

*На правах рукописи*

**МЕЛЬНИК Сергей Владиславович**

**ЛИЧНОСТНАЯ МОДЕЛЬ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА:  
НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВИЯ И ХАСИДИЗМА ХАБАД**

Специальность: 09.00.14 – философия религии и религиоведение

**АВТОРЕФЕРАТ**  
**диссертации на соискание ученой степени**  
**кандидата философских наук**

**Москва – 2013**

Работа выполнена в Отделе философии Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук

**Научный руководитель:** **Хлебников Георгий Владимирович,**  
кандидат философских наук, старший научный сотрудник

**Официальные оппоненты:** **Элбакян Екатерина Сергеевна,**  
доктор философских наук, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений

**Гагинский Алексей Михайлович,**  
кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН

**Ведущая организация:** Российский государственный гуманитарный университет

Защита состоялась «27» декабря 2013 года в 14 часов на заседании диссертационного совета Д-504.001.11 при Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации по адресу: 119606, г. Москва, проспект Вернадского, дом 84, 6-й учебный корпус, ауд. 2076 .

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке РАНХиГС.

Автореферат разослан «26» ноября 2013 года.

Ученый секретарь  
диссертационного совета

Семедов С.А.

## I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Выдвигаемый многими мыслителями XIX-XX веков (О. Конт, К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд и другие) тезис о секуляризации, согласно которому предполагалось, что религия будет вырождаться в условиях возрастающей модернизации обществ, оказался несостоятельным. По известному выражению американского социолога религии Питера Бергера, мир остается «таким же яростно религиозным, как был всегда»<sup>1</sup>. В условиях современной глобальной цивилизации с такими ее характеристиками, как интенсификация миграционных потоков, единое информационное пространство, создаваемое масс-медиа и Интернет, высокая степень взаимозависимости и взаимосвязи, построение конструктивных отношений между последователями различных религий оказывается особенно важной и актуальной задачей.

В современной России верующие составляют значительную часть населения, поэтому состояние межконфессиональных и межнациональных отношений оказывает существенное влияние на психологический климат в обществе и общественно-политическую ситуацию в целом, становясь важнейшим фактором стабильного социально-экономического развития страны. Вместе с тем, приходится констатировать тот факт, что вследствие господства атеистической идеологии в СССР вопросам диалога религий в нашей стране почти не уделялось внимания, поэтому современное российское поликультурное общество оказалось совсем не готово к тем вызовам, которые способен нести за собой религиозный ренессанс.

На Западе тематика межрелигиозного диалога активно изучалась на протяжении последнего столетия, породив одно из направлений развития гуманитарной мысли и отдельную сферу жизни мирового сообщества. Однако, вследствие религиозно-культурной специфики, разработанные в западном мире подходы не могут быть механически перенесены на российскую почву, хотя

---

<sup>1</sup> *Berger P.L. Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington, 1999. P. 2.*

анализ и рецепция опыта построения межрелигиозных отношений, безусловно, могут быть полезны.

Таким образом, сегодня можно говорить о насущной потребности в разработке эффективных концептуальных моделей позитивного межрелигиозного взаимодействия адекватных вызовам современной цивилизации, учитывающих российскую этноконфессиональную и социокультурную специфику.

**Цели и задачи исследования.** Целью диссертационного исследования является разработка личностной модели межрелигиозного диалога как способа формирования толерантного межрелигиозного взаимовосприятия на примере православия и хасидизма.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

- выявить значения понятия «межрелигиозный диалог»; изучить основные способы его организации и произвести критический анализ их эффективности;
- описать личностную модель межрелигиозного диалога, в том числе изложить парадигму духовной практики, являющуюся ключевой для ее формирования; показать место и преимущества личностной модели среди других стратегий межрелигиозного диалога;
- основываясь на трудах православных и хасидских авторов, изложить духовные практики указанных религиозных традиций;
- провести анализ духовных практик православия и хасидизма Хабад в контексте личностной модели межрелигиозного диалога;

**Объектом** исследования выступает феномен межрелигиозной коммуникации.

**Предметом** исследования являются духовные практики православия и хасидизма Хабад, рассматриваемые в контексте личностной модели межрелигиозного диалога.

**Степень научной разработанности проблемы.** Литературу, относящуюся к теме диссертации, можно тематически разделить на три группы:

первая включает исследования, разрабатывающие проблематику межрелигиозного диалога, вторая и третья – работы, посвященные, соответственно, мировоззренческим аспектам православия и хасидизма Хабад.

Осмысление идеи диалога нашло выражение уже в классических трудах российских философов М.М. Бахтина, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, В.В. Бибикина, В.С. Библера. В поле зрения отечественных исследователей, писавших по тематике межрелигиозного диалога, попадали, в основном, *исторические* (Л.Н. Гумилев, А.Б. Зубов), *конфессионально-теологические* (С.Н. Булгаков, А.В. Кураев, А. Барац), *политические* (С.И. Иваненко, А.А. Красиков), *юридические* (М.О. Шахов, И.Я. Кантеров) аспекты межконфессиональных отношений.

Среди отечественных исследователей, писавших по тематике межрелигиозного диалога, можно выделить работы С.С. Хоружего, В.К. Шохина, А.А. Нуруллаева, А.В. Журавского, Е.А. Степановой, М.П. Мчедлова. Подавляющее большинство отечественных диссертаций по проблематике, связанной с межрелигиозными отношениями, посвящено различным аспектам государственно-конфессиональной политики, межконфессиональных отношений внутри христианства или проблеме экуменизма. Тогда как вопросы философско-религиозного осмысления межрелигиозного диалога почти не затрагиваются, что позволяет сделать вывод о недостаточной разработке этой тематики.

