образе движения талибан большая часть афганского общества, уставшего от многолетней войны, увидела силу, которая наконец-то наведет порядок в государстве. Однако именно в это время во внутриафганский конфликт снова вмешались внешние силы.

Шиитский Иран, индуистская Индия, мультиконфессиональная Россия и мусульманские постсоветские республики Средней Азии увидели в талибах угрозу своим собственным интересам. Сопредельные государства развернули активную помощь противостоящему талибам разношерстному Северному Альянсу, который объединяет преимущественно афганские нацменьшинства — таджиков, узбеков, шиитов-хазарейцев. Война опять затянулась. В этом конфликте российское руководство поддержало продовольственной и иной (энергоносители, оборудование) помощью сила Северного Альянса. Тем самым Россия, хочет она того или нет, позиционировала себя как сторону, не приемлющую нынешний кабульский режим. При сохранении такой ситуации сопротивление отрядов Северного Альянса талибам может длиться достаточно долго. Но победить в этой войне Северный Альянс, раздираемый изнутри таджико-узбекскими противоречиями, бессилен. Ему никогда не удастся вернуть под свой контроль весь Афганистан.

Движение талибов первоначально — на стремительной, победоносной стадии захвата власти в Афганистане — по видимости лишь опиралось на явную и неявную помощь Пакистана. Но по мере того как талибы увязали в затянувшемся конфликте, они попали в значительную зависимость от этой помощи. В результате военное противостояние талибов и Северного Альянса перестал быть внутриафганским делом, превратившись в большую международную игру сильных соседей. Афганистан снова оказался в положении шахматной доски, но талибы не захотели выполнять роль шахматных фигур. Они решились взломать ситуацию.

Уничтожение буддийских монументов, предпринятое талибами, вынудило открыто определиться не столько их противников, сколько союзников и покровителей талибов — исламские государства, развивающие с нынешним кабульским режимом отношения патрон-клиентского типа. Пакистан, Саудовская Аравия, Объединенные Арабские Эмираты оказались в крайне неудобном положении. В соответствии с общепринятыми международными правилами они были вынуждены как-то реагировать на экстремальную акцию своих «клиентов» — объявили о сокращении числа своих дипломатов в Кабуле, выступили с порицаниями. Но для населения большинства бедных исламских стран правительства Пакистана, Саудовской Аравии, Объединенных Арабских Эмиратов предстали в самом неблагоприятном свете — как тайные язычники, защищающие каменных идолов и готовые платить за их сохранность, когда братья-мусульмане в Афганистане гибнут от голода.

## II

Правительство Таджикистана немедленно объявило о своем решении восстановить древнюю статую «спящего» Будды, расчлененную еще в советский период и перевезенную в специальное хранилище. Официальный Душанбе, отнюдь не располагающий ни избытком финансов, ни соответствующими задаче научными кадрами, вдруг задался целью реставрировать статую и вернуть ее в первоначальный ландшафт — на прежнее историческое место. Это решение было встречено с восторгом едва ли не во всех развитых странах, мнящих себя защитниками культурных ценностей. Сообщения мировых журналистских агентств подчеркивали, что «спящий» Будда будет восстановлен всего в 250 км от Бамиана, где талибами был совершен акт вандализма. Намерение таджикского правительства, единственного среди администраций СНГ включающего в свой состав представителей исламской партии, было расценено как акция по созданию благоприятного имиджа мирной страны, исповедующей общечеловеческие гуманитарные ценности.

Однако это намерение таджикских властей связано также и с военными приготовлениями. Официальный Душанбе готовится отнюдь не к локальному военному конфликту низкой интенсивности, таджикская администрация готовится как минимум к внутрицивилизационной войне, способной изменить политическую карту региона. Объявление о грядущем восстановлении статуи «спящего» Будды — это семиотический, «знаковый» ответ на вызов, брошенный Кабулом.

Средняя Азия снова готовится к отражению очередного похода отрядов Исламского Движения Узбекистана (ИДУ), тыловые базы которого, как известно, располагаются на территории Таджикистана. Высокопоставленные таджикские чиновники, в том числе и в силовых структурах, оказывают ИДУ откровенную протекцию. В Таджикистане, на территории Тавильдарьинского района, ИДУ концентрирует свои силы в преддверии нового военного выступления. Два года подряд боевики ИДУ вторгаются на территорию Киргизии и Узбекистана — в августе-сентябре 1999, а затем 2000 годов.

