

С. В. Мельник
Личностная модель
межрелигиозного диалога
на примере православия и хасидизма ХаБаД

Хоружий С.С.: Коллеги, начинаем наше очередное заседание. Я рад приветствовать Сергея Владиславовича [Мельника] с его вторым докладом в нашем семинаре. Этот второй доклад соответствует сразу двум постоянным и существенным линиям нашей работы.

Первая линия – это исследование духовных практик. К ней относится и первый доклад Сергея Владиславовича, который был посвящен мистике в иудаистской традиции, а конкретной, хасидской мистике. Сегодняшний доклад также затронет ее, но в большей степени он относится к другой линии – линии компаративных исследований, исследований межрелигиозного и межконфессионального диалога. В докладе речь будет идти про межрелигиозный диалог, трактуемый в рамках определенной модели – так называемой «личностной модели». Основные принципы и контуры этой модели были сформулированы мной, но довольно бегло, и в докладе они, как я полагаю, получат более детальную разработку.

Проблемами межрелигиозного диалога занимаются сегодня много, но, главным образом, не научные, а иные инстанции, которые практически организуют контакты между представителями различных традиций

Заседание 14 ноября 2012 г.

и религиозных институций. Это очень нужная деятельность, но она обычно имеет малонаучный характер. Как правило, в этой практической деятельности преобладают не столько семинары и конференции, сколько разные претенциозные мероприятия, преимущественно именующие себя форумами. Иногда мне приходится участвовать в подобных мероприятиях, и для одного из них я набросал некоторую схему, как можно подходить к такому диалогу с позиций синергичной антропологии.

Оказалось, что в рамках синергичной антропологии естественно возникает собственный подход, который как будто бы ранее не выдвигался, хотя он и напрашивается сам собой. Этот подход основан на категориях личности и общения. Он исходит из наблюдения, или, лучше сказать, из некой рабочей гипотезы о том, что в диалоге любого рода и на любом уровне желательна личностная компонента, а не только формально-институциональная. Задача заключается тогда в том, чтобы ввести, внедрить эту личностную компоненту в проблематику диалога религий и в сам этот диалог.

На семинаре мы много раз говорили, что в базовой практике, на материале которой развивалась синергичная антропология, – в исихастской практике – феномен личного общения, процессы личного общения являются ключевыми. Мы также говорили, что здесь возникают особые формы общения, которые интересно было бы пристально описать с научной стороны; что есть определенный диапазон целей, которых нельзя достичь иначе, чем на личностном уровне, через личностные процессы. Естественно предположить, что если речь идет о духовных традициях, которые внутри себя построены на личном общении, то и в контактах между такими традициями личностные механизмы должны играть некую существенную роль. Это с одной стороны. А с другой – нельзя не заметить, что в сегодняшней (да и вчерашней) практике налаживания и проведения межрелигиозных и межконфессиональных контактов личностный уровень пребывает в небрежении и забвении. Все строится иначе, на базе другой модели, которую я позволю себе условно назвать «протестантской» или «формализованной» моделью.

Вероятно, можно сказать, что тут я к протестантизму не вполне справедлив: как всякое христианское исповедание, протестантизм не может игнорировать личностной стихии и ее важности, но вводя такой термин ради краткости, я просто имею в виду, что проблемами указанных контактов занимались на львиную долю протестантские организации, начиная еще с 19 века. В рамках их интенсивной и, несомненно, очень нужной деятельности возникла модель, где во главу угла ставились формализованные механизмы. Основным принципом было: продвигаться в диалоге следует, исходя из перечня пунктов, которыми ха-

рактируется каждый из участников диалога. Сопоставим каждому из участников диалога некоторый список пунктов, зашифруем его под этими пронумерованными пунктами и начнем эти пункты сличать. При сличении мы заметим, что в списках есть такие-то и такие-то общности, и эти общности будем выдвигать на первый план, выдвигать их на первое место в организусмых контактах, а то, в чем партнеры расходятся, оставим за рамками, не будем этого касаться. Вполне естественная методика, в своих пределах она бывала и эффективной, но то, что она никак не включает в себя личностные параметры и личностные механизмы общения, которые по определению нельзя выразить списком свойств и протоколом, – это очевидно.

У меня было убеждение, инспирированное работой в области духовных практик и в синергийной антропологии, что диалог может строиться иначе, на других основаниях. Для того, чтобы диалог удался, чтобы соприкосновение и контакты были бы содержательны и глубоки, нет необходимости ограничивать поле диалога списком совпадающих пунктов. Есть иной диалог, и каждому он отлично известен: когда разговор идет именно об отличиях. И оказывается, что, если речь идет о том, что жизненно, экзистенциально важно для участника диалога, и если он сумеет в диалоге донести до других участников то, как это для него важно и глубоко, – тогда есть вероятность возникновения плодотворной почвы для согласования и гармонизации позиций. Иными словами, если человек сумел выразить свое глубинное, что вовсе не относится к формальным пунктам, то есть большой шанс, что оно будет воспринято и учтено другими участниками диалога, и у него появятся другие перспективы и механизмы его продвижения.

Я повторяю, что эту модель я лишь бегло наметил, вполне сознавая, что ей нужно дать более углубленную научную разработку. Поэтому меня порадовало, когда я узнал, что Сергей Владиславович [Мельник] обратил внимание на мои наброски и занялся развитием и продолжением их идей. О достигнутых им результатах я надеюсь сегодня услышать.

И поскольку главной тематикой Сергея Владиславовича является сравнение традиций хасидизма и православия, то, надеюсь, помимо общих соображений о личностной модели диалога, услышать и конкретные соображения, как можно строить учитывающий личностные механизмы диалог православия и хасидизма.

Предоставляю с удовольствием слово докладчику.

Мельник С.В.: Спасибо, Сергей Сергеевич.

Согласно известному выражению американского социолога религии Питера Бергера, «мир остается таким же яростно религиозным, как был всегда». Причем в условиях современной глобальной цивилизации с

такими ее характеристиками, как интенсификация миграционных потоков, единое информационное пространство, создаваемое масс-медиа и Интернет (стоит вспомнить, какой недавно широкий общественный резонанс получил фильм «Невинность мусульман»), высокая степень взаимозависимости и взаимосвязи – в этих условиях построение конструктивных отношений между последователями различных религий представляется особенно важной и злободневной задачей.

Сначала будет полезно прояснить сам термин «межрелигиозный диалог». Это важно, поскольку понятие межрелигиозного диалога имеет свои философские и культурологические коннотации и может употребляться в разных смыслах. В литературе, посвященной межрелигиозным отношениям, а особенно в отечественной, этому факту не уделяется должного внимания, что может приводить к некоторой путанице.

Этимологически слово «диалог» означает не более чем беседу, разговор, коммуникацию. Поэтому термин «межрелигиозный диалог», особенно в России, часто употребляется как синоним понятия «межрелигиозное общение», то есть для обозначения любой формы встречи между представителями различных конфессий. При этом один из смысловых оттенков понятия «диалог» заключается в том, что это не просто переговоры, но отношения, направленные на сближение, носящие позитивный характер. То есть диалог – это не всегда согласие, но всегда поиск согласия.

В современной России, как и во всем мире, существенное распространение имеет тип межрелигиозного диалога, который называется «секулярным». Основной принцип этой стратегии диалога заключается в решительном отказе от обсуждения догматической, доктринальной стороны религий. Каждая религия настаивает на своей исключительности, и стороны предпочитают не затрагивать эту тонкую и деликатную богословскую проблематику. Вместе с тем, участники диалога призывают к решению экологических проблем, утверждению социальной справедливости, мира и свободы. Такое межрелигиозное взаимодействие также принято называть диалогом.

В широком культурном сознании понятие «диалог» неразрывно связано с беседами Сократа, в которых выясняется некая теоретическая истина посредством обмена аргументами со стороны двух собеседников. Выстраивающаяся в соответствии с этими принципами классическая модель диалога религий, ставящая своей целью выяснение истины, изредка встречается и сейчас. Предметом такой модели диалога религий, проходящей в форме различных диспутов и споров, является поиск ответа на вопрос: «что есть истина?».

На современном этапе межрелигиозный диалог уже понимается как некая сознательная установка, как некий императив, который требует

концептуальной разработки и институционального оформления. Новая парадигма диалога меняет предмет дискуссий. Теперь определяющим является стремление найти ответ на вопрос, который можно сформулировать так: «какой язык позволит нам обсуждать наши проблемы, фиксировать наши расхождения, не прерывая при этом процесса диалога»? Главной целью диалога модернистского типа является уже не поиск истины и прозелитизм, а собственная адаптация к иным религиям, признание их нового религиозного статуса.

На Западе под межрелигиозным диалогом чаще всего понимается форма межконфессиональных отношений, которая соответствует некоторой «культуре диалога». В рамках этой парадигмы было сформулировано известное католическое определение межрелигиозного диалога (цитирую по «Католической энциклопедии»), согласно которому диалог религий – это «любая форма встречи и поиска взаимопонимания между людьми, группами или общинами, осуществляемых в духе искренности, уважения и доверия к другому человеку как к личности и имеющая целью углубленное познание какой-либо истины либо стремление сделать отношения между людьми более соответствующими достоинству человека»¹.

