



UNIVERSITY
AMSTERDAM

Faculty of
Theology

Материалы круглого стола:

**«ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ»**



Выпуск 2

г. Москва

2019

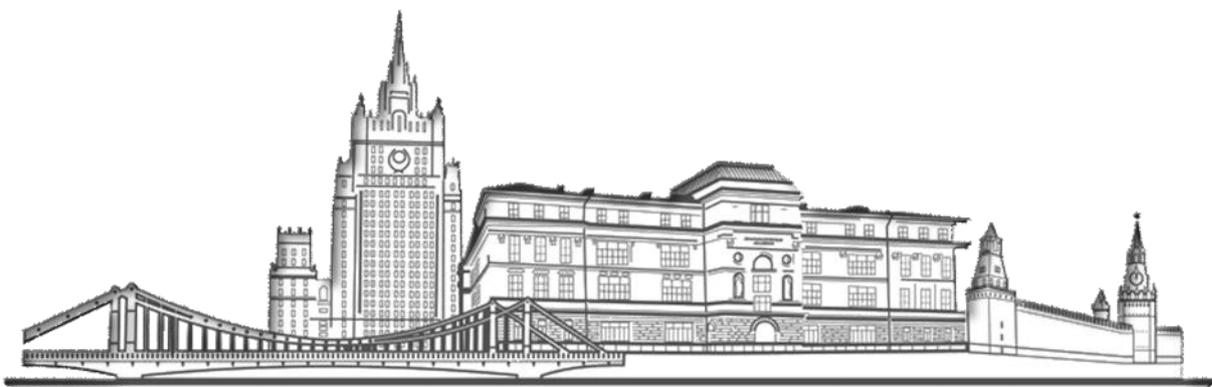


UNIVERSITY
AMSTERDAM

Faculty of
Theology

Материалы круглого стола:

«ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ»



Выпуск 2

г. Москва

2019

УДК: 2-1, 2-67, 322

ББК: 86.2

ISBN 978-5-00077-918-7

Рекомендовано к публикации кафедрой политологии и политической философии Дипломатической академии Министерства иностранных дел Российской Федерации.

Редакционная коллегия: д.и.н., заслуженный деятель науки РФ, проф. *Бажанов Е.П.*; д.и.н., проф. *Закаурица Т.А.*; д.п.н., проф. *Жильцов С.С.*; д.и.н., заслуженный деятель науки РФ, проф., *Шутов А.Д.*; д.п.н., проф. *Ишин А.В.*; к.и.н., доцент *Гребенюк А.В.*, к.ф.н., проф. *Дмитриева И.А.*, к.ф.н., доц. *Бумагина Е.Л.*; к.п.н. *Сидорова Н.П.*, к.п.н. *Ногмова А.Ш.*, к.э.н. *Шангараев Р.Н.*

Отв. редакторы: к.и.н., доц. *Колосова И.В.*; доктор философии, проф. *К.Толстая*¹.

Рецензенты: *Гиренок Ф.И.*, д.ф.н., профессор, заведующий кафедрой философской антропологии и проблем комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени Ломоносова; *Штоль В.В.*, д.п.н., профессор, заведующий кафедрой регионального управления ИГСУ РАНХиГС (МИГСУ), член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Московской области.

Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2019 / сост. и отв. ред. Колосова И.В., Толстая К. – Дипломатическая академия МИД России, издание второе, дополненное и переработанное, – Москва : ООО «Сам Полиграфист», 2019. –178 с.

Сборник представляет собой второе, дополненное и переработанное издание материалов международного круглого стола «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы», состоявшегося 11 декабря 2017 г. в Дипломатической академии МИД России.

В сборник вошли выступления, доклады, научные статьи участников круглого стола: представителей духовенства традиционных религий, ведущих зарубежных и отечественных экспертов – религиоведов, историков, политологов, социологов, философов – о перспективах и основных трудностях в практике межрелигиозного диалога, о месте и роли религиозного фактора в современной мировой политике и международных отношениях, о философии и культуре формирования диалогового пространства. Организатором круглого стола выступила кафедра политологии и политической философии Дипломатической академии МИД России совместно с Институтом академического изучения Восточного христианства при Факультете религиоведения и теологии Свободного университета Амстердама (Vrije Universiteit, Amsterdam), Нидерланды.

Материалы круглого стола могут представлять интерес для ученых, исследующих тематику диалога религий и культур в современном мире, для российских и международных структур традиционных религий, осуществляющих практику межрелигиозного диалога; для духовенства, преподавателей высшей школы и семинарий, аспирантов и студентов-международников, изучающих курсы по религиоведческой тематике. Сборник адресован широкому кругу читателей, интересующихся вопросами диалога религий и культур в современных международных отношениях и мировой политике.

© ДА МИД России, 2019 г.

¹ Мнение редакции может не совпадать с позицией авторов докладов. Авторы публикаций несут ответственность за достоверность информации, содержащейся в предоставленных ими материалах.

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово ректора5

ЧАСТЬ I. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ

протоиерей Лев Семенов. Межрелигиозное взаимодействие как фактор укрепления мира и предупреждения проявлений экстремизма и терроризма.....8

архиепископ Челестино Мильоре. Внутриконфессиональный и межконфессиональный диалог в современном мире.....11

Пишихачев Ш.А. Опыт Международной Исламской Миссии в гармонизации межконфессиональных и межнациональных отношений в молодежной среде.....14

Тэло Тулку Ринпоче. Буддизм в диалоге религий.....18

Рав Йонатан Фельдман. Диалог религиозного и светского сознания.....21

о. Томас (Уйдобро Ривас). Церковь перед лицом новых вызовов и угроз.....29

Кашицын И.Д. Потенциал межрелигиозного диалога для защиты христиан от гонений.....31

ЧАСТЬ II. ТЕОРИЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Мельник С.В. Типы межрелигиозного диалога.....35

Колосова И.В. Цивилизационный подход в исследовании диалога религий и культур в международных отношениях.....60

Толстая К. Опыт Нидерландов в академическом изучении Восточного христианства.....68

Шангараев Н.Я., Шангараев Р.Н. Теоретический дискурс о месте и роли религии в современном мире.....81

ЧАСТЬ III. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Задохин А.Г. Истоки этно-религиозных процессов на Ближнем Востоке.....85

иеромонах Иоанн (Гуайта) Культурно-религиозные аспекты взаимодействия Востока и Запада.....97

Гребенюк А.В., Колосова И.В. Психологический портрет рыцарей-крестоносцев.....103

Бумагина Е.Л. Белорусская греко-католическая церковь: между католицизмом и православием.....127

ЧАСТЬ IV. МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В ФИЛОСОФСКОМ, БОГОСЛОВСКОМ И ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ

Варава В.В. Этнос философии и религии: возможности диалога.....136

Латхауэрс Т. Диалог христианского и буддийского мировоззрений.....147

Коробов-Латынцев А.Ю. Аксиологические координаты смерти в христианской и буддийской философии.....151

Дмитриев В.Е., Дмитриева И.А. Радость и смех как диалогические аспекты христианской жизни.....156

Костров А.Н. Психология совести: научные подходы и парадигмы.....163

Колосова И.В. Диалог с «открытым сердцем»: психологические аспекты межрелигиозного взаимодействия (вместо Заключения).....175

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Международный круглый стол посвящен диалогу религий в международных отношениях на современном этапе, его проблемам и перспективам. Он организован совместно с Институтом академического изучения Восточного Христианства при Амстердамском Свободном Университете.

Роль религиозного фактора в современном мире возрастает по объективным причинам. Во-первых, строительство развитого социализма на основе марксизма-ленинизма, разделяющего идеи атеизма, потерпело фиаско. Сегодня мы наблюдаем активизацию религиозной жизни как внутри нашей страны, так и за рубежом. Уже одно это усиливает важность религиозного фактора. Мы знаем, что кроме России, все постсоветские государства вернулись на путь религии, знаем, что бывшие союзники СССР в Восточной Европе также это сделали. Там расцветает религиозная жизнь.

Даже в Китае, где продолжается строительство социализма под руководством Коммунистической партии, происходит активизация религиозной жизни. Мы с супругой работали в Китае во время культурной революции: это 60-70 годы, когда по указанию руководства страны молодые люди - их называли хунвейбины, «красные стражи», бегали по городам и рушили все, что было связано с религией - даосские, конфуцианские, буддийские храмы, исламские мечети. Взрывали храмы, расстреливали верующих....

Китай давно от этого отошел. Хотя руководство и остается атеистическим, оно понимает, что религию необходимо сохранять и не нужно мешать религиозным действиям. Китай сейчас тоже переживает религиозный ренессанс и участвует в религиозных отношениях на мировой арене. Прогресс Китая в развитии религиозной сферы большой. Многие народы, которые были исключены из религиозной жизни, вернулись в нее.

Во-вторых, в современном мире произошел взрыв проблем, в том числе и в международных отношениях: это и стремление некоторых стран к гегемонии, и борьба за доступ к ресурсам, и множество экономических проблем, а также этнические противоречия. Огромное количество проблем создает у людей духовный вакуум. Для этих людей обращение к религии есть единственное спасение от сложности мира, с которым они сталкиваются. Это с одной стороны. С другой стороны, некоторые из этих проблем приобретают религиозную окраску. Это - религиозные конфликты, которые возможно таковыми не являются, в их основе лежат экономические проблемы, несовершенство политических систем, политические и иные противоречия. В любом случае, все это расширяет воздействие религиозного фактора на мировой арене, который оказывается не всегда со знаком плюс. Возникающие проблемы, связанные с межрелигиозным взаимодействием, решаемы только на основе диалогового общения. И такой диалог ведется, например, в Японии, где разные религии соседствуют и прекрасно уживаются. Мы в академии часто принимаем японские делегации. Японцы

удивляются религиозным конфликтам, вспыхивающих в разных частях света. Они говорят: «Мы прекрасно живем друг с другом, и конфликты у нас не возникают». Если вспомнить Китай, о котором я уже упоминал, то достаточно сказать, что это древнейшая цивилизация, которой уже более пяти тысяч лет, и религия там существует очень давно. За многие столетия представители различных религий научились жить вместе и дружить друг с другом, создавая пространство веротерпимости.

Россия дает хороший пример сосуществования различных религий. У нас ведется непрерывный диалог на различных уровнях - государственном и негосударственном, и сегодняшнее наше мероприятие еще одно тому подтверждение. Дипломатическая академия, в свою очередь, стремится участвовать в этом диалоге и сотрудничать с представителями традиционных религий. Особо тесные отношения у нас сложились с Русской Православной церковью. Святейший Патриарх Кирилл, когда еще был митрополитом, входил в попечительский совет Академии. Теперь у нас членом попечительского совета является Председатель отдела внешних церковных связей митрополит Волоколамский Иларион. Мы подписали Договор о сотрудничестве с Общецерковной аспирантурой и докторантурой имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, проводим совместные конференции, например, недавно при участии митрополита Илариона и других деятелей Церкви, представителей Дипломатической академии и дипломатического корпуса разных стран прошла конференция «О роли женщин в политике и религии».

Хочу сказать еще об одной форме сотрудничества. В Академии действуют высшие дипломатические курсы, где, до подписания Президентом указа об их назначении, в течение трех месяцев обучаются все российские послы, посланники, генеральные консулы, представители международных организаций. Регулярно перед ними выступает Святейший Патриарх и Владыка Иларион. Мы пришли к выводу о том, что наши дипломаты должны встречаться с представителями основных традиционных религий, существующих в нашей стране. И это не только наше пожелание, но и настоятельная просьба самих дипломатов. Например, если человек едет в мусульманскую страну, то ему, конечно, важно услышать мнение представителя мусульманской общины. Дипломатам это и необходимо, и полезно, и интересно. Предлагаем представителям всех традиционных религий выступить на следующих курсах перед дипломатами или посодействовать тому, чтобы выступил кто-то из Ваших коллег. Курсы будут проходить в апреле 2018 г.

В Дипломатической академии для бакалавров и магистров читаются курсы по истории мировых религий, религоведению, а также по религиозным проблемам в международных отношениях. Мы очень заинтересованы в диалоге, дружбе и сотрудничестве с представителями всех традиционных религий, и наше мероприятие на это направлено.

Хочу поприветствовать и поблагодарить всех гостей нашего мероприятия, которые согласились принять в нем участие: апостольского нунция, его Высокопреосвященство, титулярного епископа Челестино Меньоре. Ваш предшественник регулярно участвовал в наших

мероприятиях и приятно осознавать сложившуюся преемственность; протоиерея Льва Семенова, заместителя председателя Ассамблеи народов России, члена комиссии Совета при Президенте РФ по взаимодействию с религиозными объединениями по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений, члена Совета российской ассоциации защиты религиозных свобод; высокого представителя исламского сообщества Председателя международной исламской миссии Пшихачева Шафига Ауесовича; Верховного ламу Калмыкии, представителя Далай ламы в России, Монголии досточтимого Тела Тулку Ринпоче; Руководителя религиозных программ Федерации еврейских общин России Рава Йонатана Фельдмана; итальяно-русского историка, литературоведа, писателя о. Иоанна Гуайту; руководителей вузов, осуществляющих религиозное образование - директора Католического Института св. Фомы о.Томаса Риваса и проректора по научной работе Московского Православного Института св. Иоанна Богослова Российского Православного университета д.филол.н. Вараву В.В.; российских и зарубежных экспертов и представителей Дипломатической академии.

*Ректор Дипломатической академии
МИД России, доктор исторических наук,
профессор, заслуженный деятель науки
БАЖАНОВ Евгений Петрович*



Фото участников круглого стола , 11 декабря 2017 г.

ЧАСТЬ I**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
ДИАЛОГА ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ****МЕЖРЕЛИГИОЗНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КАК ФАКТОР
УКРЕПЛЕНИЯ МИРА И ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ ПРОЯВЛЕНИЙ
ЭКСТРЕМИЗМА И ТЕРРОРИЗМА****Прот. Лев СЕМЕНОВ**

к.и.н., доцент, руководитель Духовно-просветительского центра ПСТГУ, заведующий кафедрой теологии МГЛУ, заместитель председателя Совета Ассамблеи народов России, член комиссии Совета при Президенте РФ по взаимодействию с религиозными объединениями по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений

Прежде всего, хотел бы сердечно поблагодарить за приглашение, предоставившее мне возможность участвовать в этом уже традиционном для Дипломатической Академии МИДа международном круглом столе, и начать с того, что выполнить приятное для меня поручение Синодального отдела Московского Патриархата по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ, и передать пожелание успешной работы этому круглому столу, всем его участникам, поскольку, Русская Православная Церковь, как и все остальные традиционные религии России, в полной мере осознает значение этой темы, и всячески поддерживает любые инициативы и действия, предпринимаемые в этом направлении.

Отталкиваясь от того, о чём так развёрнуто говорил Евгений Петрович, я полностью солидарен с тем, что традиционные религии России, безусловно, действуют в тесном, органичном, и я бы сказал, конструктивном и плодотворном взаимодействии в интересах социального мира и его упрочения. Я думаю, что для России это жизненно необходимо.

По данным ученых Института этнологии и антропологии РАН, в России проживают представители 193 народов. Естественно, страна не только многонациональная, но и поликонфессиональная, точнее – полирелигиозная, поскольку кроме четырех традиционных религий, как следует из Преамбулы действующего Федерального Закона, - кроме православия, ислама, иудаизма и буддизма, здесь живут, работают, вносят позитивный вклад в развитие нашего общества и последователи католической церкви, и последователи различных протестантских деноминаций, и это, безусловно, нужно учитывать, решая вопросы сохранения и укрепления социального мира.

Поскольку здесь присутствуют представители Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, так сказать «церковный МИД»,

я не буду касаться внешней стороны вопроса и рассматривать диалог на геополитическом уровне, а остановлюсь на диалоге внутривосточном.

Это направление, помимо Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ, и других синодальных отделов Московского Патриархата, активно поддерживается и развивается целым рядом церковных и общественных организаций.

Например, в Ассамблее народов России относительно недавно, в начале 2016 года был создан профильный Комитет по взаимодействию с религиозными объединениями, сопредседателями которого являются представители православия, ислама, иудаизма и буддизма.

Российская ассоциация защиты религиозной свободы (РАРС) включает в число своих членов не только представителей названных традиционных религий, но и всех остальных религиозных организаций, действующих на территории нашей страны. И исходя из того факта, что у нас живут в одной семье, в одном доме, под одной крышей так сказать, 193 народа, вполне понятно, как звучит евангельская мудрость о том, что «не устоит дом, в котором произойдет разделение» (Мф.12:25). Исходя из контекста, этот образ «разделяющегося дома» можно представить как некую трещину, надвое разваливающую дом. Но страшно даже представить, что если бы речь шла о 193 трещинах, которые не просто развалили дом, а обратили его в пыль, в прах, поэтому задача укрепления межнационального, межрелигиозного мира и согласия, безусловно, чрезвычайно актуальна. И названные мной организации, и многие другие этому способствуют.

Очень интересно и тонко была подмечена уважаемым Евгением Петровичем динамика изменения отношения к религиозной проблематике со стороны китайского общества.

Не так давно к одной из церковно-общественных организаций, занимающихся проблемой противостояния тоталитарному сектантству, и проистекающему из недр тоталитарных сект тех угроз экстремизма и терроризма, обратилось посольство Китайской Народной Республики в лице ответственного сотрудника посольства с просьбой поделиться опытом противостояния тоталитарным культам. Руководство Китая было обеспокоено активизировавшейся деятельностью одной из сект. При всей, казалось бы, индифферентности отношения руководства страны к религиозным проблемам, правительство проявило обеспокоенность в отношении широкого движения, захватывающего всё большее количество людей. И тогда через своих дипломатов руководство Китая обратилось к нам. Вот такой очень характерный штрих.

Мне хотелось бы подчеркнуть, что действия всех традиционных для России религий, а также Римско-Католической Церкви, протестантских направлений в жизни России, российского общества, весьма продуктивно и важно в связи с тем, что религии всегда были хранителями, носителями традиционных нравственных ценностей.

Сегодня мы становимся свидетелями тому, как старая матушка Европа демонстрирует всему мировому сообществу образцы самого губительного отношения к таким фундаментальным ценностям, как семья.

Это очень острая и болезненная тема, и здесь объединенные усилия православных, католиков, мусульман, иудеев, буддистов для того, чтобы дать отпор тому агрессивному вызову современности, разрушающему все традиционные нравственные устои, чрезвычайно важны.

ВНУТРИКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Архиепископ
Челестино МИЛЬОРЕ

*Апостольский нунций в Российской
Федерации*

Хотел бы поблагодарить глубокоуважаемого ректора Дипломатической академии, г-на Бажанова за приглашение принять участие в сегодняшней дискуссии о диалоге современных мировых религий.

Уверен, что это мероприятие есть признание весомого вклада религий и религиозных организаций в жизнь общества. Это и напоминание о существующих до сих пор негативных примерах маргинализации и запретов, если не открытого преследования религий и религиозных организаций, что является не только нарушением основополагающих прав и свобод человека, но и демонстрацией неспособности признать ту позитивную роль, которую религии и религиозные организации играют в обществе.

Полтора века назад, в начале промышленной революции, религия была описана как «опиум для народа». Сегодня, в контексте глобализации, она все больше рассматривается как «утешение для бедных».

Уникальный вклад сотрудничества между религиями, культурами и цивилизациями заложен в их возможностях возвышения человеческого духа, защиты жизни. Религии воодушевляют и укрепляют, оказывают поддержку слабым и незащищенным, вносят свой вклад в решение проблем экономического и прочих неравенств, способствуют примирению в конфликтах, воплощая в жизнь идеи миротворчества и сострадания, исцеляя память об ужасах несправедливости, открывают людям возможности более полной реализации их изначального потенциала.

Я рад подчеркнуть, что Святой Престол, который я представляю как государство, поддерживает межрелигиозное сотрудничество для обеспечения мира. Мы убеждены в том, что религии призваны внести важную лепту в решение проблем, существующих между различными культурами, несмотря на то, что самими религиями можно манипулировать, их можно не понимать, считая их частью проблемы.

В Программе нашего круглого стола четко разграничена тематика межконфессионального и межрелигиозного диалога. Первый представляет собой диалог между различными вероисповедными традициями, существующими внутри одной религии. Мы все знаем, что христианство состоит из различных конфессий: православной, католической и протестантизма. Ислам представлен различными деноминациями: сунниты, шииты и другие направления. Иудаизм состоит из ортодоксального, реформистского и консервативного течений. В буддизме также существует несколько групп и традиций.

Не будучи достаточно осведомленным о состоянии межконфессионального диалога внутри таких религий, как буддизм, ислам и иудаизм, я могу с уверенностью сказать, что в христианстве в течение столетия, начиная с 1910 г., т.н. «экуменическое движение» делает шаги в сторону достижения единства в разнообразии, или другими словами, признания разнообразия христианских конфессий, объединенных общей верой во Христа, общим пониманием морали, совместными молитвами о мире, сотрудничеством в социальной и гуманитарной сферах.

Я не буду останавливаться на фазах развития и достижениях экуменического движения, однако, хотел бы упомянуть произошедшую чуть более года назад встречу между Папой Франциском и главой Русской Православной Церкви Патриархом Кириллом. Эта встреча способствовала развитию богословского диалога, и более того, сделала необратимым процесс сближения и сотрудничества между Православной и Католической Церквями на местном и мировом уровнях в культурной, социальной, гуманитарной областях, который способствует мирному сосуществованию и дружбе народов и наций.

Также существует т.н. межрелигиозный диалог – двусторонний или многосторонний диалог мировых религий. Один из типов такого диалога предполагает беседу религиозных деятелей и их представителей о догматических особенностях своих религий, в процессе которой участники делятся духовным опытом своих учений для обеспечения взаимопонимания и уважения к различным религиозным традициям.