Среди аналитиков, заинтересованных в проблеме, наиболее часто встречаются утверждения, что целью военных операций ИДУ является отторжение от Узбекистана Ферганской долины и создание здесь халифата. Однако планы лидеров и идеологов ИДУ не могут быть столь нелепыми в геополитическом отношении. Ферганская долина — это сердцевина громадного региона, который включает в себя не только всю постсоветскую Среднюю Азию, но и Афганистан, Пакистан и Восточный Иран. Ферганская долина не может существовать в автономном режиме, изолированно от своей региональной периферии. Она связана с остальным Узбекистаном единственной трассой, идущей через горный перевал; восточная оконечность Ферганской долины — это Ошская, Джелалабадская и Баткенская области юга Киргизии. Ферганская долина — самое густонаселенное место на планете. Этнос, проживающий в ней, исторически связан единой исламской идеологией, близки по своим культурным традициям. Основная часть боевиков ИДУ родом из Ферганской долины, и взяв под свой контроль этот гигантский человеческий резервуар, ИДУ легко и быстро сумеет обрести здесь многочисленную армию своих сторонников. Обладание Ферганской долиной открывает стратегический простор действий по всем азимутам.

Неявное покровительство, которое оказывают ИДУ таджикские власти, требует особого внимания. По некоторым сведениям, в нынешнем таджикском истеблишменте обсуждаются проекты, способные показаться безумными для этой самой бедной страны постсоветской Средней Азии — страны, пережившей разрушительную гражданскую войну. Согласно этим проектам, в перспективе складывающейся в регионе ситуации весьма реально «возрождение» Великого Таджикистана, в который должны войти Самарканд, Бухара, а также северная часть Афганистана.

В то же время по предложению президента Казахстана Н. Назарбаева была принята концепция «нераздельной безопасности» СНГ, означающая совместные боевые действия против талибов, если они не достигнут соглашения с лидерами Северного Альянса — Ахмад-шахом Масудом и Бахауддином Раббани. Необходимо в этой связи всемерно подчеркнуть, что США

под различными предлогами подталкивают Россию к противостоянию с талибами, категорически возражая против любых контактов российской стороны с нынешним кабульским режимом.

Итак, бамианские статуи Будды разрушены, и тем самым талибами брошен вызов северным соседям. А они, в свою очередь, дали знать, что вызов принят, пообещав в лице правительства Таджикистана восстановить монумент «спящего» Будды в его прежнем историческом ландшафте.

3. Но есть и еще один адресат «послания» талибов, непосредственно связанный с вестернизированным проектом глобализации, — это население стран незападного мира. Сценарий глобализационного проекта, продвигаемый в жизнь развитыми странами во главе с США, коренится в победе Запада в холодной войне. Эта победа была воспринята сторонниками либеральной идеологии мирового развития как исторический конец Востока, как падение последнего барьера, преграждавшего путь к глобальной вестернизации человеческих обществ. Западный глобализационный проект направлен на то, чтобы покончить с разнообразием традиционных ментальностей, устранить культурную и национальную идентичность, самосознание народов, населяющих незападную часть мира. Все это совершается под девизом построения «открытого общества» в масштабах планеты.

В рамках Западного глобализационного сценария памятникам культуры отводится особая роль. Культурные ценности должны, согласно этому сценарию, принадлежать той части мирового сообщества, которая обладает материальными возможностями их сохранения, а не тем народам, на чьей территории они расположены. Памятники культуры, будучи также и материальными ценностями, сделались подлинными языческими идолами либерального западного мира, назначающего на своих художественных аукционах торговую цену всем творениям человеческого гения. Не означает ли это, с точки зрения традиционного сознания — исламского, христианского, буддистского, — отвергающего на уровне религиозной догматики алчность и стяжательство, что западный проект глобализации ввергает человечество во власть inferнальных сил?

Разрушение бамианских статуй Будды — это «послание» всем тем незападным обществам, которые рискуют быть уничтоженными в процессе осуществления западного проекта глобализации. Афганские талибы своей акцией заявили претензии на альтернативный проект глобализации, обращенный к отверженным в мире, где гегемонию захватила либеральная идеология.

### **Проф. Дмитрий Леонидович Спивак**

Уважаемые коллеги, образование новой кафедры, объединяющей, с одной стороны, силы ученых и культурных деятелей, с другой же стороны — силы религиозных деятелей различных конфессий и специальностей, представляет собой весьма значимое событие в научной и культурной жизни нашего города, а в известной степени — и нашей страны, и его следует всячески приветствовать. Опорной предметной областью для деятельности новой кафедры мне представляется метафизика в том смысле, который традиционно придавался этому термину в университетском преподавании старой России от середины 18 века и вплоть до начала века 20-го. Как известно, под метафизикой у нас понимали учение о боге, духах и конечных ценностях человеческого существования, то есть в первую очередь смерти, ну и далее, вслед за определением Канта, учение о свободе воли.