Один из известных современных католических специалистов в области межрелигиозного диалога, Леонард Свидлер², сформулировал «десять заповедей» межрелигиозного диалога. Я зачитаю некоторые из них, чтобы сложилось представление о западном понимании культуры межрелигиозного диалога.

«Первая заповедь. Основная цель диалога – научиться чему-то, то есть изменить свою точку зрения и развиваться в восприятии и понимании реальности, а затем поступать в соответствии с этими изменениями».

«Третья заповедь. Всякий участник диалога должен приступать к обсуждению с искренним и честным сердцем».

«Пятая заповедь. Каждый участник должен сам дать себе определение».

«Шестая заповедь. Каждый участник, приступая к диалогу, должен быть свободен от жестких и поспешных выводов о том, где пролегает граница разногласий».

«Седьмая заповедь. Диалог возможен только между равными. Обе стороны должны стремиться к тому, чтобы научиться друг от друга. Поэтому, если, например, мусульмане считают индуизм чем-то низшим или же индуисты смотрят свысока на ислам, то диалога не получится. Если же должен состояться настоящий межрелигиозный, междеологический диалог между мусульманами и индуистами, основной целью тех и других должно стать желание научиться друг у друга. Только тогда это будет диалог равного с равным».

«Восьмая заповедь – диалог может иметь место лишь при обоюдном доверии»³

И т. д. То есть такой тип диалога включает в себя такие установки, как признание ценности религиозных основ собеседника, готовность к принятию критики, доверие и другие.

Позволю себе привести еще одну цитату Л. Свидлера, где наглядно и рельефно выражен дух современной культуры диалога в отличие от классической модели: «Искренние партнеры по диалогу не стремятся переубедить друг друга, а наоборот пытаются с симпатией выслушать собеседника и непредвзято вникнуть в его доводы... Истинная цель диалога в том, чтобы принять своего партнера как человека, смотрящего на жизнь по-иному, нежели вы сами. Задача же диалога в том, чтобы более глубокое понимание вашего собеседника и его взглядов привело к плодотворному изменению вашей собственной позиции. Иначе говоря, межрелигиозный диалог направлен на взаимообогащение и духовный рост его участников и исключает навязывание кому-либо из них чуждых взглядов»⁴. Таково еще одно из пониманий межрелигиозного диалога.

Итак, мы выделили четыре способа межрелигиозного взаимодействия, которые могут обозначаться термином «межрелигиозный диалог»: это просто встреча представителей различных религий; диалог-сотрудничество; диалог как поиск истины; и культура диалога. Эти значения диалога необходимо дополнить еще одним, которое играет важную роль в современных межрелигиозных отношениях.

Еще в конце XIX в. наметилась тенденция к попыткам создания универсальной религии. Модель этой религии будущего представляется по-разному, но предполагается, что ее отличительной чертой будет взаимная открытость различных религий по отношению друг к другу и их взаимообогащение, которое, однако, не должно вести к слиянию и потере идентичности.

По мнению наиболее авторитетного сторонника этой концепции, американского религиоведа Джона Хика, различные религиозные традиции представляют собой лишь линзы, через которые в человеческом сознании преломляется свет Реальности, и ни одна из них не лучше и не хуже другой. А отличия между религиями обусловлены тем, что исторически каждая из них развивалась в специфической культурной среде. В современном едином мире религии, участвующие в постоянных контактах и диалоге, переживают эпоху необратимого сближения.

Это стремление использовать диалог религий для создания синтетической религии оказывает заметное влияние на характер современных межрелигиозных отношений. На теоретическом уровне в многочисленных исследованиях производится попытка унифицировать расхождения

между монотеистическими религиями, показать относительность каждой духовной традиции и неправомерность претензий на исключительность.

На практике этот новый тип религиозности приводит к весьма любопытным феноменам. Например, Всемирный совет церквей на своих регулярных встречах устраивает совместные молитвы, которые проводятся для зрительской аудитории в форме одновременных или поочередных выступлений перед микрофоном. Начиная с 1986 года Ватикан проводит ежегодные межрелигиозные встречи в Ассизи, и уже на первой из этих встреч мусульманам, синтоистам, индуистам и буддистам для совершения их культов были предоставлены отдельные католические монастыри и храмы.

Недавно в переводе на русский язык вышла книга французского католического монаха Анри Лё Со⁵ «Гуру и ученик»⁶. Этот монах был признан традиционными учителями Индии святым и получил имя Свами Абхишиктананда, оставаясь, по его собственным словам, христианином. В книге говорится, что за несколько лет перед смертью он достиг просветления – самадхи – и попросил, чтобы его тело не хоронили, а пустили по Гангу, как тело индийского святого. Однако католики не позволили это сделать и похоронили его по католическому обряду. Но в Дели существует центр индуистско-христианского межрелигиозного диалога его имени, где проводятся совместные медитации.

Подобные формы межрелигиозной конвергенции не укладываются в традиционное религиозное сознание, поскольку в них видится опасность отступничества и внесения искажений. Тенденция использовать диалог религий для создания некой синтетической «религии диалога» является еще одним значением понятия «межрелигиозный диалог». Именно эти тенденции в рамках суперэкуменизма, которые также обозначаются как «межрелигиозный диалог», заставляют традиционное религиозное сознание с подозрением относиться к межрелигиозному диалогу.

Теперь я перейду к анализу препятствий на пути межрелигиозного диалога и сближения верующих. Одним из главных препятствий здесь является стремление религиозного сознания к монополии на истину – оно убеждено в исключительности своей веры, в превосходстве ее над другими. Каждая религия, а особенно это касается авраамических религий, настаивает на исключительности своего основателя и священных текстов и считает тех, кто исповедует иную веру, так или иначе заблуждающимися.

Вместе с тем, представление об исключительности своей веры может иметь две разные формы выражения, во многом определяющие возможность и эффективность диалога религий. Это две позиции: установка эксклюзивизма, подразумевающая наличие единственной истины и

единственного пути ее познания, и установка инклюзивизма, согласно которой лишь одна духовная традиция обладает полнотой истины, а все остальные – лишь некоторыми ее частями.

В истории межрелигиозного диалога можно выделить традиционный и современный этапы. Современный этап начался с конца XIX в. На традиционном этапе преобладала и была более заметной позиция эксклюзивизма. В этот период межрелигиозный диалог принимал, как правило, форму поиска истины и имел полемический характер. В новейшее время позиция инклюзивизма получает большее распространение. Начало современного этапа межрелигиозного диалога специалисты связывают с прошедшим в 1893 году Всемирным парламентом религий⁷. Участники этого направления межрелигиозного диалога усиленно акцентировали общность и сходство всех религий, то есть тяготели к инклюзивности в своих крайних выражениях, которая нередко становилась плюрализмом, то есть позицией, согласно которой все религиозные учения при разнообразии внешних форм несут в себе одну и ту же духовную суть. Это было связано, в том числе с популярностью теософии, согласно основному принципу которой, различия частных религий по существу прозрачны на фоне их единства в виде общечеловеческой религии.

Другим самостоятельным очагом межрелигиозного диалога стало родившееся в кругах американского протестантизма экуменическое движение. Цель движения – сближение, а в идеале и объединение различных ветвей христианства. В период между мировыми войнами экуменическое движение становится очень авторитетным, создается основной рабочий институт этого движения – Всемирный совет церквей.

Важным этапом на пути к развитию межрелигиозного диалога стал Второй Ватиканский собор (1962–1965 гг.), решения которого реформировали учение и практику Католической церкви и придали мощный импульс к диалогу с верующими других религий. В декларации «Наше время», посвященной отношению к нехристианским религиям, утверждается, что «Католическая церковь не отвергает в других религиях ничего, что является истинным и святым, и с искренним уважением рассматривает тот образ действий и жизни, те предписания, которые доносят луч истины, просвещающих всех людей» (Nostra aetate 2). В другом документе Второго Ватиканского собора – в Декрете о миссионерской деятельности Церкви «Ad Gentes» («К народам») говорится, что «христиане должны 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 предать во власть Бога»

Спасителя» (Ad gentes 2.11). Иными словами, в этих документах Католической Церкви ярко выражена позиция инклюзивизма.

Ислам присоединяется к диалогу в семидесятые годы XX в.

Теперь я перейду к краткому рассмотрению стратегий межрелигиозного диалога.

Основной целью межрелигиозного диалога (если не говорить о диалоге как поиске истины) является гармонизация отношений между последователями различных религий. Однако форма и стратегии реализации модели толерантных, гармоничных отношений могут пониматься различно.

В современной России преобладает тип межрелигиозного диалога, который можно назвать «секулярным». Участники диалога акцентируют внимание на том, что они, как люди верующие, на протяжении веков живущие в одной стране, несут ответственность за ее судьбу, а потому могут и должны высказывать свою общую позицию в решении актуальных социальных проблем. Например, Межрелигиозный совет России, который включает представителей четырех традиционных религий, призвал к ограничению игорного бизнеса, высказывался по вопросам защиты прав семьи и ребенка, антинаркотической деятельности и т. д.

Эта позиция участников секулярного диалога была рельефно выражена в заявлении на международной конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», проходившей в 1982 году в Москве. В итоговом документе конференции говорится: «Мы не стремимся к слиянию наших мировоззрений, наши точки зрения на реальность остаются отличными друг от друга. Мы бескомпромиссно придерживаемся наших различных религиозных убеждений. Несмотря на эти различия, мы можем совместно утверждать то многое, что дорого всем нам»⁸. В современной России на официальном уровне, представленном духовными лидерами, такое понимание межрелигиозного диалога и его задач является преобладающим.

