

**ХРИСТИАНСТВО И ДРУГИЕ МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:
В ПОИСКАХ НОВЫХ ПЕРСПЕКТИВ ДИАЛОГА И ВЗАИМОПОНИМАНИЯ¹**

1.

На грани XVIII и XIX веков немецкий поэт и философ-мистик Новалис написал знаменитое эссе «Христианство, или Европа». Уже его название утверждало тождество этих двух явлений; и хотя Новалис описывал, как Европа постепенно утрачивала «прекрасные черты истинно христианских времен», исходное тождество, по его убеждению, не могло быть утрачено. Европа, Западный мир, могли быть христианством лучше или хуже, но ничем другим они в своей сути быть не могли, ибо иного «вечного смысла» в их историческом бытии нет и не может быть. «Вечный смысл не может быть уничтожен, он может быть только замутнен, ослаблен, вытеснен другими смыслами»². И можно полагать, что с теми или иными оговорками, эта позиция тогда разделялась большинством просвещенных европейцев, была голосом европейского самосознания.

Минуло два века, и на грани XX и XXI столетий европейское самосознание выразило диаметрально противоположную позицию: после основательных обсуждений, весьма представительное собрание с участниками из всех стран континента отказалось включать в конституцию Европейского Союза всякое упоминание не только о «вечном смысле», но и о фактических христианских истоках европейской культуры. В известной мере, этот отказ – символическое событие, знаменующее собой пик секуляризации, разрыва с христианским сознанием, когда высокое собрание, по существу, согласилось заменить формулу Новалиса на противоположную ей: *Постхристианство, или Европа*. Этот разительный сдвиг – плод истории XX в., предельно драматичной для христианства. Усиление и убыстрение процессов секуляризации общества, вхождение в фазу постхристианства в странах христианского мира питались множеством факторов. Опыт мировых войн и тоталитаризма показал хрупкость, а отчасти и мнимость христианских устоев сознания и общества, обнаружил глубокий кризис христианской этики, которая не смогла удержать христианские народы, ни в православной России, ни в лютеранской Германии, от массовой поддержки бесчеловечных тоталитарных режимов. Затем наступило бурное развитие техногенной цивилизации, которую массовое сознание восприняло как «высший этап развития», делающий религиозное сознание устарелым, неадекватным новой реальности, новым возможностям человека и его разума. И наконец, с приходом глобализации усиленное смешивание этносов и культур, сообществ с разной религией повлекло окончательное размывание традиционного уклада монорелигиозных обществ и вытеснение этого типа социума. Практически нигде уже христианские общины не образуют монолитного «христианского общества», они оказываются в предельно гетерогенной среде, в теснейшем соседстве с представителями иных религий и секулярного, безрелигиозного сознания. Здесь, на этом этапе и получает популярность представление о том, что современность – это уже «постхристианство». Это понятие никогда не имело четкого определения, употребляясь обычно в соответствии с буквальным смыслом: как обозначение некой новой формации общества и сознания, для которой христианство уже необратимо позади, в прошлом. Но вот что важно: не успела

¹ Раздел коллективной монографии: «Мировые религии в контексте современной культуры: новые перспективы диалога и взаимопонимания». Спб., 2011.

² Novalis. Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment // Id. Dichtungen und Prosa. Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975. S.446.

еще идея постхристианства вполне оформиться и достичь полного господства, как она уже начала потесняться и сменяться иной идеей, иным видением современной ситуации.

Новой идеей, которая приобретает сегодня все большее влияние, стала идея или парадигма постсекуляризма, выдвинутая впервые Ю.Хабермасом вскоре после террористического акта 11 сентября 2001 г. (хотя сам термин мелькал и раньше, не оформляясь в концепцию). Идея утверждает, что в настоящее время секулярное (вне- или безрелигиозное) и религиозное сознание формируют новый тип отношений между собой, существенно отличный от их отношений в эпоху секуляризации. Определяющая черта этого типа – отказ от ведущей стратегии секуляризации, которая была направлена на вытеснение и устранение религии из социальной и культурной жизни и предполагала, что уже в близком будущем подобное устранение станет полным или почти полным. (Как видно отсюда, идею постхристианства можно рассматривать как некое забегание вперед, когда считают полную секуляризацию уже состоявшимся фактом.) Место этой стратегии занимают две основные установки. Во-первых, религиозное сознание признается уже не в качестве отсталой и отживающей формации – своего рода «уходящей природы» – но в качестве непреходящего, имманентного слагаемого человеческого существования. И во-вторых, что не менее важно, принимается, что сознание секулярное и религиозное должны быть не в изоляции и конфронтации меж собой, но должны развивать деятельный контакт и взаиморасположенное общение, выстраивать диалог, стремящийся ко взаимному пониманию.

