

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Глава 1. ФОРМЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА	8
§ 1. Подходы к классификации видов межрелигиозного диалога	8
§ 2. Многообразие религиозного опыта: Эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм и релятивизм	13
§ 3. Полемический диалог	37
§ 4. Миротворческий диалог	41
§ 5. Партнерский диалог	47
§ 6. Когнитивный диалог	50
§ 7. Межрелигиозный диалог: Проблема дефиниции	61
Глава 2. ЛИЧНОСТНАЯ МОДЕЛЬ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА	68
§ 1. Личностная модель: Общие принципы	68
§ 2. Парадигма духовной практики	75
§ 3. Методология личностной модели межрелигиозного диалога	82
Глава 3. ПРАВОСЛАВИЕ КАК ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ	100
Глава 4. ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА ПРАВОСЛАВИЯ	107
§ 1. Обращение	110
§ 2. Праксис	123
§ 3. Телос	135
Глава 5. ХАСИДИЗМ КАК ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ	142
Глава 6. ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА ХАСИДИЗМА ХАБАД	153
§ 1. Обращение	154
§ 2. Праксис	159
§ 3. Телос	178

Глава 7. ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ ПРАВОСЛАВИЯ И ХАСИДИЗМА ХАБАД В КОНТЕКСТЕ ЛИЧНОСТНОЙ МОДЕЛИ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА	184
§ 1. Сравнение духовных практик: Сходства	185
§ 2. Отказ от крайнего партикуляризма	203
§ 3. Уникальность духовных традиций	225
Заключение	238
Список литературы	240

ПРЕДИСЛОВИЕ

Многие мыслители XIX–XX вв. выдвигали тезис о секуляризации, согласно которому предполагалось, что религия будет приходить в упадок в условиях возрастающей модернизации обществ. Мировые войны, поддержка широкими слоями населения православной России и лютеранской Германии антигуманных тоталитарных режимов продемонстрировали кризис христианской этики и устоев. Стремительный прогресс техногенной цивилизации, который воспринимался массовым сознанием как «высший этап развития», открывающий неограниченные возможности человека и его разума, зачастую интерпретировался как подтверждение идеи о неизбежном вырождении религии.

Вместе с тем в современной науке все большее признание находит позиция, согласно которой мир вошел в новый, постсекулярный этап своего развития. По выражению американского социолога религии Питера Бергера, мир остается «таким же яростно религиозным, как был всегда, а в некоторых местах даже более, чем когда-либо еще»¹. Религиозное сознание признается уже не в качестве отсталой и отживающей формации, но рассматривается как непреходящее, имманентное слагаемое человеческого существования и общественной реальности. В условиях современной глобальной цивилизации с такими ее характеристиками, как интенсификация миграционных потоков, единое информационное пространство, создаваемое массмедиа и Интернетом, высокая степень взаимозависимости и взаимосвязи, построение конструктивных отношений между последователями различных религий оказывается особенно актуальной задачей. Представленная работа посвящена разработке и исследованию возможностей одного из

¹ Berger P.L. Desecularization of the world: A global overview // The desecularization of the world: resurgent religion and world politics. – Washington, 1999. – P. 2.

подходов к гармонизации межрелигиозных отношений – «личностной модели» межрелигиозного диалога.

Понятия диалога религий и культур прочно вошли в обиход гуманитарных наук, часто встречаются в речах политиков и средствах массовой информации. Вместе с тем сам термин «межрелигиозный диалог» может употребляться в разных смыслах и контекстах, обозначая обширный спектр способов межрелигиозного взаимодействия. В литературе, посвященной межрелигиозным отношениям, особенно в отечественной, этому факту не уделяется должного внимания, что зачастую приводит к некоторой путанице. Для преодоления неоднозначности, связанной с множеством интерпретаций межрелигиозного диалога, в первой главе комплексно рассматриваются типы межрелигиозного диалога, и анализируется проблема дефиниции этого феномена. В основе представленной оригинальной классификации форм межрелигиозного диалога лежит критерий «интенции» к диалогу. В рамках этого подхода автор рассматривает «полемический», «миротворческий», «когнитивный» и «партнерский» виды диалога, строящиеся, соответственно, вокруг вопросов: «кто прав?», «как нам мирно жить вместе?», «кто ты?» и «что мы можем сделать для улучшения мира?»

Вторая глава посвящена описанию личностной модели межрелигиозного диалога и различным аспектам ее применения. Личностная модель является развитием идей современного российского философа С.С. Хоружего, главным образом, предложенной им парадигмы «духовной практики» применительно к проблемам межрелигиозного диалога. В личностной модели акцент делается на сравнительном изучении религиозного опыта, структурно и процессуально реализующегося в «духовной практике». Универсальная парадигма духовных практик в рамках представленного подхода может послужить «общим языком» для диалога, т.е. той средой, в которой происходит процесс достижения взаимопонимания и согласия между собеседниками. Основной задачей участников в личностной модели межрелигиозного диалога выступает не свойственный формализованному подходу поиск сходных догматических и этических положений или позиций по социальным вопросам, а понимающее проникновение в перспективу опыта «Другого» («участность»), который выражает свою идентичность в духовной практике.

В последующие главы работы рассматривается возможность применения личностной модели межрелигиозного диалога на примере православия и хасидизма Хабад – крупного течения

в современном иудаизме, широко представленного в России. В рамках компаративного анализа духовных практик системно и структурно описываются различные аспекты антропологии, этики, гносеологии, сотериологии, амартологии рассматриваемых традиций, а также выявляются принципы, способные послужить основой гармонизации отношений между последователями православия и хасидизма Хабад.