Вместе с тем есть потребность в развитии диалога и на теологическом уровне, когда принципы, обосновывающие взаимное уважение и согласие, опираются на аргументы в догматическом, богословском дискурсе, и оказываются убедительными для религиозного сознания.

Американский исследователь Эдвард Шарп выделяет четыре типа межрелигиозного диалога в зависимости от задач, которые ставят перед собой его участники: *секулярный, человеческий, дискурсивный и внутренний*.

«*Секулярный диалог*», который уже упоминался, видит задачу межрелигиозных встреч в сотрудничестве ради всеобщего блага, ради решения общих проблем; предотвращение загрязнения окружающей среды,

утверждение социальной справедливости, моральных ценностей, мира и т. д., – что может вести к улучшению взаимопонимания участников встреч.

«*Человеческий диалог*» строится на стремлении увидеть в представителе другой религии не носителя определенных верований и концепций, а просто человека, вне его конфессиональной принадлежности. В этом подходе подчеркивается различие между отношением к представителям той или иной религии и к религиозной традиции как таковой. Один из сторонников этого подхода, Джей Ньюмен, писал: «Толерантность к религиозной вере не подразумевает частичного или полного принятия этой веры самой по себе, а скорее включает принятие того, кто разделяет эту веру, сохраняя при этом приверженность своей вере»⁹.

«*Дискурсивный диалог*» предназначен выявить догматические сходства и различия религиозных мировоззрений с целью нахождения «общего знаменателя», то есть суммы религиозных положений, разделяемых всеми сторонами. К примеру, акцент может делаться на том, что последователи монотеистических религий поклоняются одному и тому же Богу, верят в сотворение мира, откровение, спасение души. В частности, некоторые представители мусульман России высказывались о том, что можно видеть основу взаимоуважения между авраамическими религиями в вере в единого Бога, духовной близости по линии Авраама (Ибрагима) и предлагали в богословских дискуссиях рассматривать Коран как своего рода третий завет наряду с Ветхим и Новым заветами. Нередко в рамках дискурсивного диалога предлагается сблизить религии на основе сходства этических представлений. Наиболее известным приверженцем этого подхода является католический теолог Ганс Кюнг.

«*Внутренний диалог*» опирается на осмыслении мистического опыта каждой духовной традиции. Некоторые исследователи полагают этот тип диалога весьма перспективным, поскольку все более распространяется убеждение в том, что Бог открывает себя в каждой религиозной традиции и сущность религиозности лежит в мистическом опыте переживания единства с абсолютным.

Эту классификацию типов межрелигиозного диалога, предложенную Шарпом, можно дополнить рассмотренной выше концепцией создания универсальной религии. Наиболее известными сторонниками этой концепции на Западе являются «апостол межрелигиозного диалога» Раймундо Паниккар¹⁰, религиоведы Джон Хик и Гарольд Ковард. Схожие взгляды на феномен религиозного плюрализма и будущее межконфессиональных отношений были изложены Даниилом Андреевым в произведении «Роза мира».

В связи с установкой эксклюзивности, свойственной традиционному религиозному сознанию, на практике диалог религий сталкивается со множеством проблем и трудностей, а некоторые специалисты и вовсе скептически относятся к самой его возможности.

Многие исследователи говорят о религиозной толерантности как, прежде всего, характеристике государственной политики в ситуации религиозного плюрализма. Этот принцип выражен во Всеобщей декларации прав человека ООН 1948 года, а также в государственных законодательствах, в том числе в российском федеральном законе «О свободе совести и религиозных объединений». Под толерантностью здесь подразумевается свобода индивида в выборе и практическом осуществлении религиозной веры. Формально толерантность означает невмешательство в веру других людей и допущение свободного существования разных вер и религиозных практик. Этот принцип имплицитно преобладает в модели межрелигиозного диалога в современной России. Однако в современном мире существуют и взаимодействуют различные культуры и цивилизации, не все из которых разделяют европейский принцип автономии индивида и его право самому определять свою судьбу.

Еще одна проблема заключается в том, что конфессии с их исторически сложившимися традициями, имеют, с точки зрения религиозного сознания, божественную легитимность и могут проявлять себя как автономные от государства источники авторитетной духовной власти и закона. Например, глава Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества Всеволод Чаплин, ссылаясь на Основы социальной концепции РПЦ, объясняет: «Православное сознание всегда приветствует то, что приводит свободную волю человека к истинной вере и спасению, отвергая то, что уводит от них. Никакой авторитет законов и политических доктрин, соображений земного блага или иных «идолов» современного мира в этом случае, как и всегда, не стоит выше авторитетов Писания. Предания и соборного разума Церкви»¹¹. Эта точка зрения непосредственно соответствует Основам социальной концепции РПЦ. Подобная логика рассуждения близка и другим религиям и, прежде всего, авраамическим, нормы и установления которых, как считают их последователи, основаны на вечном и неизменном божественном откровении. Таким образом, плюрализм и свобода вероисповеданий, провозглашаемые светским государством, не могут гарантировать религиозной толерантности, поскольку религиозное мышление оперирует другими категориями.

Классическая модель диалога, состоящая в поиске истины, также не может быть продуктивной в области межконфессиональных отношений. Ведь от сторон требуется относиться ко всему объективистски и отка-

заться от любых личных интересов. Но верующий всегда обнаруживает личностную заинтересованность, а истину полагает не делом не научно-философского рассуждения, а делом религиозного долга и благочестия.

По этим же причинам и в силу исключительности религиозного самосознания, создание культуры диалога, предполагающей признание ценности другой духовной традиции, отказ от прозелитических интенций, открытость к критике собственных религиозных основ, на практике оказывается крайне проблематичным.

Немало возражений вызывает и характерная установка участников диалога на взаимообогащение, то есть стремление чему-то научиться друг у друга. С одной стороны, бесспорно, знакомство с чужой религией расширяет кругозор и позволяет по-иному взглянуть на свою собственную веру. Еще основоположник сравнительного религиоведения Макс Мюллер говорил, что изучение другой духовной традиции помогает глубже познать свою собственную веру, так же как знание иностранного языка позволяет глубже прочувствовать свой родной язык. Но, с другой стороны, на догматическом уровне, к примеру, христианин считать, что, если Христос сказал: «Я есть путь, и истина, и жизнь, и никто не приходит к Отцу, как только через меня», – то в нем обитает вся полнота истины. И тем, кто в это верит, нет никакой нужды обогащаться за пределами христианской Церкви. Иными словами, взаимообогащение имеет второстепенный познавательный характер, пытаться же сделать эту установку ключевой для межрелигиозного диалога неправомерно.

Хоружий С.С.: Прошу прощения, но не слишком ли вы сейчас погружаетесь в изложение общих мест современной тематики диалога религий? Нужно ли это нам? Вы же с оригинальным подходом пришли. Некоторое введение в вашу тематику, конечно, необходимо, но столько времени ему посвящать не стоит.

Мельник С.В.: Хорошо, тогда я, наверное, пропускаю тему критики стратегий межрелигиозного диалога и перехожу к новым подходам, которые наметились.

Хоружий С.С.: Да, нам интересна, прежде всего, живая практика и, соответственно, новые идеи. А пока вы излагали предшествующую базу.

Мельник С.В.: Да, этим изложением я хотел выразить идею, что трудности, с которыми сталкиваются участники диалога религий, обуславливают потребность в разработке других эффективных стратегий межрелигиозного диалога. И хочу в качестве такой модели предложить ту, которая основана на парадигме личного общения и концепции духовной практики.

Итак, я перехожу к изложению непосредственно личностной модели межрелигиозного диалога.

Если все же коротко суммировать все, что я хотел сказать до этого, то надо отметить, что межрелигиозный диалог на современном этапе представляет собой вид межрелигиозной коммуникации, направленный на обретение взаимопонимания и гармонизацию отношений между последователями различных религий.

Существующие модели межрелигиозного диалога можно поделить на две группы: анализирующие вероучительное содержание религий и стремящиеся не затрагивать богословскую проблематику. Ко второй группе относятся так называемый «секулярный диалог» или диалог-сотрудничество и «человеческий диалог».

Наиболее распространенным видом диалога из первой группы является «дискурсивный диалог», который направлен на выявление догматических сходств религиозных мировоззрений. Нередко особое внимание в рамках модели «дискурсивного диалога» уделяется попыткам сблизить религии на основе сходства этических представлений.

Другими видами диалога на «теологическом уровне» являются «внутренний диалог» (основывающийся на осмыслении мистического опыта каждой духовной традиции), диалог, направленный на создание универсальной религии в рамках направления суперэкуменизма, а также тип диалога основной целью которого оказывается стремление узнать собеседника, войти в его положение, научиться чему-то и, таким образом, взаимообогащаться и изменить свое отношение к Другому. Я говорил про него в рамках «культуры диалога» и взглядов Леонарда Свидлера. Личностная модель, с некоторыми отличиями и дополнениями, находится в русле последней стратегии межрелигиозного диалога.