В настоящий период эти идеи обсуждаются самым активным образом и, в целом, находят поддержку как в секулярной, так и в религиозной среде. Как своеобразный старт, символическую личную встречу двух сторон постсекулярного диалога можно рассматривать встречу и дискуссию Ю.Хабермаса и кардинала Й. Ратцингера, будущего папы Бенедикта XVI-го, которые состоялись в Мюнхене 19 января 2004 г. Конечно, старые установки конфронтации не уходят легко. Долгое время радикальная секуляризация была неременной частью позиций западного либерализма, а осуждение безрелигиозного сознания, непримиримость к нему, были прочной принадлежностью ортодоксально религиозных (даже не только фундаменталистских) взглядов. Как ярко показывают текущие события в России и всем христианском мире, конфликты между сторонниками этих противоположных воззрений еще происходят на всех уровнях и остаются типичной чертой современной жизни. И все же есть основания считать, что начало перехода к постсекулярной формации положено. Постепенно ее развитие становится одним из ведущих трендов социальной и антропологической реальности.

Отношения христианства и общества (секулярного) суть, несомненно, главный фактор, главная составляющая ситуации христианства в современном мире. Имеются, однако, и еще две важные составляющие этой ситуации – это внутренние, межконфессиональные отношения в христианстве и отношения христианства с другими религиями. Длительный период истории взаимоотношения разных частей христианского мира, разных его конфессий и течений играли ведущую роль на исторической сцене. Типичным образом, эти взаимоотношения бывали отмечены взаимной предубежденностью, противостояниями и конфликтами, частым применением насилия. Борьба с ересями в первые века христианства и в Средневековье, конфликты между католиками и протестантами в эпоху Реформации, история инквизиции на Западе, история раскола и сектантства в России оставили множество примеров кровопролитных войн и жестоких репрессий. Затем Новое Время приносит известное смягчение, гуманизацию нравов, проявления открытого насилия и жестокости снижаются (хотя исследования современных историков, М.Фуко и др., показывают, что такие проявления вполне сохраняются и в «просвещенных обществах» по отношению к различным маргинальным меньшинствам – душевнобольным, гомосексуалистам, заключенным тюрем). На смену им, однако, приходят умеренные формы враждебности – напряженность

и отчужденность, взаимное недоверие и осуждение, тяжкий груз накопившихся взаимных обвинений, предубеждений и предрассудков. Отношение к инославному Другому в христианском сознании продолжало отличаться неприятием и нетерпимостью, пускай они и не выражались уже в прямой агрессии.

Вместе с тем, христианское сознание не могло забывать, что в сами основания Благой Вести Христа входит призыв к единству и братской любви между всеми христианами. Усилия, направленные к этому единству, не прекращались во все эпохи истории, облекаясь в разные формы. Первоначально это бывали попытки формальной унии, объединения сверху, в сфере церковного управления, продиктованные теми или иными внешними, внедуховными мотивами или обстоятельствами и, как правило, не приводившие к действительному духовному единству. Но постепенно в сфере межконфессиональных контактов христиан стали возникать и другие начинания, другие модели. В первой половине XX в. основным руслом таких контактов стало Экуменическое Движение, родившееся в кругах американского протестантизма и культивировавшее различные формы сближения и единения, главным образом, между протестантами и православными (Католическая церковь изначально отвергла участие в этом движении). Его деятельность не была бесплодной во многих отношениях. Оно оказало ценную поддержку многим церковным и культурным предприятиям бедствовавшей русской эмиграции (достаточно напомнить хотя бы, какой вклад в духовную культуру России внесли Православный Богословский Институт преп. Сергия Радонежского, журнал «Путь» и издательство ИМКА-Пресс в Париже в 20-е – 30-е гг.). Оно также выработало целый ряд механизмов и институтов для осуществления межконфессиональных контактов, придания им регулярных форм. Главный из таких институтов, Всемирный Совет Церквей, созданный в 1948 г., сумел стать не только организационным, но и идейным, интеллектуальным очагом христианского единства, за счет участия в его работе крупных религиозных мыслителей, таких как православный богослов о. Георгий Флоровский и протестанты Карл Барт, Эмиль Бруннер, Андерс Нюгрен. Деятельность Экуменического Движения, довольно активное включение в межконфессиональные контакты Русской Православной Церкви, обновления и перемены в Католической Церкви после Второго Ватиканского Собора 1962-65 гг. имели своими следствиями заметное усиление межхристианского общения, смягчение многовековой непримиримости и неприязни. В 1965 г. произошло снятие взаимных анафематствований между Католической Церковью и Константинопольским (Вселенским) Патриархатом Православной Церкви. «Одно из характерных явлений современного христианства – ослабление конфессиональной розни», – писал С.С.Аверинцев³. В немалой мере, это ослабление розни есть следствие развивающегося межконфессионального диалога. Не исключено, что накопленный богатый опыт этого диалога христиан в той или иной мере может быть с пользой перенесен в область диалога между религиями.