Этот тип межрелигиозного диалога не описан ни в одной из национальных конституций или хартий международных организаций, и в него вовлечены только соответствующие представители религий и эксперты-религиоведы. Теологический или духовный диалог может быть осуществлен только среди верующих, глубоко укорененных в своих традициях. Он создает необходимое основание или предпосылку для формирования более широкой культуры мира и культуры диалога, которую за последние десятилетия не смогли создать ни международные и региональные организации, ни правительства, ни различные академические, политические и экономические институты вместе взятые.

При этом правительства, международные и региональные организации, как и гражданское общество обладают огромным потенциалом для того, чтобы внести весомый вклад в межрелигиозное сотрудничество на благо мира и развития.

Можно с уверенностью сказать, что особая и первостепенная ответственность государства и гражданского общества в отношении религии заключается в неукоснительном соблюдении и обеспечении религиозных прав и свобод граждан, как это зафиксировано в соответствующих международных документах. И это неотделимо от задач обеспечения достоинства личности.

Парадокс современности заключается в том, что, с одной стороны, сегодня люди живут в беспрецедентной глобальной взаимозависимости, с другой стороны, растет количество конфликтов идентичности, культуры, религии и политики. Государства регулярно призывают к развитию диалога

для решения глубоких кризисов, затрагивающих весь мир, однако им не удается смягчить напряженность и положить конец конфликтам.

Поддержка ненависти и насилия в отношении отдельных религиозных традиций возникает вследствие нетерпимости, характеризующей сознание граждан и государств. В связи с этим существует настоятельная необходимость совместных действий представителей различных религиозных традиций для обеспечения взаимопонимания, воспитания умов и сердец людей в духе уважения к человеческому достоинству. Важную лепту в этот процесс призвано внести образование. Дети и молодежь должны воспитываться в атмосфере толерантности и уважения к культурному и религиозному разнообразию.

Межрелигиозное сотрудничество является необходимой платформой для трансформации общественного сознания на основе культуры диалога и культуры мира.

ОПЫТ МЕЖДУНАРОДНОЙ ИСЛАМСКОЙ МИССИИ ПО ГАРМОНИЗАЦИИ МЕЖРЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

Шафиг Ауесович ПШИХАЧЕВ
*Председатель Международной
Исламской Миссии,
Член Общественной палаты,
Заместитель Председателя
Координационного центра мусульман
Северного Кавказа*

Одной из основных целей деятельности Международной Исламской Миссии (МИМ) на сегодня является содействие установлению межрелигиозного и межнационального мира и согласия в России. На протяжении нескольких последних лет по инициативе МИМ и при поддержке Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования на территории СКФО, а с 2015 года и на территории Крыма реализуются социальные инициативы в области гармонизации этнокофессиональных отношений. Нашу работу в этом направлении можно признать первичной профилактикой в противодействии терроризму и экстремизму в стране, а также вкладом централизованной религиозной организации МИМ в гуманизацию общества, которая является одной из основных целей традиционных религий.

Для нас давно стало очевидным, что европейская модель мультикультурализма или американская модель плавильного котла не применимы к Российскому обществу. Учитывая тот факт, что все этносы в нашей стране, исповедующие ислам, являются коренными народами и участвуют в формировании и становлении государства с момента его основания, в России наработан достаточный опыт добрососедства и межкультурного диалога, имеющий глубокие исторические корни. Стоит отметить, и это является предметом особой гордости наших народов, в России никогда не было войн и противостояния народов по религиозному принципу.

Основными задачами социально-ориентированных проектов МИМ выступают:

- духовно-нравственное просвещение молодежи,
- содействие формированию патриотизма и общегражданской идентичности в молодежной среде.

Механизм и поэтапный план реализации социально-ориентированных проектов МИМ включает в себя следующие этапы:

1. Выявление и обучение лидеров и активистов общественных и религиозных организаций основам социального проектирования и организационным формам работы.
2. Разработка и реализация региональных социальных проектов.

3. Постоянный мониторинг работы, проводимой в рамках региональных проектов.

4. Межсезонные встречи исполнителей региональных проектов для анализа проделанной работы и ее корректировки.

МИМ при планировании и реализации региональных проектов ставит перед собой решение следующих организационных задач:

- Повышение организационного потенциала представителей религиозных, общественных организаций и отдельных лиц в области разработки, апробации и реализации эффективных социально-значимых программ и проектов, способствующих улучшению межнационального и межконфессионального климата в регионе.
- Налаживание сетевых форматов взаимодействия и создание устойчивых площадок (сообществ), способных стать эффективными проводниками идей межрелигиозного мира и согласия.

Основные направления и содержание региональных проектов МИМ определяются, исходя из необходимости решения социально-значимых проблем в отдельно взятом регионе, и в каждом конкретном случае формулируются исполнителями проектов на местах, исходя из заявленной проблематики и имеющихся ресурсов к ее решению.

Направление проектной деятельности МИМ примерно охватывает следующие сферы:

- Волонтерское движение мусульман, как форма социального служения народу.
- Развитие межрегиональной сети дискуссионных клубов «Молодежь и религия в 21-м веке».
- Организация студий творчества исламской молодежи.
- Организация лекториев и кинолекториев с привлечением мусульманских богословов.
- Организация профилактической работы по предупреждению распространения радикальной идеологии в сети Интернет.
- Исламская журналистика и блоггерство, как основа для создания позитивного информационного фона.
- Детские и молодежные лагеря для мусульман.
- Образовательные и спортивные проекты.
- Основы гражданского просвещения для религиозных деятелей.
- Женские клубы, как форма социализации женщин и пр.

Одним из обязательных условий проектов МИМ является применение интерактивных методов работы, что способствует активизации образовательных и воспитательных функций специально подобранного материала, а эмоциональная вовлеченность воздействует на психологическом уровне на сознание целевой аудитории и непосредственно влияет на процесс принятия решений.

Прямой целевой аудиторией при реализации проектов являются школьники старших классов и студенты 1-х, 2-х курсов СУЗ-ов, ВУЗ-ов как религиозных так и светских. С большим удовлетворением хочу отметить, что в реализации проектов на местах принимают участие представители всех

традиционных религий России и этнических принадлежностей. Таким образом, без преувеличения можно сказать, что, сложившееся восприятие у участников проекта «Семья МИМ» является малым форматом нашей большой многонациональной и многоконфессиональной российской семьи.

Таким образом, технологию реализации социально-ориентированных проектов МИМ можно сформулировать как интеграцию духовно-нравственного воспитания молодежи с решением социально-значимых проблем.

Нами создано и издано методическое пособие, в котором описаны методы нашей работы, издана книга «Исламская этика».

Залогом успеха в реализации проектов МИМ в регионах стало активное взаимодействие с органами государственной власти, которые принимают участие в мероприятиях и проектах МИМ, а также оказывают поддержку в их реализации. В субъектах СКФО и Республике Крым налажены контакты с профильными министерствами и ведомствами, отвечающими за взаимодействие с общественными и религиозными организациями, а также по работе с молодежью.

Своей деятельностью МИМ оказывает позитивное влияние на развитие и гражданского сектора, так благодаря работе Международной Исламской Миссии было создано пять социально ориентированных некоммерческих организаций, осуществляющих деятельность в области гармонизации этноконфессиональных отношений. На сегодняшний день Международной Исламской Миссией сформирован актив из представителей общественных и религиозных организаций, имеющий опыт социально полезной деятельности в области гармонизации этноконфессиональных отношений.

Таблица №1: Количество проектов, реализованных с 2012 по 2015 гг.

Субъект	2012-13 г.	2014 г.	2015 г.	2016 г.	2017 г.	
Республика Дагестан	2	10	9	11	13	44
Республика Карачаево-Черкесия	1	5	3	3	2	14
Республика Кабардино-Балкария	2	5	4	5	3	19
Республика Ингушетия	2	0	2	2	4	10
Чеченская Республика	0	2	1	1	4	8
Ставропольский край	1	6	7	5	6	25
Республика Северная Осетия-Алания	0	2	0	1	1	4
Республика Крым	-	-	4	5	3	12
ИТОГО	8	30	30	33	36	137

Ключевой особенностью в реализации проектов МИМ стал уход от декларации борьбы с деструктивными процессами типа экстремизма, терроризма, расовой и религиозной нетерпимости и разворот усилий в

позитивное, созидательное русло, способствующее поиску точек соприкосновения, общих ценностей и интересов традиционных культур.

Начиная с 2012 года при поддержке МИМ в регионах реализовано 137 социальных проектов, в которых приняло участие более 100 тыс. человек (см. Таблицу №1 и Таблицу № 2). Если в 1-й год работы при поддержке МИМ было реализовано всего 8 региональных проектов, то в последующие периоды ежегодно реализуется не менее 30 социальных проектов, и с каждым годом качество реализуемых проектов растет.

Стоит отметить, что за последние несколько лет ситуация по преодолению деструктивных процессов и профилактике распространения радикальных идей в обществе качественно меняется к лучшему. Успех обусловлен в том числе и тем, что общественность в лице духовенства и обычных граждан выступают с решительным осуждением проявлений экстремизма, терроризма, межэтнической и межрелигиозной розни в любых формах.

Таблица №2: Статистика по проектам, реализованным с 2012 по 2015 гг.

Год	Количество мероприятий		Количество чел., принявших участие		Количество публикаций в печатных и электронных СМИ	
	<i>Образовательные мероприятия МИМ</i>	<i>Мероприятия в рамках рег. проектов</i>	<i>Участники образовательных мероприятий МИМ</i>	<i>Участники мероприятий в рамках рег. проектов</i>	<i>Мероприятия МИМ</i>	<i>Мероприятия в рамках рег. проектов</i>
2012-13 гг.	10	69	862	6 450	40	80
2014 г.	8	167	500	26 500	90	344
2015 г.	5	493	334	41 561	84	430
2016 г.	3	540	250	49 038	100	834
2017 г.	2	-	-	-	-	-

Россия – одно из самых многонациональных государств мира. Страну населяют свыше 100 больших и малых народов, различных по происхождению, языку, культуре, особенностям быта, но тесно связанных общностью исторических судеб.

И сегодня наша основная задача состоит в том, чтобы способствовать объединению усилий общества и государства по сохранению межнационального и межрелигиозного мира и согласия, развитию межкультурного диалога и защите традиционных ценностей.

БУДДИЗМ В ДИАЛОГЕ РЕЛИГИЙ

Тело Тулку РИНПОЧЕ
*Верховный лама Калмыкии,
Представитель Е.С. далай-ламы
в России, Монголии и странах СНГ*

Для меня большая честь и ответственность быть официальным представителем Его Святейшества далай-ламы в России, Монголии и СНГ. Одновременно в течение последних двадцати пяти лет я нахожусь в России в качестве Верховного ламы Калмыкии. Эти двадцать пять лет были интересным периодом в истории России, за это время многое изменилось. В период существования Советского Союза религиозная деятельность была ограничена, а нередко и вовсе находилась под запретом. После распада СССР люди обрели свободу совести, свободу вероисповедания. В России произошли глубокие перемены в духовной жизни, которые позволили людям не только узнать свою религию, но и ознакомиться с другими религиозными традициями. Уникальность России заключается в том, что в стране существуют четыре традиционные традиции - православное христианство, ислам, буддизм и иудаизм. При этом Россия – страна открытая для других религиозных деноминаций. Люди путешествуют по всему миру и продолжают знакомиться с другими религиями и философскими идеями.

Я являюсь сторонником, последователем и учеником Е.С. далай-ламы не только из-за того, что родился в буддийской семье, а в первую очередь потому, что считаю его посланцем мира. Далай-лама путешествует по всему земному шару для того, чтобы выполнить три обязательства всей своей жизни.

Первое обязательство заключается в том, чтобы обеспечить уважение к общечеловеческим ценностям. Общечеловеческие ценности не основаны на буддийской концепции. Они универсальны, вне зависимости от того, является ли человек верующим, или нет. Любовь, сострадание, доброта, терпение и прощение - это качества, с которыми естественным образом рождается каждый человек. Обеспечив это, мы улучшим наше общество, сделаем наш мир лучшим местом для жизни.

Второе обязательство – обеспечение межрелигиозного согласия и гармонии. Далай-лама является буддистом, при этом он путешествует по миру и встречается с другими религиозными лидерами и представителями религиозных сообществ, участвует в открытом диалоге и дискуссиях о проблемах и вызовах, стоящих перед человечеством. Эти встречи нужны еще и для того, чтобы лучше понимать друг друга, чтобы осознавать культурно-философские отличия.

Третье обязательство заключается в том, что, будучи тибетцем, далай-лама призван говорить от лица своего народа. В своей вступительной речи доктор Бажанов упоминал о культурной революции в Китае и о важных изменениях, которые происходят в Китае за последние пятнадцать лет. Я

согласен с тем, что Китай меняется. Значительные изменения происходят в китайском обществе в духовной сфере. На сегодняшний день в Китае около 500 млн. человек исповедуют буддизм. Среди различных этнических групп, это, в основном ханьцы. При этом, в некоторых регионах распространение буддизма ограничивается.

Моя основная цель здесь в качестве представителя Е.С.далай-ламы в России заключается не в том, чтобы говорить о политических вопросах Тибета. В России существует три республики, традиционно исповедующие буддизм и считающие далай-ламу своим учителем или гуру – это Бурятия, Калмыкия и Тува. Связь этих народов с далай-ламой установилась многие столетия назад, о чем свидетельствуют многочисленные архивные документы. Однако эта связь была прервана в революционные годы, когда молодое советское государство провозгласило атеистическую идеологию. После распада СССР мы смогли возобновить связь между далай-ламой и его духовной паствой - традиционными буддистами в России.

Возвращаясь к вопросу о межрелигиозной гармонии как второму обязательству далай-ламы, хотел бы со своей стороны отметить следующее. Я вырос в буддийском монастыре, где влияние внешнего мира в целом и каких-либо других религиозных сообществ было минимальным. Но когда меня избрали главой буддистов Республики Калмыкия, где проживают не только буддисты, но православные христиане и небольшая группа мусульман, на первых порах мне было нелегко выполнить обязательство, взятое на себя далай-ламой, поскольку у меня не было опыта – я не знал, как установить и наладить диалог.

Однако мне посчастливилось встретиться с о.Зосимой, позже Владыкой Зосимой, с которым хорошо знаком о.Лев. Мы делились с Владыкой Зосимой различными идеями, а позже стали крепкими друзьями, несмотря на философские и мировоззренческие различия наших религий. Поже мы приняли решение создать религиозный совет в республике Калмыкия, куда вошли буддисты, православные христиане и местное мусульманское сообщество. Роль этого совета не декларативная, мы нацелены на практическую совместную работу. Мы столкнулись с рядом проблем, помогаем друг другу материально. Когда Православная Церковь нуждается в поддержке, мы обсуждаем, что совместно мы можем сделать для решения возникших проблем. Считаю деятельность Совета очень эффективной.

Для меня это прекрасный пример того, что нельзя создавать барьеры на религиозной почве, а если эти барьеры уже существуют, необходимо их преодолевать, общаться, устанавливать взаимопонимание. Все традиционные религии в корне своем способствуют развитию любви, терпения, сострадания, прощения. Это главное послание буддистов, христиан, мусульман и иудеев. Наши духовные учителя несут послание любви. Поэтому мы должны предпринять гораздо больше усилий, чтобы совместно трудиться на благо человечества.

Очень важно проводить круглые столы, организовывать межрелигиозные дискуссии в России. Разнообразные дискуссионные площадки возникают по всему миру. Многие страны организуют форумы, посвященные вопросам межрелигиозного диалога. Но в связи с этим я всегда

задаю такой вопрос: сегодня мы здесь собрались, это очень хорошо, а что будет завтра? Мы будем ждать целый год до следующей встречи?

Мы никогда не знаем, когда возникнет необходимость в том, чтобы обратиться друг к другу за помощью. Мы должны всегда находиться в контакте друг с другом, найти возможность общения не только на духовном, а и на человеческом уровне.

Это большая честь и благословение, что мы сегодня все здесь собрались. Хотел бы поблагодарить организаторов этого круглого стола. Надеюсь, что такие встречи и дискуссии продолжатся и в будущем, и количество участников круглого стола будет расширяться и расти. Надеюсь на дальнейшее сотрудничество. Хотел бы подарить книгу Е.С. далай-ламы «Этика для нового тысячелетия». Книга основывается не на буддийской религиозной традиции и не является попыткой обратить кого-то в буддизм – эта книга о всеобщей ответственности за наше общее будущее.

О ДИАЛОГЕ «РЕЛИГИОЗНОГО» И «СВЕТСКОГО» СОЗНАНИЯ: В ПОИСКАХ ОБЪЕДИНЯЮЩЕГО ДИСКУРСА

Раввин Йонатан ФЕЛЬДМАН

*Руководитель образовательных программ
Федерации еврейских общин России*

Из предложенных тем для этого небольшого доклада автор выбрал тему диалога двух типов сознания, религиозного и светского. Этот выбор продиктован мыслью о том, что наиболее действенной формой диалога между религиями может стать совместная проработка этой темы – ведь в ней заинтересованы все конфессии в одинаковой степени как в необходимом подспорье в их основном внутри-конфессиональном призвании.

В столь скромных рамках освещения этого многопланового вопроса не представляется возможным в деталях разобраться в многочисленных интерпретациях обозначенных типов сознания, и поэтому автор будет стремиться снять возможные заостренности наслоения не критического мировоззрения посредством нестандартного взгляда на тему.

Сделаем несколько вводных замечаний в преддверии конструирования основы для возможного диалога. По убеждению автора, всю тяжесть ответственности за выстраивание диалога с представителями светского мировоззрения несут представители религии. Причина этого убеждения проста, ведь она следует из сути религиозного взгляда на мир, а именно – что нет в мире такого события или феномена, которые так или иначе не соотносились бы с замыслом Творца. Из этого следует, что именно для представителя религии возможен максимально широкий интеллектуальный охват феноменов мира, достаточный, в том числе, и для адекватного понимания нерелигиозного типа сознания, причем не с позиции критики и высокомерия, а в плане осознания его имманентного Божественного смысла.

Со стороны же носителя сознания светского, ищущего внутри-мирные смысловые ориентиры, мы не можем ожидать инициативы вести взаимно-обогащающий диалог с учетом понятия веры. Это, на первый взгляд, неравенство не есть отражение преимущества одной из сторон, а скорее функционально обусловленная нехватка одной позиции для постепенного восполнения во взаимодействии с другой. Ниже мы обнаружим, что обе позиции обладают нехваткой, а значит, что это взаимодействие взаимовыгодно.

В нижеследующем кратком обзоре автор преследует две цели. Первая – с помощью религиозного источника исторически локализовать подлинное светское сознание, за которое часто ошибочно принимают нерелигиозное сознание от эпохи позднего Просвещения до наших дней. Вторая – проиллюстрировать и осмыслить динамику в характере приводимых доказательств существования Бога от древности до наших дней в свете

подспудно развивающейся общечеловеческой потребности в Божественном откровении.

I

В одном из мест в Вавилонском Талмуде[1] еврейские мудрецы раскрывают и исследуют три ярко выраженных этапа развития человеческой цивилизации. Так как согласно Иудаизму миру отпущено шесть тысяч лет на осуществление Божественного замысла, каждый из этих трех этапов составляет ровно две тысячи лет [2].

Первый отрезок получил название «две тысячи Хаоса». С духовной точки зрения это был период, когда *человечеству было «отказано» в каком-либо знании о присутствии Единого Б-га* (курсив авт.). В объективных жизненных реалиях мир изобиловал всем, что нужно для жизни, и это последовательно препятствовало (хоть и не являлось причиной, а сопутствующим фактором) зарождению запроса к Единому Творцу. Языческие мотивы не следует ставить в ряд с монотеистическим служением; скорее в них живо проявлялась анималистическая стихия, глубоко лично переживаемая в контакте с вещами и событиями в природе. Что более важно, так это то, что материя Творения вобрала в себя и излучала всю энергию жизни, отзываясь в душе человека неутолимой жаждой всеобъемлющего соития с силами природы. Души первых людей должны были устоять перед небывалым соблазном плоти и интенсивно явленной сути предметов мира. Необычно большой возраст людей того времени неслучаен, – он свидетельствует о том, что их тела должны были быть пригодны для взаимодействия с могучими душами. Основной причиной столь незнакомого для нас поведения «неостывшей» материи являлся тот факт, что ее сотворение было наиболее востребовано для общего замысла Творца. Это было то принципиально беспредпосылочное новое (*ex nihilo*), что послужило платформой для организации Божественного инобытия. Не справившись с разнонаправленным хаосом действующих сил, человечество низко пало: «...ибо извратила всякая плоть свой путь на земле»[3], и как результат - всемирный потоп 1656 года от сотворения мира.

Редкие праведники той эпохи, имена которых сохранило для нас Святое Писание, не могли достучаться до сердец современников, так как еще не пришло время для открытия «клапанов» духовного самосознания человечества. Даже сто двадцать лет постройки ковчега и настойчивых уведомлений о скором катаклизме никак не повлияли на современников Ноя. Но так как оставался еще довольно долгий срок до окончания первых двух тысяч лет, то и реакция родившихся поколений на ужасную катастрофу оказалась бездуховной – построение Вавилонской башни, последовательно выявившее существующую на тот момент парадигму герметичного безбожия. В причинах потопа люди отказались искать вне-мирную подоплеку и предпочли построить убежище от следующей атаки неукротимой природы.

Автор предлагает определить историческую локацию чистого «светского сознания» именно в этот период истории духовности, точнее ее фактического отсутствия. В последующие эпохи мы сможем говорить только

о различных модусах сознания, где не будет более места абсолютной внерелигиозной онтологии человека, а будут лишь диалектические переходы между модусами, регулируемые исторически (и надисторически) обусловленными прорывами. Итак, настоящий духовный коллапс стал возможен при встрече человечества с «кишащей» жизнью материей девственного Творения. Но главный вывод будет иной – встреча с материей мира приводит к фатальному фиаско только тогда, когда перекрыт компенсирующий доступ к знанию о присутствии Единого Бога.