Религия представляет собой широкий и сложный феномен, поэтому возникает вопрос, как нужно представить участника диалога, то есть кого или ЧТО нужно узнать и понять. В центре внимания в личностной модели находится не религия как мировоззрение, идеология, сумма положений и табу, а внутренний мир, опыт верующего.

Такой подход позволяет говорить о Другом, как равнозначном неповторимом Субъекте и Собеседнике, Личности, с которой возможно вступать в участные (термин М.М. Бахтина) отношения и подлинный диалог.

Различные духовные традиции предлагают не только лишь простую дескрипцию религиозного опыта, но и его определенное истолкование, организацию. От адепта требуется не только подчинение некоторым правилам и усвоение вероучительных догматов, но также, что даже более существенно, изменение себя в соответствии с установками религиозной традиции, то есть мы можем говорить о наличии представления об особом антропологическом духовном процессе самопробирования,

направляемого к определенному искомому состоянию – духовной практике. Такие духовные практики (православный исихазм, католические духовные упражнения, суфизм, классическая йога, дзен и другие) зачастую интерпретируются соответствующими религиями как квинтэссенция их антропологического и духовного содержания. То есть эти мистико-аскетические практики предстают как своеобразный духовный стержень традиции, и, таким образом, могут представлять для личностной модели межрелигиозного диалога глубокое и аутентичное выражение религиозных идентичностей.

Универсальная парадигма духовных практик в таком случае может послужить как общий язык диалога, то есть та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание. Полагаю, что с парадигмой духовной практики в этой аудитории почти все так или иначе знакомы. Так что позволю себе отметить лишь основные моменты.

Среди основных характеристик парадигмы духовной практики можно выделить следующие. Во-первых, энергийный, неэссенциальный дискурс. То есть в духовной практике человек рассматривается как совокупность физических, эмоциональных, интеллектуальных импульсов и прочих проявлений активностей, энергий, в отличие от эссенциального дискурса, где речь идет о сущностях, идеях, началах и т. д. Слово энергия здесь понимается в классическом аристотелианском смысле «*эн-эргос*» – «в деле».

Во-вторых, структурированность духовной практики. Духовная практика включает в себя три крупных этапа. Путь открывают духовные врата – обращение, резкий рубезж, вхождение в духовный процесс, предполагающий начало реализации онтологической альтернативы. Далее следует центральная часть духовного процесса, охватывающая целый ряд ступеней. В православной традиции это называется «праксис». И последний, третий этап духовной практики – это достижение телоса. Этот этап традиционно квалифицируется как мистический опыт. Это цель и смысл всего пути, реализация бытийного назначения человека.

В-третьих, парадигма духовной практики включает в себя представление о синергии. В духовном процессе присутствуют два различных вида энергий: человеческие энергии, подчиняющиеся воле и сознанию, и энергии спонтанные, которые адепт опознает как не зависящие от него и не принадлежащие ему, как энергии, по выражению Сергея Сергеевича [Хоружего], «Внеположного Истока», «энергии Иного». Задачей подвижника является достижение синергии, то есть сообразование своих духовных, душевных и телесных энергий с энергиями Внеположного Истока, которое по мере восхождения должно делаться все более явным.

Соответственно телос духовной практики, например, в православии обозначается такими терминами как обожение, соединение с Богом, стяжание благодати и т. д.

При невыполнении условия наличия спонтанной компоненты духовного процесса, энергий Висположного Истока, духовная практика принимает редуцированную форму психотехники. Именно присутствие энергий Иного в опыте подвижника позволяет говорить о духовном процессе как о сверх- или мета-антропологической практике.

В-четвертых, хотя духовная практика и осуществляется отдельным человеком, в нее входит также коллективный аспект, поскольку знание «путевой инструкции» подвижнику доставляет определенное сообщество, которое обозначается термином «духовная традиция».

В контексте разговора о личностной модели межрелигиозного диалога нужно отметить два аспекта духовной традиции. Прежде всего, понятие органа. Согласно определению Сергея Сергеевича [Хоружего], орган – это практико-теоретический канон организации, проверки и истолкования опыта духовной практики. Иными словами, содержание духовной практики представляет собой не просто опыт, но опыт, который определенным образом выверен, выстроен и структурирован. Задачей духовной традиции является трансляция и неприкосновенное хранение опыта духовной практики. Поэтому, кстати, стратегия формирования некой универсальной религии, опирающаяся на комбинирование духовных традиций, едва ли может быть успешной.

Предметом органа выступает живой личный опыт духовной практики. Энергичная природа транслируемого содержания диктует и особый способ трансляции, который предполагает личное общение особого рода. Поэтому духовная традиция отдает предпочтение личным формам, то есть изустному наставлению, личному примеру, а не книжному научению.

Религия в этом контексте понимается как более широкий феномен, но в котором духовной традиции и, соответственно, духовной практике принадлежит выделенная роль.

Если формализованная модель межрелигиозного диалога опирается на сравнение и поиск общего знаменателя духовных традиций, то для личностной парадигмы ключевым императивом является задача *понять другого*. Важнейшей предпосылкой для подобной модели диалога служит, если воспользоваться термином М.М. Бахтина, установка участности, которую Сергей Сергеевич [Хоружий] характеризует как взаимную открытость, встречно направленную разомкнутость диалогических партнеров и их готовность войти в перспективу опыта Другого и разделить этот опыт.

Стоит сказать, что человеческий диалог в классификации Шарпа также использует характеристики модели личного общения. Однако в этом подходе личность трактуется вне ее религиозных представлений. В личностной же модели она, наоборот, включает все ее особенности, что позволяет максимально полно раскрыть ее идентичность.

Хоружий С.С.: Здесь существенным является то, что конституция человека, структура его личности, идентичности формируется именно в религиозном опыте. Религиозный опыт очень гетерогенный, там много всего, но именно в опыте духовной практики формируется сама конституция человека, поэтому и все существенные измерения личности произрастают из этого ядра.

Мельник С.В.: Итак, я коротко резюмирую.

Для реализации личностной модели межрелигиозного диалога важны: во-первых, адекватное представление о другом, то есть изложение духовной практики; во-вторых, установка участности, то есть стремление понять другого. Уже сам психологический акт понимания означает гармонизацию отношений, но личностная модель, как я постараюсь показать чуть ниже, эксплицирует еще одну задачу: *в другой духовной традиции важно увидеть так или иначе реализуемую схожую направленность*, то есть схожую структуру, этапность духовной самотрансформации, что может продемонстрировать несостоятельность позиции крайнего партикуляризма и способствует взаимоуважению.

Хоружий С.С.: Я бы, наверно, еще чуточку уточнил. Сам акт такого участного соприкосновения и общения не очень точно характеризуется термином «понимание». Когда мы говорим «понять», говорим об установке на понимание, мы сводим процесс общения к интеллектуальному горизонту. Между тем, имеется в виду личностное соприкосновение. И тут нужна немного другая терминология. Она пока скудновата, и было бы благодарной задачей развитие терминологии этого другого концептуального русла, более интегралистского, целостного, чтобы не происходила редукция только к интеллектуальным измерениям. Личное общение принципиально не ограничивается процессом достижения интеллектуального взаимопонимания, оно именно целостное. Здесь экзистенциальные, жизненные уровни играют более важную роль именно для достижения успеха в диалоге. Если мы оставим одни интеллектуальные измерения, то рано или поздно опять скатимся на предшествующую формализованную модель.

Мельник С.В.: Да здесь более важно не интеллектуальное понимание, а скорее эмоциональное сопереживание, о чем вы пишете.

Хоружий С.С.: Эмоциональный горизонт здесь просто неустрашим. Он обязательно должен учитываться. Стихия общения целостна, она принципиально шире интеллектуальной стихии. Это ключевой момент.

Внутри любой духовной традиции это всегда учитывается и выдвигается на первый план. В любой традиции первая тема, которая возникает – это ум и сердце, то есть корреляция собственно интеллектуальной и эмоциональной сфер. Ключевым положением для духовной жизни является корреляция этих двух миров, их сведение в некое единство. В контакте разных традиций возникает, если угодно, та же самая задача. Здесь также это единство ума и сердца должно сохраняться.

Так можно сформулировать и задачу новой формы диалога. Она будет успешна, если будет доказано, что есть единство ума и сердца, интеллектуальной и эмоциональной сферы. Каждая традиция внутри себя и для себя вырабатывает такое единство, и если бы оно сумело организоваться в сфере диалога, то можно было бы говорить о его успешности. Отличие личностной модели от формальной в этих терминах можно обозначать так: в формальной модели учитывается только интеллектуальный уровень, а мы замечаем, что и остальное в человеке – неустрашимо.

Мельник С.В.: Да, поскольку в основе религии находится не идеология, не мировоззрение, а холистическая духовная практика, целостный духовный процесс.

Хоружий С.С.: Вот-вот. Это «интегральный диалог», если угодно, и этого его качества мы не согласны терять. А формальная модель его теряет.

Мельник С.В.: Теперь рассмотрим, как может быть применена эта личностная модель на примере духовных традиций православия и хасидизма Хабад. Я напомню, что хасидизм – это религиозно-мистическое течение, одно из направлений в иудаизме, которое возникло в середине восемнадцатого века, его основателем был рабби Исраэль бен-Элиезер, более известный под именем Баал Шем Тов. Само название движения происходит от древнееврейского слова «благочестие», «верность», «святость» – «хасидут». Вскоре после смерти Баал-Шем-Това хасидизм распался на множество направлений, одним из которых и был Хабад. Его основателем был рабби Шнеур-Залман. В современной России Хабад является самым крупным течением в иудаизме, и в частности, один из двух главных раввинов¹² Берл Лазар принадлежит к движению Хабад.