2.

Отношения с другими религиями – последний остающийся фактор в ситуации христианства. Для нашей темы он имеет особое значение, и мы рассмотрим его более систематично. Какие общие принципы определяют отношение христианства к другим религиям? Разумеется, все краеугольные камни, на которых строится это отношение, находятся уже в Евангелии. Христос есть Путь, Истина и Жизнь: Истина, лично воплощенная во всей своей полноте; и вне Христа, без приобщения к Нему, нет «спасения» человека, т.е. достижения им полноты своей самореализации, своего бытийного назначения. Но эта безусловнейшая установка христианства еще не диктует однозначно отношения к другим религиям; она оставляет возможность двух

³ С.С.Аверинцев. Христианство // Новая Философская энциклопедия. Т.4. М., 2001. С.306.

противоположных позиций, которые именуются обычно *принцип эксклюзивности* и *принцип инклюзивности*. Не входя еще в содержание других религий и вер, мы видим, что априори они могут находиться в двояком отношении к христианству (в котором для нас заключена полнота Истины): их основания, их кредо могут не иметь ничего общего с христианскими основаниями, быть целиком чуждыми и противоположными им; либо напротив, они могут нести в себе некие первичные и зачаточные формы, смутные предвосхищения, частичные отражения и элементы Истины христианства. Во втором случае возможно считать, что духовная суть этих других религий в известной мере вобрана, включена в христианство, так что она находит в нем свое дополнение и исполнение, актуализацию своих потенций. Данный взгляд на другие религии и есть установка инклюзивности; тогда как противоположный взгляд, отказывающий всем другим религиям в какой-либо доле истинности и общности с христианством, есть установка эксклюзивности.

В своей реальной истории христианство не делало категорического выбора между этими установками, ни та, ни другая в принципе не отбрасывались. Даже в эпоху Первохристианства, когда новые христиане с особой силой воспринимали уникальность свершившегося воплощения Бога в «зраке раба», переживали небывалую новизну реальности, открывающейся с этим событием, – Сам Христос говорил им, что пришел не нарушить Закон, но исполнить, а по отношению к религии эллинов, апостол Павел говорит мужам Афинского Ареопага, что их почитание «неведомого бога» неведомо для них самих относилось ко Христу. Иными словами, даже когда установка эксклюзивности была бы всего естественней и понятней, – учителя христианства указывают и на присутствие инклюзивности в новой вере.

В дальнейшем, обе установки прошли сложный путь. Весьма упрощая его, можно сказать, что вплоть до Нового Времени намного более заметной и преобладающей была установка эксклюзивности, резко отделявшая христианство от всего универсума мировых религий и верований. Она была и гораздо ближе массовому христианскому сознанию, тогда как инклюзивность проявлялась скорее как тенденция в учениях не столь многих мыслителей, склонных к обобщающему и рационалистическому видению реальности (к примеру, у Николая Кузанского). Однако в Новейшее Время позиция инклюзивности получает все большее распространение. В научно-богословской мысли этому содействовало развитие школ исторической критики и сравнительного религиоведения, а в широком сознании – активные процессы этнокультурных миграций и смешений. В современном западном богословии возникли авторитетные учения, утверждающие принцип инклюзивности, – в первую очередь, учения К.Ранера (1904-1984) и Й.Ратцингера, ныне – папы Бенедикта XVI-го. Современную концепцию инклюзивности Ратцингер резюмирует так: если по Ранеру, «все религии, не подозревая об этом, движутся к христианству», то сам Ратцингер раскрывает содержание этого движения: «Через все культуры красной нитью проходит понимание устремленности человека к Богу... осознание греха, покаяния и прощения, осознание общности с Богом... и наконец, принятие основных нравственных установлений, как они оформлены в Десятизловии», так что, в итоге, «инклюзивность отражает суть истории культур и религий человечества»⁴.