Многое изменилось с началом третьего тысячелетия, то есть с началом следующего отрезка в две тысячи лет, названных мудрецами «эпохой Торы». Родившийся в 1948 году от сотворения мира патриарх Авраам явил миру знание, знакомящее человечество с Единым Богом. В возрасте семидесяти пяти лет, то есть в 2023 году, на него была возложена Божественная миссия, распространять это знание на Святой Земле, которая в дальнейшем будет дарована его потомкам для служения по законам святой Торы. Знаменательно, что с его приходом в Святую Землю случился первый в истории голод, что метонимически означает возникновение условий для голода духовного.

И действительно, человечество как будто скинуло с себя оцепенение опыта чисто светского характера предыдущей эпохи, и повсеместно началась пора духовных откровений – от Индии до Майи. Святая Тора, дарованная Всевышним на горе Синай в 2448 году, явилась ультимативным ответом на всемирное вопрошание духа, и ее отголоски проникли в коренную систему премудрости всех народов мира. Это вопрошание стало возможным, прежде всего потому, что по замыслу Творца для него настало время. Человек был допущен к переживанию нехватки смысла собственного бытия, который до этого времени синтезировался в прямом контакте с миром природы. Стало очевидно, что *сущностное человеческое измерение раскрывает себя в поиске контакта с трансцендентным* (курсив авт.), и что занятость миром не может быть самоцелью, а лишь средством коммуникации с его Творцом. Однако эта волна знания и переживания о желанном и вездесущем фоновом сиянии духа еще не обеспечила доступ к непосредственному опыту контакта с Божественным светом. То, что этот опыт имел место среди праведных и особых людей, от Авраама Ицхака и Яакова, через Моисея и Аарона, Давида и Соломона, и вплоть до поздних пророков в еврейском народе и среди некоторых представителей других народов двух тысячелетий Торы не означало, однако, что он принципиально доступен для всего человечества. Точно также как духовные основы праведности Ноя не были принципиально доступны его допотопным в прямом смысле слова современникам.

И поэтому, вскоре после разрушения Второго Иерусалимского Храма, к началу рассеяния еврейского народа для служения в диаспорах, начался третий период, названный мудрецами Талмуда «две тысячи лет Машиаха (Мессии)». И действительно, в мир начали проникать монотеистические сотериологические и эсхатологические мотивы, приобретая глобальное влияние на формирование мировоззрения и мироощущения. *Знать о присутствии Бога стало недостаточно – новая духовная парадигма потребовала добиваться единения с Ним* (курсив авт.), критически относясь

к половинчатым формам духовного богатства. На этом фоне возникли две мировые религии, постулирующие бескомпромиссное следование все более отчетливо раскрывающейся истине.

Это означает, что мир с тех пор проживает череду событий, взрывов мысли и знания, которые так или иначе сопутствуют человечеству в пути к полному осуществлению замысла Творца – то есть, раскрытию Его сути в сотворенном Им мире. При этом окажется, что этот немислимый план достижения совместного бытия Творца и Его Творения, стал возможен благодаря проделанной человечеством работе с миром в постепенном трехфазовом процессе.

Подводя итоги этому краткому обзору основных духовных вех человечества, хочется особенно отметить не столь очевидный вывод, имеющий прямое отношение к заявленной теме. А именно, что отношение человека к материи мира, к вещам мира, не следует оценивать с помощью человеческой, помеченной бытием в мире, интуиции, противопоставляя духовное и материальное, как некие несводимые друг к другу виды. Нужно отдавать себе отчет в том, что для самого Творца не существует этой антиномии – для Него материальное и духовное суть одно, подобно тому, как Он сам одинаково запределен для любой попытки Его сущностно определить. Именно такое понимание позволяет обнаружить божественный смысл во всех уголках Вселенной и во всех уголках души. Это внутренне замыкает начатое Авраамом вопрошание, сформулированное им на святом языке связкой «Бог-мир»[4] в контраст намного более ожидаемого и привычного «Бог мира».

Так как нам выпало жить и служить во имя исполнения замысла Всевышнего вплотную к завершению третьего периода, нам необходимо адресовать любую смену декораций в окружающем мире в понятиях духовного трансквилизационного метаязыка. Мы являемся свидетелями того, как дух времени меняется неимоверно быстро, и еще вчера работающие средства для диалога с людьми нерелигиозного настроения, сегодня могут оказаться холостыми. Переходя ко второй части доклада, стоит заметить, что основными двигателями динамичных изменений в человеческом мире являются достижения научно-технического характера, ставшие возможными благодаря тому, что материя мира щедро раскрывает свои секреты по мере исполнения своей роли в вышеизложенном трехфазовом процессе.

II

Ниже предлагается вкратце изложить и обсудить три типа аргументов в пользу доказательства существования Бога [5]. Этот перечень, не претендуя на полноту, призван отразить внутреннюю логику изменений в отношении к исследуемому вопросу. Есть основания полагать, что вышеизложенные объективные закономерности могут служить смысловым обоснованием этой логики. Мы вернемся к этой мысли в конце доклада.

А) С точки зрения Иудаизма, нет никакой необходимости в поиске ответа на вопрос, существует ли Бог. Ведь если в этом вопросе нет

всеобъемлющей *уверенности* (курсив авт.), содержащейся в более существенных, нежели разум ресурсах души, как можно всерьез воспринимать Его заповеди? Но, тем не менее, ответ на этот вопрос всегда имелся – исторический факт дарования Торы на горе Синай, то есть указание на прямой контакт Всевышнего с конкретными людьми. На первый взгляд может показаться, что этому откровению суждено оставаться в сфере веры, отрезанной от методов научного определения достоверности. Однако непредвзято погрузившись в подробности, приводимые в Торе, не принимая во внимание мистический характер события, исследователь обнаружит крепчайшую доказательную базу.

В Пятикнижии указано невероятно большое количество свидетелей Дарования Торы - 600,000 только мужчин. Но это еще не все – первоисточник настаивает, что не было ни одного человека во всем еврейском народе, который бы не присутствовал при откровении. При наведении фокуса на первые два поколения, принципиально важные для фиксации исторического унаследования Торы, мы обнаружим невозможность фальсификации этого события, – ведь поголовное свидетельство неминуемо подтверждалось всеми еще живыми родителями и бабушками с дедушками. И если бы хоть один человек отрицал свое нахождение у горы Синай, это обязательно обернулось бы отрицанием достоверности содержания всего источника. По этой причине для прохождения теста на историческую достоверность в описании более поздних откровений требовалось как раз отсутствие ссылки на большое число свидетелей, иначе опрос современников не имел бы доказательной силы.

Крепость этого доказательства растет с осознанием того факта, что речь, помимо прочего, идет о правовом документе бесконечно осложняющим жизнь целого народа множеством требований, неминуемыми лишениями и гонениями в долгой исторической перспективе. Поэтому не представляется возможным, чтобы весь народ добровольно предпочел заблуждаться на протяжении более трех тысяч трех сот лет.

Это сильный аргумент в пользу существования Бога, и прежде всего потому, что он черпает свою силу в реальном событии, вписанном в ткань пространства и времени нашего мира. Тем удивительней, что, несмотря на всю его сохранившуюся убедительность, этот аргумент оставляет современного человека равнодушным в плане его отношения к практической стороне веры.

Б) Если первый аргумент находит свою почву в фактах мира, аргумент от дизайна (The argument from Design – англ., примеч.авт.) взывает к человеческому чувству и к интуиции, то есть поднимает планку достоверности на более высокий уровень сознания. Этот аргумент знаком далеко за пределами еврейского мировоззрения и мироощущения. Он хорошо известен в теологической и философской литературе вплоть до наших дней. Суть его заключается в том, что не сможет работать сложная система или механизм без того, чтобы в них был инвестирован интеллект изобретателя или инженера.

Так как наш мир содержит в себе бесконечное количество слаженно работающих сложнейших совместно функционирующих механизмов, мысль о фоновом Высшем Разуме лежит на поверхности. Этот аргумент не несет в себе научную достоверность, что позволило, например, Дарвину от него отклониться при изучении живых организмов, введя переменную принципиальной случайности в свои рассуждения. Вместе с тем, он может стать основой для индивидуального подхода человека к миру, как если бы его достоверность была рационально доказана. К этому аргументу, при проникновенном всматривании в феномены природы, прикладывается сильное эмоциональное переживание контакта с Творцом. Отсюда, возможно, возникает испытываемое нежелание следовать строгому научному подходу, который, несомненно, объявит это простое человеческое переживание наивным и не заслуживающим доверия.

Сегодня этот аргумент продолжает жить и вдохновлять как видных ученых, так и остальных склонных к пытливному мышлению людей. Однако нужно признать, что его уже недостаточно для возникновения и укрепления религиозной веры в сердце современного человека. Что-то вновь успело измениться в отношениях между человеком и миром. Существующие аргументы приобрели закостеневшую и вряд ли пригодную форму для выражения человеческого духовного вопрошания. Потребовался принципиально иной подход в поиске пути к осознанию Божественного присутствия.

В) Долгожданный прорыв состоялся около ста лет назад, и связан он был с открытием законов квантовой физики. Это произошло в результате долгой и целенаправленной работы мысли в сфере сокровенных секретов материи. Это новое знание выступило со сцены научного сообщества, базируясь на познавательных методах исключительно *светского* сознания, однако его выдающееся значение для сознания *религиозного* (курсив авт.) невозможно переоценить.

В чем же состоял этот прорыв? В том, что для человечества стал очевиден тот факт, что оно не обладает адекватным пониманием тех сил и законов, которые внутренне обеспечивают существование нашего мира. Этот внутренний, ранее недоступный для наблюдения мир частиц, предшествует как источник наличному бытию, и по отношению к которому привычные постоянные координаты жизни среди объектов мира являются лишь абсолютно от него зависящей внешней канвой. Наиболее принципиальной разницей между законами микро- и макро- миров является то, что в первом случае действуют законы вероятностные, в то время как в проявленном мире, в котором мы живем, требуется от сознания и методов познания верность причинно-следственным аргументам.

В результате этого прорыва мысли и переворота в сознании возник новый подход в разговоре о Всевышнем. Если до сих пор *под сомнением находился Творец*, то теперь *под сомнение попал сам мир* (курсив авт.) и его содержимое, – каков статус его существования? В чем его достоверность и автономность, если его матричная основа не откликается на причинный запрос?

Если первые два аргумента служат человеку как субъекту познания, питают его практический разум (историчность дарования Торы) и его чувственную интуицию (телеологический аргумент от дизайна), то этот последний служит, прежде всего, внутренней логике раскрытия знания о Боге. Недаром, вскоре после культурного вызревания нового знания о мире, человек превратился из субъекта в объект небывалого по смелости познания, и на волне постмодернистского натиска сама субъективность человека была взята в кавычки, как и субъективность мира.

Интересно обратить внимание на возникающий парадокс, что чем слабее доказательная сила аргумента, тем более убедительно он захватывает мысль и формирует все более зрелое отношение к теологической теме. Так, последний аргумент как таковой ничего не доказывает в вопросе о существовании Творца, но лишь заставляет по-новому ставить сами вопросы. Созвучно вышесказанному, хорошо описал состояние современного знания о мире известный отечественный математик и философ В.В.Налимов:

«Наше знание в действительности есть *незнание* (курсив авт.) – не вульгарное, не примитивное, а хорошо осмысленное, подчас даже подтвержденное научным экспериментом и облаченное в формулы. Горизонт нашего хорошо аргументированного незнания теперь несравненно шире того, что был у наших предков. И если можно говорить в историческом плане об интеллектуальном и духовном прогрессе, то он состоит в том, что мы сумели уйти от примитивного “здорового смысла” к вершинам непонятого, но манящего» [6].

Здесь трудно отказаться от соблазна увидеть глубокую взаимосвязь между логикой трехфазового одухотворения мира, изложенной в первой секции, и динамикой вызревания трех аргументов. Порабощение людей материей мира «эпохи Хаоса» было результатом объективного отсутствия окон вовне мира; также и прозаический аргумент, производный от исторического необычайного события был удовлетворителен и действенен в глазах многих поколений людей. Аргумент от дизайна поднял планку ментальной достоверности закулисного Творца-инженера для человеческого субъекта, не покидая, тем не менее, причинно-следственной гносеологической парадигмы; это схоже с экзистенциальным скачком в «эпоху Торы», когда повсеместно обозначилась духовная нехватка отношений с вне-мирным присутствием в мире. Близящаяся к завершению «эпоха Машиаха» была изначально задумана для того, чтобы приготовить человечество и весь мир к раскрытию всеобъемлющей истины единства Творца и Его творения; таким образом, третий аргумент должен был опираться на данные, поставляемые самой материей, так как именно она, как было отмечено выше, есть то принципиально новое, в котором, прежде всего, явил самого Себя Всевышний в Своем творении. Но если в начале пути она привела человечество к гибели, то теперь ей принадлежит основная движущая сила в достижении духовного избавления.

По мнению автора, изложенный выше краткий анализ способен подтолкнуть образованного человека, особенно человека верующего, иначе взглянуть на привычную антиномию религиозного и светского сознания. Чистое «светское» сознание трагически кануло в лету уже несколько тысяч

лет назад. С тех пор его лишь внешне схожее подобие служило для обустройства мира, готовя его для решительных открытий и свершений последнего времени. Человечество не может более игнорировать тектонического сдвига в бытийных акцентах в отношении к миру. Новое знание, как физическое, так и производное от него (тщательно отобранное) философское и культурологическое, должно быть всерьез воспринято религиозными людьми как завуалированное Божественное откровение и преподнесено всему миру обратно, но не в устрашающих или улащающих проповедях, а в виде тонкого, глубоко продуманного и пропитанного духовным озарением обращения. Не нужно гнать прочь то, в чем видишь лишь тьму или образованное невежество, а следует их разоблачить и выявить глубоко имплантированный святой источник света. Если мы преследуем цель выработать единый современный духовный дискурс в общечеловеческом масштабе, похоже, что альтернатив не так много.

В завершение разговора о возможных рамках диалога между религиозным и светским сознанием, а также производного от него диалога между конфессиями, можно предположить, что результирующая фаза должна свести воедино средства и цель познания Бога, нивелируя тем самым потребность в аргументации вообще. То есть знание о Нем будет доступно всем и каждому, как сказано: «... и не будет более скрываться учитель твой, и очи твои будут видеть учителя твоего» [7].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Тракта́т Санге́дрин 97:2
2. Материал этого раздела основан на беседе 5-го Любавического Ребе (рабби Шалом Довбер), 1903 г. (примеч.авт.).
3. Бытие 6:12
4. Бытие 21:33
5. Материал этого раздела основан на содержании письма 7-го Любавического Ребе (рабби Менахем Мендел Шнеерсон) студентам из американских университетов в 1959 г.. (примеч.авт.).
6. *Налимов В.В.*, В поисках иных смыслов. 2-е изд., СПб 2013, с. 10.
7. Исайя 30:20

ЦЕРКОВЬ ПЕРЕД ЛИЦОМ НОВЫХ ВЫЗОВОВ И УГРОЗ

**о.Томас Гарсиа УЙДОБРО РИВАС,
ОИ**

*директор Католического Института
Св.Фомы (г.Москва)*

Диалог религий всегда полезен и необходим, особенно сегодня, когда наиболее актуальной становится проблема определения места религии в обществе.

Мы сталкиваемся с кризисом церкви как общественного института. Взять, к примеру, Европу и Америку. Если пятьдесят лет назад или даже десять лет католические храмы по воскресениям были полны людьми, то сегодня мы можем наблюдать не более двадцати пяти или двадцати пожилых людей, которые регулярно приходят на мессу. То же касается и семинарий. Пятьдесят лет назад, например, в Обществе Иисуса, - я сам являюсь иезуитом, - в каждой провинции находилось по двадцать – тридцать молодых людей, выбравших призвание священнослужителя, то сегодня мы искренне радуемся, если три-четыре человека поступают учиться в семинарию каждые два-три года. Если полвека назад стать священником было благородно и престижно, то теперь люди смотрят на ваш выбор служения Богу с недоверием. В целом можно сказать, что если Католическая Церковь в Европе и в Америке оказывала сильное влияние на политические и социальные процессы, особенно в 60-е и 70-е годы, то сегодня люди вообще обращают мало внимания на голос Церкви.

Церковь как общественный институт теряет свое влияние в мире. Особенно явственно это можно наблюдать в католическом обществе, где вместо традиционной религии зреет новая концепция, характерным признаком которой является т.н. «духовный плюрализм», а подчас и отсутствие духовности как таковой. Каждый человек заявляет: «Я верю, но по-своему», и в своей интерпретации веры легко смешивает католические элементы с православными, буддийскими или какими-то иными; не понимая их глубины и сути, создает свою собственную духовную традицию, которая отвечает его личным нуждам и потребностям.

Некогда наполненная дыханием жизни институционализируемая церковная община, теряет полноту этой жизни. Люди предпочитают переживать свои духовные проблемы самостоятельно или в очень маленьких общинах.

Современный мир родился вместе с Французской революцией, с которой связывали большие надежды и ожидания. XIX век привнес в сознание людей идею прогресса с ее безграничным доверием к науке. Различные политические идеологии, такие как коммунизм, открыли народам новые возможности мечтать о рождении нового человека и нового общества.

Однако XX в. доказал несостоятельность практического воплощения этих прекрасных идей. Вторая Мировая война уничтожила все наивные детские мечты о новом человеке – человек от мира сего по своей природе

амбициозен и властен. Распад Советского Союза показал, что коммунистическая идеология также не была реалистическим вариантом построения справедливого общества.

Наука, несмотря на то, что она делает нашу жизнь проще, тоже оказалась не способной ответить на все вопросы бытия. Материалистическая концепция мира ограничена. Наука прекрасно может объяснить, как появилась Вселенная, она говорит нам о галактиках, о Большом Взрыве, но не способна ответить на более фундаментальные вопросы: «Зачем и для чего появилась Вселенная?» и тем более: «Для чего был создан Человек?», «Имеет ли смысл наше существование в этом мире?». Эти экзистенциальные вопросы тесно связаны с теологией и религией.

Многоликий процесс секуляризации вносит коррективы в жизнь традиционных церквей. С одной стороны, секуляризация органичивает влияние традиционных церквей как общественных институтов. Сегодня то, что говорит епископ, значит не более, чем голос феминисток или защитников прав геев. Секуляризация предполагает сосуществование разных ценностей: никто не имеет права навязывать свои ценности другим людям. Каждый человек имеет право на выбор своих собственных ценностей, до тех пор, пока их реализация не приносит вреда другим людям. Плюрализм является важной частью современной реальности. Нам нужно научиться жить с идеей диалога религиозного и светского сознания и договариваться с разными культурами и вероисповеданиями в поликультурных обществах.

Церкви предстоит по-новому взглянуть на человека. Блж.Августин говорил о том, что человек сотворён Богом, и его душа не успокоится, пока не найдёт Его. Сегодня церковь должна быть способна увидеть и признать «трансцендентное измерение» в каждом человеке, вне зависимости от того, является ли он верующим или атеистом.

Не следует забывать, однако, что христианство лежит у истоков создания европейской цивилизации. Поэтому, несмотря на то, что церковь сегодня является одним из многих общественных институтов, у нас есть право говорить об обществе и его целях, основываясь на тысячелетнем опыте христианской традиции. Как представляется, последние Папы, начиная с Иоанна-Павла II, стараются напомнить общественности, что Европу невозможно понять в отрыве от католицизма, протестантизма и православия.

В связи с этим стоит упомянуть социальное учение Церкви. Зарождение демократических политических партий нельзя рассматривать в отрыве от христианской традиции.

Сегодня Церковь не может молчать о вызовах экологического кризиса. Поэтому энциклика Папы Франциска «Laudato Si» (лат. «Слава тебе!»), от 18 июня 2015 г., посвященная проблемам экологии и защиты окружающей среды - хороший пример тому, как Церковь должна реагировать на глобальные вызовы современности. Голос Церкви звучит со смирением, ее авторитет основывается не на власти, а на тысячелетнем опыте, размышлениях, созерцании и исторических примерах.

ПОТЕНЦИАЛ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА ДЛЯ ЗАЩИТЫ ХРИСТИАН ОТ ГОНЕНИЙ

Илья Дмитриевич КАШИЦЫН

*кандидат богословия, сотрудник
Отдела внешних церковных связей
Московского Патриархата*

Религиозный фактор сегодня играет все большую роль в жизни мирового сообщества, оказывая самое непосредственное влияние на политические процессы. Прежде всего, это касается региона Ближнего Востока и Северной Африки. Исторические и современные примеры свидетельствуют о том, что в разные годы различные внутренние и зарубежные силы злоупотребляли религиозным чувством, играя на духовных чаяниях населения. В последние годы такая деятельность приобрела особый размах в связи с широкой экспансией экстремизма и терроризма практически по всему региону. Следствием разгула экстремизма стало то, что древнейшее христианское присутствие на Ближнем Востоке ощутимо сократилось: уничтожены храмы и святыни, многие христиане бежали, оставшись без крова и средств к существованию. Согласно недавно опубликованному аналитическому докладу организации «Помощь Церкви в беде» христиане сегодня являются жертвами 80% всех нападений, совершаемых на религиозной почве.

И хотя сегодня, благодаря усилиям России, террористы в Сирии почти полностью уничтожены, остаются актуальными следующие вопросы: 1. Послевоенное восстановление Сирии и Ирака, создание условий для возвращения беженцев в родные места; 2. Профилактика экстремизма и искоренение оставленного боевиками идеологического наследия; 3. Восстановление той атмосферы межрелигиозного мира и согласия, которая царила ранее в странах Ближнего Востока. Не следует забывать и о том, что христиане все еще страдают от терроризма и нетерпимости в Египте, несмотря на все усилия властей. Очевидно, что для решения этих проблем взаимодействие между религиями жизненно необходимо.

Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион, выступая 2 ноября 2017 г. перед участниками совместной конференции Русской Православной Церкви и Евангелической церкви в Германии «Мученики, мученичество, христианское свидетельство», подчеркнул, что «Российский подход к анализу ситуации на Ближнем Востоке характеризуется высоким уровнем понимания комплекса исторических, политических и этноконфессиональных факторов, формирующих пеструю мозаику этого региона. Вместе с тем, мы обладаем большим потенциалом межрелигиозного подхода как одного из путей защиты гонимых ближневосточных христиан» [1].

С одной стороны, Россия имеет многовековой опыт построения мирной жизни верующих традиционных религий, который успешно развивается и сегодня. С другой стороны, для христиан возможность вместе с мусульманами и иудеями мирно созидать свою жизнь и строить будущее

является залогом сохранения их присутствия на священных землях Ближнего Востока. И наконец, и в России, и в мире по мере роста угрозы экстремизма в последние годы назрели предпосылки для развития международного межрелигиозного сотрудничества.

Так, Главный раввин России Берл Лазар выступил против гонений на ближневосточных христиан еще в 2011 году [2]. В 2016 году он высказался в поддержку встречи Святейшего Патриарха Кирилла с Папой Римским Франциском, поводом для которой стала назревшая необходимость совместной работы в защиту гонимых христиан.

Уже с 2013 года можно слышать практически единогласное осуждение экстремизма и слова поддержки в адрес гонимых христиан со стороны исламских организаций, лидеров и отдельных государств. Такая поддержка реализуется в виде организации международных конференций, официальных заявлений и выступлений.

В Иордании в 2013 году под патронажем Королевского дома проводится крупный международный форум в поддержку ближневосточных христиан [3]. Со стороны иорданского Короля Абдаллы и принцев Хасана бин Талала и Гази бин Мухаммада постоянно звучат слова поддержки христианам.

В 2014 году прозвучали слова осуждения преступлений боевиков со стороны председателя Управления по делам религий Турции Мехмета Гёрмеца [4]. Такой влиятельный межмусульманский орган как Организация исламского сотрудничества не раз выступала с осуждением гонений на христиан [5].

В августе 2014 года президент Всемирного еврейского конгресса Рональд Лаудер опубликовал в *New York Times* статью под названием «Кто защитит христиан?», в которой выразил недоумение по поводу молчания мирового сообщества и заявил о солидарности с христианами со стороны иудеев [6]. Спустя несколько месяцев он высказался о необходимости возвышать голос против гонений на христиан в выступлении перед христианами-евангеликами в Иерусалиме [7].

11 июня 2015 года председатель Духовного управления мусульман России муфтий шейх Равиль Гайнутдин, выступая на открытии заседания группы стратегического видения «Россия – исламский мир», также высказал слова поддержки в адрес гонимых христиан Ближнего Востока [8]. Здесь же стоит упомянуть, что в тот же день в Москве состоялась встреча митрополита Волоколамского Илариона с генсеком ОИС Иядом Мадани, в ходе которой стороны обсудили ситуацию на Ближнем Востоке и в Африке. Ранее Мадани лично высказывался в поддержку ближневосточных христиан [9].

В начале 2016 года в Марокко под патронажем Короля проводится крупный форум, на котором исламские лидеры со всего мира обсуждают пути защиты религиозных меньшинства в мусульманских странах на основе т.н. «Мединской конституции» пророка Мухаммада [10].

8 апреля 2016 года в ходе официального визита саудовского Короля Салмана в Египет состоялась его встреча с Предстоятелем Коптской Церкви Тавадросом II. Египетские СМИ обозначили событие как «историческое», не имеющее аналогов в прошлом [11]. 14 ноября 2017 года Саудовскую Аравию

посетил Предстоятель Маронитской Церкви кардинал Бешара Бутрос ар-Раи. По итогам его встреч с Королем Салманом и Принцем Мухаммадом может быть принято решение об открытии международного центра по межрелигиозному диалогу в Саудовской Аравии. Центр планируют разместить в здании древней церкви, которое будет для этого восстановлено.

Отчетливое изменение позиции Саудовской Аравии в последние годы является обнадеживающим фактором. За последние месяцы Принц Мухаммад бин Салман неоднократно высказывался категорически против экстремизма и радикализма, провозгласив отказ от такой идеологии. Однако нужно сознавать, что против молодого принца-реформатора выступает значительная часть фундаменталистски настроенной саудовской элиты.

В заключение хотелось бы сказать, что 7 декабря 2017 г., в Вене по инициативе России и Венгрии на полях заседания Совета министров иностранных дел Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ) состоялось дискуссия высокого уровня, посвященная вопросам безопасности христиан, в особенности на Ближнем Востоке. Следует отметить, что Венгрия является сегодня одним из самых активных защитников преследуемых христиан. В мероприятии приняли участие Министры иностранных дел: России С.В.Лавров и Венгрии Петер Сийярто, Халдейский Патриарх Луис Рафаэль Сако, а также Секретарь по межхристианским отношениям ОВЦС МП иеромонах Стефан (Игумнов). Представитель ОВЦС рассказал об усилиях Русской Православной Церкви в защиту христиан и опыте межхристианского и межрелигиозного сотрудничества, направленного на восстановление нормальной жизни в Сирии. В частности, сегодня активно работает Межрелигиозная рабочая группа под эгидой Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, которая осуществляет сбор и доставку гуманитарной помощи населению Сирии, распределяя ее через религиозные общины независимо от вероисповедания. Как отметил иеромонах Стефан, почти каждая поездка сопровождается проведением круглых столов с участием лидеров христианских конфессий и мусульманских общин Сирии. Таким образом оказывается содействие укреплению межрелигиозного и межконфессионального сотрудничества в этой стране [12].

Этот факт говорит о растущей востребованности межрелигиозного диалога в деле поддержки преследуемых христиан на международной арене. Роль такого сотрудничества способствует не только укреплению мира и согласия в глобальном и региональном масштабах, но и представляет важность для самого ближневосточного населения. Можно судить о том, что мировая религиозная элита вполне готова взаимодействовать на благо мира. Хочется надеяться на то, что и политическая элита, несмотря на известные недавние провокации, сумеет проявить благоразумие и отказаться от шагов, разжигающих пожары губительных для миллионов простых людей войн и конфликтов.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Иларион (Алфеев)*, митр. Выступление на совместной конференции Русской Православной Церкви И Евангелической Церкви в Германии «Мученики, мученичество, христианское свидетельство» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата 02.11.2017. URL: <https://mospat.ru/ru/2017/11/02/news152224/> (Дата обращения: 08.12.2017)
2. Берл Лазар вступился за христиан, преследуемых на Ближнем Востоке и в Африке [Электронный ресурс] // Newsru 11.05.2011.
URL: <http://www.newsru.com/religy/11may2011/lazar.html> (дата обращения: 21.09.2014).
3. King of Jordan Hosts Conference to Protect Persecuted Middle East Christians, 'Preserve Historical Arab Christian Identity' [Электронный ресурс] // Christian Post. URL: <http://www.christianpost.com/news/king-of-jordan-hosts-conference-to-protect-persecuted-middle-east-christians-preserve-historical-arab-christian-identity-103778/#va5Bl5z81bGqFqF7.99> (дата обращения: 18.12.2015).
4. World's top Muslim leaders condemn attacks on Iraqi Christians [Электронный ресурс] // Radio Vaticana 25.07.2014. Режим доступа: URL: http://en.radiovaticana.va/news/2014/07/25/worlds_muslim_leaders_condemn_attacks_on_iraqi_christians/1103410 (дата обращения: 21.08.2014).
5. Muslim Leaders Worldwide Condemn ISIS [Электронный ресурс] // Global Search. URL: <http://www.globalresearch.ca/muslim-leaders-worldwide-condemn-isis/5397364> (дата обращения: 21.08.2014).
6. *Lauder R.* Who Will Stand Up for the Christians? [Электронный ресурс] / by Ronald Lauder // New York Times 20.08.2014. URL: http://www.nytimes.com/2014/08/20/opinion/ronald-lauder-who-will-stand-up-for-the-christians.html?_r=0 (дата обращения: 28.08.2014).
7. Lauder: Time to speak out against slaughter of Christians in Middle East [Электронный ресурс] // World Jewish Congress. URL: <http://www.worldjewishcongress.org/en/news/lauder-time-to-speak-out-against-slaughter-of-christians-in-middle-east> (дата обращения: 28.08.2014).
8. Заседание группы стратегического видения «Россия — исламский мир» [Электронный ресурс] // Russia Today 11.06.2015. URL: <https://russian.rt.com/article/96821> (дата обращения: 21.02.2014).
9. Глава Организации исламского сотрудничества выступил с осуждением преследований христиан [Электронный ресурс] // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата 31.12.2014. URL: <https://mospat.ru/ru/2014/12/31/news113863/> (дата обращения: 21.02.2015).
10. Morocco Declaration: Muslim Nations Should Protect Christians from Persecution [Электронный ресурс] // Christianity Today. 2016. URL: <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2016/january/marrakesh-declaration-muslim-nations-christian-persecution.html> (дата обращения: 17.06.2016).
11. Egypt's Pope Tawadros meets Saudi King Salman in Cairo [Электронный ресурс] // Al-Ahram 09.04.2016. URL: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/199116/Egypt/Politics-/Egypt%E2%80%99s-Pope-Tawadros-meets-Saudi-King-Salman-in-C.aspx> (дата обращения: 21.05.2016).
12. Представитель Русской Православной Церкви выступил в ОБСЕ на заседании высокого уровня в защиту христиан [Электронный ресурс] // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата 08.12.2017. URL: <https://mospat.ru/ru/2017/12/08/news154388/> (дата обращения: 09.12.2017).

ЧАСТЬ II.
ТЕОРИЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА
ТИПЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА²

Сергей Владиславович МЕЛЬНИК

*кандидат философских наук, сотрудник
Секретариата по межрелигиозным
отношениям Отдела внешних церковных
связей Московского Патриархата,
сотрудник Секретариата
Межрелигиозного совета России, научный
сотрудник Института научной
информации по общественным наукам
Российской академии наук*

Понятия диалога религий и культур прочно вошли в обиход гуманитарных наук, часто встречаются в речах политиков, религиозных деятелей, в средствах массовой информации. Вместе с тем, сам термин «межрелигиозный диалог» может употребляться в очень разных значениях и контекстах, обозначая широкий спектр способов межрелигиозного взаимодействия: «от повседневных контактов между простыми верующими, живущими по соседству, до специально организованных дискуссий между экспертами, от отдельных и нерегулярных обменов мнениями между духовными лидерами по конкретным проблемам до межрелигиозного активизма, направленного на решение социальных проблем. Цели межрелигиозного диалога также могут существенно отличаться: от мирного сосуществования до социальных изменений, от развития взаимопонимания до собственного духовного развития» [1].

В исследовательской литературе можно встретить разные интерпретации межрелигиозного диалога, отражающие разные представления о том, на каких принципах он должен основываться и какие цели преследовать. Не принятие во внимание факта многозначности понятия межрелигиозного диалога зачастую приводит к путанице и препятствует осмыслению этого феномена. В данной статье будет представлена оригинальная классификация типов межрелигиозного диалога, которая позволяет описать все его формы в системном и структурном виде.

Статья состоит из трех частей. В первой рассматриваются существующие подходы к классификации межрелигиозного диалога и указывается на их недостаточность. Во второй части описываются принципы разрабатываемой автором классификации форм межрелигиозного диалога. В третьей части представлены возможности применения авторского подхода к типологизации межрелигиозного диалога.

²Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00337 (Тема: «Классификация форм межрелигиозного диалога»).

1. Э. Дж. Шарп

Одна из первых классификаций типов межрелигиозного диалога была разработана профессором Сиднейского Университета Э. Дж. Шарпом (Eric J. Sharpe) и представлена в изданной в 1974 году под редакцией Дж. Хика книге «Truth and dialogue in World religions: Conflicting truth claims». Эту классификацию можно назвать фундаментальной, на нее часто ссылаются исследователи, а изложенные в ней в принципе впоследствии легли в основу типологии межрелигиозного диалога, используемой в официальных документах Католической церкви. Э. Дж. Шарп выделяет типы «дискурсивного» (discursive), «человеческого» (human), «светского» (secular) и «внутреннего диалога» (interior dialogue) [2].

«Дискурсивный диалог» направлен на изучение сходств и различий религиозных мировоззрений. Шарп пишет: «Для тех, кто допускает, что человеческий разум достаточен для того, чтобы привести людей к пониманию истины, деятельность, которую ранее называли диалектикой или дебатами, превратившись в диалогические термины, может быть охарактеризована как дискурсивный диалог. Он предполагает встречу, слушание и обсуждение на уровне взаимного компетентного интеллектуального исследования. Симпатия и уважение к позиции другого человека абсолютно необходимы; также как точные знания своей традиции, тщательность и честность в выражении ее содержания» [3]. То есть целью дискурсивного диалога является стремление понять другую религиозную традицию.

Участники «человеческого диалога» стремятся увидеть в представителе другой религии не носителя определенных «верований» и «концепций», но просто человека как он есть и понять его так же, как самого себя, вне своей конфессиональной принадлежности. В этом подходе подчеркивается разница между отношением к представителям той или иной религиозной традиции и к самой традиции как таковой. «Человеческий диалог» иногда обозначают как «буберианский» («Vuberian dialogue»), поскольку он предполагает фундаментальный способ восприятия другого не как бездушного объекта-среди-подобных, «Оно», а как живую личность, неповторимую индивидуальность в контексте отношений «Я-Ты».

«Светский диалог» (secular dialogue) делает акцент на сотрудничестве для решения конкретных задач: утверждении социальной справедливости, моральных ценностей, мира и свободы, деятельности, направленной на защиту окружающей среды и пр. В «светском диалоге» доктринальные вопросы выносятся за скобки, вместе с тем участие верующих разных религий в совместных проектах способствует развитию взаимопонимания между ними.

«Внутренний диалог» основывается на осмыслении и сравнении мистического или, как иногда говорится, «созерцательного» (англ. «contemplative») опыта духовных традиций, который в рамках данного подхода понимается как сущность религиозности. Кроме этого, данный тип диалога включает в себя использование его участниками различных техник или духовных практик других религиозных традиций [4]. «Внутренний

диалог» предполагает собственную духовную трансформацию в процессе знакомства с другими религиями и может приводить в разработке оригинальных религиозно-философских концепций.

Основоположником «внутреннего диалога» считается католический монах Томас Мертон (1915-1968), который осваивал практики буддийской медитации Японии, Шри-Ланки и Тибета. К знакомству с восточными религиозными деятелями и духовными традициями Т. Мертона побудило разочарование в монашеском ордена траппистов, к которому он принадлежал. К концу своей жизни Т. Мертон пришел к выводу, что христианское монашество нуждается в реформировании посредством так называемого «созерцательного диалога» («contemplative dialogue»), заключающегося в участии христиан в буддистских монашеских техниках. Дело Т. Мертона продолжили Анри Ле Се (Свами Абхишиктананда), Жюль Моншанен (Свами Парам Аруби Ананда), Беда Гриффитс (Свами Даянанда), которые осмысливали христианское учение и духовный опыт в контексте религий Индии, основали особые ашрамы, практиковали нехристианские духовные техники. Анри Ле Со получил посвящение в санньясу и, таким образом, был монахом и в католической, и в индуистской традициях.

По мнению Э.Дж Шарпа «внутренний диалог» является «типичным продуктом 1960-ых годов» [5]. После Второго Ватиканского собора (1962-1965) в Католической церкви получил распространение так называемый «монашеский диалог» (monastic interreligious dialogue). В рамках «монашеского диалога» был реализован проект «Духовные обмены Востока и Запада» («East–West Spiritual Exchanges»), в котором группы католических и дзен-буддистских монахов жили на протяжении определенного периода времени в монастырях друг друга, участвовали в духовных практиках другой религии (медитация, молитва) и осмысливали результаты этого опыта.

Католическая классификация

Папский совет, занимающийся межрелигиозным диалогом («Pontifical Council for Interreligious Dialogue»), в документе «Диалог и миссия» («Dialogue and Mission») 1984 года, а затем в более обширном документе «Диалог и прокламация» 1991 года («Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ») описал четыре формы диалога, в которых предлагалось участвовать католикам. Согласно этой католической классификации, являющейся наиболее известной, выделяется четыре типа межрелигиозного диалога:

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

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

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

d. Диалог религиозного опыта (*dialogue of religious experience*), в рамках которого лица, укорененные в своих традициях, делятся своими духовными богатствами, например, в отношении молитвы и медитации, веры и способов поиска Бога или Абсолюта» [6].

Каждому из обозначенных видов диалога приводится в соответствие тот «уровень», на котором он осуществляется: «быт», «руки», «голова», «сердце» (соответственно, рассмотренные типы диалога иногда обозначаются как «диалог рук», «диалог головы» (*head*), «диалог сердца»).

«Диалог жизни», представляющий собой повседневное взаимодействие между мирянами, как правило, не имеющими официального статуса в своих религиозных общинах, осуществляется на уровне «быта». Как пишет М. Мойерт, такой «диалог жизни» может выражаться в «неформальных встречах между соседями за чашкой чая, между родителями вне школы, между коллегами по работе. В таких встречах верующие сознательно или неосознанно свидетельствуют о тех человеческих и религиозных ценностях, которые составляют их образ жизни» [7]. Понятно, что «диалог жизни» не предполагает обсуждения каких-либо тонких богословских вопросов.

В «диалоге действия» или «практическом диалоге» (иногда обозначается как «социальный диалог») последователи разных религий используют свои «руки», то есть сотрудничают для решения общих проблем в гуманитарной, социальной, экономической, политической сферах: «там, где люди страдают, совершается несправедливость или природе причиняется вред, религии должны предпринимать действия» [8]. Основой для практического «диалога действия» является стремление ответить на касающиеся представителей разных религий общие вызовы, что способствует развитию межрелигиозной солидарности, взаимопонимания и осознанию общей ответственности.

В «теологическом диалоге» («диалоге теологического обмена»), который также иногда обозначается как «диалог изучения» (*dialogue of study*), используется «голова» для того, чтобы устранить незнание и получить правильные и всесторонние познания о содержании вероучения другой религии. В «теологическом диалоге» акцент делается на формулировании того, во что верят участники, и обсуждении доктринальных вопросов (например, проблема соотношения монотеизма и веры в Троицу; боговоплощение в христианстве и аватары в индуизме; роль Священного Писания или проблема спасения в разных религиях и пр.). Участники теологического диалога стремятся прийти к взаимному пониманию, избавиться от предрассудков и ложных суждений друг о друге. При этом, как отмечает М. Мойерт, такой диалог представляет собой нечто большее, чем просто «герменевтическое предприятие, направленное на понимание другого», но «речь идет также о вопросе истины самой по себе». То есть в рамках межрелигиозного теологического диалога участники могут стремиться познать истину «внутри или вне традиции, с которой они себе идентифицируют», и в этом смысле такое взаимодействие в некоторых случаях может обозначаться как «диалог, направленный на поиск истины» («*truth seeking dialogue*») [9].

В «диалоге религиозного опыта», который также обозначается как «духовный диалог» («диалог духовности» – «dialogue of spirituality», «spiritual dialogue») или «диалог опыта» (dialogue of experience), участники должны вовлечь в диалог свое «сердце», чтобы оценить и даже в некоторой степени попытаться разделить опыт другой традиции [10]. Как пишет М. Мойерт, «диалог духовности позволяет последователям разных религий учиться друг у друга посредством молитвы и медитации, и он часто рассматривается как великий символ межрелигиозной дружбы. Сущность такого диалога не столько в понимании на дискурсивном уровне, сколько в созерцании (contemplation), которое имеет место в рамках экзистенциального поиска истины» [11]. Примером «духовного диалога», который часто приводят исследователи в качестве наиболее показательного, является осуществляемый в рамках католической церкви «монашеский диалог».

Можно заметить, что рассмотренная католическая классификация, по сути, является тождественной предложенной Э. Дж. Шарпом, хотя использует другую терминологию и в некоторых моментах делает несколько иные акценты. В основе обеих классификаций можно обнаружить описание основных сторон человеческого существа, часто используемое в религиозной антропологии, в соответствии с которым следует выделять «ум» (интеллектуальная составляющая), чувственно-волевую часть и действия. В рассмотренных классификациях, в зависимости от одной из указанных составляющих, которая задействована в диалоге, выделяются различные его типы (дискурсивный-теологический, внутренний-духовный, светский-практический). Также к этому добавляется тип взаимодействия, описывающий неизбежные в современном мире контакты верующих разных религий, которые не предполагают специально организованного взаимодействия (Э. Дж. Шарп описывает его посредством экзистенциальных категорий «человеческого диалога», а католическая классификация, которая имеет большую практическую ориентацию, использует понятие «быта»).

П.О. Инграм

Еще одну, по сути, тождественную по принципам составления, классификацию в контексте опыта диалога христианства (католицизма и протестантизма) и буддизма, начавшегося с 1980-ых годов, предлагает П. О. Инграм (P.O. Ingram), который выделяет три взаимосвязанных типа диалога: «концептуальный» (conceptual dialogue), «социально-ориентированный» (socially engaged dialogue) и «внутренний» (interior dialogue).

«Концептуальный диалог» концентрируется на доктринальных, теологических и философских вопросах, поскольку он касается, главным образом, коллективного самопонимания и мировоззрения религиозной общины. В рамках концептуального диалога могут рассматриваться такие темы как высшая реальность в христианстве и буддизме, понимание человеческой природы, страданий и зла, роль Иисуса для христианской веры и духовной практики и роль Будды в буддийской вере и практике [12].

«Социально-ориентированный диалог» (socially engaged dialogue) строится вокруг осмысления концептуальных оснований и организации совместной деятельности, направленной на оказание христианами и

буддистами помощи страдающим людям с целью их освобождения от различных форм угнетения в социальной, национальной, экологической, экономической и гендерной сферах [13].