Рассматривать духовные практики лучше, ориентируясь на конкретного авторитетного представителя традиции, чтобы была возможность анализировать единую, целостную концепцию, абстрагируясь от частных расхождений и интерпретаций. В православной духовной традиции

я анализирую духовную практику на основе трудов Феофана Затворника (книга «Путь к спасению» и другие). За основу изложения хасидизма Хабад целесообразно взять книгу Шнеура-Залмана «Тания», которая почитается писаным законом Хабада, и, по сути, вся остальная литература Хабада представляет собой лишь комментарии к «Тании».

Среди наиболее существенных, фундаментальных принципов духовных практик православия и хасидизма можно выделить установки подчинения своей воли (ограничения своей свободы) и любви к Богу.

Епископ Феофан Затворник пишет: «Заключим из сего, что, когда человек в чувстве всесторонней зависимости своей от Бога определит себя и решится на неуклонное и всегдашнее хождение в воле Божией, или законе Божиим, он будет у своей цели или выполнит свое назначение. ...Ибо можно сказать всякому: решишь и исполнишь закон и будешь находиться в постоянном общении с Богом. Вместе с тем, как покорит себя Богу человек, Бог усвоится человеку, а человек – Богу»¹³. Эта идея о подчинении своей воли воле Бога как ключевого религиозного императива может быть весьма полезной для диалога между авраамическими религиями, для которых важно подчинение Божественному закону, изложенному в Торе, в Коране, в Шариате. Хотя, конечно же, здесь имеются и отличия, потому что христианское сознание не является законническим. «Где Дух Господень, там свобода». – сказал апостол Павел.

Главными расположениями воли у христианина, по замечанию святителя Феофана, являются самоотвержение и любовь. Духовная практика завершается на этапе телеса достижением совершенного самоотвержения (так называемая «богопреданность» в терминологии Феофана) и совершенной любовью. Феофан Затворник указывает, что «...начало греховной жизни есть себялюбие или самоугождение, иначе – эгоизм, самость»¹⁴. Самость порождает три главные страсти – это сластолюбие, сребролюбие, славолюбие, от которых, в свою очередь, происходят все душевные, телесные страсти. В православной традиции сам акт обращения заключается в отвержении себя и предании себя Богу. Епископ Феофан пишет, что тот, кто не испытал внутренней перемены, «вследствие которой все помышления его и желания начали быть обращаемы и посвящаемы Богу, тот еще не начинал быть истинно и по-христиански добрым»¹⁵. И одна из главных задач подвижника – это так называемая техника «самопротивления», которая заключается в подчинении, искоренении своей самости и производимых ее страстей. Феофан пишет: «Хотя самость и была отвержена при обращении, она все равно восстает и, облекаясь какой-либо страстью, вступает в брань с противоположающей ей силой – духом, укрепляемым благодатью»¹⁶. Феофан Затворник, как известно, был трихотомистом, и говорил о трехчастном строе-

нии человека: дух, душа и тело. Поэтому он говорит о борьбе духа с самостью, страстями.

Схожие концептуально идеи мы находим у рабби Шнеур-Залмана. Согласно его учению, ключевыми установками также являются отказ от самости (то есть, самоотвержение) и любовь. Всё существующее, по отношению к Богу, можно разделить на области *святости* (это есть бытие, устремленное к Творцу) и так называемые *клипот* (дословно «скорлупка, то, что скрывает Бога»). Устремленность к Богу и исполнение его воли, выражающейся в заповедях – это область святости. Действования по своим собственным похотям, а особенно против заповедей, считается областью клипы.

Согласно «Тании», у каждого иудея имеются две души: животная душа, облекающаяся в кровь и оживляющая тело, которой свойственно влечение ко злу (*нецер хара*), то есть стремление в области клипы; и божественная душа (*нефеш ха-элохим*), стремящаяся воссоединиться с Богом, которой свойственно влечение к добру, то есть ее влечение относится к области святости. Задача верующего – противостояние дурному влечению, производимому животной душой, и следование доброму влечению, производимому божественной душой, которая призывает человека соблюдать заповеди, изучать Тору и все делать ради Творца.

Доброе и дурное влечение конфликтуют между собой. И с этим связана важная стратегия в духовной практике хасидизма Хабад – борьба двух душ. Каждая из душ хочет, чтобы силы души – разум и эмоции, и три «одеяния души» – мысли, речь и действия, были подчинены ей, исполняли только ее волю. Божественная душа призывает размышлять о Торе, величии Бога, чтобы словами и действиями человек исполнял заповеди. Животная же душа желает, чтобы все мысли, чувства, желания человека были полны этим миром, были направлены на удовлетворение вожделений и, соответственно, человек своими действиями питал клипу.

Описание правил борьбы двух душ в «Тании» очень близко к практике самопротivления, описанной Феофаном, как в общем пафосе наставлений, так и в конкретных рекомендуемых приемах и установках. Например, Шнеур-Залман говорит о важности техники, аналогичной технике отсечения помыслов, широко употребляющейся в православной аскетике. Также в учениях Шнеур-Залмана присутствуют аскетические мотивы, которые не очень характерны для традиционного иудаизма. То есть здесь мы можем обнаружить параллели.

Клипа или «злое влечение» весьма близко к понятию самости или самоугодия, являющееся, согласно Феофану Затворнику, источником всей человеческой греховности. Добро же влечение, происходящее от Божественной души и проявляющееся в стремлении к Богу, в готовности

подчинить свою волю заповедям, можно сопоставить с понятием «дух», исполняющим в исихастской практике схожие функции. В зависимости от того, как разрешается конфликт между божественной и животной душами, человека можно отнести к категориям праведника, грешника или среднего. Я не буду подробно это описывать, скажу только, что эти категории основаны на том, насколько человек искоренил свою клипу или самость, и подчинил зло добру. Соответственно, вверху этой классификации находится так называемый «совершенный праведник», который полностью устранил зло из своего сердца и у него присутствуют импульсы только доброго влечения и «великая любовь» к Творцу.

У Феофана Затворника существует аналогичная классификация духовного пути христианина, находящегося в младенческом, юношеском или зрелом возрасте¹⁷. Зрелый возраст означает стадию, когда человек уже начинает вкушать покой, сладость духовных благ. Эта стадия соответствует понятию «исихия». На этой стадии у человека еще остается немного зла, и потому он не может стяжать совершенную любовь. Эта стадия аналогична в терминологии Шнеур-Залмана категории «несовершенный праведник». Но я не буду на этом подробно останавливаться.

Итак, Феофан говорил, что духовная практика заканчивается совершенным самоотвержением и совершенной любовью. Можно заметить, что эти характеристики, которые дает Феофан как основные для духовной практики и получающие свою максимальную реализацию на этапе телоса – любовь и богопреданность – они также имеются в практике хасидизма Хабад. Они называются «великая любовь» (*ахава раба*) и «отмена себя» (*биттул*). Примечательно, что изображение обими традициями состояния подвижника на высших ступенях духовной практики имеет немало общих черт, а иногда даже буквальных совпадений. Так, в обеих традициях для описания любви используется метафора пламени и отмечается особая роль сердца. Нахождение на этапе телоса связывается с созерцанием божественного света, который понимается как видимый признак божества и состояние, в котором познается Бог.

Рассмотренные сходства в этих стержневых принципах, в общей динамике и направленности духовных практик являются основанием, благодаря которому можно относиться к Другому и искренним уважением. Это первый аспект в контексте личностной модели межрелигиозного диалога, который надо выделить.

Второй аспект связан с тем, что необходимо показать неправомочность крайне партикуляристской позиции по отношению к Другому. В принципе, уже предыдущие отмеченные сходства позволяют это сделать, но здесь желательно привести дополнительные аргументы и сделать на этом акцент. Это важно, поскольку партикуляристские высказы-

вания имеются практически в любой религиозной традиции, а рядовые верующие недостаточно осведомлены в познании чужих духовных традиций. Вместе с тем подобные негативные, ложные стереотипы могут порождать страх, ненависть, раздутое чувство превосходства, резкое противопоставление «мы-они», что вызывает трудности в межрелигиозной коммуникации. В хасидизме Хабад есть такая позиция, что только у иудеев есть божественная душа, благодаря которой возможна подлинная духовность. Это представление как раз является примером позиции крайнего партикуляризма, которая мешает религиозной конвергенции.

Эта позиция может быть проанализирована с разных точек зрения, например, в рамках текстологического подхода. Давая определение божественной души как частички Бога, рабби Шнеур-Залман приводит стих из книги Бытия: «И создал Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни. И стал человек душою живою» (Быт. 2:7). У Феофана, который был трихотомистом, мы также находим: «Дух – это та сила, которую вдолнул Бог в лицо человека, завершая сотворение его»¹⁸. То есть здесь мы видим общность. Кроме этого, если все человечество произошло от Адама и Евы, а затем от Ноя, то не понятно когда некоторые люди перестали иметь эту «божественную душу», в Библии мы не находим ничего подобного. Таким образом, развивая текстологический подход, мы можем привести и другие аргументы.