В зарубежной литературе проблематика межрелигиозного диалога была разработана гораздо глубже. Философским осмыслением проблемы диалога занимались М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, Е. Левинас. Среди специалистов в области диалога религий особенно следует отметить работы католического богослова, «апостола межрелигиозного диалога» Р. Панникара, австралийского исследователя Э.Дж. Шарпа и одного из крупнейших современных религиоведов Дж. Хика.

Философско-религиозные основания и возможности межрелигиозного диалога разрабатывали протестантские мыслители П. Тиллих, Э. Бруннер, Ю. Мольтман, Д. Зелле, В. Панненберг, Х. Кокс.

Создателями современной католической теологии взаимоотношений религий считаются Ж. Даниэлу, А. де Любак, К. Ранер. Богословско-антропологические основания межрелигиозного диалога разрабатывались К. Ранером, Г. Вальденфельсом, И. Санной. Учение католической церкви об отношении к другим религиям систематически излагается в Документе Международной Богословской Комиссии (Ватикан) «Христианство и религии» (1996)<sup>1</sup>.

Значительное внимание в последние десятилетия уделяется диалогу с традиционными религиями Азии, особенно с буддизмом<sup>2</sup>.

Среди современных направлений исследования диалога религий необходимо выделить: концепцию «глобального этоса» Ганса Кюнга, суперэкуменизм или религиозный плюрализм (Дж. Хик, Ж. Миле, Л. Ричард, П. Ниттер, Г. Каурд), а также относительно молодой проект «компаративной теологии» (Ф. Клуни, Д. Фредерикс, У. Винклер).

Личностная модель межрелигиозного диалога применительно к конкретным духовным традициям полагает в центре внимания изложение опыта духовных (мистико-аскетических) практик, причем для анализа целесообразно опираться на воззрения авторитетных представителей и выразителей духовной традиции. В соответствии с этой установкой для исследования православия и хасидизма Хабад были выбраны репрезентативные тексты этих духовных традиций. Для православия таким источником стало произведение Феофана Затворника «Путь ко спасению»<sup>3</sup>, являющееся третьей частью труда «Начертание христианского нравоучения»<sup>4</sup>. Дополнительными

<sup>1</sup> Документ Международной Богословской Комиссии (Ватикан) «Христианство и религии» /пер. Соколовски А.Р. [Электронный ресурс]ежим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/doc-ecum/1069>.

<sup>2</sup> См. напр. *Buddhist-Christian Dialogue: Mutual Renewal and Transformation* / Ed. by P. O. Ingram and F. M. Streng. Honolulu, 1986; *Tripathi K.D. Interfaith dialogue: the hindu view // Dialogue a. universalism. Warsaw, 2001. Vol. 11, N 4.*

<sup>3</sup> *Феофан Затворник. Путь ко спасению. М. 2000.*

<sup>4</sup> *Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. М. 2008.*

источниками стали другие работы святителя Феофана, в том числе письма-наставления своим духовным детям, произведения авторитетных отцов Церкви, труды философов и богословов русской диаспоры в середине минувшего столетия (В.А. Кривошеин, В.Н. Лосский, И.Ф. Мейендорф).

За основу изложения духовной практики любавического хасидизма было взято произведение рабби Шнеура Залмана «Ликутей Амарим», более известное как «Тания»<sup>1</sup>, которое считается «Писанным Законом» (*Tora shebitav*) Хабада. Можно сказать, что по отношению к книге «Тания» вся остальная литература любавичевского хасидизма представляет собой, в той или иной степени, лишь ее комментарий. Для анализа духовной практики хасидизма Хабад также были привлечены комментарии к «Тании»<sup>2</sup>, другие сочинения Шнеура Залмана («Тора Ор» и «Ликутей Тора»<sup>3</sup>), работы руководителей движения – Любавических Ребе, особенно последнего – М.-М. Шнеерсона, а также литература, представляющая академическую иудейскую традицию – Г. Шолем, М. Бубер, М. Идель, в том числе исследователи, занимающиеся преимущественно школой Хабад – Н. Миндель<sup>4</sup>, R. Elijor<sup>5</sup>, N. Loewenthal<sup>6</sup> и др.

Следует отметить, что те немногочисленные работы, которые содержат сравнительный анализ православия и хасидизма, посвящены, как правило, рассмотрению феноменов старчества и цаддикизма, а также общему сопоставлению этих традиций как типов религиозности<sup>7</sup>. При этом ни в отечественной, ни в зарубежной литературе не существует работ, содержащих

<sup>1</sup> Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). М., 2005.

<sup>2</sup> Тания для всех. Сост.: Сегаль Д. М., 2008; Ховкин Э. Ворота в Танию. Иерусалим, 2003.

<sup>3</sup> Shneur Zalman mi-Lyady. Liquey torah. Brooklyn, N.Y., 1984; Шнеур Залман из Ляд. Тора ор («Тора – свет»). М., 2013.

<sup>4</sup> Миндель Н. Философия Хабада: Рабби Шнеур-Залман из Ляды. Вильнюс, 1990.

<sup>5</sup> Elijor R. The paradoxical ascent to God: the kabbalistic theosophy of Habad Hasidism. New York, 1993; Elijor R. Habad: The Contemplative Ascent to God // Jewish Spirituality from the Sixteenth Century Revival to the Present. N.Y., 1987.

<sup>6</sup> Loewenthal N. Self-Sacrifice of the Zaddik in the Teachings of R. Dov Ber // Jewish History Essays in Honor of Chimen Abramsky. London, 1988; Loewenthal N. Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School. Chicago, 1990.

<sup>7</sup> См. напр.: Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. Киев, 2003.