Глава 1.

ФОРМЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

§ 1. Подходы к классификации видов межрелигиозного диалога

В современной исследовательской литературе можно встретить разные интерпретации межрелигиозного диалога, отражающие разные представления о том, на каких принципах он должен основываться и какие цели преследовать. Наиболее известной является католическая классификация, в рамках которой выделяется четыре типа межрелигиозного диалога:

а. Диалог жизни (*dialogue of life*), когда люди стремятся жить в духе открытости и добрососедства, разделяя в повседневной жизни радости и печали, общие проблемы и заботы.

б. Диалог действия (*dialogue of action*), в котором христиане и последователи других религий сотрудничают во имя целостного развития (*integral development*) и освобождения (*liberation*) людей.

в. Диалог богословского обмена (*dialogue of theological exchange*), где специалисты стремятся углубить свое понимание религиозных традиций и по достоинству оценить духовные ценности друг друга.

г. Диалог религиозного опыта (*dialogue of religious experience*), в рамках которого лица, укорененные в своих традициях, делятся своими духовными богатствами, например, в отношении практики молитвы и медитации, веры и способов поиска Бога или Абсолюта»¹.

¹ Dialogue and proclamation. The forms of dialogue // Bulletin of the pontifical council on interreligious dialogue. – N 26 (2). – 1991.

Каждому из обозначенных видов диалога приводится в соответствие тот «уровень», на котором он осуществляется, – «быт», «руки», «голова», «сердце». «Диалог жизни», представляющий собой повседневное взаимодействие между рядовыми верующими, осуществляется на уровне «быта». В «диалоге действия» последователи разных религий используют свои «руки», т.е. сотрудничают для решения общих проблем. В диалоге «богословского обмена», который также иногда обозначается как «диалог изучения» («*dialogue of study*»), используется «голова» для того, чтобы устранить незнание и получить правильные и всесторонние познания о содержании вероучения другой религии. В «диалоге религиозного опыта», который также обозначается как «диалог духовности» («*dialogue of spirituality*»), участники должны вовлечь в диалог свое «сердце», чтобы оценить и даже в некоторой степени попытаться разделить переживания верующих другой традиции¹.

Другую классификацию видов диалога в соответствии с целями, которые могут ставить перед собой участники, предлагает американский исследователь Э.Дж. Шарп, выделяя типы «дискурсивного», «человеческого», «секулярного» и «внутреннего» диалогов². «Дискурсивный диалог» исследует догматические сходства и различия религиозных мировоззрений с целью выявления того, что можно назвать «общим знаменателем», т.е. совокупностью, суммой религиозных положений, разделяемых всеми сторонами. Участники «человеческого диалога» стремятся увидеть в представителе другой религии не носителя определенных «верований» и «концепций», но просто человека как он есть, и понять его так же как самого себя вне своей конфессиональной принадлежности. В этом подходе подчеркивается разница между отношением к представителям той или иной религиозной традиции и к самой традиции как таковой. «Секулярный диалог» видит основную задачу межрелигиозных встреч в сотрудничестве ради всеобщего блага – утверждении социальной справедливости, моральных ценностей, мира и свободы, решении экологических проблем, что также может вести к лучшему взаимопониманию. «Внутренний диалог» основывается на осмыслении и сравнении мистического

¹ Knitter P.F. Inter-religious dialogue and social action // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 117–132.

² Sharpe E.J. The goals of inter-religious dialogue // Truth and dialogue. The relationship between world religions / ed. By J. Hick. – London, 1977. – P. 81–82.

опыта каждой духовной традиции, который в рамках данного подхода понимается как сущность религиозности¹.

Согласно еще одной классификации, предложенной феминистской исследовательницей Д.Х. Флетчер (Fletcher), основными формами межрелигиозного диалога являются «парламентская», «активистская» и «беседующая» («*storytelling*»)². Название первой модели межрелигиозного диалога связано с проведенным в 1893 г. в Чикаго Всемирным парламентом религий (*World Parliament of Religions*), масштабным событием, которое во многом стало архетипичным для многочисленных межрелигиозных встреч впоследствии. В парламентском диалоге изучаются и сравниваются религиозные доктрины и верования с целью обретения лучшего взаимопонимания. В центре внимания здесь находится фигура авторитетного и компетентного представителя религии, который излагает и объясняет основы вероучения своей традиции, отвечает на возникающие вопросы и, при необходимости, готов защищать свою религию от критики. Поскольку женщины на протяжении веков были отстранены от религиозного образования и не являлись духовными лидерами, они не рассматриваются в качестве подходящих представителей религий в парламентской модели диалога.

Активистская модель диалога, в отличие от парламентской, предполагает не обмен мнениями, дискуссии и сравнение религий, а стремится к трансформации мира и трансформации религий. Религия всегда неразрывно связана с социальным и политическим контекстом, грань между «священным» и «светским» не всегда отчетлива, поэтому некоторые религиозные представления и нормы, считает Флетчер, могут быть переосмыслены и изменены. Особым вкладом женщин в межрелигиозный диалог, по мнению сторонников этого подхода, должна стать критика религий, выступающих как «культурные носители, которые (вольно или невольно) оправдывают, поддерживают и увековечивают женоненавистнические практики»³.

Отстраненные от возможности быть религиозными лидерами и играть значительную роль в рамках парламентской модели диалога женщины стали формировать свой собственный способ

¹ Шохин В.К. Диалог религий: Идеология и практика // Альфа и Омега. – М., 1997. – № 1(12). – С. 282–283.