Далее. Можно рассматривать это в рамках эссенциального подхода. В частности, согласно Шнеур-Залману, божественная душа происходит непосредственно от Творца, является частицей сущности Бога. В православной традиции также имеется по отношению к душе выражение «частичка Бога», «причастность божественной природе» и т. п. Но их нужно понимать как причастность к божественным энергиям, которые, по учению Григория Паламы, представляют собой способ бытия Бога вне божественной сущности. Вообще тут имеется, конечно, существенное различие, потому что в онтологическом смысле представление Шнеур-Залмана о божественной душе ближе к представлениям М. Экхарта, который считал, что основа Бога и основа человеческой души тождественна, и внутреннюю часть души называл искоркой – такое же определение есть у Шнеур-Залмана.

Эти замечания находятся в рамках текстологического и эссенциального подхода. Личностная же модель предполагает энергийный подход, то есть рассмотрение того, как божественная душа и дух (пневма), проявляют себя в духовных практиках хасидизма и исихазма. И здесь мы также находим соответствия. Так, согласно «Танин», божественной душе свойственна естественная любовь (стремление к Богу), поскольку она является частью Творца, и естественный страх (благоговение перед

Творцом). Также Шнеур-Залман отмечает, что божественная душа может обнаружить себя как совесть или угрызение совести в случае грешника. Эти естественные любовь и страх проявляются, если человек поборет телесное, покорит его себе. Эти качества естественным образом появляются, когда божественная душа не подавлена и не контролируется дурным началом (*йецер хара*).

Почти полную аналогию этим представлениям можно обнаружить в поучениях Феофана Затворника, который считает, что основными проявлениями духа является страх Божий, совесть и жажда Бога. При этом епископ указывает, что в людях чувственных и душевных дух тлеет как искра под пеплом, в связи с чем наставляет: «Разреш дух, дай ему свободу, и он сам потечет туда, откуда взят – к Богу»¹⁹.

Можно привести примеры и других соответствий, но я не буду подробно останавливаться на этом вопросе. Здесь просто важно показать, что при различиях в рамках эссенциального подхода, можно обнаружить много соответствий в рамках энергийного подхода. Иными словами, дух и душа в исихазме или божественная и животная души в хасидизме схожим образом проявляют себя в духовной практике, что свидетельствует о неправомерности крайне партикуляристских установок одной традиции по отношению к другой.

Третий аспект, который надо отметить, заключается в том, что духовные практики исихазма и хасидизма имеют, конечно же, и значительные отличия. Укажу только самые существенные из них.

Святитель Феофан, называя в качестве цели духовной практики состояние богообщения, которое достигается преданием в жертву своей свободы и решимостью жить согласно воле Божией, в то же время подчеркивает, что человеку нельзя иначе вступить в живой союз с Богом как через Иисуса Христа, поскольку верующие могут только через Него и в Нем соединиться с Богом. В центре исихастской духовной практики находится личность Богочеловека Иисуса Христа, и уподобление Ему, и любовь к Нему, и соединение с Ним признаются главными ценностями для верующего. То есть общая для многих религий установка на устремление к Богу и соединение с Ним в исихастской практике реализуется как «опыт христоцентрического Богообщения», что резко отличает православие от прочих духовных традиций, делая его аутентично христианским.

В качестве одной из основных характеристик телоса в духовных практиках православия и хасидизма можно выделить установку любви. Однако и здесь общность сочетается с существенными различиями. В исихастской традиции любовь к Творцу и ближнему неразрывно связаны с любовью к Иисусу Христу, с «любовью Христовой». По выраже-

нию современного греческого старца, глубочайшая суть православной религиозности представляет собой «союз пламенной любви между двумя личностями: человеком и Христом»²⁰. Существенно, что важнейшая для обеих традиций заповедь о любви к ближнему в иудаизме распространяется только на единоверцев. Вместе с тем Иисус Христос указал на особое, но новозаветное понимание любви: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга, как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Иоанн 13:34).

Этот специфический дискурс ответной любви как естественной реакции на безграничную, доходящую до крестной жертвы любовь Иисуса Христа к человеку весьма значителен для православной сoterиологии. Феофан, следуя святоотеческой традиции, предлагает размышлять о любви Иисуса Христа, Его подвиге для того, чтобы у верующего возникла к Нему благодарность и любовь. Кстати, схожая техника есть и в практике хасидизма Хабад: нужно размышлять о том, что Всевышний проявил милость к праотцам еврейского народа, вывел народ из египетского плена, дал Тору, посылал пророков и т. д. Чем больше человек размышляет о любви Богу к нему, тем больше у него возникает любви к Богу. Это тоже общая техника, которую можно найти в обеих духовных практиках.

Также и подчинение своей воли, то есть «богопреданность» и следующее за этим «богоселение», что святитель Феофан назвал «телосом», понимается в христианстве соответствующим образом: верующий должен стремиться достичь такой духовной трансформации, чтобы, согласно выражению апостола Павла, констатировать: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). То есть и здесь, в «богообщении» и «богоселении» личность Христа оказывается в центре.

Согласно мысли Максима Исповедника, во Христе открылась новая форма отношения человека к Богу и к миру: «Любовь даруется вместо законов и пророков, от нее происходят все заповеди, и ею они единообразно объемлются»²¹. То есть в исихастской практике закон, заповеди, различные правила понимаются как лишь как средство к достижению обожения. Фундаментальным же принципом иудаизма является неукоснительное исполнение законов Торы, а также их многочисленных частных вариантов в приложении к всевозможным случаям личной и общественной жизни, описанные в Талмуде. В связи с рефлексией на темы смысла исполнения заповедей и особого отношения Всевышнего, Торы и еврейского народа в иудаизме или, точнее, в еврейской мистике и кабале, появляются оригинальные теургические и теософские концепции, разрабатывается специальный язык мистики (*сфирот*).

Философия школы Хабад также представляет свою интерпретацию важности исполнения Закона. Характерную черту этой позиции можно обозначить как принцип «примата действия». На практике эта установка проявляется в том, что в исполнение заповедей (*мицва*) должны быть вовлечены все три одеяния души: мысль, речь и действие. Например, Шнеур-Залман наставляет, что человек должен молиться не только на уровне мыслей, но также и речи, и физического действия, то есть произносить слова молитвы пятью органами произношения, иначе заповедь молитвы (*тфила*) не будет считаться исполненной. В исихастской же традиции молитва понимается как особое чувство к Богу и может твориться вообще без слов.

Также в философии Хабада мудрость и воля Бога считаются едиными с Ним самим. Выражение «мудрость и воля Бога» в нашем мире это Тора и заповеди, поэтому исполняя заповеди, человек соединяется с Богом. В связи с этим Шнеур-Залман приводит одно из толкований смысла исполнения заповедей из лурианской каббалы. Согласно этой интерпретации, заповеди позволяют создать, если выразиться метафорически, некое мистическое тело, причем каждая заповедь соответствует органу этого тела.

Принцип примата действия имеет еще одно мистическое объяснение. Наш материальный мир, максимально скрывающий проявления Божества, парадоксальным образом оказывается Его высшим проявлением, поскольку выражает его непостижимую сущность (*Ацмун*). Поэтому любовь к Богу, благоговение перед Ним, чувство близости к Нему и различные мистические созерцания служат лишь средствами, сообщающими жизнь практическому соблюдению заповедей, и устройению Творцу жилища в этом материальном мире.

В связи с этим один из известнейших цадиков-руководителей движения Хабад рабби Менахем-Мендл Шнеерсон, умерший в 1994 году, писал: «Учение Хабад показывает, что лучший способ постичь Бога – действие, исполнение *мицвот*, а не медитация. И в этом одно из кардинальных отличий еврейского мистицизма от нееврейского»²². Существуют, конечно, и другие отличия. Так в хасидизме Хабад нет техники соединения ума с сердцем, хотя сердце тоже играет огромную роль, меньшее значение придается воздействию благодати и смирению, в христианском понимании и другие.

Итак, в рамках личностной модели духовные традиции православия и хасидизма Хабад предстают перед нами как неповторимые и самодостаточные в универсуме мета-антропологического опыта. Однако для личностной парадигмы отличия не являются поводом для антагонизма и для конфронтации. Напротив, с учетом отмеченных сходств, позволяю-

щих говорить об обеих духовных практиках как имеющих схожую направленность, различия, сообщающие традициям православия хасидизма уникальность, глубину и фундаментальность, дают основания относиться друг к другу с искренним интересом и уважением. Спасибо!

Хоружий С.С.: Спасибо, Сергей Владиславович. Вопросы из аудитории, если таковые возникли?

Григорьев А.А.: Поскольку речь все-таки идет, на мой взгляд, о самом существенном в религии, насколько одно понимание религии сопоставимо с другим пониманием? Другими словами, все ли религии в мире являются религиями спасения? Авраамические – да, таковыми являются. А другие, я не очень хорошо знаю это, но там сам телос, очевидно, будет другой. Но тогда каким образом мы можем говорить о соотношении духовных практик? Кто-то играет в футбол, а кто-то играет в хоккей – нет смысла сравнивать это по технике игры.