«Внутренний диалог» между христианами и буддистами делает акцент на глубоком знакомстве и участии в духовных практиках друг друга (медитация, молитва) и осмыслении результатов этого опыта. Например, знаковыми для развития «внутреннего» христианско-буддистского диалога стали так называемые «Гетсиманские встречи» (Gethsemani Encounter), первая из которых прошла в 1996 году в Гетсиманском аббатстве в одном из траппистских католических монастырей в штате Кентукки (США). По мнению участников «Гетсиманской встречи», монашеские техники молитвы и медитации в конечном счете приводят христиан и буддистов к схожему опыту Абсолютной реальности, которая лишь именуется ими по-разному и при этом трансцендирует любые дефиниции. В контексте особого опыта этой высшей реальности, которую в христианстве принято описывать в форме апофатического богословия, все субъектно-объектные и концептуальные различия теряют свое значение [14].

Итак, можно заключить, что П.О. Инграм в предложенной им классификации лишь использует более подходящие на его взгляд термины в контексте христианско-буддистского диалога для обозначения «теологического», «практического» и «духовного» диалога.

С. Б. Кинг

Специалист в области христианско-буддистского диалога С.Б. Кинг (Sallie B. King) в своей обзорной статье, посвященной межрелигиозному диалогу, на основании собственного опыта и встречающихся в научной литературе обозначений различных видов межрелигиозного диалога, предлагает более широкую классификацию, выделяя семь типов диалога: «официальный» (official), «парламентский» (parliamentary-style), «вербальный» (verbal dialogue), «взаимные визиты» (intervisitation), «духовный» (spiritual dialogue), «практический», «внутренний» диалог [15].

Три из этих типов диалога соответствуют католической классификации – «практическому», «духовному» и «теологическому», последний из которых С.Б. Кинг обозначает как «вербальный». Следует отметить, что термин «внутренний диалог» С.Б. Кинг использует в другом значении, чем это делает Э. Шарп – не как синоним «монашеского диалога», а для обозначения индивидуального процесса знакомства с другой религией независимо от проведения встреч. Некоторые исследователи использовали понятие «внешнего диалога» для обозначения непосредственных встреч последователей разных религий, тогда как «внутренний диалог» в этом контексте описывали разнообразные формы осмысления и влияния на «внутренний мир», то есть собственное религиозное мировоззрение верующих, которое оказывало знакомство с другой религией (которое могло иметь место, например, при чтении текстов другой религиозной традиции). В этой связи иногда говорится, что «внутренний диалог» предшествует, сопровождает и следует за «внешним» диалогом, выражающимся в межрелигиозных встречах. С.Б. Кинг пишет, что в рамках «внутреннего диалога» «отдельные индивиды имеют внутреннюю беседу (conversation) по

согласованию двух религий... У некоторых возникает вопрос, а можно ли это считать настоящим диалогом, вместе с тем этот процесс является важным аспектом межрелигиозных встреч и должен быть осознан как таковой» [16].

Таблица 1. Классификации межрелигиозного диалога.

Классификация Э. Дж Шарпа	Католическая классификация	П.О. Инграм
человеческий диалог	диалог жизни (диалог быта)	-
светский диалог	практический диалог (социальный диалог, диалог рук)	социально-ориентированный диалог
дискурсивный диалог	теологический диалог (диалог теологического обмена, диалог изучения, диалог, направленный на поиск истины, диалог головы)	концептуальный диалог
внутренний диалог	духовный диалог (диалог религиозного опыта, диалог сердца)	внутренний диалог

Понятие «дипломатического диалога» используется для описания взаимодействия между официальными представителями разных религий. Дипломатический диалог широко распространен и получает освещение в СМИ, поэтому упускать его из внимания (как это имеет место в рассмотренных ранее классификациях, восходящих к подходу Э.Дж. Шарпа) при описании форм межрелигиозных отношений, лишь на том основании, что такие формальные контакты не могут считаться подлинным диалогом, несколько странно.

Понятие «парламентского диалога» указывает на вид межрелигиозных встреч, когда официальные представители разных религий выступают на специально организованном форуме, выражая позицию своей традиции по той или иной проблеме. Название этой формы межрелигиозного диалога связано с проведенным в 1893 году в Чикаго Всемирным парламентом религий (World Parliament of Religions), масштабным событием, которое во многом стало архетипичным для многочисленных межрелигиозных встреч впоследствии. «Взаимные визиты» также являются одной из конкретных форм межрелигиозных контактов, когда представители одной религии посещают по приглашению другой общины ее культовые помещения, образовательные учреждения и проч. С. Б. Кинг в качестве примера «взаимных визитов» приводит и «монашеский диалог», однако, как представляется, следует строго различать, скажем, визит официального

лидера христианской общины в исламское учебное заведение, где он может говорить об общих вызовах, с которыми сталкиваются религии, в том числе проблемы взаимодействия с секулярным сознанием, и, с другой стороны, опыт проживания католических монахов в буддистских монастырях и использование ими духовных техник другой религий. Хотя по форме монашеский диалог представляет собой взаимные визиты, по содержанию его представляется более правильным отнести к «духовному диалогу».

Таблица 2. Классификация С.Б. Кинг.

Классификация С.Б. Кинг
практический диалог
вербальный диалог
духовный диалог
официальный диалог
парламентский диалог
взаимные визиты
внутренний диалог

Переходя к анализу указанных классификаций можно констатировать, что все они обладают существенными недостатками. Например, диалог между религиозными лидерами и их официальными представителями в рамках Межрелигиозного совета России включает в себя аспекты озвучивания позиции по различным социальным вопросам, миротворчества, практического сотрудничества. Такая форма отношений ведущей межрелигиозной организации нашей страны вообще не находит соответствующего названия в католической классификации, а понятие «официального диалога» также не проясняет ее сути.

Многие аспекты межрелигиозного диалога в приведенных классификациях оказываются неучтенными. Так исследователи значительное внимание уделяют «условиям диалога», то есть установкам участников, которые необходимы для того, чтобы диалог мог состояться и быть плодотворным.

Еще один важный вопрос, который упускается из внимания в рассмотренных классификациях – это границы диалога. Например, такая форма взаимодействия как «духовный диалог», предполагающий участие верующих в духовных практиках другой религии и нацеленный на «обогащение», может вообще отвергаться многими верующими как недопустимый с точки зрения их религиозных убеждений.

Можно приводить и многие другие недочеты указанных классификаций, указывающие на их односторонность и ограниченность. В общем, пользуясь словами В.К. Шохина, можно заключить, что «и в

понимании семантики «диалога религий», и в осмыслении его задач царят неопределенность и неясность» [17]. С.Б. Кинг указывала, что на межрелигиозный диалог влияет множество факторов, которые определяют его характер, поэтому она приходит к выводу, что вовсе «не может быть стандартного списка типов диалога» [18]. По мнению автора, классификацию типов межрелигиозного диалога, учитывающую различные его аспекты, разработать можно, просто для этого нужно использовать более тонкий, сложный инструментарий. Далее автор представит оригинальный подход к классификации форм межрелигиозного диалога, который позволяет во всей полноте представить различные его виды и аспекты в единой, взаимосвязанной, системной форме.

2. Составление классификации, что предполагает распределение видов изучаемого феномена в зависимости от их общих признаков, по отношению к межрелигиозному диалогу весьма затруднительно в связи с чрезвычайной сложностью и многоаспектностью исследуемого предмета. Для решения этой проблемы требуется применение более сложной методологии исследования, которая позволила бы суметь охватить и структурно описать различные характеристики, цели, уровни, предпосылки, принципы, сопутствующие факторы, типы и подвиды межрелигиозного диалога.

В основе методологии, предлагаемой автором классификации типов межрелигиозного диалога, лежит учение Аристотеля «о четырех видах причин». Согласно этой концепции Аристотеля, у каждой вещи имеется четыре причины: действующая (в чем причина выхода из состояния покоя, источник движения?), целевая (для чего это?), материальная (из чего это состоит?) и формальная (что это? какова суть вещи?). Например, для дома «движущей» причиной являются строители, материальной – то, из чего состоит здание (камни, кирпичи и пр.), формальной – то, как здание устроено (сколько этажей, планировка и пр.). Целевая причина определяется в зависимости от типа здания, например, жилой дом призван служить укрытием от плохой погоды, склад, чтобы в нем хранились вещи, задача больницы, чтобы там находились пациенты и врачи и пр.

Несколько изменив названия, при переложении подхода Аристотеля для описания феномена межрелигиозного диалога, можно выделить четыре критерия: «интенция» (что является мотивацией к диалогу?); «цель» (какие задачи ставят перед собой участники?); «принципы» (принципы, которыми определяется взаимодействие), «форма» (в каком виде выражается диалог – двусторонняя встреча религиозных лидеров, конференция, совместное заявление и пр.) [19].

Базовой для представленной классификации является критерий «интенции», то есть той мотивации, которая побуждает последователей разных религий вступать в контакт друг с другом. В существующих классификациях и подходах к межрелигиозному диалогу нередко рассматриваются возможные цели диалога, уделяется внимание тем формам, в которых он может выражаться и, в некоторых случаях, принципам, которым должны следовать участники, при этом категория мотивации, как правило, отдельно не осмысливается и выносится за скобки. В современном

мире диалог между представителями разных религий стал неотъемлемой, во многом даже привычной частью жизни общества, а вопрос о его мотивации обычно вовсе не ставится. Вместе с тем, по мнению автора, именно критерий интенции имеет первостепенное значение, ведь он во многом определяет характер, возможные задачи межрелигиозного диалога и ту форму, в которой он выражается. Важно сознавать, что для религии как для социального института свойственно стремление к собственному сохранению и распространению, а как особая мировоззренческо-ценностная система она является самодостаточной и утверждает свою исключительность. В связи с этим, по сути, с точки зрения религиозного сознания, возможные мотивации для вступления в диалог с представителями другой религии весьма ограничены, что указывает на важность прояснения этого вопроса. Рассмотрим в контексте категории «интенция» возможные стимулы, которые могут побуждать верующих разных религий вступать в контакт между собой.

Все религии в той или иной степени утверждают исключительность своего основателя и священных текстов, считают верующих других традиций так или иначе заблуждающимися, поэтому духовные традиции могут рассматриваться не просто как сосуществующие, но и как конкурирующие мировоззренческие системы. Вследствие этого, «естественной» интенцией для контактов между последователями различных религий является попытка распространить или защитить свою веру. До современного этапа межрелигиозного диалога, начавшегося в конце XIX века, тип межрелигиозного взаимодействия, который предполагал спор, полемику, стремление доказать свою правоту, обратить другого в свою веру, по крайней мере в ареале авраамических религий, был самым распространенным. Цели такого «полемического диалога» во многом совпадают с задачами миссионерской деятельности и прозелитизма – утверждением своей религии, стремлением к тому, чтобы оппонент признал ее превосходство и принял ее. История религий знает много примеров такого диалога в форме разнообразных диспутов и споров в ходе непосредственных встреч верующих и соответствующих полемических сочинений.

На модернистском этапе участники диалога отказываются от конфронтации, стремятся адаптироваться к новому статусу других религиозных общин и условиям совместной жизни с ними. Одним из побудительных стимулов для межрелигиозного диалога на современном этапе выступает осознание неизбежности совместного сосуществования верующих разных традиций и актуальность задачи сохранения мира в условиях современной глобальной цивилизации. Соответственно, цель такого межрелигиозного диалога можно обозначить как достижение и поддержание мира и согласия между представителями разных религиозных общин. Эта задача сохранения благоприятного социального климата, противодействия различным конфликтам на этноконфессиональной почве, религиозному терроризму и экстремизму является содержанием «миротворческого диалога».

Интенцией для вступления верующих разных религий в контакт является также то, что можно обозначить в общем как «стремление к познанию», которое еще Аристотель считал основным свойством

человеческой природы. Это «познание» может пониматься как сократовское вопрошание, особый способ рассуждения или дискуссии, и как взаимодействие Я и Ты в контексте философии Мартина Бубера, при котором обсуждаемые проблемы не так важны, как сам акт встречи. Такой «когнитивный» межрелигиозный диалог может исходить из простого интеллектуального любопытства, стремления познакомиться с другими традициями, для некоторых верующих он может стать приемлемым способом свидетельства о своих убеждениях, для кого-то это возможность поговорить об истине и смысле жизни, прояснить какие-то идеи и концепции других религий.

Еще одной мотивацией для вступления в межрелигиозный диалог может выступать осознание избытка человеческого страдания в мире. Верующие могут видеть, что мир полон страшных войн, различных форм насилия и агрессии, несправедливости, бедности, экологических угроз. Признавая свою ответственность и основываясь на общих для религиозного сознания ценностях, последователи разных духовных традиций пытаются совместно улучшить мир, достичь каких-то социальных изменений. Такой «партнерский» диалог выражается в сотрудничестве верующих для решения конкретных проблем, при этом собственно доктринальная проблематика, как правило, выносится за скобки. В качестве примера партнерского диалога можно привести деятельность Рабочей группы по оказанию гуманитарной помощи населению Сирии Комиссии по международному сотрудничеству Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ. Первое заседание Рабочей группы состоялось в апреле 2017 года, в нем приняли участие представители различных деноминаций христианства, ислама, иудаизма и буддизма. По итогам деятельности Рабочей группы 22 июня 2017 года из Москвы в Латакию бортом Министерства обороны России была доставлена первая партия гуманитарной помощи жителям Сирии, собранная совместно российскими религиозными организациями [20]. В дальнейшем религиозные общины России продолжили эту работу по направлению в Сирию гуманитарной помощи.

Итак, в соответствии с критерием «интенция», можно выделить «полемический», «миротворческий», «когнитивный» и «партнерский» типы диалога, которые строятся, соответственно, вокруг следующих вопросов: «кто прав?», «как нам мирно жить вместе?», «кто ты?» и «что мы можем сделать для улучшения мира?». Важно понимать, что, хотя эти типы межрелигиозного диалога связаны между собой и зачастую сочетаются при организации межрелигиозных контактов, они преследуют разные цели и используют разные дискурсы.

В зависимости от задач, которые ставят перед собой участники (критерий «цель»), в каждом из указанных типов диалога – «полемическом», «миротворческом», «когнитивном» и «партнерском» – могут быть выделены различные виды. В свою очередь, для разных видов диалога характерны различные условия и принципы межрелигиозного взаимодействия (критерий «принципы») и формы их реализации.

В контексте критерия «форма» автор предлагает выделить пять субъектов межрелигиозного диалога. В первую очередь, межрелигиозный

диалог выражается в разнообразных встречах между представителями разных религий – переговорах, круглых столах, конференциях, заседаниях национальных и международных межрелигиозных организаций и т.д. Для описания характера этих встреч полезно выделять три уровня их участников:

(1) «высокий» – религиозные лидеры; духовно-административные органы управления религиозных организаций и их официальные представители. Одной из основных характеристик диалога здесь является то, что он, как отмечает С. Б. Кинг, осуществляется не на индивидуальном, а на институциональном уровне. Такое взаимодействие может реализовываться в международном, федеральном или региональном формате. За некоторыми исключениями, диалог осуществляющийся на «высоком» уровне не предполагает обсуждения догматических тем, а строится, в первую очередь, вокруг миротворчества, а также выражения позиции по социальным вопросам, проблемам государственно-религиозных отношений, роли религии в обществе, поиска ответов на общие вызовы.

(2) «средний» – ученые и эксперты (которые могут идентифицировать себя с той или иной традицией и иметь духовный сан), также к этому уровню иногда относят деятелей искусства и культуры, бизнесменов, политиков, которые также могут быть задействованы в процессе диалога.

(3) «низовой» (grassroots) – миряне; общественные организации, занимающиеся межрелигиозной проблематикой; молодежь разных религий, для которой иногда организуются специальные образовательные программы и встречи. Сюда также может быть отнесено то, что в католической классификации обозначается как «диалог жизни», когда в ходе повседневной жизни рядовые верующие разных религий контактируют между собой – на работе, в учебных заведениях и пр. К низовому уровню также может быть отнесен такой привлекающий немалое внимание среди современных западных исследователей феномен как браки между последователями разных религий (interfaith marriage).

(4) Феномен межрелигиозного диалога породил обширную исследовательскую литературу, осмысливающую принципы его организации и сравнительно-религиоведческую проблематику. Этот «теоретический» аспект межрелигиозных отношений является важной и неотъемлемой составляющей феномена современного межрелигиозного диалога, что зачастую упускается из вида, когда говорится о диалоге только лишь как о непосредственной встрече. В связи с этим, четвертым, «теоретическим» уровнем диалога могут считаться исследования, разнообразные межрелигиозные заявления и тексты по этой тематике.

(5) Четыре рассмотренных выше уровня диалога целесообразно дополнить еще одним – «индивидуальным». На этом уровне отдельные верующие люди самостоятельно, как правило, с помощью книг, для своего личностного и духовного развития знакомятся с другими религиями. Выделение этого типа диалога правомерно в контексте того, что, в том числе, автор проекта компаративной теологии Ф. Клуни обозначает как «внутренний межрелигиозный диалог» [21], в котором другой представлен в виде текста, а не в качестве живого собеседника. Как читатель или автор-писатель участник «внутреннего диалога» не только узнает другую религию

посредством чтения ее сакральных текстов, но и изменяет отношение к своей собственной традиции, расширяет свое мировоззрение и меняется сам как личность [22].

Рассмотренные четыре критерия – «интенция», «цель», «принципы», «форма» – по мнению автора, являются необходимыми и достаточными для составления полной классификации форм межрелигиозного диалога, которая позволит комплексно, системно и во всей полноте описать различные формы и «измерения» исследуемого феномена.

Рассмотрим некоторые возможности применения авторского подхода к классификации видов межрелигиозного диалога на примере «когнитивного» и «миротворческого» типов диалога, как наиболее распространенных и при описании которых нередко возникают сложности.

Таблица 3. Типы межрелигиозного диалога в соответствии с критерием «интенция». В каждом из указанных типов можно выделить виды на основании критериев «цель», «принципы», «форма».

Полемический диалог <i>Кто прав?</i>		
<i>Современный этап межрелигиозного диалога</i>		
Миротворческий диалог <i>Как нам мирно жить вместе?</i>	Когнитивный диалог <i>Кто ты?</i>	Партнерский диалог <i>Что мы можем сделать для улучшения мира?</i>

3. Когнитивный диалог

Одной из базовых задач когнитивного диалога является осмысление соотношения собственной веры и других религий. Согласно традиционной религиоведческой классификации, существует три основные позиции по этому вопросу: эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм (суперэкуменизм), которые формулируются в контексте категорий истинности и спасительности. Подход эксклюзивизма предполагает, что лишь одна религия содержит истину и только в ней возможно спасение. Согласно позиции инклюзивизма, одна религия обладает полнотой истины, а остальные лишь ее частями; последователи других традиций также имеют шансы на спасение, хотя и меньшие, чем в наиболее совершенной религии. В рамках модели плюрализма считается, что разные религиозные учения при многообразии внешних форм содержат в себе одну и ту же духовную суть.

Эти модели «теологии религий», которые в контексте предлагаемой классификации межрелигиозного диалога могут рассматриваться как критерии, или «принципы», находят свое выражение в концепциях богословов и разнообразных официальных заявлениях религиозных организаций. Христианство на протяжении своей истории не сделало категорического выбора между эксклюзивностью и инклюзивностью, аргументы в пользу обеих позиций можно найти в Библии, обе они на

протяжении истории Церкви поддерживались и обосновывались авторитетными богословами. Например, сторонник концепции эксклюзивизма протестантский теолог Карл Барт (1886–1968) говорит о спасительности только христианства, разграничивая при этом понятия «вера» и «религия» (последняя определяется как попытки человека собственными силами возвыситься до понимания Бога, разработка для этого догматических концепций, участие в ритуалах и пр., что является не только основой нехристианских религий, но и распространенной формой существования исторического христианства, в котором угасла живая евангельская вера). Одним из наиболее известных инклюзивистских подходов к осмыслению феномена многообразия религий является концепция «анонимного христианства» католического немецкого теолога Карла Ранера (1904–1984), согласно которой нехристианские религии содержат не только элементы естественного познания Бога, хотя и смешанные с заблуждениями, но также и сверхъестественные аспекты благодати, дарованные человеку Богом ради Христа. Инклюзивистский подход преобладает в официальных документах католической церкви, начиная со Второго Ватиканского собора (1962–1965) и принятой на нем декларации «Nostra aetate» («Наше время» – лат.), посвященной отношению к нехристианским религиям.

Главным апологетом концепции религиозного плюрализма является американский религиовед Джон Хик (1922–2012). Согласно Дж. Хику, все религии направлены на познание одной и той же Высшей Реальности, которая является непостижимой и не может быть выражена одним способом, в ограниченных человеческих словах и образах, и все религии, включая христианство, служат одному Абсолюту (Богу) и направлены к Нему. Суть любой религии, по Хику, заключается в переходе «от self-centredness (сконцентрированности на себе), экзистенции ветхого Адама, к reality-centredness (сконцентрированности на Реальности) как экзистенции нового человека, т. е. выхода из собственного «Я» и распространении на Абсолют и «Ты» ближнего» [23]. По мнению Дж. Хика, религиозные традиции представляют собой обусловленные различными типами человеческого сознания и культур «линзы», сквозь которые в разных цветах преломляется свет единой Истинной Реальности, и ни одна из них не должна считать себя принципиально «лучше» прочих [24].

В целом можно констатировать, что для каждой из авраамических религий характерно представление об исключительности своей веры, которое может выражаться в различных формах установок эксклюзивизма и инклюзивизма. Индуизму более свойственна концепция религиозного плюрализма, которая проявляется в виде позиции релятивизма, то есть представления об относительности всех религий. Следует также отметить, что существуют оригинальные концепции теологии религий, например, «Роза мира» Даниила Андреева, теософия (рерихианское движение), вера «Бахаи», а также соответствующие группы приверженцев этих моделей, которые распространяют эти взгляды.