подробный и систематический компаративный анализ духовных (мистико-аскетических) практик православия и хасидизма Хабад.

Таким образом, недостаток работ, осмысливающих как теологические и психологические аспекты диалога религий в контексте российской религиозной специфики в целом, так и отношения православия и хасидизма Хабад в частности, позволяют сделать вывод о необходимости дальнейшей разработки этой тематики.

**Методологические и теоретические основания диссертационного исследования.** При изучении феномена межрелигиозного диалога и его стратегий применялись принципы историзма, объективности, системности и междисциплинарный подход.

Личностная модель межрелигиозного диалога предполагает феноменологический и компаративный анализ, сопоставление религиозного опыта, структурно и процессуально реализующегося в духовных практиках. При этом использовался известный в феноменологии религии метод эмпатии, симпатического понимания, стремления эксплицировать внутреннюю методологию и герменевтику, присущую самим духовным традициям, а не пытаться интерпретировать и объяснять явление в контексте той или иной исследовательской парадигмы. Исходя из этого, при описании духовных практик православия и хасидизма широко применялся текстологический метод – максимально использовалась собственная речь традиций, а каждое значимое утверждение и вывод, по возможности, подкреплялись непосредственными ссылками на источники.

### **Основные положения, выносимые на защиту:**

1. Понятие «межрелигиозный диалог» может употребляться в различных смыслах и контекстах. В литературе, посвященной межрелигиозным отношениям, а особенно в отечественной, этому факту не уделяется должного внимания, что может приводить к некоторой путанице и мешать



конструктивной дискуссии. Проясняя понятие межрелигиозного диалога, можно выделить следующие основные его значения:

- «межрелигиозная коммуникация» (любая форма встречи и переговоров между представителями религий, направленная на поддержание и развитие позитивных взаимоотношений);

- «диалог-сотрудничество» (сотрудничество духовных лидеров и рядовых верующих для достижения всеобщего блага – решения экологических проблем, утверждения социальной справедливости, моральных ценностей, мира и т.д.);

- «поиск истины» (полемика в целях выяснения истинности религиозных мировоззрений; в данном виде диалога существенное значение имеет интенция прозелитизма);

- «взаимное познание» (реализация стремления участников диалога узнать друг друга, «взаимобогащаться» в его процессе; в рамках такой коммуникации вырабатывается специфическая «культура диалога», включающая такие установки, как признание ценности духовных основ собеседника, готовность к принятию критики, отказ от направленности на прозелитизм);

- «суперэкуменический диалог» (диалог, исходящий из позиции плюрализма, то есть представления, что различные религиозные учения, при разнообразии внешних форм, несут в себе одну и ту же духовную суть; следование позиции плюрализма на практике выражается в склонности к совместному проведению религиозных обрядов, молитв, богослужений и т.д.).

2. На современном этапе межрелигиозный диалог (если не говорить о периферийной модели «поиска истины») представляет собой, в первую очередь, вид межрелигиозной коммуникации, направленный на обретение взаимопонимания и гармонизацию отношений между последователями различных религий. Можно выделить следующие основные стратегии межрелигиозного диалога:

- 1) стремящиеся не затрагивать богословскую проблематику:

- «секулярный диалог» (или «диалог-сотрудничество», основанный на формулировании общих позиций по социальным проблемам и совместном участии в их решении; данный тип диалога является преобладающим в современной России);

- «человеческий диалог» (стремящийся рассматривать представителя другой религии не как носителя «верований» и «концепций», но просто человека как он есть, вне его конфессиональной принадлежности).

2) анализирующие вероучительное содержание религий:

- «дискурсивный диалог» (выявление догматических и этических сходств религиозных мировоззрений);

- «внутренний диалог» (основывается на осмыслении мистического опыта каждой духовной традиции);

- «суперэкуменический диалог» (направлен на создание универсальной религии; включает в себя теоретическое обоснование позиции плюрализма и соответствующую практическую организацию межрелигиозных встреч);

- «взаимное познание» (стремление узнать собеседника, войти в его положение и, вследствие этого, изменить свое отношение к Другому).

3. Анализ критической аргументации специалистов относительно каждой из обозначенных моделей диалога позволяет сделать вывод о том, что хотя рассмотренные стратегии способны несколько нивелировать заряд партикуляризма и идеологических разногласий между духовными традициями, показаться убедительными для определенных типов религиозного сознания и, таким образом, быть полезными, однако, гарантировать межрелигиозного согласия они не могут. Это обуславливает потребность в разработке и применении других эффективных стратегий гармонизации межрелигиозных отношений.

4. Личностная модель межрелигиозного диалога может использоваться для гармонизации отношений между последователями различных религий. Личностная модель представляет собой способ обретения позитивного межрелигиозного взаимовосприятия, основанный на рассмотрении религии в

аспекте духовной практики. Личностная модель находится в русле стратегии «взаимного познания», вместе с тем, концептуальная проработанность применяющейся в ее рамках парадигмы духовной практики (обеспечивающей «общий язык» диалога, то есть ту среду, в которой может происходить процесс взаимного договаривания собеседников и обретаться взаимопонимание) и установки «участности» (термин М.М. Бахтина), позволяет охарактеризовать ее как оригинальную и научно корректную модель.

Акцент на рассмотрении духовной практики, описывающей опыт, установки, техники, этапы духовного процесса преобразования адептом самого себя, позволяет в диалоге представить Другого как неповторимого субъекта, собеседника, личность. Основной задачей в личностной модели выступает не поиск сходных вероучительных положений или социальных позиций, а попытка узнать, понять Другого как личность, которая выражает свою религиозную идентичность в духовной практике. В измерении личного общения гармонизация отношений не связана напрямую с похожестью и сходствами, поскольку идентичность личности определяется именно ее отличием от других. Таким образом, личностная модель, не требующая какого-либо «сближения позиций», позволяет участникам не только сполна выразить свою религиозную идентичность, но и сочетаться с эксклюзивной установкой, с «ревностью о вере», что весьма актуально для достижения межконфессионального согласия в России.