Мельник С.В.: Предложенная Сергеем Сергеевичем [Хоружим] парадигма духовной практики предполагает некоторую универсальность в применении к различным духовным традициям, то есть она относится не только к православию. Такие характеристики как энергичность, структурность – три этапа, синергия, органон и духовная традиция могут быть применены к разным религиям. И Сергей Сергеевич совершенно справедливо выделил два возможных варианта телоса духовной практики: персональный тип телоса, как в православии и в хасидизме Хабад, когда сохраняется личность; и имперсональный телос, когда предполагается, что личность человека должна каким-то образом раствориться, исчезнуть. Другими словами, есть духовные традиции, тяготеющие к неоплатоническому руслу мистики, в том числе это некоторые индийские традиции. Такой тип телоса влияет на характер духовной практики, однако парадигма от этого не перестает быть универсальной. Кстати, принципы персонализма (сохранения личности) и холизма, то что в телосе участвует не только сознание, но и тело, является общим и для православия, и для хасидизма, что отличает их от других типов духовных практик. Поэтому так широко отвечать на вопрос про все религиозные традиции сложно. По крайней мере, по отношению к православию и хасидизму это получается, потому что они говорят на одном языке, что связано, возможно, с их генетическим родством.

Хоружий С.С.: Почва для сопоставления, действительно, хуже видна, и возникает вопрос, есть ли она вообще, если мы исходим из выбранной вами терминологии спасения. Это христианизированный словарь. Спасение – очень сложный концепт, и для современного слуха достаточно трудно воспринимаемый. В контексте синергийной антропологии, да и в традиционном философском контексте, вопрос о воз-

возможности сопоставления не возникает, если мы рассуждаем на другой терминологической базе – на привычной для философов базе разговора о полноте самореализации человека в бытии. Полнота самореализации человека – формула ёмкая. Казалось бы, что религиозная специфика здесь учтена плохо: мало ли кто как самореализуется. Но когда мы говорим о самореализации человека в бытии, то тут мы уже входим в специфически религиозный контекст. Речь идет о встрече человека с иным горизонтом бытия. Когда имеется в виду экзистенциальная, жизненная, интегральная встреча с таким горизонтом, то это и есть разговор о религиозных задачах, о религиозном понимании человека. Но в данном случае мы избегаем концепта «спасение» и остаемся полностью на универсальной почве. Ясно, что тут мы уже можем сопоставлять любые религиозные традиции. Кстати говоря, и нетрадиционные религии, в том числе.

Григорьев А.А.: Да, понятно. Вопрос упрется тогда в то, как понимается бытие и как понимается взаимодействие.

Хоружий С.С.: Конечно, и это вполне конструктивное продолжение. Дальше уже можно вводить структурирование, различие в стратегиях самоопределения и самореализации в бытии.

Иванова Е.Л.: Мне показалось, что вначале была поставлена задача выяснить, каким образом личностное, экзистенциальное содержание, которое игнорируется в формально-интеллектуальном диалоге, может быть внесено в диалог. Вы сравнивали практики и говорили о глубинных основаниях для взаимного уважения. Но как внести, как учитывать это содержание в самой организации диалога?

Хоружий С.С.: Да, пожалуй, такой вопрос и я бы задал. У докладчика, действительно, не особо прозвучало, каким же образом личностный диалог устраивать, какая тут возникает методология, специфика и т. д.? Тут я вернулся бы к тому, что сказал в своем введении.

Я упомянул, что в контексте личностного диалога возникает и специфически личностная задача участника, а именно: донести, передать свой целостный опыт, а не только его интеллектуальные компоненты. Это не догматическая дискуссия, не богословские споры – это надо отличать. То есть, в диалоге могут, в частности, затрагиваться и такие моменты, потому что личностной стихии не поставишь никаких априорных границ: что может прозвучать, что не может. В личном общении может оказаться обсуждаемым что угодно. Поэтому могут, в частности, и догматические вопросы затрагиваться, но это не является его специальным предметом. Специфическая задача личностного выстраивания диалога – это личная задача каждого участника, относящаяся к его личности как к таковой: суметь себя передать в уникальности своего опыта, донести до других, что есть мой настоящий, мой подлинный опыт. Это

есть решающее условие успеха личностного диалога. Не доказать какой-то любимый тезис своей религии, а *предъявить себя в своей подлинности, как подлинную инстанцию духовного опыта*. И упование состоит в том, что если ты себя в таком именно качестве предъявил, то это будет воспринято, и диалог начнет двигаться.

Иванова Е.Л.: Обычно межрелигиозный диалог рассматривается как диалог между представителями различных религиозных традиций, то есть институционализированных инстанций. Но как в данном случае строится диалог: лично от себя? Как охарактеризовать участника диалога? Как это совместить с институциональной организацией?

Хоружий С.С.: Слово «представитель» я бы не считал таким жупелом. Оно не обязательно принадлежит только формальной модели. Если угодно, каждый представляет свою традицию, но представляет ее изнутри, что называется.

Мельник С.В.: Я немного дополню. Личностная модель является концептуальным осмыслением того как может формироваться толерантное отношение к другим религиям и обретаться взаимопонимание, то есть она представляет собой способ аргументации, определенный подход, который может найти свое применение не только при непосредственных контактах, но даже более в образовательных программах, или при частном, «заочном» знакомстве с другой религией. «Модель» не означает, что речь идет о какой-то прямой встрече. Суть этой стратегии диалога состоит не в том, чтобы изложить учение, а в том, чтобы показать человека в его живом стремлении к божественному, то есть описать духовную практику и попытаться понять другую традицию.

По поводу отличий между духовными традициями, Сергей Сергеевич [Хоружий] писал, что в парадигме не формализованных, а личных контактов отличия не означают разделения, отталкивания и вражды. Действительно, личностное общение и сближение не определяются совпадениями и одинаковостью, поскольку идентичность личности, которая является важнейшей чертой личного бытия, определяют именно ее отличия от других. Упрощенно говоря, я могу уважать Другого и относиться к нему толерантно не потому, что у нас с ним есть что-то общее в учениях, а потому, что я его понимаю. Когда мы рассматриваем духовные традиции, то сравнение со своим опытом тоже происходит, но оно происходит уже в рамках парадигмы личного общения с его специфическими свойствами.

Хоружий С.С.: Да, здесь все равно остается еще весьма много пунктов, которые нужно уточнять и уяснять. К примеру, когда говорилось о предшествующей практике диалога религий, один из главных пунктов, который фиксировался, это бинарная оппозиция двух устано-

вок: эксклюзивность и инклюзивность. Терминология весьма тяжеловесная, неуклюжая, но она закрепилась, лучшего пока не придумали. И вот эти две установки выступают во всех формальных рассуждениях в виде очередной бинарной оппозиции: или – или. Или я считаю, что в представляемой мною вере есть исключительная монополия на истину или я согласен поступиться этой своей монополией и признаю, что у других тоже есть толика духовной истины. В пределе же инклюзивность стремится к уравниванию: по последнему счету, все вообще в абсолютно равном отношении к истине. Сергей Владиславович это довольно подробно описал, поскольку сегодня это наиболее распространенная постмодернистская позиция, родившаяся, как говорится, прежде самого постмодернизма. Никто мне не возбраняет считать, что у моей веры монополия на истину, но и все прочие с тем же правом могут так считать. Эти две позиции в их конфронтации – типичный тупик. На самом деле переход к личностной модели эту бинарную оппозицию позволяет снять, деконструировать.

О чем здесь в действительности идет речь? Заметим, что внутри каждой духовной традиции давно известна логика, которая избегает конфронтационной оппозиции. «Монополия» – это вообще термин не из духовного словаря, а из рыночного. Речь идет совсем не о монополии, а о том, что та традиция, в которой я стою, несет в себе полноту опыта. И она мне, стоящему в ней, вручает, ввергает полноту всех условий реализации назначения человека – вот что существенно. Я знаю, что в моей традиции есть полнота. Но здесь абсолютно нет никакого суждения о том, что же у других. Это не твоё дело, что у других, об этом не тебе судить, твоё дело, ежели ты подлинно веришь, – сумеешь воспользоваться во всей полноте дарами собственной твоей традиции. Как только мы попадаем на уровень личностной модели и начинаем вести речь в личностном дискурсе, то сразу оказываемся в пределах предиката уникальности – уникальности личного опыта, личного отношения с Богом. И сразу понятно, что я не могу судить другого человека. Качество его опыта – вне моего суждения. О его опыте я могу знать только в той мере, в какой в нашем личностном диалоге он себя мне сумеет сам донести. Но никакого категорического суждения о качестве, уровне, полноте или неполноте другого опыта я выносить не могу, мне этого не дано. И Церковь этого не утверждает, наоборот, в ней подчеркивается: блюди себя.

Иванова Е.Л.: Если мы говорим о полноте и уникальности опыта, то ведь уникальности несравнимы?

Хоружий С.С.: Разумеется, несравнимы. Как говорится, «живущий несравним». Но мы предельно не столько сравнимы, сколько сопоставимы наших опытов, в этом и есть диалог, противоречия нет.

Мельник С.В.: То есть, мы познаем друг друга.

Щукин Д.: Когда я в аннотации прочитал, что будет говориться о диалоге религий на примере православия и Хабада, то думал, что будет рассмотрен конкретный пример такого диалога. Но в докладе, скорее, проводился просто сравнительный анализ «Тании» и трудов Феофана Затворника. А возможно ли говорить о каком-то практическом воплощении?