С осмыслением соотношения своей религии и других духовных традиций связана еще одна базовая задача когнитивного диалога – формулирование позиции о том, какое должно быть у верующих отношение

к последователям иных религий. Например, в Католической церкви этой теме был посвящен ряд официальных документов, при этом одной из проблем, которой уделялось большое внимание, было обсуждение вопроса о соотношении диалога и миссии, то есть, с одной стороны, уважения к религиозной традиции партнера и к его свободе, с другой – стремления поделиться богатствами своей веры и способствовать принятию христианства [25]. Естественно, что такой вид когнитивного диалога может находить выражение в различающихся между собой мнениях экспертов по данному вопросу, при этом все они для обоснования ссылаются на священные тексты своих религий. Например, заместитель председателя Духовного управления мусульман РФ Дамир Мухетдинов выделял следующие «столпы», на которых базируется коранический гуманизм и которые должны определять благожелательное отношение последователей ислама к другим людям: братство человечества, правочность человеческой природы, универсальность божьего водительства, религиозный плюрализм, всеохватность божественной милости [26].

М. Бубер выделял три разновидности диалога: «подлинный», «технический» и «монологический». В подлинном диалоге каждый участник «воспринимает другого в его настоящем, особенном бытии и обращается с намерением установить живую взаимосвязь. Технический диалог вызван исключительно потребностью объективного понимания, а монологический служит желанию самоутверждения и лишь замаскирован под диалог: участники говорят каждый с самим собой удивительно неискренним образом» [27]. В рамках этой парадигмы можно выделить два существенных вида когнитивного межрелигиозного диалога – «теологический» и «духовный», которые можно сопоставить в контексте предложенного М. Бубером подхода с «техническим» и «подлинным» типами диалога (в контексте терминологии Э. Шарпа эти типы диалога обозначаются как «дискурсивный» и «внутренний» соответственно).

Теологический диалог («дискурсивный», «концептуальный»), как было отмечено выше, предполагает процесс взаимного изучения, уважительный обмен мнениями и ставит своей целью понимание другой религии, прояснение позиций по тем или иным теологическим и этическим вопросам. Например, начало современного этапа диалога христианства и конфуцианства специалисты связывают с проведенными в 1988 году в Гонконге и в 1991 году в Беркли международными межрелигиозными встречами и опубликованными по их итогам сборниками докладов. Можно выделить несколько основных тем, регулярно поднимающихся в рамках христианско-конфуцианского диалога. Во-первых, это сопоставление представлений двух религий о том, что в христианстве называется отношениями Бога и мира, а в конфуцианстве осмысливается терминах взаимодействия «человечества» («*рен*») и «неба» («*тян*») или «*дао*». Во-вторых, вопросы личной и общественной этики, эта тема очень важна для конфуцианства. Третьей темой христианско-конфуцианского диалога является проблема отношений мира природы и человеческого общества. Еще одной многолетней темой христианско-конфуцианских встреч является дискуссии о том, является ли конфуцианство религией [28].

«Подлинному диалогу» в терминологии М. Бубера в католической классификации соответствует «духовный диалог», в процесс которого участники должны вовлечь свое «сердце», чтобы не только рационально понять, но и попытаться «изнутри» оценить или даже в некоторой степени разделить духовный опыт другой религии. В этом контексте известный католический специалист в области межрелигиозного диалога профессор Леонард Свидлер предлагает такую дефиницию: «Диалог – это разговор на общую тему между двумя или более персонами с различными взглядами, главной целью которого для каждого из участников является стремление научиться чему-то у другого с тем, чтобы сделать возможным собственное изменение и рост» [29]. Вообще, в католических дефинициях межрелигиозного диалога часто подчеркивается, что он должен осуществляться «в духе искренности, уважения и доверия к другому человеку» [30] результатом, целью или признаком подлинного диалога считается «взаимообогащение», также часто говорится о «духовном росте» участников в процессе диалога. Следует подчеркнуть, что это католическое понимание диалога не характеризует все возможные позитивные способы организации межрелигиозного взаимодействия, а является лишь одной из разновидностей «когнитивного диалога».

Для того, чтобы такой диалог мог состояться и был продуктивным, участники должны следовать определенным правилам, которые можно назвать условиями или культурой диалога, что в контексте нашей классификации может быть охарактеризовано как критерий «принципы» «духовного диалога». Исходя из собственного многолетнего практического опыта участия в межрелигиозных встречах, Л. Свидлер сформулировал «Десять заповедей межрелигиозного диалога». Среди этих «заповедей диалога» имеются такие принципы: «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 ... Девятая заповедь. Люди, вступающие в межрелигиозный, междеологический диалог, должны уметь критически относиться к самим себе и своей религиозной или идеологической доктрине. Десятая заповедь. Каждый участник в конечном счете должен попытаться приобрести опыт в религии или идеологии собеседника, что называется “изнутри”» [31]. Исследователь К. Корнилл посвятила проблеме осмысления условий диалога отдельную монографию [32] и выделила следующие «добродетели» (virtues) диалога: «скромность» (признание возможности изменения собственных представлений и «возрастания в понимании истины» посредством знакомства с религией партнера), «верность» (приверженность своей религии), «убежденность во взаимосвязи» (признание универсальной ценности религиозных учений), «эмпатия», «гостеприимство».

Примечательно, что рассмотренное понимание принципов Католической церковью межрелигиозного диалога после Второго Ватиканского собора касается не только отдельных групп рядовых верующих или экспертов. В 1978 году Католическая Церковь создала специальные Комиссии по монашескому межрелигиозному диалогу (commissions for monastic inter-religious dialogue) в Бельгии и США, которые существенно способствовали развитию диалога католицизма с религиями Азии. Одной из главных инициатив комиссий стал проект «Духовные обмены Востока и Запада» («East–West Spiritual Exchanges»), в котором группы католических и дзен-буддистских монахов жили на протяжении определенного периода времени в монастырях друг друга. В рамках первой из этих встреч в 1979 году, когда буддистские монахи из Японии проживали в христианских монастырях Европы, был организован симпозиум на тему «Монах как универсальный архетип». Во второй встрече в 1984 году католические монахи жили в дзенских монастырях Японии. Один из участников встречи аббат С. Тонини писал: «На глубинном уровне люди, укорененные в своих собственных традициях, могут делиться опытом молитвы, созерцания, веры... и способами поиска Абсолюта. Такой диалог может приводить к взаимному обогащению и плодотворному сотрудничеству в целях сохранения и распространения высочайших ценностей и духовных идеалов человека» [33]. После третьей встречи, которая состоялась в 1987 году, папа Иоанн Павел II удостоил участников, среди которых было 40 японских монахов, личной аудиенции [34]. То есть в «монашеском диалоге», являющимся одним из подвидов «духовного диалога», происходит знакомство не только с вероучением и моральными принципами других религий, но и с глубинными аспектами духовных практик, при этом такой вид диалога ставит своей целью развитие взаимопонимания и взаимообогащение, а не прозелитизм.

Следует также отметить, что духовный диалог может реализовываться на «индивидуальном уровне», когда отдельные верующие изучают другие религии с целью личностного и духовного роста. Некоторые яркие мыслители, в первую очередь католические – Анри Ло Се, Беда Гриффитс, Раймундо Паниккар, после глубокого исследования религий Индии и участия в их практиках создали оригинальные синкретические религиозно-философские подходы или даже, лучше сказать, школы, которые имеют своих последователей, хранящих наследие своих учителей [35].

Интересным подходом в рамках когнитивного диалога является практика «Размышления над Писанием» («Scriptural Reasoning»), которая находится в смежном положении между «теологическим» и «духовным диалогом». В рамках этого проекта небольшие группы верующих совместно читают и обсуждают священные писания иудаизма, христианства и ислама. Появившись в начале 1990-х годов, проект «Размышлений» активно развивался и стал особенно популярен в США и Великобритании, в настоящее время имеет свои группы во многих странах мира.

«Размышления» были задуманы именно как академический проект, на начальном этапе представляя собой практику чтения и обсуждения Танаха, Библии и Корана в смешанной группе иудейских, христианских и

мусульманских ученых: библеистов, экзегетов, теологов и философов, поэтому он получил глубокую и разностороннюю проработку принципов межрелигиозного взаимодействия. Например, соотношение между сохранением собственной религиозной идентичности, приверженностью своей вере и открытости к другому участники «Размышлений» описывают с помощью метафор дома (синагоги, церкви и мечети), шатра или кущи (диалогическая группа) и двора. Университетский двор (кампус) обозначает общее «культурное пространство, задающее правила общения, главными из которых для проведения межрелигиозных встреч оказываются гостеприимство университетской среды и дух открытости, коренящийся в самой природе научного поиска» [36], куда каждый приходит из своего «дома», то есть собственной традиции и куда должен вернуться.

Примером реализации когнитивного межрелигиозного диалога на теоретическом уровне, имеющим признаки и «теологического», и «духовного» диалога является компаративная теология (comparative theology). Компаративная теология представляет собой новое исследовательское направление, появившееся в рамках христианского богословия, основоположником которого является американский католический священник и индолог Френсис Клуни (Francis Clooney). Компаративная теология занимается сравнительным изучением религий, а также формулированием и решением возникающих в процессе этого «симпатического» исследования вопросов с богословских позиций, в этом смысле являясь «верой, ищущей понимания». При этом компаративная теология представляет собой не просто метод сравнения религий и нахождения параллелей между ними, но и практику переосмысления различных аспектов собственной веры посредством изучения других духовных традиций [37]. Компаративную теологию можно понимать в трех аспектах: как сравнение богословских систем разных традиций; как постановку и решение теологических вопросов на сугубо богословских основаниях в сравнительном контексте; как новую, «творческую» (constructive) теологию, которая рождается после сравнительного анализа богословия разных религий [38].

Предметом компаративной теологии могут быть такие богословские темы как «откровение», «благодать», «Троица», «представления о загробной жизни» в разных религиях. Примером исследования в рамках компаративной теологии, которое призвано найти применение в сфере межрелигиозных отношений, может являться монография М. Бирн «Имена Бога в иудаизме, христианстве и исламе: основание для межрелигиозного диалога» [39]. Главной целью работы является попытка предложить содействующий межрелигиозному взаимопониманию универсальный язык диалога для иудаизма, христианства и ислама, который будет основываться на исследовании имен, описывающих божественное или Бога в священных текстах трех авраамических религий.

По мнению Ф. Клуни, компаративная теология и межрелигиозный диалог важны для развития межрелигиозного взаимопонимания, при этом они не противоречат и исключают, а взаимно предполагают, дополняют друг друга и могут полезно сочетаться. В последнее время ряд исследователей

указывает на перспективность использования для компаративной теологии, а также для «когнитивного диалога» в целом, задачей которого является лучшее понимание другого, принципов философской герменевтики, разрабатывавшихся Х.Г. Гадамером и П. Рикером [40].

Таким образом, в рамках когнитивного диалога можно выделить различные виды, которые характеризуются различными задачами, соответствующими им принципами взаимодействия участников и формой реализации.

Миротворческий диалог

Рассмотрим основные типы миротворческого диалога на основании обозначенных выше «уровней» критерия «форма».

В институализированной форме религии предстают как бюрократические административные структуры, представляющие соответствующие религиозные общины. Самым заметным в медийной сфере является межрелигиозный диалог, осуществляющейся между такими административными религиозными структурами, который можно обозначить как «дипломатический диалог». В рамках «дипломатического диалога» кроме решения задачи поддержания мира, религиозные объединения стремятся к поддержанию и упрочнению своего социального положения и статуса, а также могут сотрудничать для отстаивания общих интересов, в том числе в ходе взаимодействия с государственной властью. Характерной чертой такого диалога, осуществляющегося между официальными представителями религиозных организаций и соответствующих структур, является его институциональный характер. Религиозные общины выступают в «дипломатическом диалоге» в качестве субъектов общественно-политических отношений в рамках правового поля светского государства, поэтому такое взаимодействие предполагает внимание к актуальным социальным проблемам, признание и уважение таких принципов как свобода совести и вероисповедания, толерантность, отделение религиозных объединений от государства, равенство перед законом. В рамках «дипломатического диалога» участники зачастую оперируют такими категориями как общественная стабильность, социальное согласие, процветание страны, государственно-религиозные отношения, делают акцент на общих вызовах, перед которыми сталкиваются религии. Средствами религиозной дипломатии могут выступать переписка (в том числе поздравления друг друга с главными религиозными праздниками), встречи официальных представителей и переговоры, участие в разнообразных соответствующих конференциях, совещаниях и встречах, по итогам которых нередко принимаются совместные заявления, участие в работе национальных общественных организаций и специализированных государственных структур, международных организаций. По сути, выделенные С.Б. Кинг типы «парламентского диалога» и «взаимных визитов», можно рассматривать как некоторые из возможных форм «дипломатического диалога».

Следует отметить, что в рамках «дипломатического диалога» участники могут декларировать свою позицию и благие намерения, однако в подавляющем большинстве случаев это не приводит к организации реальной

деятельности, как это имеет место в «партнерском диалоге». Также в рамках дипломатического диалога может осуществляться исследование и формулирование позиций религий по разным вопросам, однако это используется лишь как средство, способ наполнить контакты содержанием, ведь межрелигиозные встречи должны строиться вокруг обсуждения каких-то тем. Однако целью здесь является скорее сам процесс диалога, дипломатические отношения, а не глубокое и серьезное исследование каких-то проблем, которое эффективно может осуществляться наиболее компетентными специалистами в той или иной области, как это имеет место в «когнитивном диалоге».

Некоторые исследователи подвергали сомнению важность такого вида межрелигиозного взаимодействия и того, что в его рамках можно говорить о подлинной встрече участников, а также указывали на ограниченность его возможностей для обсуждения доктринальной проблематики. М. Мойерт отмечает, что дипломатический диалог по самой своей сущности предполагает лишь формальные контакты, однако нельзя недооценивать его символического значения, ведь, пожимая друг другу руки, принимая друг друга с радушием, религиозные лидеры свидетельствуют о том, что твердая приверженность своей вере не должна приводить к межрелигиозной вражде [41].

Одной из целей миротворческого межрелигиозного диалога на «высоком» уровне религиозных лидеров может быть снятие напряженности между враждующими сторонами и разрешение конкретных социальных конфликтов. Примером такого диалога может служить содействие религиозных лидеров Азербайджана и Армении при посредничестве Патриарха Московского и всея Руси преодолению Карабахского конфликта. Подобные трехсторонние встречи проводились в 1993, 1994, 1995, 2000, 2003, 2010, 2011 годах. Последняя встреча, в которой приняли участие Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, Председатель Управления мусульман Кавказа шейх-уль-ислам Аллахшукюр Пашазаде и Верховный Патриарх и Католикос всех армян Гарегин II, состоялась в Патриаршей и Синодальной резиденции в Даниловом монастыре в Москве 8 сентября 2017 года. По итогам переговоров принимались совместные заявления, в которых содержался призыв к мирному разрешению конфликта и подчеркивалось, что он носит не религиозный, а политический характер [42].

Одним из важнейших подходов миротворческого диалога на «среднем» уровне экспертов и «теоретическом уровне» является выявление догматических и этических сходств религиозных мировоззрений [43]. Например, для авраамических религий такими общими положениями могут быть вера в единого Бога, сотворение мира, Откровение, спасение души, сходная оценка вызовов, порожденных распространением секулярного сознания. В контексте диалога христианства и ислама показательным примером данной стратегии является работа М. Борманса «Две религии: общие доктринальные основания и точки соприкосновения в различных общественных сферах» [44]. Нередко особое внимание уделяется попыткам сблизить религии на основе сходства этических представлений. Наиболее

известным подходом в этой области является проект «глобального этоса» Ганса Кюнга.

На «низовом» уровне, особенно среди молодежи, актуальной задачей миротворческого диалога выступает профилактика экстремистских настроений, укрепление согласия и взаимоуважения между представителями разных национальностей и религий. Для достижения этой задачи могут использоваться такие стратегии как знакомство с религиями и культурой друг друга, психолого-педагогические семинары по развитию установок толерантного сознания, развитие взаимопонимания посредством совместного участия в какой-либо деятельности, акцентирование внимания на религиозных ценностях, текстах, историях из жизни святых, которые утверждают установки терпимости, рассказ об общем историко-культурном прошлом и традициях военного сплочения перед лицом общего врага и пр. Например, в Махачкале ежегодно проводится Международный межрелигиозный молодежный форум, который является примером реализации межрелигиозного диалога на «низовом» уровне. Различные аспекты проблем, связанных с межрелигиозным восприятием, в том числе у молодежи, нашли отражение в работах Д. Г. Курачева [45].

Еще одним важным направлением миротворческого диалога на низовом уровне является «межрелигиозное образование», которое находится в смежном положении с «когнитивным диалогом» и, в некотором смысле, может быть отнесено к последнему, поскольку ставит своей задачей знакомство с другой религией. Однако, исходя из того, что в данном случае изучение другой религии используется как средство, то есть проводится с целью сделать последователей других религий менее «чужими» и тем самым укрепить взаимопонимание и согласие, что находит выражение в содержании и акцентах соответствующих учебных курсов и программ, мы рассматриваем религиозное образование в рамках миротворческого диалога. В качестве частного примера можно привести использующейся в ряде университетов США так называемый «межгрупповой межрелигиозный диалог». В его рамках группы студентов знакомятся с религиозными традициями друг друга, участвуют в специально организованных беседах и осуществляют совместную общественно полезную деятельность, в том числе на территории кампуса [46].

Одной из специфических форм миротворческого диалога является практика совместных молитв. В соответствии с критерием «принципы» здесь следует различать подвиды межрелигиозной и мультрелигиозной молитвы.

Межрелигиозная молитва означает одновременную совместную молитву верующих на темы характерные для обычной молитвы – славословие, благодарение, различные прошения (о примирении, улучшении мира и пр.). Межрелигиозная молитва характерна для верующих, придерживающихся плюралистической позиции. Например, Махатма Ганди, который считал, что Бог один и только обозначается разными именами, а все религии являются разными тропами, ведущими к одной горной вершине, практиковал совместную межрелигиозную молитву среди своих последователей, в числе которых были индуисты, мусульмане и представители других религий.

Мультирелигиозная молитва совершается верующими отдельно, в соответствии с правилами своей традиции, но в симпатическом присутствии представителей других религий. Широко известным образцом мультирелигиозной молитвы являются состоявшиеся по инициативе католической церкви в 1986 и 2002 годах молитвы духовных лидеров о мире в Ассизи (Италия). На первой из этих встреч в 1986 году мусульманам, буддистам, индуистам и синтоистам для совершения молитв были предоставлены в распоряжение некоторые католические храмы и монастыри. На площади перед гробницей Франциска Ассизского религиозные лидеры по очереди произносили молитвы за мир. Как настойчиво подчеркивал Иоанн Павел II, комментируя эту межрелигиозную встречу, последователи разных традиций собрались для того, чтобы «молиться за мир», а не «молиться вместе». Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер также указывал, что в этой мультирелигиозной молитве «люди собрались, чтобы дать знак совместной устремленности; но они молились – пусть в одно и то же время – все же в разных местах и каждый по-своему» [47]. По мнению Й. (Бенедикта XVI) Ратцингера, «столь великое дело, каким является открытое совместное обращение к Богу перед лицом всего мира» не должно быть обычной практикой в религиозной жизни, но допустима лишь в исключительных случаях и требует выполнения некоторых специальных условий и тщательного разъяснения, чтобы она не стала демонстрацией религиозного релятивизма [48].

Итак, мы рассмотрели кратко основные виды когнитивного и миротворческого диалога. Следует отметить, что указанные типы диалога весьма сложны, поэтому ряд важных проблем и аспектов в рамках объема одной статьи описать невозможно [49]. Вместе с тем, целью автора здесь было не проведение подробного анализа разных видов диалога, а демонстрация некоторых примеров того, как четыре указанных критерия могут быть использованы для составления классификации видов межрелигиозного диалога, которая впервые в научной литературе позволит комплексно, системно и во всей полноте описать различные формы исследуемого феномена.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Cornille C.* Introduction // *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue.* – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. XII.
2. *Sharpe E.J.* The Goals of Inter-Religious Dialogue // *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions / Ed. By J. Hick.* – L., 1977. – P. 81-82.
3. *Sharpe E.J.* The Goals of Inter-Religious Dialogue // *Truth and Dialogue in world Religions: Conflicting truth claims.* – Philadelphia: The Westminster Press, 1974. – P. 82.
4. *Шохин В.К.* Диалог религий: идеология и практика // *Альфа и Омега.* – М., 1997. – №1 (12). – С. 282-283.
5. *Sharpe E.* Dialogue of Religions // *Encyclopedia of Religion.* Режим доступа: <http://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/dialogue-religions>
6. Dialogue and Proclamation. 42. The forms of dialogue // *Bulletin of the Pontifical Council on Interreligious Dialogue.* – 26 (2). – 1991.