² Fletcher J.H. Women in inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 168–184.

³ Ibid. – P. 173.

межрелигиозной коммуникации, «параллельные» магистральному направлению диалогические группы и коалиции. Э. Эгнел (Egnell), на протяжении нескольких десятков лет изучавшая специфику межрелигиозного диалога среди женщин, пришла к выводу, что он отличается тенденцией к «рассказу жизненных историй», т.е. интересом к собственному опыту, к вере как образу жизни, а не как к системе представлений, которая выражается в писаниях и доктринах. Внимание к тому, как вера проявляется в повседневной жизни и влияет на нее, осмысление религии через призму собственной биографии и обсуждение других личностно-ориентированных тем позволяет создать прочные дружественные отношения, которые необходимы для конструктивных богословских бесед и совместной деятельности. «Беседующая модель» («*storytelling model*») и открывающиеся благодаря ей возможности, по мнению Флетчер, способны существенно обогатить межрелигиозный диалог в рамках «парламентского» и «активистского» подходов¹. Таким образом, для данной классификации особое значение играет деление диалога на «формальный» и «неформальный» типы, первый из которых предполагает участие в нем лишь официальных представителей, религиозных лидеров и ученых, а в рамках второго взаимодействие осуществляется на «низовом» («*grassroots*») уровне рядовых верующих, молодежи и женских организаций.

Очевидным недостатком трех рассмотренных классификаций является то, что они ограничены, в каждой из них указываются некоторые формы диалога, которых нет в других. Более того, как мы увидим ниже, в них не учитываются некоторые виды межрелигиозного взаимодействия, которые также принято называть межрелигиозным диалогом, и не отражены существенные для понимания этого феномена сопутствующие факторы. Например, многие исследователи уделяют внимание «условиям диалога», т.е. установкам участников, которые необходимы для того чтобы диалог мог состояться и быть плодотворным. В частности, К. Корнилл, посвятившая этой теме отдельную монографию, выделяет следующие «добродетели» («*virtues*») диалога – «скромность», «верность», «убежденность во взаимосвязи», «эмпатия», «гостеприимство»². Неясным остается и вопрос о том, как можно соотне-

¹ Fletcher J.H. Women in inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 177–181.

² Cornille C. The Im-possibility of interreligious dialogue. – New York: Crossroad / Herder & Herder, 2008.

сти эти классификации, составленные по разным принципам, каждая из которых описывает диалог в разных ракурсах. Итак, встречающееся в исследовательской литературе подходы не дают целостной и системной картины форм межрелигиозного диалога и в общем, как отметил В.К. Шохин, можно констатировать, что «и в понимании семантики “диалога религий” и в осмыслении его задач царят неопределенность и неясность»¹.

В данной работе представлена оригинальная классификация форм межрелигиозного диалога, которая будет основана на критерии интенции к диалогу, т.е. той мотивации, которая побуждает верующих разных религий вступать в контакт, что кардинальным образом влияет на характер диалога и определяет формулировку его задач. В рамках этого подхода можно выделить четыре основных типа или стратегии межрелигиозного диалога, которые можно обозначить как «полемический диалог», «миротворческий диалог», «когнитивный диалог» и «партнерский диалог», строящиеся, соответственно, вокруг следующих вопросов: «кто прав?», «как нам мирно жить вместе?», «кто ты?» и «что мы должны и можем сделать для улучшения мира?». Хотя эти типы межрелигиозного диалога связаны между собой и зачастую сочетаются при организации межрелигиозных контактов, они преследуют разные цели и используют разные дискурсы.

При рассмотрении субъектов межрелигиозного диалога методологически полезно выделять следующие «уровни»:

(1) «высокий» – религиозные лидеры; духовно-административные органы управления религиозных организаций;

(2) «средний» – ученые и эксперты, духовенство, также сюда могут быть отнесены деятели искусства и культуры, бизнесмены, политики;

(3) «низовой» («grassroots») – рядовые верующие и религиозные общины; общественные организации; отдельные представители духовенства.

Пространством диалога являются разнообразные встречи, конференции, заседания национальных и международных межрелигиозных организаций, которые связаны между собой не иерархически, а сетевым образом.

Феномен межрелигиозного диалога породил на Западе обширную исследовательскую литературу, осмысливающую прин-

¹ Шохин В.К. Диалог религий: Идеология и практика // Альфа и Омега. – М., 1997. – № 1(12). – С. 281–295.

ципы его организации и сравнительно-религиоведческую проблематику. Этот «теоретический» аспект межрелигиозных отношений является важной и неотъемлемой составляющей феномена современного межрелигиозного диалога, что зачастую упускается из вида, когда говорится о диалоге только лишь как о непосредственной встрече. Автор проекта «компаративной теологии» Ф. Клуни использует понятие «внутреннего диалога»¹, в котором другой представлен в виде текста, а не в качестве живого собеседника. Как читатель или автор-писатель участник «внутреннего диалога» не только узнает другую религию посредством чтения ее сакральных текстов, но и изменяет отношение к своей собственной традиции, расширяет свое мировоззрение, выражает свою позицию и меняется сам как личность². В связи с этим, четвертым «уровнем» диалога могут считаться исследования, разнообразные межрелигиозные заявления и тексты по этой тематике.