Вместе с тем, как замечает и Ратцингер, инклюзивность в своих крайних выражениях, усиленно акцентирующих общность и сходство всех религий с христианством, скатывается уже в *плюрализм* – позицию, близкую восточной мистике, согласно которой все религиозные учения, при разнообразии внешних форм, несут, на проверку, одну и ту же духовную суть. Это тяготение к плюрализму, питаемое также идеологией мультикультурализма, – одно из направлений современного размывания

⁴ Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Вера – истина – толерантность. Христианство и мировые религии. М., 2007. С.90,130.

границ христианства – процесса, достаточно заметного в протестантизме. И в свете того, что «плюрализм и инклюзивность временами едва ли не переходят друг в друга»⁵, принцип инклюзивности должен приниматься лишь в известных пределах. С другой стороны, и принцип эксклюзивности не может быть целиком вытеснен и отброшен. В своих эмоционально-экзистенциальных аспектах, христианская религиозность (хотя в разной мере, в православии сильнее чем в протестантизме) неотделима от чувства «узкого пути», от интенсивного переживания общения со Христом как Единого на потребу, как единственной спасительной нити, которой, по самому определению, нет нигде кроме христианства. Профессора могут находить в христианстве сколь угодно общего с массой иных вер, но я всем существом знаю, что мой путь устремления ко Христу и соединения с Ним – узок, единствен, и никакие иные, какими бы ни казались близкими-соседними, к Нему не ведут.

В итоге, современную позицию христианской религиозности по отношению к другим религиям можно охарактеризовать как признание существенной инклюзивности христианства в идейном и историко-культурном плане, сочетаемое с элементами эксклюзивности на уровне «религиозного чувства», в личностных, эмоционально-экзистенциальных аспектах веры.

Здесь время сказать, что понятия инклюзивности и эксклюзивности, на первый взгляд кажущиеся отвлеченно-теоретическими, в действительности, напрямую связаны с практикой межрелигиозных отношений. Очевидно, что установка инклюзивности предполагает скорей открытое и благорасположенное отношение к другим религиям, коль скоро они хоть в какой-то мере «чреваты христианством» – несут в себе зачатки, потенции истины, в полноте данной и явленной в христианстве. Как пример, можно вспомнить явно инклюзивную концепцию «потенциального православия», выдвигавшуюся в евразийских кругах русской эмиграции: ее сторонники ратовали за сближение с адептами нехристианских религий, утверждая, что эти религии, не знавшие христианской проповеди, «потенциально» близки к православию – в отличие, скажем, от католиков, сознательно себя отделивших от православия. Позиция инклюзивности подталкивает к диалогу религий, в котором исходной базой для обсуждений могли бы стать тезисы о тех или иных конкретных «зернах христианства» в других религиях. Такой диалог требует, однако, максимума тактичности с христианской стороны, ибо представление другой религии лишь начаточной формой христианства, не до конца воплотившей свои потенции, естественно может вызвать у партнеров по диалогу возражения и отторжение.

Напротив, установка эксклюзивности толкает, на первый взгляд, к отчуждению и изоляционизму по отношению к другим религиям; но, на поверку, это далеко не совсем так. К самой сути христианства принадлежит его общечеловеческий, универсальный характер, тяга к устроению, где «нет ни иудея, ни эллина». Афонское монашество – бесспорно, яркий пример самой ревностной, самой «эксклюзивной» религиозности. Но старец Силуан, великий афонский подвижник XX в., сделал центром своей духовной практики «молитву за всех», за христиан и не-христиан, и его духовность названа была «мистикой любви к брату»: не только к брату-христианину, но и к каждому собрату-человеку. И как в древности подвижничество монахов-пустынников, так сегодня служение преп. Силуана оказывает влияние на весь православный мир, призывая его расширять круг христианской любви на всех, за пределы христианства.