Старая метафизика занимала, в сущности, достаточно важное и необходимое положение. С одной стороны от нее лежал безбрежный океан европейской науки, основывавшейся на принципах, выработанных в свое время Королевским обществом, — принципах позитивного, материалистического исследования, с другой стороны лежала обширная область религии. Эти две области никогда не были безразличными друг к другу и посматривали друг на друга с интересом, который временами становился очень значительным. Метафизика и выделилась в свое время как та область, где, с одной стороны, ученый, не расставаясь с основными принципами своей науки, мог вступить в диалог с религиозным мыслителем, а с другой стороны, там, где религиозные деятели могли представить проблемы, которые они считали нерешенными, а также и проблемы, остававшиеся до поры до времени не решенными (так!), для того чтобы получить консультацию со стороны ученых. В условиях нашей страны выделение этой пограничной области было тем более необходимо в силу того, что, с одной стороны, ни наша Академия Наук, ни главнейшие наши университеты традиционно не располагали теологическими факультетами. Ну, а с другой стороны, общенаучная компонента не занимала существенного места в преподавании в наших духовных академиях.

Помрачение традиционной метафизики, которое пришлось на начало двадцатого столетия, было, вообще говоря, приурочено не вполне удачно, поскольку метафизика, бывшая сначала, в период слов Аничкова, весьма вторичной по отношению к европейским курсам метафизики, постепенно набрала у нас сил и породила к двадцатому веку такую мощную и производящую значительное впечатление во всем мире (производящую его еще и до сего времени) дисциплину, как метафизика всеединства. Тем не менее, общенаучная парадигма весьма существенно сдвинулась (анализировать причины этого сдвига сейчас было бы излишним), но, во всяком случае, можно определенно сказать, что, независимо от общенаучного сдвига, традиционная метафизика не имела шансов перейти порог революции и найти свое место в программе университетов молодой советской страны.

Уход метафизики на задний план на первых порах существенно упростил содержание общественной и научной мысли и облегчил конструкцию того, что традиционно называлось «классификацией наук». Однако постепенно выяснилось, что полное исчезновение этой области не вполне конструктивно с точки зрения решения общенаучных задач. Здесь достаточно обратиться только к двум примерам из того множества, которое накоплено на настоящий период.

Во-первых проблема «the big bang», который предшествовал образованию той вселенной, в которой мы сейчас обитаем. Будучи результатом научного моделирования, он возвел ученых к общим проблемам образования пространства и времени в тех формах, в которых мы сейчас живем и которые нам известны, то есть к проблеме, так сказать, сотворения мира. С другой стороны, тематика эта (об этом излишне говорить) давным-давно продумывалась религиозными учеными, и если здесь не было построено моделей, приемлемых для позитивной науки, то ходы мысли были обдуманы и обсуждены весьма нетривиальные. Поэтому совместная разработка этой темы была способна дать новый импульс как исследованиям в области космологии, так и дать хорошо разработанную часть соответствующего курса в духовных учебных заведениях. Поэтому

совместную работу в этой области нужно всячески приветствовать.

Второе, о чем можно припомнить в этой связи, это выход биологии на проблему радикального продления человеческой жизни (как мы знаем, вероятно, в ближайшие тридцать-сорок лет человеческая жизнь будет в развитых странах продлена до двухсот лет, и далее так сказать, — неостановимый рост этого процесса). Здесь можно припомнить о клонировании и целом ряде других достижений, которые вывели современную биологию и генетическую науку на передний край естественных наук. И вот здесь, занимаясь технологией, ученые подошли к границе чисто онтологического вопроса, а именно, проблемы о бессмертии человека. Между тем, этот вопрос, несомненно, занимает центральное место в целом ряде религиозных традиций и, безусловно, в традиции христианства.

Итак, с одной стороны, в междисциплинарную область метафизики стремится развитая технология; с другой же стороны в нее вливается весьма разработанная онтология. И пересечение этих потоков способно придать большой импульс как естественным наукам, так и, опять-таки, наукам о духе.