§ 2. Многообразие религиозного опыта:

Эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм и релятивизм

Одной из важнейших составляющих межрелигиозного диалога, во многом определяющей его характер и возможности, является проблема осмысления верующими соотношения собственной религии и других духовных традиций. Согласно традиционной религиоведческой классификации, существуют три основные позиции по этому вопросу – эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм (суперэкуменизм), которые формулируются в контексте категорий истинности и спасительности. Подход эксклюзивизма предполагает, что лишь одна религия содержит истину и только в ней возможно спасение. Согласно позиции инклюзивизма, одна религия обладает полнотой истины, а остальные лишь ее частями; последователи других традиций также имеют шансы на спасение, хотя и меньшие, чем в наиболее совершенной религии. В рамках модели плюрализма считается, что разные религиозные учения, при многообразии внешних форм, содержат в себе одну и ту же духовную

¹ Ф. Клуни вкладывает в понятие «внутреннего диалога» («interior dialogue») иной смысл, чем Э.Дж. Шарп, классификация видов межрелигиозного диалога которого была представлена чуть выше.

² Clooney F.X. Comparative theology and inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 57–58.

суть. В западной литературе по вопросам различных аспектов этих моделей «теологии религий» и их соотношения на протяжении последних десятилетий ведутся непрекращающиеся дискуссии. В данной главе будет представлена общая характеристика этих позиций в авраамических религиях, рассмотрено их влияние на межрелигиозное взаимовосприятие и описаны основные концепции христианских богословов по этой теме.

Идея исключительности и авраамические религии

В Ветхом Завете преобладающей является эксклюзивистская позиция, резкое противопоставление монотеистической веры Израиля и языческих религий, запрет любого сочувствия к чужим культам: «Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен» (Исх 22:20), «...и имени других богов не упоминайте; да не слышится оно из уст твоих» (Исх 23:13), «...не поклоняйся богам их, и не служи им, и не подражай делам их, но сокруши их и разрушь столбы их» (Исх 23:24).

Вместе с тем в Ветхом Завете встречаются и отдельные пассажи, которые можно трактовать как выражение инклюзивистской позиции. В качестве примера можно привести встречу Авраама, который отверг языческих богов своей семьи с Мелхиседеком, царем Салимским, который был «священник Бога Всевышнего» (Быт 14:18–20). Мелхиседек не принадлежал непосредственно к монотеистическому периоду истории веры Израиля, однако Авраам принимает культ Мелхиседека как свой собственный, поклоняется ему, получает от него благословение и отдает ему «десятую часть из всего», что полагается делать только по отношению к правомочному священнику. Также примечательной является история пророка Ионы, провозвестившего, что Ниневия, языческий город, погибнет, если не покается. В результате проповеди Ионы «поверили Ниневитяне Богу» (Ион 3:5) и город был спасен. Эта история с ниневитянами отражает представление о том, что «в глубине души они знали, что существует Бог, Единый Бог, и распознали голос этого Бога в проповеди чужого пророка. Грех не может совершенно угасить в сердце человека способность распо-

знавать голос единого Бога»¹. Подобные сюжеты, носящие инклюзивистский характер, достаточно редки, в целом же в Ветхом Завете превалирует позиция эксклюзивизма, проводящая четкую демаркационную линию между истинной верой Израиля и другими религиями.

В Новом Завете позиции эксклюзивизма и инклюзивизма получают дальнейшее развитие. Как свидетельствует Евангелие, Христос есть «Путь, Истина и Жизнь» (Ин 14:6), без веры в Него невозможно «спасение», т.е. приобщение к Богу, достижение максимальной полноты существования человека, которое задумывалась Творцом: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк 16:16). Сам Иисус Христос сравнивает себя с виноградной лозой, а верующих в Него – ветвями, которые могут иметь жизнь, только будучи привиты к этой лозе (Ин 15:46). Апостол Петр, говоря об Иисусе Христе, утверждает, что «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4:12). Вместе с тем апостол Павел в духе инклюзивизма проповедовал в Афинском Ареопаге, что почитание греками «неведомого Бога» на самом деле относилось ко Христу (Деян 17: 23–24).

Христианство на протяжении своей истории не сделало категорического выбора между эксклюзивностью и инклюзивностью, обе позиции поддерживались и обосновывались авторитетными богословами. Так, например, согласно известному высказыванию св. Киприана Карфагенского «вне церкви нет спасения». Принципиальное различие христианской веры и других религий утверждал, среди прочих, Тертуллиан, вопрошая: «что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академиею и Церковью, между еретиками и христианами?». Вместе с тем в Церкви всегда параллельно присутствовала и инклюзивистская позиция. Так, раннехристианский апологет II в. св. Иустин Философ учил, что человеку по природе присуща способность Боговедения, древнегреческая философия разъясняла многие истины Ветхого Завета и в этом смысле может оцениваться как приурочивание к Новому Завету, а благочестивые и мудрые представители из язычников, например Сократ, могут считаться «христианами до Христа».

¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 155.

Упрощая сложный исторический путь, который прошли две установки, можно сказать, что вплоть до Нового времени преобладающей и намного более заметной была позиция эксклюзивности, поэтому в этот период межрелигиозный диалог носил, как правило, полемический характер. В Новейшее время, вместе с развитием школ исторической критики и сравнительного религиоведения, а также с активными процессами этнокультурных миграций и смещений, позиция инклюзивизма получает все большее распространение¹.

Начало модернистского этапа межрелигиозного диалога специалисты связывают с прошедшим в Чикаго в 1893 г. Всемирным парламентом религий, организованным по инициативе либеральных протестантов и сведенборгианцев. Еще одним очагом современного межрелигиозного диалога, который способствовал распространению атмосферы сближения и уважения, стало родившееся в кругах американского протестантизма в начале XX в. экуменическое движение.