7. *Moyaert M.* Interreligious Dialogue // Understanding Interreligious Relations /edited by D. Cheetham, D. Pratt, and D. Thomas. Oxford: Oxford University Press, 2013. – P. 202.
8. *Moyaert M.* Interreligious Dialogue // Understanding Interreligious Relations /edited by D. Cheetham, D. Pratt, and D. Thomas. Oxford: Oxford University Press, 2013. – P. 202-203.
9. *Moyaert M.* Interreligious Dialogue // Understanding Interreligious Relations /edited by D. Cheetham, D. Pratt, and D. Thomas. Oxford: Oxford University Press, 2013. – P. 203.
10. *Knitter P.F.* Inter-Religious Dialogue and Social Action // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue – Chichester, 2013 – P. 117-132.
11. *Moyaert M.* Interreligious Dialogue // Understanding Interreligious Relations /edited by D. Cheetham, D. Pratt, and D. Thomas. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – P. 203.
12. *Ingram P.O.* Christian–Buddhist dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 377
13. *Ingram P.O.* Christian–Buddhist dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 383.
14. *Ingram P.O.* Christian–Buddhist dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 388-389
15. *King S.B.* Interreligious Dialogue // The Oxford Handbook of Religious Diversity / Ed. by C. Meister – N.Y., – 2011. P. 101-114. С. Б. Кинг основывается на классификации, изложенной в работе: Eck Diana. What do we mean by dialogue? // Current dialogue December 1986. P. 5-15, несколько изменяя ее.
16. *King S.B.* Interreligious Dialogue // The Oxford Handbook of Religious Diversity / Ed. by C. Meister – N.Y., – 2011. P. 102.
17. *Шохин В.К.* Диалог религий: идеология и практика // Альфа и Омега. – М., 1997. – №1(12). – С. 281-295.
18. *King S.B.* Interreligious Dialogue // The Oxford Handbook of Religious Diversity / Ed. by C. Meister – N.Y., 2011. – P. 102.
19. Как видно, автор заменил использующиеся Аристотелем понятия «форма» на «принципы», и «материя» на «форма», что более соответствует современному словоупотреблению. Например, говорится, что диалог реализуется в какой-то конкретной форме – проведенной встрече, конференции, декларации, то есть это то, что Аристотель обозначает как «материальная причина». В то время как использующееся Аристотелем категория формы, характеризующая организацию, структурирования материи, соответствует тем принципам, которые лежат в основе взаимодействия участников межрелигиозного диалога и которые в различных его видах могут различаться.
20. В Сирию отправлена первая партия совместной помощи от российских религиозных организаций. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2017/06/23/news147833/>
21. Как видно, что Ф. Клуни вкладывает в понятие «внутреннего диалога» (interior dialogue) тот же смысл, что и С.Б. Кинг и отличный от того, что обозначает этим термином Э. Дж. Шарп.
22. *Clooney F.X.* Comparative theology and inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue – Chichester, 2013 – P. 57-58.
23. *Hick J.* Evil and the God of Love. – New York, 1966. P. 236–240. См. также: Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М., 2007. – С. 186–187.
24. *Шохин В.К.* Диалог религий: идеология и практика // Альфа и Омега. – М., 1997. – №1(12). – С. 281–295.
25. Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ // Bulletin of the Pontifical Council on Interreligious Dialogue. – 26 (2). – 1991.
26. *Дамир Мухетдинов:* Принципы коранического гуманизма – основа для межрелигиозного диалога.
Режим доступа: <http://www.islamsng.com/authors/Muhetdinov/10321>
27. *Хромцова М.Ю.* Личностная модель диалога в философии и богословии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2012. – Том 13. Выпуск 2. – С. 69.

28. *Berthrong J.* Christian–Confucian Dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 296–310
29. *Swidler L.* The «dialogue of civilizations» at the tipping point: The «dialogosphere» // Journal of ecumenical studies. Philadelphia, 2015. – Vol. 50, № 1. – P. 6.
30. Диалог // Католическая энциклопедия. М.: Издательство Францисканцев, 2002. Т.1: А – 3. Стлб. 1626–1633. Цит.: Стлб. 1626–1627
31. *Свидлер Л.* 10 заповедей межрелигиозного диалога. Режим доступа: <http://www.moonsun-bel.blogspot.ru/>
32. *Cornille C.* The im-possibility of interreligious dialogue. – New York: Crossroad/ Herder & Herder, 2008.
33. *Bethune P.-F.* Monastic inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 39.
34. Там же. P. 40.
35. Сайт Б. Гриффитса. Режим доступа: <http://www.bede-griffiths.com/> Сангха Беды Гриффитса. Режим доступа: <http://www.shantivanam.com.ua> Сайт Р. Паниккара. Режим доступа: <http://www.raimon-panikkar.org/english/home.html>
36. *Козырев Ф. Н.* Гуманитарное религиозное образование. – Часть 2. Гл. 5. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.rmvoz.ru/bigzal/fjodor_kozyrev/gumanitarnoe_religioznoe_obrazovanie_2-5
37. *Byrne M.* Using Comparative Theology as a Framework Methodology // The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: Basis for Interfaith Dialogue – P. 3.
38. *Clooney F. X.* The emerging field of comparative theology: a bibliographical review (1989–95). – Theological Studies. – 1995. – 56 (3) – P. 521–550. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bc.edu/schools/cas/theology/comparative/resources/articles/theolstudies.htm>
39. *Byrne M.* The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: Basis for Interfaith Dialogue. – London, N. Y.: Continuum, 2011. – 192 p.
40. *Hedges P.* Comparative Theology and Hermeneutics: A Gadamerian Approach to Interreligious Interpretation // Religions. – 2016. – 7, 7. – p. 1-20. Moyaert M. Ricoeur and the wager of interreligious ritual participation // International Journal of Philosophy and Theology. – 2017. – 78:3. – p. 173-199.
41. *Moyaert M.* Interreligious Dialogue // Understanding Interreligious Relations / edited by D. Cheetham, D. Pratt, and D. Thomas. Oxford: Oxford University Press, 2013. – P. 203-204.
42. Состоялась трехсторонняя встреча духовных лидеров России, Азербайджана и Армении. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5006272.html>
43. *Sharpe E.J.* The Goals of Inter-Religious Dialogue // Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions / Ed. By J. Hick. – L., 1977. – P. 81–82. Цит. по: Шохин В.К. Диалог религий: идеология и практика // Альфа и Омега. – М., 1997. – №1 (12). – С. 282–283.
44. *Борманс М.* Две религии: общие доктринальные основания и точки соприкосновения в различных общественных сферах // Христиане и мусульмане: проблемы диалога / Сост. Журавский А.В. – М.: 2000. – С. 533–611.
45. См. напр.: *Курачëв Д. Г.* Межконфессиональные отношения как формы социокультурного взаимовосприятия: социально-философский анализ. Дис. ... д-р. филос. наук / Башк. гос. ун-т – Уфа, 2005. – 424 с.; *Курачëв Д. Г.* Межконфессиональные отношения: формы и содержание опыт философского анализа: Монография. – Брянск: изд-во Брянского филиала РАНХиГС, 2012 – 358 с.; *Курачëв Д. Г.* Перцептивная сторона межконфессионального общения молодежи. – Уфа: Гилем, АН РБ, 2004. – 376 с.
46. *Islam N., Steinwert T., Diane Swords D.* 3Dialogue in Action: Toward a Critical Pedagogy for Interfaith Education // The Journal of Interreligious Studies. – Newton, 2014. – Issue 13 – P. 4-10.
47. *Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 164-165

48. *Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии.* – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 166-169
49. Анализ типов межрелигиозного диалога можно также найти в работах автора: *Мельник С.В. Формы межрелигиозного диалога // Мельник С.В. Православие и хасидизм Хабад: Личностная модель межрелигиозного диалога: Монография / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. философии; Отв. ред. Хлебников Г.В. – М., 2017. – С. 8–67. Мельник С.В. История и опыт межрелигиозного диалога в прошлом и настоящем // Межрелигиозный диалог и его роль в деле защиты христиан Ближнего Востока и Северной Африки от преследований: сборник научных статей. – М.: Познание, 2016. – С. 185–262.*

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИИ ДИАЛОГА РЕЛИГИЙ И КУЛЬТУР В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Ирина Валерьевна КОЛОСОВА

*кандидат исторических наук,
доцент кафедры политологии и
политической философии
Дипломатической академии
МИД России*

В связи с многообразием форм межкультурного и межрелигиозного диалога в научной литературе отсутствует единое понимание данного феномена и сохраняется терминологическая неопределенность. В настоящей статье исследуется диалог религий в международных отношениях, под которым подразумевается неконфликтное взаимодействие представителей религиозных институтов и общин, направленное на решение общественно значимых проблем и выражающееся в совместных действиях участников диалога как в масштабах страны, региона, так и на глобальном уровне.

Диалог культур в международных отношениях и его межрелигиозное измерение являются сравнительно новой темой научных исследований, актуальность которой не вызывает сомнения в связи с усилением влияния культурно-религиозного фактора на мировой арене. Будучи частью более широкого межкультурного взаимодействия, диалог религий выступает как фактор противодействия религиозно-мотивированному экстремизму и терроризму. В связи с этим дальнейшее исследование данной темы представляется важным как с теоретико-методологической, так и с политико-практической точек зрения.

В эпоху постмодерна дегуманизированные детерминистские концепции гуманитарных наук в значительной мере утратили былой авторитет, поскольку в своей механистичности вывели за рамки исследования человека как творца и одновременно цель всех рукотворных вещей и социально-политических отношений. Одним из признаков наступления новой эпохи стало обострение интеллектуального зрения ученых, которое выразилось в череде сдвигов или поворотов в методологии гуманитарных наук: антропологический, лингвистический и, наконец, культурный или культурологический поворот, который произошел в конце 70-х – в 80-ые гг. XX в.

«Культурный поворот» имеет глубокие корни в традиции школы «Анналов» и «в интерпретативной теории культуры» антрополога Клиффорда Гирца. Согласно определению К.Гирца, культура - «исторически передаваемая система значений, воплощенная в символах, система унаследованных представлений, выраженных в символической форме, посредством которых люди передают, сохраняют и развивают свое знание жизни и отношение к ней» [1]. Культура в новой парадигме предстает как социальный процесс, посредством которого люди наделяют свой мир смыслом, формируют идентичности, определяют ценности и убеждения [2].

Фокус внимания ученого сосредотачивается на смысловой основе бытия людей – ученый стремится понять мышление культур и социальных групп. Характерным примером применения когнитивного подхода в исторической науке является сформировавшаяся в рамках школы «Анналов» «история ментальностей». Сторонники данного подхода стремятся реконструировать и изучать идеи, характерные для определенных исторических периодов и эпох, исследовать когнитивные и эмоциональные компоненты жизни людей и обусловленное этими представлениями поведение отдельного человека или социальных групп.

Интерес к культурным исследованиям в западной науке отчетливо проявился с выходом в свет в 1989 г. коллективной монографии «Новая культурная история» под редакцией Линн Хант (США). Одним из ключевых понятий «новой культурной истории» становится понятие социальных и культурных «практик», которые становятся объектами исследований историков, социо-культурных антропологов, социологов, политологов. Одним из следствий «культурного поворота» стало возникновение новой исследовательской парадигмы, проявившейся в формировании интердисциплинарного пространства социо-гуманитарных наук, в котором особое место уделяется культурологическим теориям и методам познания.

Глубокое осмысление влияния социо-культурных факторов становится доступным исследователю в рамках применения цивилизационного подхода, ставящего во главу культуру в самом широком смысле слова. Зародившийся в недрах исторической науки, цивилизационный подход неизбежно замещает прежние теоретические схемы, поскольку представляет собой когнитивную методологию осмысления мира. Будучи междисциплинарным по своему характеру, цивилизационный подход позволяет рассматривать широкий спектр социальных проблем от духовно-религиозных парадигм до экономических структур, раскрывает человеческое измерение истории и современности, бытие человека с его видением мира, эстетическими и этическими представлениями, нормами поведения в обществе.

Цивилизациография³ исходит из представления о том, что доминантой развития человечества является духовный фактор, акцентируя внимание на исследовании культуры отдельного общества. Цивилизация не синхронна культуре, а возникает тогда, когда предметно-феноменологический ресурс культуры вступил в фазу перманентно расширяемого самовоспроизводства. Исторически это связано с эпохой великого цивилизационного прорыва, когда возникает письменность и государственность. С этого момента можно говорить о цивилизационном процессе, протекающем внутри культуры [3]. В цивилизации культура находит основной объект для своего воплощения. Культура для полноты своего бытия порождает цивилизацию и воплощается в ней, а цивилизация превращается в основной способ бытия культуры в обществе.

³ Термин введен исследователем А.В.Гребенюком для обозначения междисциплинарного поля исследований цивилизационных процессов. См. *Гребенюк А.В., Колосова И.В.* Теория и методология истории. Цивилизациография. М.: Юрайт, 2019. 266 С.

Особенностью цивилизационного подхода является его диалогичность. Единство мировой истории выступает как сосуществование, взаимодействие и диалог локальных цивилизаций во времени и пространстве.

Вместе с тем, в связи с отсутствием единого мнения относительно понятия «цивилизации», остается некоторая расплывчатость критериев, по которым различные исследователи выделяют локальные цивилизации.

На заре становления цивилизационного подхода российский философ Н.Я.Данилевский рассматривал историю как процесс развития самобытных замкнутых образований – «культурно-исторических типов», ни один из которых «не может претендовать на эталон человеческого общежития», но при этом каждая цивилизация «недосягаемо велика в чем-то одном, самобытно своем - в том, что касается ее исторической судьбы, ее духовного начала, ее господствующей идеи» [4]. О.Шпенглер в своей работе «Закат Европы» видел в истории совокупность полностью замкнутых в себе культур. В отличие от него А.Тойнби исходит из взаимодействия цивилизаций. П.Сорокин определяет цивилизации как большие суперсистемы, обладающие «центральным смыслом» или ментальностью.

По мнению М.Вебера, этнокультурная целостность той или иной цивилизации вырастает из системы мировоззренческих, а значит и религиозных ценностей, которые и являются ядром культуры. По существу, ядро культуры можно определить, как социогенетический код, обеспечивающий устойчивость социального организма, защищающий его от воздействий импульсов других культур, особенно если они несут угрозу существованию. Именно религиозные ценности как ядро культуры обеспечивает и адаптацию к окружающей культурно-цивилизационной среде [5].

Большинство сторонников цивилизационного подхода отрицает прогрессистскую концепцию хода и цели истории, ведущую начало от эпохи Возрождения и получившую логическое завершение в трудах позитивистов и марксистов. Цивилизационные исследования утверждают временную дискретность и цикличность исторического процесса. Общими для всех культур являются основные стадии их существования: зачатие, рождение, развитие, расцвет, упадок, гибель. Ведь «культуры, - как утверждает Шпенглер, - суть организмы. Всемирная история - их общая биография» [6].

О.Шпенглер полагал, что в основе каждой культуры лежит «своя великая душа, своя собственная идеальная форма, свой первообраз, или чистый тип...Она доступна и понятна лишь тому, кто душой принадлежит этой культуре». Культура происходит от понятия «культ» и связана с культом предков, что предполагает сохранение священных традиций. Под культурой Шпенглер понимал органическую совокупность всех форм истории и форм «живого мира», душевно-духовной стихии человеческого бытия. Носителями и создателями культуры Шпенглер называет дворянство и духовенство, которые выступают творческой силой всякого общества.

В отличие от других исследователей Шпенглер противопоставлял цивилизацию и культуру, поскольку, по его мнению, цивилизация возникает тогда, когда духовная жизнь господствующего меньшинства в обществе деградирует: «по мере того, как полнота имманентных возможностей

реализуется, культура внезапно застывает и становится цивилизацией. Цивилизация может как высохшее гигантское дерево еще веками и даже тысячелетиями растопыривать над землей свои гнилые ветви. Но она мертвое, неорганическое образование, своим существованием препятствует формированию и развитию младших и многообещающих культур» [7]. Шпенглер заключает, что «цивилизация — неизбежная судьба культуры... Цивилизации суть самые крайние и самые искусственные состояния. ...Они — завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они — конец, без права обжалования» [8].

Для А. Тойнби напротив – цивилизации суть созидание. Он также как и Шпенглер, придает особое значение религии в ходе эволюции цивилизационных процессов. По Тойнби, религия возникает, во-первых, как «куколка» цивилизации, ее зародыш; во-вторых, она является одним из интеграционных факторов и механизмов развития и, в-третьих, она же – конечный итог цивилизационного процесса [9]. Иначе говоря, религия является альфой и омегой жизненного цикла цивилизации. В решительной трансформации основ религиозного мировоззрения закладывались основы глобальных социально-политических перемен.

По мнению Тойнби, первым секретом успеха мировых религий является предложенный ими идеал человеческого братства, а вторым — то, что эти новые общества открыты для всех людей без различия культур, классов или пола. Они ведут к спасительному единению со сверхчеловеческим существом, ибо тот урок, что человек без милости Бога не может состояться как личность, уже заложен в душах поколения, ставшего свидетелем трагических социальных изменений.

Цивилизация, так или иначе, привязана к присущему ей ареалу, среде обитания, следовательно, является локальной. Цивилизации, неспособные адекватным образом ответить на природные и социальные «вызовы» (заболачивание почв, наступление враждебных племен, изменение места жительства и т.д.) – погибают, либо застывают на исходной стадии цикла. Если же адекватный ответ найден, цивилизация переходит на новый уровень развития.

Причину надлома цивилизаций Тойнби объясняет тремя обстоятельствами: упадком творческих сил меньшинства, ослаблением мимезиса (творческого импульса) и утратой социального единства. На этой стадии нобилитет предпочитает поклоняться относительным ценностям как абсолютным нормам, теряет харизматичность, в результате чего большинство населения отказывается следовать за ним. Императорам приходится опираться на военную силу, чтобы контролировать маргинализированный внутренний и внешний пролетариат. В ходе этого процесса означенное меньшинство рождает универсальное государство, подобное Римской империи, для самосохранения. Оно становится заложником бюрократии и косных этических установок, что в итоге приводит цивилизацию к гибели. Именно в этот момент внутренний

пролетариат отделяется от меньшинства, и в его кругах происходит становление универсальной мировой религии. Когда универсальное государство господствующего меньшинства рушится, новая церковь внутреннего пролетариата служит мостом и основанием для новой цивилизации. По Тойнби, содержанием исторического развития становится духовный прогресс, где ментальные единства, складывающиеся в кризисные эпохи, выступают в качестве подлинно новых сообществ людей [10].

Цивилизации являются некими ветвями дерева, сосуществующими рядом друг с другом. Движущей силой круговорота цивилизаций выступает интеллектуальное меньшинство и творческая элита, которая увлекает за собой инертное большинство. Тойнби видит прогресс в духовном совершенстве следующих поколений людей. Поэтому объективные процессы истории в значительной степени опосредованы человеческой личностью, ибо проходят через внутренний мир человека, внутренний опыт, внутренние конфликты: «В этом смысле история персоналистична. История, всецело не подвластная человеческому произволу, но развивающаяся через человека, внутренне обогащающаяся через человека, имеет человеческое лицо» [11].

Культура и религия играют фундаментальную роль в модернизации общества, являясь генератором глубоких социально-экономических трансформаций. На завершающем этапе своего творческого пути Тойнби подчеркивал идею общечеловеческого единства, понимаемого, прежде всего, в христианском религиозном ключе. В этом убеждении он близок к общей традиции русской религиозной философии — «философии всеединства», как она представлена у В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова.

В дальнейшем развитии цивилизационного подхода исследователи сосредотачивают свое внимание на разработке критериев, необходимых для проведения цивилизационного анализа. Значительный вклад в исследование проблемы был сделан в рамках школы «Анналов» [12]. В частности, Л.Февр рассматривал цивилизацию как «равнодействующую сил материальных и духовных, интеллектуальных и религиозных, воздействующих в данный отрезок времени в данной стране на сознание людей» [13]. Ф.Бродель исследовал географическое и культурное пространства, общественное устройство, экономические уклады, менталитеты и архетипы народов. По его убеждению, «религия представляется наиболее сильной характерной чертой цивилизаций, ибо она одновременно их прошлое и настоящее» [14].

Цивилизация может выступать такой же единицей анализа, как нация или государство. Критерии цивилизационного анализа продолжают разрабатываться представителями различных научных дисциплин — историками, социо-культурными антропологами, социологами и политологами.

В рамках политической науки цивилизационный подход отражен в работах С.Хантингтона, акцентирующего конфликтный потенциал межцивилизационного взаимодействия, особенно в зонах т.н. цивилизационного разлома.

Хантингтон рассматривает цивилизацию «как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей... цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям

и, что самое важное, – религии». Определяя собственную идентичность в этнических или религиозных терминах, люди склонны рассматривать отношения между собой и людьми другой этнической принадлежности и конфессии как отношения «мы» и «они».

Хантингтон справедливо заметил, что конец XX века стал временем «реванша Бога» - *la Revanche de Dieu*. Это возрождение заключалось в усилении религиозного сознания и подъеме фундаменталистских движений. Религиозный Ренессанс вызван, во-первых, кризисом идентичности из-за социальных перемен в модернизирующихся обществах, а, во-вторых, является реакцией на атеизм, моральный релятивизм, в противоположность которым религия утверждает ценности порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и человеческой солидарности. Движения за религиозное возрождение являются антисветскими, антиглобалистскими и антизападными по своему содержанию. По мнению Хантингтона, «религия разделяет людей еще более резко, чем этническая принадлежность, и человек может быть полу-французом и полу-арабом, и даже гражданином обеих этих стран, но куда сложнее быть полу-католиком и полу-мусульманином» [15]. Хантингтон заключает, что будущий «мир будет состоять из непохожих друг на друга цивилизаций, и каждой из них придется учиться сосуществовать со всеми остальными» [16].

Среди теорий, возникших в рамках «цивилизационного поворота» в социологии, следует упомянуть теории цивилизационных комплексов и междисциплинарных взаимодействий, теории «осевых цивилизаций» и многообразных типов обществ модерна (англ. *multiple modernities*), цивилизационный дискурс-анализ и другие [17]. Социологический диагноз социокультурных форм цивилизации может быть направлен на выявление сформировавшихся культурных, социальных и экономических доминант, определяющих смысл и дух эпохи; описание уникальности типов дифференциации современных обществ; выяснение форм и способов социокультурного взаимодействия трансформирующихся обществ в условиях глобализации [18].

Отечественные исторические, этнографические и антропологические цивилизационные исследования XX-XXI вв. представлены трудами М.А. Барга [19], Ю.В.Бромлея [20], А.В.Гребенюка [21], Е.Б.Черняка [22], В.А.Шнирельмана [23], а социологические – работами Р.Г.Браславского [24], В.В.Козловского [25] и др.

Будучи междисциплинарными по своей сути, цивилизационные исследования сфокусировали внимание ученых на культурно-религиозных проблематике и пространстве аксиологических и смысловых координат. Являясь фундаментальным ядром цивилизационной самобытности, религия выступает одним из центральных звеньев цивилизационного анализа.