5. Проведенный в контексте личностной модели межрелигиозного диалога сравнительный анализ духовных практик православия и хасидизма Хабад, выявивший их основные сходства и различия, способствует развитию толерантного взаимовосприятия и обретению взаимопонимания между последователями рассматриваемых традиций. Среди главных результатов компаративного анализа можно выделить следующие:

- продемонстрирована типологическая близость в формах проявления духа (греч. «пневма» в отличие от души «псюхе») и божественной души (*нефеш ха-элоки*) в духовных практиках православия и хасидизма Хабад, что

позволяет убедительно показать несостоятельность ригористических партикуляристских высказываний об онтологической неполноценности представителей другой религии и способствует преодолению взаимного отчуждения;

- выявлено сходство в описании основных предикатов конечной цели («телос») духовных практик, характеризующихся такими понятиями, как «богопреданность», «любовь», «Божественный свет» в православии и «*битул*» («устранение» себя), «*ахават раба*» («великая любовь»), *ор Эйн Соф* («Бесконечный свет») в хасидизме Хабад. Схожесть этих ключевых характеристик состояния телоса, во многом определяющего динамику и процессуальность духовных практик, способствует развитию взаимопонимания и позволяет относиться к Другому с уважением;

- наиболее существенные различия в духовных практиках связаны с первостепенной ролью фигуры Иисуса Христа в православии («опыт христоцентрического Богообщения») и требованием исполнения заповедей в хасидизме Хабад («принцип примата действия»). Наряду с достижением позитивного отношения к Другому, основанному на обозначенных сходствах, осознание выявленных принципиальных отличий позволяет не деформировать религиозную идентичность диалогических партнеров и сохранить верность своей духовной традиции.

**Основные научные результаты, полученные лично соискателем и научная новизна работы:**

- разработана оригинальная личностная модель межрелигиозного диалога и представлена возможность ее применения как способа формирования позитивного взаимовосприятия на примере православия и хасидизма Хабад. В связи с этим в научный религиоведческий оборот предлагается ввести новый термин – «личностная модель» межрелигиозного диалога;

- проведен подробный сравнительный анализ духовных практик православия и хасидизма Хабад по объему и широте затрагиваемых тем, не имеющий аналогов в исследовательской литературе;

- в рамках компаративного анализа системно и структурно описываются различные аспекты антропологии, этики, гносеологии, сотериологии, хамартологии рассматриваемых традиций, а также выявляются принципы, способные послужить основой гармонизации отношений между последователями православия и хасидизма Хабад;

- представлен комплексный анализ основных моделей межрелигиозного диалога, выявлены их недостатки и предложены пути их преодоления в контексте российской религиозно-культурной традиции.

**Теоретическая и практическая значимость работы.** Теоретическая значимость исследования обуславливается возможностью применения личностной модели межрелигиозного диалога в качестве методологической основы отдельного исследовательского направления в рамках сравнительного религиоведения.

Значение полученных результатов исследования для практики заключается в том, что они могут быть использованы для гармонизации межрелигиозных отношений конфессиональными и общественными организациями, применяться в широком спектре образовательных программ по воспитанию толерантности, учитываться в деятельности органов государственного управления и СМИ. Материалы диссертации и содержащиеся в ней выводы могут быть также использованы в учебном процессе при чтении курсов философии, культурологии, истории религий и религиоведения.

**Апробация работы.** Основные положения диссертации нашли отражение в статьях, которые опубликованы в ведущих рецензируемых научных изданиях ВАК, в иных научных публикациях, а также в выступлениях на конференциях: научный семинар Института синергийной антропологии (ИФ РАН, февраль 2010), XI Международная научная конференция «Россия: ключевые проблемы и решения» (ИНИОН РАН, декабрь 2010), XII Международная научная конференция «Россия: ключевые проблемы и решения» (ИНИОН РАН, декабрь 2011), XIX Международная научная конференция по иудаике (Москва, январь 2012), научный семинар Института синергийной антропологии (ИФ РАН,

ноябрь 2012), Международная научная конференция «Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции» (Институт славяноведения РАН, декабрь 2012), 10-ая конференция по межрелигиозному диалогу в Дохе «Лучшие практики в межрелигиозном диалоге» (Доха (Катар), апрель 2013).

Общий объем публикаций по теме диссертации – 7,5 п.л.

Диссертация обсуждена на заседании Отдела философии Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам РАН и рекомендована к защите.

Диссертация обсуждена на заседании кафедры государственно-конфессиональных отношений Международного института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации и рекомендована к защите.

**Структура диссертации.** Диссертационное исследование состоит из введения, четырех глав, заключения и списка использованной литературы.

## II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во **Введении** раскрывается научная актуальность и новизна работы, ее основные задачи, методология исследования, степень разработанности темы, практическая и теоретическая значимость диссертации, апробация ее результатов.

В **первой главе – «Феномен межрелигиозного диалога: концептуальные основания и анализ основных стратегий»** – рассматриваются задачи, виды и принципы организации межрелигиозного диалога. В первом параграфе – **«Межрелигиозный диалог: проблема семантики»** – выявляются и анализируются значения понятия межрелигиозного диалога и формы, которые он может принимать: «межрелигиозное общение», «диалог-сотрудничество», «поиск истины», «взаимное познание», «суперэкуменический диалог». Также в параграфе описываются основные события и принципы, характерные для современного

этапа межрелигиозного диалога (Всемирный парламент религий 1893 года; экуменическое движение; II Ватиканский собор (1962–1965); соотношение установок эксклюзивизма, инклюзивизма и плюрализма в диалоге; особенности и тенденции развития диалога в последние десятилетия).