В период между мировыми войнами создавались специальные институты, занимающиеся проблемами межрелигиозного диалога. Так, известный богослов Рудольф Отто с целью снижения уровня конфликтности в международных отношениях в 1921 г. основал Религиозный союз человечества. В 1928 г. был учрежден Международный миссионерский совет христиан и индуистов. Идеология и задачи Совета описаны в работах У. Хокинга «Пересмысление миссии» (1932)² и С. Радхакришнана «Запад и Восток в религии» (1933). Согласно концепции Совета, сравнительное изучение религий свидетельствует о несостоятельности их претензий на исключительность, поскольку за всеми ними скрывается «та же интенция, то же стремление, та же вера»³. В целом, Совет занял среднюю позицию между «богословским империализмом», утверждающем единственность Истины, и синкретизмом, с точки зрения которого между «откровениями» разных религий отсутствуют существенные отличия.

Успех «диалога религий» после Второй мировой войны исследователи объясняют совокупностью нескольких факторов:

¹ Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке. – СПб.; Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. – С. 161.

² Hocking W. Re-thinking missions: A laymen's inquiry after one hundred years. – New York; London, 1932.

³ Radhakrishnan S. East and West in religion. – London, 1933. – P. 19.

расширением контактов между христианами и нехристианами как часть развернувшихся процессов глобализации, кризисом системы мирового колониализма, которая обуславливала неравноправие и в межрелигиозных отношениях, популярностью восточных религий, а также «внутренними процессами» в христианских странах, в первую очередь выражавшихся в виде отторжения религиозного авторитаризма в любом его виде¹. Существенное влияние на богословие западного христианства оказала также катастрофа европейского еврейства.

Важнейшим этапом развития межрелигиозного диалога стал Второй Ватиканский собор (1962–1965), решения которого реформировали учение и практику Католической церкви и придали мощный импульс к диалогу с верующими других религий и атеистами. В декларации *Nostra aetate* («Наше время» – лат.), посвященной отношению к нехристианским религиям, говорится, что Католическая церковь не отвергает в других религиях ничего, что является «истинным и святым» и «с искренним уважением рассматривает тот образ действия и жизни, те предписания, которые ...доносят луч Истины, просвещающих всех людей»². А декрет о миссионерской деятельности Церкви *Ad gentes* («К народам» – лат.) увещевает всех христиан «знать людей, среди которых они живут и с которыми беседуют, чтобы в смиренном и терпеливом диалоге постичь, какие богатства даровал народам прещедрый Бог. Вместе с тем пусть они стараются осветить эти богатства евангельским светом, освободить их и передать во власть Бога Спасителя» (*Ad gentes* 2.11)³.

По мнению Пьер-Франсуа де Бетюна, «революция» католического отношения к другим религиям, нашедшая отражение в документах Второго Ватиканского собора, стала возможна благодаря выдающимся католическим деятелям, которые около 30 лет после окончания Второй мировой войны с глубоким интересом, дружелюбно и объективно исследовали духовные традиции Востока. Зачастую собственный опыт знакомства с другими религия-

¹ Шохин В.К. Диалог религий: Идеология и практика // Альфа и Омега. – М., 1997. – № 1(12). – С. 288–289.

² *Nostra aetate*: Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям. Режим доступа: <https://docs.google.com/document/preview?id=1gXBFCCKZR0s2JFeYPpuR3kgKXmkUnDzbbOamCcLToQGQ&pli=1#>

³ *Ad gentes*: Декрет о миссионерской деятельности Церкви. Режим доступа: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html

ми противоречил устоявшимся в католичестве ригористическим представлениям, однако эти христиане с Запада, которые, как правило, были католическими монахами, нашли в себе смелость признать духовное богатство других традиций и творчески переосмыслить собственную веру. Среди этих «пионеров диалога» можно назвать имена Ж. Моншанена (Свами Парамарубиананда), Анри Ле Со (Свами Абхишиктананда), Б. Гриффитса, Т. Мертона, Р. Паниккара и многих других¹.

Одной из тем декларации «Nostra Aetate» является проблема отношения христиан к иудаизму. В документе, в частности, говорится, что церковь не может забывать о том, что она получила откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог, по Своей неизреченной милости, заключил его, и евреи не должны восприниматься как отвергнутые или проклятые Богом. «Nostra Aetate» напоминает также о принадлежности к еврейскому народу святых апостолов и многих первых учеников Спасителя. Еще одной важной темой декларации является предостережение от обвинений иудеев в «богоубийстве», т.е. представления о том, что евреи всех поколений вплоть до сегодняшнего дня виновны в убийстве Иисуса Христа и несут за это ответственность.

Некоторые католические и протестантские мыслители пришли к выводу, что нацистская ненависть во многом была подпитываема неблагоприятным и враждебным восприятием евреев в христианской культуре, и вызванное этим чувство вины, по мнению Я. Ариэля, мотивировало христиан к изменению отношения к иудаизму. Уже после Второй мировой войны активное участие в межрелигиозном диалоге с иудаизмом со стороны христиан кроме протестантов начинают также принимать либерально настроенные католики, которые все чаще отказываются от концепции «теологии замещения» и миссионерства. Христианские богословы начинают рассматривать иудеев как религиозную общину сохранившую завет с Богом, из католических учебников удаляются пассажи с антиеврейскими обвинениями и высказываниями². Со стороны иудеев наибольшее участие в диалоге принимают представители реформистского и консервативного течений, в то время как ортодоксальные евреи вступают в него менее охотно, а ультраортодок-

¹ Bethune P.-F. Monastic inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 36–37.

² Ariel Y. Jewish–Christian dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 213–214.