Далее, с универсальностью христианства связана и еще одна важная сфера, выводящая христианство – в том числе, и при установке эксклюзивности – к контактам с другими религиями. Эта сфера – *миссия*, проповедь христианства во всем мире, уже в Новом Завете утверждаемая как долг христиан. Судьба ее в наши дни не проста. Издавна

⁵ Там же. С.92.

практиковались очень разные формы, методы миссионерской работы, включая и грубо прямолинейные, сочетаемые с давлением светской власти, по древнему принципу *cujus regio, ejus religio*. При покорении колоний, завоевании новых земель и племен подобные методы были правилом. Сегодня они уже практически исчезли, но оставили стойкую историческую память, создав во многих кругах и странах отношение к миссионерству как к экспансии и давлению со стороны христианства. Есть и новые явления в этой области – такие как навязчивая и примитивная пропаганда некоторых недавно возникших протестантских сект, редуцирующих до предела христианское учение; и вклад подобных явлений в межрелигиозные контакты едва ли можно счесть положительным. Однако миссия – неотменимое служение христиан, и это значит, что сегодня она должна отыскивать новые формы, адекватные складывающимся межрелигиозным отношениям. Новые – и вместе древние, возвращающие к чистому исходному смыслу христианской миссии. Она должна открывать людям истину христианства; и коль скоро мы веруем, что Христос есть истина, то мы ведь просто должны помогать ближнему в открытии истины! Дело миссионера сближается, если угодно, с Сократовым искусством майевтики. Так пишет современный православный проповедник с большим опытом: миссионер должен «помочь своему слушателю выдвинуть за пределы души плевелы и сохранить пшеницу... Теплота, приязнь, расположение к людям... это самое важное для миссионера качество»⁶.

Сегодняшняя картина межрелигиозных отношений в мире сложна и неоднозначна, насыщена противоречивыми тенденциями и факторами. С одной стороны, аналогично ослаблению межконфессиональных распри внутри христианства, возникает и осознание общности интересов самых разных религиозных групп, равно захватываемых мощной волной секуляризации и глобализации, которая несет оттеснение, маргинализацию религии как таковой, религиозного сознания в любых его воплощениях. Почти все религии сталкиваются сегодня с аналогичными трудностями существования в глубоко секуляризованном обществе и государстве – но тем не менее, сплывающий эффект общей секулярной угрозы пока относительно невелик. В заметно большей степени, современная ситуация характеризуется обострением всевозможных конфликтов на религиозной почве. Все традиционные очаги межрелигиозных напряжений (равно как и межэтнических) находятся в высокой активности. Как мы уже замечали, процессы глобализации порождают крупные и непрекращающиеся миграции, и к прежним ареалам тесных межрелигиозных контактов, смешений добавляются новые и новые. Практически для всех религиозных сообществ активные межрелигиозные контакты становятся неизбежностью.

В этих условиях, насущной необходимостью является выработка эффективных стратегий разрешения межрелигиозных конфликтов, поиск путей и методов снижения напряженности в межрелигиозных отношениях и создание стабильных режимов гармонического сосуществования различных религий в едином пространстве. Без всякой альтернативы, главным и ключевым элементом подобных стратегий и методов может являться лишь *диалог религий*. В заключение мы рассмотрим, как понимается этот диалог в христианстве и обсудим перспективы его развития в современных условиях.

3.

Как понятие и проблема, диалог религий впервые систематически изучается в трудах крупного протестантского теолога Пауля Гиллиха (1886-1965). Обобщая свой большой опыт наблюдения межрелигиозных контактов, он выпускает в 1962 г. первую

⁶ Прот. Артемий Владимиров. О целостности христианского мирозерцания и о том, каким должен быть православный миссионер // Современная православная миссия. Екатеринбург, 2010. С.62, 73.