Под впечатлением целого ряда диалогов, ведущихся, таким образом, в традиционной метафизической области, в европейской культурной традиции возникло достаточно мощное культурное движение, известное под названием Science and Theology, «наука и теология». Несмотря на не вполне удачное, двуединое название (мне представляется, что «новая метафизика» было бы более удачным в этом отношении), само движение быстро набрало силы, объединило достаточно значительные научные силы, создало европейскую ассоциацию, в трудах которых в конгрессах приняли участие некоторые из присутствующих здесь ученых, и постепенно стало заметным явлением на склоне европейской научной мысли. Вот, проблемы, традиционно разрабатываемые в рамках предметной области science and theology, как мне представляется, более чем естественно ложатся в научный план кафедры, которая образована в Санкт-Петербурге теперь.

Здесь у нас есть целый ряд замечательных авторитетов, мне хотелось бы в этой связи назвать замечательного ученого (Иена Барбара?), недавно получившего Темплтоновский Приз, причем если Темплтоновская награда весьма престижна и в мире науки и теологии присуждается американской по происхождению фондом, то присуждалась она в Кремле и при участии наших ученых, естественников, философов, религиоведов. Мне думается, что к этой традиции следует примыкать, разрабатывать и расширять ее.

Не лишним будет упомянуть то, что ни Академия Наук, ни ведущие наши университеты пока не сочли возможным открыть такие отделения или кафедры. Тем больше заслуга научных организаций, учреждений, которые взялись за такую работу. Среди них следует прежде всего назвать Российскую Академию естественных наук, которая уже несколько лет назад открыла отделение науки и теологии и пригласила в его состав ряд авторитетных ученых. В образовании этого отделения принял значительное участие, насколько мне известно, один из присутствующих здесь, профессор Сергей Сергеевич Хоружий и в связи с этим нужно просить его передать нашу благодарность коллегам а Российской Академии естественных наук и наше живейшее желание вступить с ними в более оживленные контакты. Очень хотелось бы уже на нашем следующем заседании видеть с нами и замечательного отечественного религиозного психолога, доктора психологических наук, профессора Николая Львовича Мухелишвили, который неизменно стоял у колыбели целого ряда начинаний в российской академической науке на протяжении последних двух десятилетий, связанных с разработкой предметной области науки и теологии.

Перечень традиций, которые будут существенно важны для нас на начальном этапе нашей работы, нашей кафедры, вообще значительно обширнее, чем названные до сих пор. Я сказал бы здесь, прежде всего, об исследовании проторелигиозного опыта, предпринятом в работах петербургского академика Натальи Петровны Бехтеревой и ее школы. Дело ведь состоит в том, что, с одной стороны, многие ученые-естественники и психологи старались по вполне понятным морально-этическим соображениям не затрагивать такую тонкую область, как религиозный опыт. С другой стороны, вполне предоставить его религиоведам не вполне корректно.

Дело состоит в том, что, встречаясь с тем, что христианские теологи называют «призывающей благодатью» (структурно сопоставимые терминологии выработаны и применительно к другим религиозным традициям), человек очень часто испытывает особое состояние сознания (и, добавим, соматические состояния, представляющие собой несомненную реальность), оказывающее глубокое влияние на дальнейшее развитие человека и общества и в этом качестве подлежащее научному исследованию. Здесь, кстати, было бы уместно упомянуть о том, что если наука совсем исключает из поля своего зрения многообразие религиозного опыта, то он (опыт? человек?) постепенно находит ее сам. *Vocatus cive, non vocatus, deos ad erit*, гласило любимое изречение видного американского психолога Уильяма Джеймса (Призванный или не призванный, Бог тем или иным образом придет).

И здесь имеет смысл упомянуть о целом ряде квази-религиозных движений, оказавших определяющее воздействие на психологический облик, по крайней мере, двадцатого столетия и, по-видимому, перешедших грань веков. В масштабе больших общественных организмов это пассионарные движения, которые в середине двадцатого столетия пришли на смену традиционной христианской религии в таких странах: Германия и Россия — и оказали огромное влияние на ход мировой истории. Несколько изменив масштаб, мы должны будем упомянуть о таких измененных состояниях массового сознания, как наркомания, которая составила одну из важнейших проблем для правительств развитых стран конца двадцатого века. Наука пока не много может сказать о возможностях предотвращения нежелательного опыта того, что в западной массовой культуре называется *dead trips*, но нужно сказать, что вообще компонента квазирелигиозного опыта при наркоманиях не может отрицаться, поэтому ее нужно очень внимательно изучать.