сы (хасиды) вообще избегают его. Многие ортодоксальные иудеи, вслед за авторитетным раввином Й. Соловейчиком (Soloveichik), считают, что гражданская кооперация между последователями разных религий возможна, тогда как богословские дискуссии и компромиссы (*theological give-and-take*) запрещены¹.

Я. Ариэль считает, что, возможно, самым впечатляющим феноменом сопровождающим развитие иудео-христианского диалога в XX в. стало усиление интереса христианских богословов, ученых, священнослужителей и студентов к еврейской мысли, истории и религиозным текстам. Изучение иудейской традиции позволяет глубже понять христианство, особенно его раннюю историю, поэтому в учебные программы католических и протестантских семинарий стали включаться дисциплины, связанные с иудаизмом, которые нередко преподавали еврейские ученые или христиане, обучавшиеся в израильских или еврейских университетах.

Некоторые исследователи характеризуют 1960–1970-е годы как «золотой век» межрелигиозного диалога, поскольку в этот период отношения между верующими проходили под знаком стремления к согласию, примирению и прощению. Богословский ответ со стороны иудаизма, указывает Я. Ариэль, сформировался медленно, лишь на рубеже XX–XXI вв. группа еврейских интеллектуалов в декларации «Dabru Emet» («Говори истину») призвала иудеев к изменению отношения к христианству как «религии-сестре»².

Ислам присоединяется к межрелигиозному диалогу на современном этапе в 70-е годы прошлого века. Хотя Второй Ватиканский собор избегал упоминания Мухаммеда и Корана, он дал общую положительную оценку ислама как близкой к христианству религии и призывал христиан и мусульман оставить в прошлом конфликты и совместно трудиться во имя процветания человечества. Это изменение отношения католичества к мусульманам на позитивное, признание некоторых сходств в вере и способах богочитания, по мнению Д. Мадигана, так же как и в случае с религиями Индии, было подготовлено предшествующим интересом христианских богословов к исламу, в том числе работами французских исследователей суфизма Луи Массиньона (1883–1962) и его духовного наставника Шарля де Фуко (1858–1916). Новый подход к восприятию ислама, представленный в декларации «Nostra Aetate», оказал влия-

¹ Ariel Y. Jewish–Christian dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 210–211.

² Ibid. – P. 219–220.

ние и на другие христианские конфессии за пределами католичества, что нашло отражение в межрелигиозных программах и деятельности Всемирного совета церквей. В частности, Всемирный совет церквей под руководством доктора Юджина Блейка в 1970 г. провел в Ливане межрелигиозную конференцию с участием последователей христианства, ислама, иудаизма и буддизма. В 1972 г. в рамках проекта по конкретизации межрелигиозного диалога в виде организации двусторонних дискуссий состоялась встреча 40 представителей христиан и мусульман. Впоследствии отдельное внимание уделяется диалогу трех монотеистических религий – иудаизму, христианству и исламу. Так, в 1989 г. по материалам триалога, организованного известным религиоведом Джоном Хиком, появилась книга «Три веры – один Бог. Иудейско-христианско-мусульманская встреча»¹. Активное участие в развитии диалога с христианством приняли мусульманские ученые С.Х. Наср (Nasr), М. Аюб (Ayoub) и И. Раджи аль-Фаруки (Rajjal-Faruqi) в США; А. Сиддики (Siddiqui) и З. Бадави (Badawi) в Великобритании; принц Иордании Хасан бин Талал, М. Церич (Ceric) в Боснии; Саид Нурси и Фетхуллах Гюлен в Турции².

Отношение ислама к христианству и другим религиям, указывают исследователи, можно считать двойственным, поскольку в Коране присутствуют как резкая эксклюзивистская позиция, обличение заблуждений других религий и их последователей, так и высказывания, носящие инклюзивистский характер. Например, с одной стороны, мусульмане решительно отрицают важнейшие для христианства догматы о божественной природе Иисуса Христа как Сына Божия, троичности Бога, негативно относятся к монашеству и иконам, что являлось предметом многочисленных богословских дискуссий на протяжении веков. В Коране можно встретить такие высказывания Мухаммеда по отношению к иноверцам во время завоевания им Аравийского полуострова: «Когда же завершатся запретные месяцы, то убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте их и устраивайте для них любую засаду. Если же они раскаются и станут совершать намаз и выплачивать закят, то отпустите их, ибо Аллах – Прощающий, Милосердный» (Коран 9:5). «Сражайтесь с теми из лю-

¹ Three faiths – one God. A Jewish, Christians, Muslim encounter / ed. by J. Hick and E.S. Meltzer. – Houndmills, 1989.

² Madigan D. Christian–Muslim dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 250–252.

дей Писания, которые не веруют ни в Аллаха, ни в Последний день, которые не считают запретным то, что запретили Аллах и Его Посланник, которые не исповедуют истинную религию, пока они не станут собственноручно платить дань, оставаясь униженными» (Коран 9:29). Важно отметить, что Мухаммед был не только учителем, судьей и духовным руководителем рождающейся мусульманской уммы, но борьба с язычниками и иноверцами сделала его также предводителем отряда, с которым он совершил 19 военных походов.

С другой стороны, в Коране есть идея, что «люди Писания» (последователи иудаизма и христианства) «которые уверовали в Аллаха и в Последний день и поступали праведно, не познают страха и не будут опечалены» (Коран 5:69), что указывает на признание относительной истинности этих религий. При этом существующее многообразие религий рассматривается как следствие божественного замысла: «Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, однако Он разделил вас, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, в чем вы расходились во мнениях» (Коран 5:48).