Во втором параграфе – **«Задачи межрелигиозного диалога: критический анализ основных стратегий»** – рассматриваются главные стратегии межрелигиозного диалога. На современном этапе межрелигиозный диалог представляет собой вид межрелигиозной коммуникации, направленный на обретение взаимопонимания и гармонизацию отношений между последователями различных религий. Однако форма и способы реализации искомой модели толерантных, гармоничных отношений могут пониматься и выстраиваться весьма различно. Выделяются следующие основные стратегии межрелигиозного диалога: «секулярный диалог» («диалог-сотрудничество»), «человеческий диалог», «дискурсивный диалог», «внутренний диалог», «взаимное познание», «суперэкуменический диалог».

Также в параграфе анализируются высказываемые специалистами (В.К. Шохин, А. Маргалит, Г.А. Абраамян и др.) скептические замечания и сомнения в глубине, духовной ценности и результативности межрелигиозного диалога. Для религиозных традиций характерны стремление к монополии на истину, убежденность в «исключительности» своего основателя и священных текстов, представление о том, что те, кто исповедуют иную веру, так или иначе заблуждаются, что мешает межрелигиозной конвергенции. В параграфе рассматривается соответствующая критическая аргументация применительно к каждой из стратегий межрелигиозного диалога.

В третьем параграфе – **«Личностная модель межрелигиозного диалога»** – описываются принципы личностной модели межрелигиозного диалога, и разбирается ряд вопросов, связанных с ее реализацией. В личностной модели религия рассматривается как особая «практика себя» («*practice of the Self*», «*pratique de Soi*» – термин М. Фуко), то есть «намеренная отрефлексированная практика, посредством которой люди не только

устанавливают для себя правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением»<sup>1</sup> или «духовная практика» (термин С.С. Хоружего).

Среди основных характеристик парадигмы духовной практики можно выделить следующие:

- *энергийный* (не эссенциальный) *дискурс*. В духовной практике человек рассматривается как совокупность физических, психических, интеллектуальных импульсов и прочих проявлений активности («энергий»);

- *структурность*. Духовная практика включает в себя три крупных этапа: обращение – резкий рубеж, вхождение в духовный процесс; «*праксис*» – центральная часть практики, охватывающая целый ряд ступеней; «*телос*» – цель и смысл всего пути, реализация бытийного назначения человека;

- *синергия*. Процессуальность и цель (телос) духовной практики описывается в терминах взаимодействия адепта с так или иначе понимаемым божественным («иным горизонтом бытия»).

Описание религиозной традиции в аспекте духовной практики, позволяет сформировать специфичный подход к межрелигиозному диалогу. Личностная модель межрелигиозного диалога основывается не на совпадении и сходстве элементов вероучительных доктрин или позиций религий по внешним социальным проблемам, а на попытке «понять» Другого, рассматривая религию как особый способ жизни и устремления к Богу – «духовную практику». Для личностной модели межрелигиозного диалога необходимы, во-первых, адекватное представление о Другом (то есть изложение духовной практики); во-вторых, установка участности (стремление «понять» Другого, войти в перспективу опыта Другого); в-третьих, сопоставление, сравнение опыта Другого со своим собственным и выявление принципов, на которых может быть основано позитивное взаимовосприятие. Главной задачей в личностной

<sup>1</sup> Foucault M. Usage des plaisirs et techniques de soi // Le Débat, 1983. №27. Цит. по: Хоружий С.С. Последний проект Фуко. Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/345664/read>



модели межрелигиозного диалога, таким образом, выступает попытка узнать, понять Другого как личность, которая выражает свою идентичность в духовной практике.

Во второй главе – «**Духовная традиция и практика православия**» – рассматриваются духовная традиция православия в ее историческом развитии и духовная практика православия, как реализация индивидуальной религиозной задачи адепта.

В первом параграфе – «**Православие как духовная традиция**» – в развитии православной духовной традиции выделяются следующие важнейшие этапы: начальный этап IV-V вв. (зарождение и распространение православной аскезы в Египте и Палестине), синайский исихазм V-IX вв., исихастское возрождение в Византии XIV в. (исихастские споры, деятельность святителя Григория Паламы), русское исихастское возрождение XVIII-XX вв.

Во втором параграфе – «**Духовная практика православия**» – описываются установки, техники и задачи адепта на трех основных этапах духовной практики православия, которые Феофан Затворник называет обращение (начало христианской жизни), очищение или исправление (пракис) и, конечная цель всей практики, – освящение, также используются термины богообщение, боговселение (телос).

При обращении в человеке должно сформироваться «спасительное желание богообщения», которое посредством воздействия благодати превращается в «огонь деятельной ревности о богоугождении» и полностью подчиняет все остальные стремления личности. Процесс обращения связан с «глубоким» и «живым» принятием адептом христианской религиозной картины мира, сопровождается интенсивными чувствами раскаяния, осознанием зависимости от Бога и приводит к решению ограничить свою свободу ради подчинения божественной воле и направления всех своей деятельности к богоугождению.

После обращения верующий обнаруживает, что он «поврежден и противоположен требованиям христианина», его потребности-страсти не

позволяют осуществить искомый идеал в поведении, мыслях и чувствах. Поэтому теперь адепт должен изменять себя, «бороться» с самим собой для приближения к требуемому духовной традицией состоянию праведности. Этап праксиса выражается в трех главных «деланиях»: поддержании полученного при обращении стремления жить духовной жизнью, приобретении положительных свойств и установок – добродетелей («самопринуждение») и борьбе с нежелательными привычками и склонностями – страстями («самопротивление»).