Наконец, изменив масштаб нашего рассмотрения еще сильнее, мы должны указать на значительное количество небольших сект, каждая из которых развивает собственное вероучение, которое представляет собой уже весьма видимую часть того, что Олвин Тоффлер весьма верно назвал «мозаичной демократией», вот этого мозаичного духовного ландшафта западного, а теперь уже и восточноевропейского опыта. В отечественной науке уже стали появляться достаточно детальные рассмотрения этого общественного явления. Здесь можно назвать недавно выпущенное справочное пособие Дворкина по курсу сектологии, ну, а на западе это деятельность профессора Массимо Интровини и возглавляемой им международной ассоциации по изучению новых религий, новых духовных направлений, известной под аббревиатурой (ЧЕСНУР).

Вот, обозрев это большое культурологическое, историософское, психологическое поле, мы видим, что, с одной стороны,



возможности современной науки весьма слабы. Ученый-эксперт, даже если он написал несколько книг и десяток статей на какую-либо из этих тем, пока не может дать безусловно эффективных рекомендаций. Но, с другой стороны, их больше не откуда взять, как из систематизации опыта, нахождения новых мыслей, их обсуждения. Иначе говоря, я имею в виду здесь такую функцию науки о культуре, как экспертная функция.

Культуролог, вообще говоря, должен быть готов к тому, что, работая в чисто академической науке, он рано или поздно встретится с предложением со стороны муниципальных, государственных или даже наднациональных организаций с просьбой дать рекомендации о том, каким образом следует построить тактические или стратегические действия относительно какого-либо общественного движения, носящего достаточно выраженный духовный или квазирелигиозный характер. Вот здесь и могут пригодиться ходы мысли и разработки, которые получены даже в таких, на первый взгляд, сугубо академических областях метафизики, как область предрелигиозного опыта, поскольку именно он составляет собой психологическое обеспечение измененных состояний массового сознания. Отечественная наука располагает здесь целым рядом достаточно интересных работ, ну а общенаучный контекст связан с так называемыми гуманистическим и трансперсональным направлениями в современной психологической науке. Напомню, что гуманистическая психология поставила в центр своего внимания наиболее полное развитие потенциала личности, развитие способностей человека, достижение того, что часто называется «сверхсознанием».

Трансперсональная психология обратила внимание на те грани психологического опыта, когда человек временно утрачивает ощущение единства личности и встречается с таким далекими, однако все же реальными ощущениями, как общение с какими-то архетипическими персонажами. Классиком гуманистической психологии является профессор Стенли Крипнер, который не раз приезжал к нам и выступал на наших заседаниях, ну, а относительно трансперсонализма можно сказать, что у нас налажены достаточно устойчивые отношения с одним из его основателей, замечательным американско-чешским психологом Станиславом Грофом.

Разумеется, мне известно, что трансперсонализм в особенности служит предметом достаточно оживленной дискуссии в современных науках о человеке, и значительно больше об этом мог бы рассказать один из присутствующих здесь, профессор Тыну Рихович Сойтла. В рамках этих вступительных замечаний я могу только сказать, что, по моему мнению, трансперсональная теория в ее основных вариантах, то есть в теориях Уилбера, Грофа и Тарта, разрабатывает традиционную метафизику на тот манер, который обусловлен духовностью современного западного постиндустриального общества. Сюда входит и принципиальная психологизация наук о человеке, и определенный прагматизм в подходе к религиозному опыту, и нахождение достаточно свежих подходов к традиционным проблемам метафизики.

Одним словом, по всем параметрам нам нужно общаться, дискутировать, выслушивать новые подходы и предлагать свои собственные аргументы. И в этом отношении мне хотелось бы высказать последний тезис моего выступления, а именно то, что образование кафедры ЮНЕСКО именно в Петербурге является весьма конструктивным шагом.

Дело состоит здесь не только в том, что в Петербурге работает много ученых, здесь представлен целый ряд оригинальных научных школ, здесь есть большой университет и много библиотек, театров и музеев; здесь есть Духовная академия и храмы ведущих религий мира. Однако более существенно другое обстоятельство. Общее движение к европейской науке, технологии, организация общественной и семейной жизни, законодательства, начатое Петром Первым и получившее впервые воплощение в Петербурге, а дальше распространившееся по пространству Российской империи, вовсе не было остановлено революционными преобразованиями. Образование нового «затворенного царства» составило, скорее, перерыв в движении петербургского периода российской истории, не связанного уже более с одним городом, но связанного с самим существом нашей духовной жизни. И в девяностых годах двадцатого века оно было продолжено.