Ислам и христианство представляют собой, по сути, два способа прочтения одной и той же библейской истории, повествующей о взаимодействии Бога и человечества. В отличие от Нового Завета, опирающегося на признаваемые богодухновенными книги ТаНаХа и рассматривающего себя как исполнение их подлинного, глубочайшего смысла, Коран позиционирует себя как отдельное слово Бога, которое дает истинные, неискаженные иудаизмом и христианством историю и учение пророков от Адама до Иисуса Христа. При этом двойственное отношение к другим религиям переплетается с многократно повторяемыми в Коране утверждениями о преемственности и общности (или близости) религиозных откровений и пророков: «Мы уже отправляли посланников до тебя. Среди них есть такие, о которых Мы рассказали тебе, и такие, о которых Мы не рассказывали тебе. Все посланники показывали знамения только с дозволения Аллаха» (Коран 40:78). «Мы ниспослали тебе Писание с истиной в подтверждение прежних Писаний, и для того, чтобы оно предохраняло их» (Коран 5:48)¹.

¹ Madigan D. Christian–Muslim dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 245–246.

Для объяснения этой сложности и неоднозначности в отношении Корана к другим религиям исламские ученые используют особые герменевтические стратегии, которые опираются на такие понятия, как хронология, прогрессивное откровение, отмена, различие между частными и универсальными стихами и др. Эти герменевтические приемы приводят к формированию различных позиций по проблеме отношения Корана к другим религиям. Например, в США современных мусульманских ученых по этому вопросу можно поделить на две группы¹. Представители первой группы делают акцент на идее единства религий, при этом приуменьшая значение, а иногда и просто игнорируя, некоторые негативные суждения Корана о других верах. Один из представителей этого направления А. Инженер (Engineer), уделяющий в своих работах значительное внимание богословскому обоснованию концепции прав человека и гражданского плюрализма, придерживается позиции, что Коран, в первую очередь, интересуется общими этическими принципами деятельности, а поэтому отдельные положения вероучения и религиозные правила могут отступать на второй план. Другой мусульманский исследователь А. Сакедина (Sachedina) утверждает, что осознание общности человеческой природы, дарованной всем людям при творении, должно превалировать над частными и производящими раздор особенностями, связанными с религиозными отличиями.

Исламские ученые, относящиеся ко второй группе, учитывают идею о единстве религий, но при этом они рассматривают религиозные общины как изолированные и иерархически ранжированные. Говоря об общности и самодостаточности религий, С.Х. Наср приводит аналогию с солнечными системами, что позволяет говорить о сходстве и различиях при признании факта их отдельного друг от друга существования. Критикуя позицию плюрализма по отношению к религиозному многообразию, еще один известный представитель этого направления М. Легенхаузен (Legenhausen) утверждает, что хотя другие религии могут считаться в некотором отношении истинными и спасительными, но в наше время, после последнего и совершенного откровения пророка Мухаммеда, только ислам является правильной, божественно-установленной религией².

¹ Lamptey J.T. Thinking differently about difference: Muslima theology and religious pluralism // The journal of interreligious studies. – Newton, 2014. – N 13. – P. 34–35.

² Ibid. – P. 35–36.

В XX в. широкое распространение получает позиция плюрализма. На Всемирном парламенте религий 1893 г. особый отклик получили суперэкуменические идеи представителя адвайта-веданты Свами Вивекананды. Как Всемирный парламент религий, так и многие устраивавшиеся в тот период встречи стремились охватить все существующие в мире религии и веры, а конечной целью зачастую представлялось объединение их всех в создаваемую общими усилиями универсальную религию всего человечества. Эти настроения были связаны с особой атмосферой прогрессизма и гуманизма, царившей на Западе в десятилетия перед Первой мировой войной, а также популярностью теософии, согласно учению которой различия отдельных религий несущественны на фоне их глубинного единства в виде общечеловеческой Религии. Модель этой универсальной «религии будущего» представлялась весьма многообразно, но предполагалось, что ее отличительной чертой будет открытость духовных традиций между собой и их «взаимообогащение», которое при этом не должно приводить к их слиянию и потере собственной идентичности.

Согласно позиции суперэкуменизма, все религии в своей глубинной сущности весьма близки или даже тождественны, каждая из них способствует духовному росту своих последователей и, фактически, они представляют собой различные пути, ведущие к одной и той же цели. Религиозный плюрализм развивался под знаком отказа от религиозной гордыни, нетерпимости, фанатизма, призывал к признанию равноправия и развития диалога во имя общего блага, что, несомненно, способствовало популяризации этой позиции.

Ярким апологетом концепции религиозного плюрализма являлся индийский философ и общественный деятель Радхакришнан (1888–1975), который в рамках подхода индуистского монизма говорил об относительности всех религиозных высказываний и конечной ценности лишь духовного опыта. Наиболее глубокий духовный опыт единства с высшей реальностью невозможно адекватно выразить, он трансцендирует все человеческие слова и образы, но именно он, согласно Радхакришнану, переживался мистиками всех времен и народов, с разной степенью полноты, он един для всех религий и является их ядром. В этом контексте Радхакришнан писал о грядущей религии Духа, в которой будут сочетаться как фундаментальное единство, так и многообразная дифференциация¹.

¹ Radhakrishnan S. *The Hindu View of Life*. – New York: Macmillan, 1968. См. также Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). *Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии*. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 55–57.