Епископ Феофан выделяет три правила хранения «огня ревности» о богоугождении: «внутри-пребывание» или «сведение ума в сердце» (специфическая техника концентрации внимания), «зрение духовного мира» (размышление на темы вседержительства Бога, домостроительства спасения, смерти, суда, рая и ада) и «нахождение в чувствах, доведших до решимости» совершить обращение (отрешение от самосожаления и мирских благ, осознание краткости жизни и т.д.).

Практика «самопринуждение» представляет собой ряд техник или «упражнений», посредством которых происходит «утверждение в добре» душевных (ум, чувство, воля) и телесных сил человека. Образование воли заключается в приобретении добродетелей: смирения, кротости, терпения, воздержания, уступчивости и пр. – так, чтобы они стали частью человеческой природы. Феофан Затворник отмечает, что всеми святыми отцами начальной добродетелью признается «страх Божий», затем следуют все другие добродетели, конечной из которых является любовь. Особое внимание в контексте воспитания чувственной части души епископ Феофан уделяет молитве.

Само установление человека в правилах самопринуждения достигается через борьбу, победу над искушениями и соблазнами – то есть сопровождается самопротивлением. Феофан Затворник указывает, что «начало греховной жизни

есть себялюбие или самоугождение, иначе – эгоизм, самость»<sup>1</sup>. У самости имеются три страсти порождения – сластолюбие, сребролюбие и славолубие, от которых происходят все душевно-телесные страсти и греховные дела. Хотя самость и была отвержена при обращении, она все равно восстает и, облекаясь какой либо страстью, вступает в брань с противодействующей ей силой – «умом» или «духом», укрепляемым благодатью. Епископ подробно разбирает виды грехов и указывает, что борьба подвижника сводится, главным образом, к «отсечению помыслов». Святитель многократно подчеркивает, что одним из важнейших качеств подвижника должно быть смирение, заключающееся в осознании своей греховности и убеждении, что без Бога, своими собственными силами, он ничего сделать не может.

По мере приближения к телосу подвижник начинает все более утверждаться в «богозрении» – специфическом чувстве Бога и осознании Его «бесконечных совершенств». Для того чтобы возбудить тяготение к Богу или «восхождение ума к Богу» верующий должен стараться постоянно помнить о вседеприсутвии Бога и представлять, что он есть зримый Им, а все происходящее принимать с радостью, миром, покорностью – «как от руки Господней».

Необходимым условием боговселения является полное искоренение самости и отречение от своей свободы – «богопреданность», при которой Бог действует в человеке всеми его силами. В таком состоянии, по мнению Феофана Затворника, заключается истинная божественная и блаженная жизнь человеческого духа, это также является целью Творца. Подвижник, достигший бесстрастия, то есть полного очищения от греха, становится «храмом живого Бога», он познает волю Господню, «как бы слышал некоторый глас» и, таким образом, реализуется конечная цель практики – богообщение и боговселение. Предание себя Богу есть не окончательный акт, а непрестанно повторяемый, поэтому человеческая свобода не уничтожается. Такое состояние неразрывно связано с «пламенем любви», которая «чем более истекает, тем более распалает

---

<sup>1</sup> Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. С. 71.

жаждущего», что позволяет характеризовать телос духовной практики православия не как статичное состояние, а скорее как некий образ или режим активности.

В третьей главе – «Духовная традиция и практика хасидизма Хабад» – дается религиозно-философская характеристика хасидизма в целом и школы Хабад в частности, а также анализируется духовная практика Хабада.

В первом параграфе – «Хасидизм как духовная традиция» – описывается история возникновения и теологическая специфика хасидизма. Хасидизм (евр. «благочестие») – это религиозно-мистическое движение, одно из течений в иудаизме, которое зародилось в середине XVIII века в Подолии. В хасидизме, соединившем живое религиозное чувство с мистической экзальтацией, оптимизм – с сердечным отношением к людям, совершение добрых дел и горячая, прочувствованная молитва стали ценностями еврейской духовной жизни, трактовавшимися даже как более значимые, чем изучение Талмуда и Торы. В параграфе рассматриваются основные принципы учения хасидизма: важность эмоциональной составляющей, радость (*симха*), учение о всеобъемлющем промысле, принцип «служения в материальности» (*авода бе-гашмиют*), феномен *цади́ков* (праведников) и др., а также анализируются подходы к пониманию сущности хасидизма в академической традиции (М. Бубер, Г. Шолем, М. Идель).

Основателем хасидизма Хабад является Шнеур Залман из Ляд (1745-1813). Среди наиболее существенных особенностей Хабада следует выделить особое внимание не только к эмоциональному, как это свойственно хасидизму, но и к интеллектуальному аспекту служения Богу. Усилив значение изучения Торы и Талмуда, Шнеур Залман приблизил свое учение к раввинистическому иудаизму. Еще одной характерной чертой Хабада стало стремление к экстенсивному, подробному разъяснению каббалистических представлений. В современном российском иудаизме хасидизм Хабад является самым крупным течением, а руководитель движения Берл Лазар носит титул «главного раввина России».

Второй параграф – «**Духовная практика хасидизма Хабад**» – посвящен описанию структуры, принципов и основных техник духовной практики любавического хасидизма.