Именно в этом смысле мне кажется понимать известное, на первый взгляд, достаточно парадоксальное, заявление прежнего президента России о Петербурге как о культурной столице нашей страны. Вот в этом смысле представляется весьма существенным, что петербургский период, в прошлом нашедший слова и мысли для выражения весьма оригинальных метафизических идей, мог бы продолжить эту тенденцию и в двадцать первом столетии.

Формально у нас, может быть, не так много материальных ресурсов. Но, с другой стороны, продвижение в сфере идей не связано прямо с материальными ценностями и очень часто связано с интенсивностью внутренней работы ученого или религиозного деятеля. А внутренняя интенсивность работы, образованность, доверие друг к другу и умение вести дискуссию у нас есть. Недавнее общение с представителями городской администрации побуждает меня предположить, что мы можем найти себе поддержку и на уровне города.

В числе тех организационных форм, которые мы можем предложить общественности, не только эпизодические конференции, но и издание работ членов кафедры, образование при ней аспирантуры, открытие Ученого Совета по проблематике межкультурных и межрелигиозных исследований, организация соответствующего сайта в интернет и тому подобные вещи, которые естественно приходят в голову всякому ученому, который когда-либо занимался систематической разработкой новой и перспективной области исследований. В связи с этим мне бы хотелось пожелать кафедре и всем присутствующим скорейшего продвижения по этому пути. Мне, как и многим, сидящим сегодня в этом зале, памяты первые встречи, организованные группой «Эйдос» при Петербургском союзе ученых, памятно основание Петербургского отделения Российского института культурологии, которому, как все мы надеемся, суждена долгая и плодотворная научная и культурная жизнь. Ну что же, теперь мы видим новый шаг, сделанный в направлении упрочения, расширения, которое безусловно нужно нашему городу и нашей культуре.

Вот почему, выражая в конце благодарность ЮНЕСКО за доверие, оказанное научной общественности нашего города, мне хотелось бы выразить твердую уверенность в том, что мы оправдаем его и в том, что кафедра ЮНЕСКО еще долго будет вносить свой достойный вклад в благородное дело межкультурного и межрелигиозного диалога. Спасибо за внимание.

The first presentation session of UNESCO Chair of spiritual traditions, their specific cultures and interreligious dialogue took place in St. Petersburg March, the 14. During the conversation about the urgent problems of interreligious dialogue there were many different opinions on this topic. Every representative of different confessions, scientists and philosophers could describe their own vision of

these problems, the possible ways of solving them.

D. Spivak has emphasized importance of research of intercultural and interreligious contacts in the framework of post-industrial and post-communist countries and societies. The main topic of his presentation was relevance of 'new metaphysics' for study of present-day challenges in the realm of human spirituality and divinity. Spivak reminded of the subject matter of 'old metaphysics', as doctrine of God, Spirit, free will, and ultimate values of human existence. He briefly traced back the history of its elaboration in the XXth century, from removal to peripheral position in the works of the Vienna philosophical circle and K. Popper, to new impetus given to it in the framework of the Science and Theology movement, promoted by such impressive thinkers as I. Barbo or D. Bochm in the West, or A. Solzhenitsyn in the East. Another constructive theology, as post-modernist theological theory of D.R. Griffin, following in his turn the tradition of A. Whitehead; of academic psychology primming its humanistic and transpersonal branches, presented by S. Krippner and S. Grof; and natural sciences, concentrated around discussion of such major spiritual and scientific issues as the Big Bang or genetic cloning. The major challenge for contemporary researchers of these topics is, from the point of view of D. Spivak, to discern between technology and ontology, and between spiritual and positive orientations in the study of the latter. Another specific point has been presented by studies of pre-religious experience, conducted by the famous Russian researcher, Professor N.P. Bechtereva, and her team. A separate cluster of problems, currently studied by mass psychology, is formed by numerous forms of quasi-religious experiences, consciousness states and teachings, growing in number in every contemporary societies promoting mass culture. D. Spivak ended his presentation reminding of a long tradition of academic studies of the spiritual realm, proper for scientists of St. Petersburg, and of a series of conferences and seminars, organized by the EIDOS group (later by the Russian Institute of Cultural Studies), dedicated to serious and responsible elaboration of this realm. UNESCO has granted a real honor to the St. Petersburg intellectual audience, and our main objective is currently to promote activities of its chair in St. Petersburg, using every possibility for earnest dialogue, creative discussion, an mature contemplation.