Мельник С.В.: Личностная модель не обязательно предполагает непосредственные, «межличностные» контакты, хотя и может быть использована при их организации. Модель называется личностной поскольку в центре внимания здесь находится не религия как совокупность идей, а внутренний мир, опыт верующего. Теперь, в измерении личного общения, гармонизация отношений не связана напрямую с похожестью и сходствами, ведь идентичность личности формируют именно ее отличия от других. Понимание и сопереживание Другому, осознание фундаментальности отличий, определяющих уникальность диалогических партнеров, а также выявление некоторых общих интенций позволит сформировать уважительное отношение к Другому. Основной задачей, таким образом, выступает попытка узнать, понять Другого как личность, которая реализует и максимально полно выражает свою религиозную идентичность в духовной практике.

То есть «модель диалога» предполагает разработку способа аргументации, методологию, она формулирует принципы, на которых может быть основано взаимное уважение и согласие. Представленный сравнительный анализ духовных практик православия и хасидизма в рамках личностной модели межрелигиозного диалога может быть использован для гармонизации иудео-христианских отношений и аргументированного обоснования позиции, согласно которой при всех имеющихся отличиях, которые также указываются, последователи этих религий могут ценить и уважать друг друга. Подобным образом личностная модель может быть применена в качестве методологической основы исследовательских и образовательных программ направленных на гармонизацию отношений с другими религиями.

Труды Шнеур-Залмана и Феофана Затворника по ряду причин наиболее подходят в качестве основы для изложения духовных практик православия и хасидизма ХаБаД, то есть эти авторитетные духовные учителя рассматриваются лишь как выразители, представители своих духовных традиций.

Если говорить о практике, то, например, на заседаниях Межрелигиозного совета России обсуждаются чисто практические аспекты, никакого затрагивания теологической, богословской проблематики там нет,

и вряд ли когда-то будет. И вообще, Хабад – это традиция закрытая, согласно ее установлениям, хасидам нежелательно входить в общение и обсуждение догматических вопросов христианами. Диалог в данном случае – это способ узнать Другого, и таким образом сформировать гармоничный характер отношений.

Щукин Д.: Но тогда я как-то теряю отличие формальной модели межрелигиозного диалога от личностной, поскольку речь шла о межличностном общении. Как можно говорить о межличностном общении, если человек участвует в этом процессе косвенно? Тогда практически этот вопрос сводится к определению «диалога». Может, тогда не стоит говорить, что где-то происходит межрелигиозный диалог, если собравшиеся представители разных религий обсуждают нерелигиозные вопросы. Если это не касается религиозных вопросов, то просто по определению, наверное, это что-то другое?

Н: Такое ощущение, что не происходит этого целостного личного общения одного человека с другим, поскольку какие-то уровни они не затрагивают?

Мельник С.В.: У меня несколько иная интерпретация. Личностная модель необязательно предполагает живую, непосредственную встречу. Вопрос про понятие межрелигиозного диалога я как раз постарался прояснить вначале. Я сказал, что само понятие имеет много значений, которые принципиально отличаются. Под диалогом может пониматься и спор об отдельных положениях, «что есть истина?». В частности, убитый священник Даниил Сысоев проводил подобные диспуты на тему «Библия или Коран являются откровением Бога?». На практике это не приводит к позитивным результатам, поэтому эту проблематику просто не затрагивают. Под диалогом также может пониматься просто любая форма межрелигиозной встречи. С другой стороны, есть католическое понимание диалога как способа чему-то научиться, узнать друг друга. Существует диалог в рамках направления суперэкуменизма или религиозного плюрализма со своей спецификой. Просто понятие «диалог» – многозначное.

Н: То есть на практическом уровне задача межрелигиозного диалога не стоит?

Мельник С.В.: Здесь необходимо учитывать, что в случае диалога на «теологическом уровне» для традиционного религиозного сознания основной интенцией выхода «во вне» и контакта с другими конфессиями оказывается, так или иначе понимаемая, установка прозелитизма. Еще одним стимулом для межрелигиозного сближения, может быть стремление создания универсальной религии в рамках направления суперэкуменизма или же познавательно-ознакомительная установка, что

можно считать лишь частными и второстепенными задачами. То есть, по сути, у традиционного религиозного сознания, за исключением задачи миссии и прозелитизма, внутренних интенций к диалогу с другими верами не имеется. Многочисленные же контакты духовных лидеров (на форумах, заседаниях межрелигиозных советов и прочее) являются, как правило, не более чем, либо попыткой обеспечения достаточного уровня социального согласия, либо они в качестве «религиозного измерения» играют подчиненную роль в рамках сугубо секуляризованных процессов и механизмов глобализации. Поэтому такие встречи носят скорее не глубокий и профессионально-научный, а декларативный характер.

В католической трактовке есть четыре способа понимания «пространства» диалога. Это диалог на уровне сравнительных религиоведческих дискуссий, сотрудничества, совместное совершение религиозных обрядов и так называемый «диалог жизни» («dialogue of life»). Этот «диалог жизни» и есть взаимодействие простых верующих разных религий живущих вместе. В России это пока не развито.

Хоружий С.С.: В плане темы доклада существенно, что переход на уровень общинных и личных встреч – это, конечно, уже некоторая эволюция в сторону другой, личностной модели диалога.

Н: Учитывая запрет в Хабаде на общение хасидов с христианами, получается, что докладчик предлагает модель для общения, но реального диалога не существует?

Мельник С.В.: Да, это именно модель для общения. Это способ изучения и представления этих двух традиций, основной целью которого является гармонизация отношений между религиями. Иными словами, это способ показать, почему партикуляристские установки неправомерны, почему мы должны друг друга уважать. Бахтин говорил о со-бытии диалога, то есть «совместном бытии». Вхождение в бытие, в опыт Другого или «встреча», когда мы говорим о знакомстве с религиозной традицией, может происходить и без непосредственного контакта. А кто этим воспользуется – это уже другой вопрос. Но эта модель действительно особенно подходит для организации непосредственных межрелигиозных встреч.

Хоружий С.С.: Хорошо, коллеги. Я думаю, мы можем завершать наше заседание. Надеюсь, Сергей Владиславович продолжит работу на этой ниве. Я убежден, что здесь есть значительные возможности.

Мельник С.В.: Спасибо!

¹ Диалог // Католическая энциклопедия. Т.1: А-З. М.: Издательство Францискашев, 2002. С.16. 1626-1633. Цит.: С.16. 1626-1627.

- ² Д-р Леонард Свидлер, редактор «Журнала экуменических исследований» («Journal of Ecumenical Studies»).
- ³ *Свиолер Л.* Десять заповедей межрелигиозного диалога [Электронный ресурс]. URL: <http://constitutions.ru/archives/4403> (дата обращения: 23.05.2013)
- ⁴ *Свиолер Л.* Межрелигиозный диалог: истоки, проблемы, перспективы // Страницы. М., 2000. №5, Вып. 3 С. 456.
- ⁵ Апри Ле Со (1910-1973) – французский монах-бенедиктинец, основатель монастыря Пресвятой Троицы в Шаттиванаме (Керала, Индия). В 1949 г. принял сапьясу, оставаясь католическим священником.
- ⁶ *Айхшиктианано С.* Гуру и ученик. Встречи с Шри Джиньянанандой, мудрецом из страны тамиллов. Изд-во «Ганга», 2013.
- ⁷ Всемирный парламент религий – встреча представителей различных религиозных конфессий, состоялась по инициативе протестантской Лиги свободных священников и американских унитариев 11-27 сентября 1893 г. в Чикаго в рамках Всемирной выставки.
- ⁸ Всемирная конференция Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы. Издание Московской Патриархии. М., 1983. С. 7.
- ⁹ *Newman J.* Foundations of Religious Tolerance. Toronto: University of Toronto Press, 1982. P. 8
- ¹⁰ *Panikkar R.* The Intra-religious Dialogue. N. Y., 1999.
- ¹¹ *Чаплин В.*, прот. Православие и этические вопросы на повестке дня Всемирного совета церквей // Церковь и время. М., 2005. № 3. С. 72-73.
- ¹² В России два главных раввина (лидеры еврейских общин России): Берл Лазар – от Федерации еврейских общин России, ФЕОР; и Адольф Шаевич – от Конгресса еврейских религиозных организаций и объединений в России, КЕРООР.
- ¹³ *Феофан Затворник.* Пачертание христианского правоучения. М., 2008. С. 189.
- ¹⁴ *Феофан Затворник.* Начертание христианского правоучения. М., 2008. С. 71.
- ¹⁵ Там же. С. 159.
- ¹⁶ Там же. С. 495.
- ¹⁷ *Феофан Затворник.* Пачертание христианского правоучения. М., 2008. С. 185-190.
- ¹⁸ *Феофан Затворник.* Что есть духовная жизнь. М., 2007. С. 38.
- ¹⁹ *Феофан Затворник.* Путь ко спасению. М., 2000. С. 158.
- ²⁰ *Нектарий (Мулационис),* архимандрит. Иисус как Любовь и Возлюбленный. М., 2011. С. 183.
- ²¹ *Максим Исповедник.* Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 297.
- ²² Цит. по: *Гурари Н.* Философско-этическое учение хасидизма («Революция и окровение»). //Ис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 1996. С. 106.