Рабби Шнеур Залман начинает книгу «Тания» с формулирования признаков человека, прошедшего обращение – «среднего» (*бейнони*), в связи с чем затрагивается важнейшая для философии школы Хабад тема двух душ. Согласно «Тании», у каждого иудея имеется две души – животная душа (*нефеш ха-бахамит*), облекающаяся в кровь и оживляющая тело, которой свойственно «влечение ко злу» (*ецер ха-ра*), и божественная душа (*нефеш ха-элоки*), стремящаяся воссоединиться с Богом, которой свойственно «влечение к добру» (*ецер ха-тов*). Животная душа происходит из *ситра ахра* (досл. «другая сторона» – то, что не относится к святости) и от находящихся в ней четырех дурных основ, происходят все страсти: гнев, гордость, стремление к наслаждениям, хвастовство, пустые занятия, лень, грусть и т.д. Божественная душа происходит непосредственно от Творца и является «частицей сущности Б-га свыше»<sup>1</sup>.

В зависимости от того, как разрешается конфликт между добрым и дурным влечениями, производимых божественной и животной душами, человека можно отнести к категории праведника (*цадик*), грешника (*раша*) или среднего (*бейнони*).

Совершенный праведник (*цадик гамур*) – это человек, который абсолютно лишен побуждения ко злу (*ецер ха-ра*), чувствует влечение только доброго начала и проникнут совершенной любовью к Богу. Также Шнеур Залман выделяет категорию несовершенного цадика (*цадик ше-эйно гамур*), в котором имеется немного зла, однако оно полностью подчинено добру и лишено возможности определять поведение человека.

Между типами праведника (*цадик*) и грешника (*раша*) существует промежуточный класс, которому автор «Тании» уделяет особое внимание – это так называемый «средний» (*бейнони*). Несмотря на то, что у «среднего»

<sup>1</sup> Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). С. 45.

сохраняется влечение к злу, и он носит потенциал греха в своем сердце, *бейнони*, в отличие от «грешника», никогда не дает ему реализоваться на практике и следует только «доброму влечению».

Борьбу двух противоборствующих влечений – «*ецер ха-ра*» и «*ецер хатов*», производимых божественной и животной душами, Шнеур Залман сравнивает со сражением двух монархов за «малый город» – тело человека. В наставлениях о «борьбе двух душ» можно обнаружить много сходств с описываемой Феофаном Затворником техникой «самопротивления» как в общем пафосе наставлений, так и в конкретных рекомендуемых верующим приемах и установках.

Согласно «Тании», любое действие, совершенное «не ради Всесильного», можно считать «грехом». По мнению Шнеур Залмана, все существующее по отношению к Богу можно разделить на три области: святость (*кдуша*), то есть бытие, устремленное к Нему; три нечистые *клипот* (досл. «скорлупка», «оболочка», скрывающая Творца), совершенно «непроницаемые» для света Всевышнего, в которых нет никакого блага; и «*клипат нога*» («сияющая оболочка») – бытие нейтральное. Поступки, являющиеся нарушением заповедей, относятся к сфере трех нечистых *клипот*. Если же человек совершает незапрещенный поступок, мотивация которого «не имеет небесной цели», например, если верующий голоден и ест разрешенную пищу, но не для того, чтобы тело могло быть использовано для служения Всевышнему, то это действие относится к пограничной *клипат нога*.

Как известно, исполнение законов Торы, а также их многочисленных частных вариантов при применении к всевозможным случаям личной и общественной жизни, описанным в Талмуде, является фундаментальным принципом иудаизма. Рабби Шнеур Залман, основываясь на лурианской каббале и некоторых положениях философии Маймонида, предлагает оригинальную трактовку смысла исполнения заповедей (*таамей ха-мицвот*). Согласно «Тании», Всемогущий Бог вложил свою безграничную Мудрость и Волю в Тору. Вместе с тем, Мудрость и Воля Бога составляют абсолютное

единство с Ним самим, поскольку Всевышний и Его атрибуты составляют одно простое единство. Поэтому, постигая Тору и исполняя конкретные действия, имеющие отношение к нашему миру, человек соединяется с безграничной Мудростью и Волей Бога, а значит и с Ним Самим.

Среди заповедей Шнеур Залман особое внимание уделяет предписаниям изучения Торы и милостыни (*цдака*). Также в связи с учением о заповедях автор «Тании» рассматривает проблему *каваны* – мистической интенции, с которой должны совершаться религиозные акты.

Особое место в служении Всевышнему Шнеур Залман отводит качествам любви (*ахава*) и страха (благоговения) (*йира*). Одной из основных идей «Тании» является представление о том, что любовь к Богу не есть нечто труднодостижимое, поскольку божественная душа по самой своей природе связана с сущностью Творца и поэтому стремление к Богу, своему Источнику для нее естественно. Если же этого стремления нет, если «скрытая» любовь не проявляется, значит, она подавлена или контролируется дурным началом.

В рамках анализа этапа праксиса в параграфе также рассматриваются и другие основные идеи и техники духовной практики хасидизма Хабад: размышления (*хитбоненут*), покаяние (*тшува*), радость (*симха*) и учение о промысле, молитва (*тфила*) и производится их сопоставление с аналогичными православными представлениями.

Среди основных характеристик телоса духовной практики хасидизма Хабад можно выделить принципы «*битул*» («отмена», «устранение»), великой любви (*ахават раба*) и восприятия Божественного света (*ор Эйн Соф*)

По мнению Шнеур Залмана, конечная цель жизни человека заключается в «создании жилища Всевышнему в низшем мире»<sup>1</sup>. С этим принципом связан требуемый от подвижника мистический акт «*битул*» («отмена», «устранение» себя) – стремление человека полностью отождествить свою волю с волей Божества, сходный с принципом богопреданности в православной практике.

<sup>1</sup> Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). С. 203.

Нахождение на высших ступенях духовной практики знаменуется наличием великой любви (*ахават раба*) к Богу, достигнуть которой может лишь совершенный праведник (*цадик гамур*), полностью уничтоживший зло.