Таким образом, в целом можно констатировать, что для каждой из авраамических религий характерно представление об исключительности своей веры, которое может выражаться в различных формах установок эксклюзивизма и инклюзивизма. Религиям же Азии более свойственна концепция религиозного плюрализма, которая проявляется в виде позиции релятивизма, т.е. представления об относительности всех религий. Это различие в понимании многообразия религиозного опыта исследователи часто объясняют глубинными особенностями религий авраамического типа и индуизма. По мнению германского египтолога Яна Ассмана, основная парадигма монотеистических религий выражается в веровании, что «нет Бога кроме Единого» и «идолы ничто». Тем самым монотеистические религии превращают экзистенциальные вопросы о Боге в логический выбор: верно или неверно, а их последователи делят мир на «за» и «против», друзей или врагов, «путь жизни» и «путь смерти»¹. В политеистических же религиях боги «были соподчинены друг другу в функциональной равноценности» и «их имена можно было переводить с языка на язык», при этом они выражали «космос в его богатстве и многообразии и поэтому не отрицают друг друга, но делают возможным взаимное понимание»². В этом контексте Ассман говорит о «нетерпимости», «потенциале ненависти и насилия, который постоянно выплескивается в истории монотеистических религий»³, причиной чего, полагает Ассман, является генетически заложенное в них противопоставление истинного и ложного.

Позиция плюрализма, согласно мнению протестантского богослова и религиоведа Лотара Липтея, свойственна для религий «онтологическо-универсалистского» типа, в которых утверждается сущностная идентичность Бога и человека. Примером религии такого типа может служить упанишадический индуизм с его зна-

¹ Assmann J. Die mosaische unterscheidung: Oder der preis des monothiesmus. – München: Carl Hanser Verlag, 2003; Kim S.C. How could we get over the monotheistic paradigm for the interreligious dialogue? // The journal of interreligious studies. – Newton, 2014. – N 13. – P. 21.

² Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 302–303.

³ Assmann J. Moses der Ägypter. Entzifferung einer gedächtnisspur. – München. – Wien, 1998. – P. 20. Цит. по: Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 302.

менитым принципом «Тат твам аси» («То ты есть»), провозглашающем единство Амана и Брахмана. Богословская доктрина играет в этих религиях вторичную роль, а другие духовные традиции могут признаваться истинными, каждая своим специфическим, относительным образом (в соответствии с известной буддистской притчей о слепых, ощупывающих различные части слона и составляющие о нем свое индивидуальное представление).

«Теистическо-партикуляристскому» типу религий, к которому Липтей причисляет иудаизм, христианство и ислам, генетически присуща установка эксклюзивизма. Бог понимается здесь не как собственное глубочайшее средоточие человеческой природы, а как онтологически иное, как стоящий над вселенной Творец и Управитель. Откровение же рассматривается как имеющее строго определенную форму и связанное с конкретным историческим периодом изъятие божественной воли. Такая позиция, очевидно, проводит резкую демаркационную линию между единственным возможным «истинным откровением» и прочими религиями¹.

Эту идею развивает Й. Ратцингер, который выделял две принципиально различные формы религиозности: «мистика идентичности» (человека и Бога) и «личностное постижение человеком Бога», которые, соответственно, характерны для религий Индии и авраамических религий². В первом случае конечной целью духовной практики является раскрытие сокровенного единства с первопричиной всего сущего, слияние и растворение в Нем. Для преодоления фантома разделения Абсолюта и человека посредством раскрытия глубин собственного внутреннего мира (что часто обозначается как «просветление») важно не время, когда имеет место это переживание, но только его содержание – духовный опыт единства, который может выражаться в разных образах, символах и словах. В монотеизме же авраамического типа центральной является фигура пророка, для которого определяющее значение имеет не идентичность и слияние, а противостояние человека и вызывающего к нему и обличающего его Бога, «встреча», «ответ на зов Бога».

¹ См.: Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Сборник материалов научной конференции «Проблемы исторического и теоретического религиоведения». – М., 2009. – С. 352–370.

² Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 74–81.

Если в первом случае активным началом выступает мистик, который пытается погрузиться в «пассивного» Бога, то во втором, напротив, активным началом является Бог, обращающийся с призывом к человеку. В библейской вере святость достается человеку «извне», в результате откровения Бога и приобщения к Его благодати. Вступая в контакт с живым Богом, у которого есть свой собственный, единственный Лик, в качестве конечной цели духовного пути христианин не говорит Богу, как мистик в религиях первого типа «Я – это Ты», а выражает свое состояние словами «я – Твой». Божественный призыв, может быть точно датирован, появляется в определенных обстоятельствах и имеет конкретное содержание, между Богом и людьми возникает контакт, который носит исторический характер. Именно это фундаментальное различие в понимании духовности определяет, по мнению Й. Ратцингера, присущую авраамическим религиям склонность к представлению о собственной исключительности¹.

Рассмотрим концепции наиболее известных, «классических» представителей позиций эксклюзивизма, инклюзивизма и плюрализма.

Модели «теологии религий»: К. Барт, К. Ранер, Дж. Хик

Карл Барт: Вера и религия

В основе «теологии религий» одного из виднейших представителей позиции эксклюзивизма протестантского богослова Карла Барта (1886–1968) лежит разграничение понятий «религия» и «вера». Религия является формой духовности, в рамках которой человек пытается возвыситься до понимания Бога, построить с Ним отношения и для этого формулирует соответствующие богословские концепции, создает специальные социальные институты и формы культа, но делает все это исключительно своими силами. Такой тип духовности, согласно К. Барту, представляет собой не только основу нехристианских религий, но и является распространенной формой существования исторического христианства, в котором угадана живая евангельская вера. Вера же – это дар Божий,

¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 67–68.