современную монографию по данной проблеме: «Христианство и встреча мировых религий». Здесь сформулирован свод принципов межрелигиозного диалога, ставший известным и влиятельным под именем «платформы Тиллиха». Приведем эти принципы. «Диалог между представителями разных религий основывается на ряде допущений. Во-первых, предполагается, что оба участника признают ценность религиозных основ другой стороны... так что оба они признают важность диалога. Во-вторых, предполагается, что каждый из участников способен уверенно отстаивать собственные религиозные позиции, так что диалог представляет собой серьезное противопоставление мнений. В-третьих, предполагается наличие общей основы, которая делает возможным как диалог, так и столкновение. В-четвертых, предполагается открытость обеих сторон для критики собственных религиозных основ. Если все эти условия соблюдаются, ... такая встреча двух или нескольких религий может быть очень плодотворной, и если диалог продолжится, он даже способен привести к историческим последствиям»⁷.

В последние десятилетия диалог религий вырос в обширную сферу жизни мирового сообщества. Удалось выстроить работающие механизмы и институты – такие как, например, Совет Парламента мировых религий – которые создают для диалога регулярные рамки и придают ему постоянный характер. С их помощью было осуществлено немало крупных встреч, которые в ряде случаев весьма реально содействовали разрешению или предотвращению религиозных конфликтов. Эти конкретные институты, конкретные события будут детально рассмотрены в следующих частях этой монографии. Мы же должны сказать, что сегодня в сфере межрелигиозного диалога еще достаточно принципиальных трудностей и проблем, причем современная ситуация добавляет к прежде существовавшим новые.

Можно заметить одну черту, показывающую ограниченность тех успехов, которых пока достигает диалог. Как правило, эти успехи заключались в тех или иных соглашениях на официальном уровне, которые воплощались в действиях тех или иных официальных организаций. Иными словами, диалог был всецело регламентирован и формализован, и он оставался диалогом структур, институтов, лидеров. Поэтому, вопреки успехам, он очень мало изменял или вовсе не изменял общую атмосферу межрелигиозных отношений, ситуацию и настроения внизу, на уровне *grass roots*, в гуще самих религиозных сообществ. Ему крайне недоставало личностных измерений, живого человеческого общения, в ходе которого и изменяются взаимные чувства, взаимная настроенность людей и сообществ. И можно уже с уверенностью сказать: *будущее диалога религий зависит от того, сумеем ли мы дополнить его этими измерениями.*

Позволю себе напомнить схему двух моделей религиозного диалога, которые были описаны мной в работе «Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания», выполненной в рамках предшествующего проекта нашей кафедры. Согласно этой схеме, формализованный и регламентированный диалог может направляться лишь к выявлению «общего знаменателя», суммы всех положений, разделяемых всеми сторонами диалога. Подобное выявление почвы всеобщего согласия способно содействовать примирению в случае конфликта, но оно принципиально исключает из пространства диалога все своеобразие, все характерные отличия его участников – тем самым, и всю индивидуальную глубину их миров, стихию их подлинной религиозной жизни. Плоды такого диалога не проникают до уровня *grass roots* и не оставляют глубоких следов. Но, наряду с этой моделью религиозного диалога, существует и другая, основанная на ином типе коммуникации. В институционализированном диалоге практикуется формализованная коммуникация структур, или, в компьютерной лексике, «общение протоколов». Альтернативная же модель основывается на *личном общении*, у которого коммуникационные свойства радикально иные: здесь, в частности, пространство диалога

⁷ П.Тиллих. Христианство и встреча мировых религий // Он же. Теология культуры. М., 1995. С.425.

намного шире, в него включаются и все индивидуальные особенности сторон, так что последние могут выразить себя гораздо полней. Поэтому привлечение такой модели могло бы дать ценные результаты, однако ее практическая осуществимость не очевидна: разумеется, диалог религий не есть диалог отдельных лиц. Но данная трудность оказывается преодолимой. Можно указать, по меньшей мере, два пути, на которых межрелигиозный диалог может привлечь в свою сферу мощные ресурсы личного человеческого общения.

Один из этих путей хорошо известен и активно используется в экуменических, межконфессиональных контактах христиан. Речь идет о разнообразных видах неформального коллективного общения – общения самых разных групп, возникающих чаще всего снизу, спонтанно и по собственной инициативе входящих в межконфессиональные контакты опять-таки неформального характера. За счет ключевого условия неформальности, общение в таких контактах, хотя они и коллективны, в существенном может оставаться личным общением, не преобразуясь в «общение протоколов». Подобные контакты питаются, прежде всего, живым интересом к личному опыту и облику другой стороны; и в последние годы они достигли уже таких масштабов, что зримо сказываются на общей ситуации, общей атмосфере в межконфессиональных отношениях. Достаточно указать здесь единственный пример встреч в Тэзе (Франция), ежегодно собирающих многие тысячи христиан всех конфессий и номинаций, но при этом сохраняющих характер *личных* встреч, прямых обменов личным духовным опытом.