В традициях хасидизма и православия на этапе телоса особое внимание уделяется восприятию духовного света (опыт иллюминации), который рассматривается как видимый признак Божества и состояние, в котором познается Бог.

**В четвертой главе – «Духовные практики православия и хасидизма в контексте личностной модели межрелигиозного диалога» – резюмируются выводы сравнительного анализа духовных практик православия и хасидизма Хабад и разбираются несколько проблем, имеющих особое значение для формирования позитивного взаимовосприятия в рамках личностной модели межрелигиозного диалога:**

- во-первых, рассматривается имеющееся в «Тании» утверждение об отсутствии у неиудеев божественной души, являющееся примером позиции крайнего партикуляризма по отношению к другим духовным традициям. На основе проведенного анализа демонстрируется типологическое сходство в формах проявления духа (греч. «*пневма*» в отличие от души «*псюхе*») и божественной души (*нефеш ха-элокит*) в духовных практиках православия и хасидизма Хабад, что позволяет показать несостоятельность подобных ригористических высказываний и способствует преодолению взаимного отчуждения;

- во-вторых, показывается близость в общей динамике, направленности духовных практик. Ключевыми установками подвижника, по замечанию епископа Феофана, являются самоотвержение и любовь, и духовная практика завершается совершенным самоотвержением (так называемая «*богопреданность*») и совершенной любовью. Эти же принципы можно сформулировать и в рамках хасидизма Хабад через понятия борьбы двух душ, *битул* и великой любви (*ахават раба*). Раскрытие таких подобных феноменов в



духовных практиках православия и хасидизма Хабад способствует взаимопониманию и позволяет относиться к Другому с искренним уважением;

- в-третьих, разбираются и имеющиеся весьма значительные различия между духовными традициями православия и хасидизма Хабад.

В центре православной духовной практики находится личность богочеловека Иисуса Христа, а любовь к Нему, уподобление Ему, соединение с Ним признаются первостепенными задачами верующего. Поэтому общая для многих религий установка на «устремление к Богу и соединение с Ним» в православной практике реализуется как «опыт христоцентрического Богообщения». Эта особенность православной практики резко отделяет ее от прочих духовных традиций, делая ее аутентично и автохтонно христианской.

В связи с рефлексией на темы смысла исполнения заповедей, особого отношения Всевышнего, Торы и еврейского народа, в иудаизме или, точнее, в еврейской мистике и каббале, появляются своеобразные теургические и теософские концепции, глубоко разрабатывается оригинальный язык мистики *сфирот*. В связи с этим, седьмой Любавический Ребе Менахем Мендл Шнеерсон писал: «учение Хабад показывает, что лучший способ «постичь» Б-га – действие (исполнение *мицвот*), а не медитация, и в этом одно из кардинальных отличий еврейского мистицизма от нееврейского»<sup>1</sup>. В главе также указываются другие отличия между духовными практиками православия и хасидизма.

Реализация этих задач в рамках личностной модели межрелигиозного диалога позволила: во-первых, развенчать некоторые партикуляристские представления о Другом, связанные с недостаточной осведомленностью, ложными стереотипами; во-вторых, выявить принципы, на которых может основываться взаимопонимание и уважение; в-третьих, осознавая неповторимость своей духовной традиции, сохранить ей строгую верность и преданность.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Гурари Н.* Философско-этическое учение хасидизма ("Революция и откровение"). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 1996. С. 106.

В **Заключении** подводятся итоги, указываются теоретическая и практическая ценность работы, а также обозначаются новые научные задачи, связанные с проведенным исследованием.

**Список публикаций по теме диссертации:**

***Статьи в изданиях, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ:***

1. *Мельник С.В.* Межрелигиозный диалог: проблемы семантики и критика основных стратегий // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2012. № 2. – 0,7 п.л.
2. *Мельник С.В.* Межконфессиональное согласие в современной России: концептуальные основания и практическая реализация // Россия и современный мир. М., 2012 №2 (75). – 0,7 п.л.
3. *Мельник С.В.* Личностная модель межрелигиозного диалога: основные принципы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2012. № 12. Ч.3. – 0,5 п.л.

***В других научных изданиях:***

1. *Мельник С.В.* Компаративный анализ духовных практик как основа межрелигиозного диалога // Научные труды по иудаике. Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2012. Т. 2. – 0,8 п.л.
2. *Мельник С.В.* Старцы и цадики: соотношение устного и книжного наставления // Устное и книжное в славянской и еврейской духовной традиции. М., 2013. – 0, 7 п.л.

3. *Мельник С.В.* Принципы формирования молодежной политики в области гармонизации этноконфессиональных отношений в современной России // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Регионализации молодежной политики в России: история, опыт, практика» 16- 17 апреля 2013 года. СПб., 2013 – 0,1 п.л.
4. *Мельник С.В.* Специфика антропологии любавического хасидизма // Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды Открытого семинара Института синергийной антропологии. Великий Новгород, 2013. – 2 п.л.
5. *Мельник С.В.* Личностная модель межрелигиозного диалога на примере православия и хасидизма ХаБаД // Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды Открытого семинара Института синергийной антропологии. Великий Новгород, 2013. – 2 п.л.

***АВТОРЕФЕРАТ***

диссертации на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

**Мельник Сергей Владиславович**

*Тема диссертационного исследования:*  
**Личностная модель межрелигиозного диалога:  
на примере православия и хасидизма Хабад**

Изготовление оригинал-макета  
Мельник С.В.

*Подписано в печать \_\_\_\_\_ Тираж 80 экз.*

*Усл п.л. \_\_\_\_\_*

*Отпечатано \_\_\_\_\_ Заказ № \_\_\_\_\_*

*Адрес типографии*