Является очевидная мысль: разве же этот путь диалога не может быть применен также в контактах между религиями? Вполне понятно, отчего он не получил до сих пор распространения в этой сфере: взаимная удаленность сторон здесь гораздо больше, и потому гораздо реже, трудней возникает здесь необходимая предпосылка встречи: *доверие к подлинности духовного опыта Другого*. Но риски современной ситуации, угрозы нарастания конфликтности и вражды слишком велики, чтобы пренебрегать столь ценной, хотя и нелегкой возможностью. Надо пытаться!

Другой путь нам подсказывает глубинная структура христианского и конкретнее, православного опыта. Как показано в моих работах⁸, ядро, квинтэссенция этого опыта формируется и хранится в лоне определенной духовной традиции, которая возникает на базе духовной практики – аскетической практики устремления и восхождения к Богу. Аналогичным образом, свои духовные традиции возникают и в других мировых религиях, где их опыт также играет ключевую, квинтэссенциальную роль. За счет своей связи с духовной практикой, духовная традиция обретает особые свойства: она осуществляет хранение и трансляцию личного, а не социального и институционального опыта, и поэтому контакты между духовными традициями могут иметь природу личного общения. Здесь и открывается еще один путь к развитию межрелигиозного диалога на базе личного общения: этот путь лежит через осуществление *диалога духовных традиций*.

Диалог духовных традиций, хранящих в себе мистические основания духовного опыта, – самый сокровенный и смыслонасыщенный вид религиозного диалога. Но это и самый трудный вид. Духовные традиции возлагают на себя ответственность за чистоту и полноту опыта соответствующих религий, за его охрану от искажений, и потому для них труднее всего сочувственное принятие другого опыта, открытость к встрече и общению с ним. Но именно их диалог и сулит, в случае успеха, наиболее глубокие, прочные и ценные результаты, оказывающие влияние на всех уровнях и во всех аспектах религиозной ситуации. Поэтому в рамках каждой из мировых религий желательно находить ресурсы и прилагать усилия к достижению такого диалога.

⁸ С.С.Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. Он же. Очерки синергийной антропологии. М., 2005.

В христианстве подобные ресурсы богаты. Категория личного общения вводится здесь в природу самого Божественного бытия, которое характеризуется современными богословами как «личное бытие-общение». В духовной традиции христианства, личное общение – духовная ценность, и общение с Богом необходимо предполагает открытость к общению, диалогу с ближним. Далее, как Богообщение, так и общение с ближним теснейше неотделимы от любви, в них реализуются заповеди Христа о любви к Богу и ближнему. При этом, и общение и любовь понимаются как бытийные принципы и силы, размыкающие все границы, переходящие все барьеры, которые создают люди и общества. Общение и любовь Христова – космические начала, объемлющие все бытие человека и все сотворенное бытие. Этот мотив проходит ярко и сильно во всей духовной традиции православия, от св. Исаака Сирина до преп. Силуана Афонского; но в сути своей он является общехристианским, и у современного протестантского теолога мы тоже прочтем: «Любовь в Нем [во Христе] охватывает космос, включая и религиозное, и секулярное»⁹. И границы между религиями также снимаются, не существуют для этих сил.

Итак, с позиций христианства, диалог между духовными традициями и между религиями может и должен развиваться, апеллируя к началам личного общения и любви и опираясь на них. Богатейший опыт общения и всеохватная, не знающая границ любовь: вот тот ценный вклад христианства, который, как мы надеемся, способен открыть новые перспективы диалога и взаимопонимания между религиями.

Рекомендуемая литература

П.Тиллих. Христианство и встреча мировых религий // Он же. Теология культуры. М., 1995

Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Вера – истина – толерантность. Христианство и мировые религии. М., 2007.

Религиозный диалог. Лицом к лицу. М., 1995.

⁹ П.Тиллих. Цит.соч. С.434.