С одной стороны, междисциплинарность цивилизационного подхода усложняет его применение в связи с методологической полифонией социогуманитарных наук - исторической науки, социо-культурной антропологии, социологии, культурологи, психологии, религиоведения и политологии, притом, что каждая из них конструирует цивилизационную реальность в рамках собственного дискурса. С другой стороны, междисциплинарность

подхода расширяет когнитивные рамки исследования, способствуя глубокому осмыслению сложных и противоречивых тенденций междивизиационного взаимодействия на современном этапе.

Цивилизационный подход исходит из плюралистического видения культур и цивилизаций, существующих в глобальном контексте, перенося акценты с рассмотрения вертикальных, иерархических отношений между обществами на горизонтальные, диалогические и, фокусируясь на взаимовлиянии и взаимодействии культур. В связи с этим применение данного подхода для исследования межкультурного диалога в международных отношениях и его межрелигиозного измерения представляется оптимальным.

Сегодня понятие «диалога цивилизаций» прочно вошло в общественно-политический дискурс, о чем свидетельствует значительное количество международных диалоговых площадок, в т.ч. под эгидой ООН [26]. Теоретическая модель «диалога культур» и «диалога цивилизаций» в международных отношениях в противовес теории «столкновения цивилизаций» адекватна современным геополитическим реалиям. Развитие теории и практики конструктивного межкультурного и межрелигиозного диалога позволит создать условия для установления мира, стабильности, взаимного уважения и мирного сосуществования различных цивилизаций и культур в условиях глобализации.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Гири К.* Интерпретация культур: пер. с англ. Москва: РОССПЭН, 2004. С.89.
2. *Берк П.* Историческая антропология и новая культурная история // Новое литературное обозрение, № 75, 2005. Режим доступа: <http://www.zh-zal.ru/nlo/2005/75/ne5.html>
3. *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998. С. 9.
4. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.1990
5. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. Пер. с немецкого. М., 1990. С. 266.
6. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Пер. с немецкого. М., 1992. Т. 1. С. 262-263
7. Там же. Т. 1. С. 263-236.
8. Там же. Т. 1. С. 163-164/
9. *Toynbee A.J.* Historian's Approach to Religion. London, 1956. P. 139-142.
10. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. Пер. с английского. М., 2001. Т. 1. С. 164-243
11. *Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. Сб. статей. Пер. с английского. М., 2002. С. 532.
12. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. Пер. с фр. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986.
13. *Febvre L.* Combats pour l'histoire. Paris, 1953. P. 254.
14. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. Пер. с французского. М., 2008. С. 52
15. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // *Полис.* – 1994. – № 1. – С. 33–48.
16. Там же.
17. *Arnason J.P.,* Civilizational Analysis, Social Theory and Comparative History // Handbook of Contemporary European Social Theory / Ed. By G.Delanty. London, New York: Routledge, 2006. Pp.230-241.

18. *Eisenstadt S.N.* The Civilizational Dimension in Sociological Analysis // Thesis Eleven/ August 2000. Vol.62, Pp.1-21; *Элиас Н.* О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования / В 2-х т. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
19. *Барг М.А.* О категории "цивилизация" // Новая и новейшая история. 1990. № 5.
20. *Бромлей Н.Я.* К вопросу о соотношении понятий «цивилизация» и «формация» // Цивилизация. - М., 1992. - Вып. 1.
21. *Гребенюк А.В.* История мировых цивилизаций в 3-х ч. М. : Юрайт, 2019.
22. *Черняк Е.Б.* Цивилиография: Наука о цивилизации. М.: Международные отношения, 1996.
23. *Шнирельман В.А.* Цивилизационный подход как национальная идея // Национализм в мировой истории. М. 2007. С. 82-104.
24. *Браславский Р.Г.* Теоретические направления цивилизационного анализа // Российское общество в современных цивилизационных процессах. СПб. Интерсоцис, 2010. С.14-21.
25. *Козловский В.В.* Критерии многомерной модели цивилизационного развития российского общества // Российское общество в современных цивилизационных процессах. СПб. Интерсоцис, 2010. С. 42-48.
26. *Колосова И.В.* Основные принципы и международные площадки диалога религий // Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы – 2017/ отв. ред. Колосова И.В. – М.: ДА МИД России. С.34-44.

ОПЫТ НИДЕРЛАНДОВ В АКАДЕМИЧЕСКОМ ДИАЛОГЕ МЕЖДУ ТЕОЛОГИЕЙ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕМ

Катя ТОЛСТАЯ

*Директор Института академического
изучения Восточного христианства при
факультете теологии Свободного
университета Амстердама (Нидерланды)*

Интерес Нидерландов к православию тесным образом связан с историей российско-нидерландских отношений. Начиная с визита Петра I в составе Великого посольства, отношения между Россией и Нидерландами приобрели особый дружеский характер. Важной страницей в укреплении российско-нидерландских династических связей стал брак дочери императора Павла I, сестры императора Александра I, великой княгини Анны Павловны (1795-1895 гг.) и Виллема Фредерика Джорджа Людвига принца Оранского, впоследствии короля Вильгельма II (1792-1849). История Русской Православной Церкви в Нидерландах ведет свой отчет с момента переезда «русской королевы» Анны Павловны в Голландию, вскоре после которого в Гааге было начато обустройство первого домового православного храма. От брата, Александра I, великая княгиня получила в дар походный иконостас времен Отечественной войны 1812 г. За нею последовал штат православных клириков, которые служили в этой церкви.

Сегодня в Голландии насчитывается три православных монастыря и 27 православных приходов разных юрисдикций. Во всех крупных городах Нидерландов есть православные общины, развивающиеся, в основном, за счет иммигрантов из Восточной Европы. Интерес к православию и к России в Нидерландах остается неизменным, притом что основные христианские конфессии в стране – это протестантская и католическая.

Я хотела бы рассказать о месте академической теологии во Vrije Universiteit (что дословно переводится с нидерландского как «Свободный университет») Амстердама и Институте академического изучения восточного христианства, которые я представляю. Логотипом университета служит грифон: существо с телом льва, головой и крыльями орла, и ушами лошади. Грифон символизирует такие характерные особенности университета, как связь с реальностью, динамичность, свободолюбие и стремление вперед.

В контексте этой статьи важен факт основания нашего университета в 1880 году нидерландским реформатским теологом, журналистом, и политиком, а впоследствии министром-президентом Абрахамом Кайпером. Vrije Universiteit основан именно как свободный университет, что означало его независимость, в первую очередь от веяний либеральной, «нейтральной» и непривязанной к вере тенденции в изучении религии (тенденции, которая сейчас превалирует в мировом религиоведении). С позиций неокальвинизма, Кайпер мечтал найти возможность соединить христианскую теологию и

науку. Сам Кайпер стал первым ректором университета, где преподавал теологию.

Но Vrije Universiteit был основан и как независимый от государства. Возникновение Vrije Universiteit было ответом на разграничение между религиозными и теологическими специальностями, установленное в 1876 году нидерландским законодательством, которое отражает только что названную тенденцию религиозного «нейтрального» подхода к изучению религии. Вследствие этого разграничения часть образования теологических факультетов некоторых университетов находится под церковным руководством, а часть под светской государственной юрисдикцией. Институционализация этого формального различия называется *duplex ordo* (Platvoet 2016; KNAW 2015). Эта система легла в основу обучения на Факультете теологии Vrije Universiteit.

Примерно до конца Второй Мировой войны сторонники системы *duplex ordo* рассматривали теологию как «чистую науку» и предполагали академическую независимость от религиозных и церковных обязательств, и отделяли академическую программу в университетах от конфессиональной программы в семинариях. «Научное» изучение христианства в университетах должно быть дополнено специальными программами в рамках подготовки к пастырскому служению в определенной конфессии (как католической, так и различных протестантских деноминаций). Несмотря на то, что концепция «чистой науки» в современной академии более не актуальна, различие между эмпирически обоснованной наукой и теологией, основанной на вероисповедании, лежащие в основе модели *duplex ordo*, в последние десятилетия становится все более заметным в университетских кругах. Это стало косвенно заметно, например, при переименовании Факультета теологии Vrije Universiteit в Факультет религиоведения и теологии в 2018 году.

Другая модель - так называемая модель *simplex ordo*, предполагает, что богословский факультет проводит свое академическое образование в целом в соответствии с доктринальным содержанием определенной церкви. В Нидерландах эта модель в настоящее время действует, например, в Протестантском Теологическом Университете, который управляется Протестантской Церковью в Нидерландах, с 2004 года объединившей большинство реформатских деноминаций и Лютеранскую церковь. На самом деле, в последнее десятилетие Факультет религии и теологии Vrije Universiteit представляет собой комбинацию обеих моделей.

Как я указывала выше, отсылка к свободе в самом названии Vrije Universiteit, изначально означала «свободу от вмешательства государства и церкви». Поэтому модель *simplex ordo* никогда полностью не соответствовала преподаванию на факультете теологии университета, так как фактически над факультетом не было прямого церковного надзора. Но и модель *duplex ordo* никогда не превалировала на факультете, так как сам университет был христианским, основанным на кальвинистской вере, а не либерально агностическим.

Практическим воплощением модели *simplex ordo* на нашем факультете стало смешение двух учебных программ, которые были бы обязательно разделены в модели *duplex ordo*. Некоторые преподаватели получают зарплату от университета, т.е. их труд оплачивается государством, независимо от их вероисповедания. А также имеется десять семинарий, преподавание в которых оплачивается церквями и религиозными институтами. Так у нас есть Буддийская, Индуистская, Иудаистская, Менонитская, Баптистская семинарии, и Центр Православного богословия.

Смешивая широкий спектр многоконфессиональных и мультирелигиозных теологических и религиоведческих подходов в рамках одной общей учебной программы и в рамках отдельных модулей, наш факультет может продолжать утверждать, что верен практике формы *simplex ordo*, и без принуждения действовать в рамках доктринальных границ одной конкретной церковной конфессии, и в то же время, в смешанной учебной программе в стенах университета принимают участие семинарии, встраивая в нее ряд дополнительных конфессиональных модулей. Таким образом, две модели могут сочетаться.

Тем не менее, различие между эмпирически обоснованной наукой и теологией, основанной на религиозных убеждениях, лежащее в основе модели *duplex ordo*, представляет собой концептуальный инструмент, который в принципе действует во всей (западной) Европе на практическом уровне, даже если институциональные формы различаются.⁴ На практике действует на каком-то факультете модель *duplex ordo* или нет, теология как академическая дисциплина повсюду сталкивается с серьезной проблемой, связанной с постоянной необходимостью доказывать свое право на место в академическом сообществе и, таким образом, вынуждена постоянно пересматривать свои методологические позиции. С другой стороны, это приводит к гибкости и высокой коллегиальности на теологических факультетах. Переименование нашего факультета в Факультет религиоведения и теологии служит наглядным примером все растущего междисциплинарного взаимодействия в западной академии между богословами и религиоведами и, как следствие этого - высоким качеством исследовательских и образовательных программ.

На сегодняшний день Vrije Universiteit является одним из ведущих научно-исследовательских университетов страны и входит в число ведущих университетов Европы. Мы особенно гордимся высоким уровнем исследовательских программ Факультета религиоведения и теологии, которое подтверждается тем, что наш Факультет в последние годы сохраняет свое место в числе 15-ти лучших факультетов религиоведения и теологии в мире. Для сравнения, согласно престижному QS-рейтингу университетов, в последние три года Факультет религиоведения и теологии Vrije Universiteit превзошел аналогичные факультеты других голландских университетов. QS рейтинг Факультета религиоведения и теологии Vrije Universiteit был: № 7 в

⁴ См. [1] Check Alles 2008, Wiebe/Martin 2016. [Faculty of theology and rel. studies, rel. studies as part of faculty theology, or theology as part of faculty religion/humanities].

2017 году, № 5 в 2018 году и № 15 в 2019 году, а Факультеты религиоведения и теологии Университетов Амстердама (UvA) и Гронингенского (RUG) Университетов, и Факультет религиоведения Утрехтского Университета (UU) были в те же годы на 40-100 местах. Качество наших академических программ, конечно, привлекает студентов как на национальном, так и на международном уровне.

Несмотря на то, что Vrije Universiteit «вырос» из факультета теологии, и на протяжении лет университет находил разные способы соединения науки и богословия, теология преподается на современном этапе как научная, академическая дисциплина. Будучи дисциплиной, имеющей крайне специфический объект исследования (Бога, трансцендентное), теология постоянно должна быть способна оправдать свое место в стенах академии XXI века. Положение богословия в Нидерландах и Западной Европе в целом, немногим отличается от ее положения в России, где в 2015 году теология была аккредитована в качестве учебной дисциплины и в настоящее время представлена в 36 учреждениях высшего образования. Как в России, так и в Нидерландах не утихают споры относительно связи между теологией и религиоведением и научным статусом теологии, споры, в основе которых стоит вопрос: принадлежит ли теология университету?

Я позволю себе остановиться на вопросе, который всегда был одним из главных камней преткновения в международных дебатах о связи между теологией и религиоведением (или нид. *religionswetenschap*). Это вопрос о том, как определить «границы знания» (Alles 2008, 5). Где лежит граница между религиозным и светским знанием и пониманием, а также каковы соответствующие пределы светского и религиозного знания? Этот вопрос является ключевым в виду реальности метаэмпирического или трансцендентного, которая предполагается в большинстве религий и которую можно считать единым, если не основным элементом религии в целом.

Как найти правильный методологический подход к этой реальности трансцендентного академически или с научной точки зрения? В общих чертах были разработаны два эпистемологических полюса в подходах к изучению религии, которые в некоторой степени отражают модели *simplex* и *duplex ordo*: с одной стороны, методологический атеизм или натурализм, который исключает исследование метаэмпирического или трансцендентного, и является основным подходом к религии, например, в социологии, с другой стороны, конфессиональное богословие, которое претендует на «инсайдерское» знание о метафизическом или трансцендентном. Обе позиции практически исключают более широкое междисциплинарное рассмотрение метаэмпирического или трансцендентного и препятствуют достижению консенсуса в отношении того, что представляет собой (изучение) религии. Хотя большинство научных исследований в области религии проводится между этими полюсами, каждая область должна найти свою позицию в свете этих эпистемологических полюсов.

Если современный подход к религиозным исследованиям подразумевает вынос за скобки (Berger) дискурсов о трансцендентном, потому что подобные дискурсы переходят границы познания, теология подразумевает,

что невозможно говорить о трансцендентном адекватно, потому что само трансцендентное находится за этими границами. В идеале богословие рассматривает реальность трансцендентного и оттуда наносит на карту «границы» человеческого знания вместо того, чтобы устанавливать эти границы, а затем исключать трансцендентность из рассмотрения. Отсюда возникает один парадокс: там, где для религиоведения исследование заканчивается трансцендентным, для богословия трансцендентное - это то, с чего начинается исследование. Это также означает, что при диалоге и сотрудничестве обе дисциплины остаются различными; но тем больше у них возникает оснований критически переосмысливать эпистемологические исходные точки своей собственной дисциплины.

Ссылку на полезное кантовское различие в определении границ знания можно найти у Dalferth (2012, 158-60). Это различие между границами (Grenzen) и пределами (Schranken) познания. Это различие вполне применимо к отношениям между богословским и религиоведческим подходам к изучению религий и их соответствующим «рамкам».

Обобщая, можно сказать, что религиоведение связано с границами (Grenzen) познания, а теология с его пределами (Schranken). Именно это понятие пределов познания определяет трансцендентность как трансцендентность. Границы познания предполагают возможность выхода за рамки текущей позиции или состояния (философскую «имманентность»). В эпистемологических терминах это означает, что, хотя мы не знаем всего, в принципе нет ничего, что не могло бы быть познано.

Напротив, предел предполагает «абсолютную» трансцендентность, которая не позволяет «превзойти» нашу текущую позицию или состояние, поскольку любое движение будет находиться в пределах области человеческого (имманентного). В эпистемологических терминах это означает, что есть нечто, чего мы не можем знать по определению. Это отражено, например, в христианском представлении о Боге как о непостижимом по сути. Используя эти термины, одно и то же различие можно выразить в том, что религиоведение называет трансцендентность в описательном дискурсе, а богословие – в предельном дискурсе. Описательный дискурс предполагает, что религия выражается в социальном, культурном, психологическом, материальном, иными словами, как «полностью человеческое явление». Это позволяет вынести вопрос о реальности трансцендентного за скобки, и в то же время открывает возможность формулировать концепции трансцендентного, которые применяются к «человеческому миру» (Бергер) - самопреодоление, спорт или искусство как трансцендентные события и так далее. То же самое касается концепций или теорий, которые предполагают определенную «трансцендентность» в функционировании общества, например, «святое» Дюркгейма (см. Robbins 2012). Напротив, предел познания предполагает, что никакие термины не являются адекватными для трансцендентного и что оно ускользает от любого языка.

Огромная задача для современных университетов заключается в том, чтобы переосмыслить эти две концепции границ и пределов познания как границы и как пределы в диалоге. Ввиду вышесказанного это, по-видимому,

требует пересмотра бинарности «конфессионального» теологического и «критического» методологически атеистического или натуралистического религиоведения и их соответствующих предпосылок.

В поисках новой стратегии для решения этой задачи и для того, чтобы обеспечить факультету устойчивое и жизнеспособное будущее, в 2018 году мы начали проводить реорганизацию кадров, и реорганизацию наших программ бакалавриата (у нас есть собственная бакалаврская программа и бакалаврская программа совместно с Протестантским Теологическим Университетом, и здесь, опять же можно увидеть смешение моделей *simplex* и *duplex ordo*). Изменение названия факультета также, конечно, отражает этот поиск. В этом измененном названии выкристаллизовался процесс глубокого диалога последних лет об академическом статусе и методологии теологии, и ее связи со статусом и методологией религиоведения. Диалог происходит между различными конфессиональными теологиями и религиями десяти семинарий факультета, и сотрудниками непосредственно Университета, и, конечно, студентами, принадлежащими или не принадлежащими к религиозным общинам. Междисциплинарный диалог между академической теологией и религиоведением пронизывает все уровни социальной жизни нашего Факультета, в которой активно участвуют наша профессура, встречи ученых различных кафедр, дебаты и собрания исследовательских групп, а также студенты: проводятся ежемесячные собрания, на которых присутствует все наше сообщество учащихся. Диалог происходит и неформально, в стенах университета и разговорах за чашечкой кофе.

Во время этих диалогов сформировалось наше понимание герменевтики, которую мы рассматриваем гораздо шире, чем теорию познания или отношения автора, текста и читателя. Можно сказать, что герменевтика — это этическое отношение открытого диалога. Диалог уже содержится в самом языке, так как каждое слово принадлежит кому-то и предназначено для кого-то (как писал М. Бахтин). Поэтому диалог не только принадлежит самой структуре жизни; диалог также всегда личен и зависим от контекста.

Академический диалог предполагает критическую трезвость и академическую строгость, и академическое сообщество должно «играть» согласно академическим правилам. Мы ожидаем от каждого коллеги, что он(а) относится как к себе, так и к тем, кто верит и практикует свои убеждения по-другому, с равной степенью серьезности. Академия — это общий фон, диалог - инструмент обмена и обретения новых знаний. Это отношение, которое мы стараемся передать нашим студентам в различных формах диалога: от дискуссий инсайдеров-аутсайдеров, до изучения первичных и вторичных текстологических источников, или междисциплинарных или межрелигиозных дебатов.

«Академически» означает, в любом случае, что студент учится смотреть одновременно с внешней перспективы религиоведения и с перспектив различных личных религиозных верований, и что он(а) может переключаться между этими перспективами. Это переключение преподается не только путем приобретения знаний о различных религиозных и академических традициях, но также путем объединения групп студентов разных

специальностей в совместные модули, которые обогащают среду обучения взаимным обменом и, таким образом, создают предпосылки для формирования диалога. В основе этой концепции лежит взгляд на взаимоотношения между наукой и религией как предметом исследования, которые принимают очертания в диалоге. Это видение задает нашему образованию академическое направление, позволяя нам реализовать на практике основные образовательные ценности Vrije Universiteit: «личное», «открытое» и «ответственное», применяя их как к преподавателям, так и к студентам. Эти основные ценности включены в адаптацию нашей образовательной программы к точке зрения и выбору студента вместо нисходящего подхода, ориентированного на точку зрения и выбор преподавателя. Интеграция учебных материалов - также ответственность студента. Факультет стимулирует открытое отношение преподавателей и студентов к религиозным и вероисповедным взглядам друг друга. На всех специальностях наши программы обучают студентов быть ответственными за собственный учебный процесс, становясь таким образом ответственными гражданами современного общества.

Наряду с семинариями, на Факультете действует ряд специализированных научно-исследовательских институтов, сотрудники которых оплачиваются Университетом, среди них Институт Академического Изучения Восточного Христианства, директором-основателем которого я являюсь.

В заключении расскажу в основных чертах об исследовательской программе моего института.

Среди исследовательских программ Института Академического Изучения Восточного Христианства центральное место занимает проект «Богословие после ГУЛАГа». Наш проект имеет целью положить начало совершенно новой области контекстуального междисциплинарного богословия. В будущем мы надеемся на распространение этого богословия на страны всего постсоветского пространства, и на то, что оно будет межконфессиональным и межрелигиозным.

Актуальность данного проекта обусловлена необходимостью ответить на вопросы, поставленные опытом ГУЛАГа. Основным фокусом проекта является, прежде всего, Россия и Русская Православная Церковь Московского Патриархата, так как именно Православие имеет возможность и ресурсы переосмыслить этот исторический период.

На Западе есть несколько междисциплинарных направлений в католическом и протестантском богословии, обозначенных как «Богословие после...». Наиболее известные из них - «Богословие после Освенцима», южноафриканское «Богословие после апартеида», латиноамериканское «Богословие Освобождения» и др. Социокультурные и исторические контексты этих богословий различны. Например, мы отчетливо понимаем невозможность сопоставления чудовищных трагедий нацистских лагерей смерти, апартеида и трудовых лагерей ГУЛАГа. Вместе с тем, опыт «богословий после...» полезен для создания подобных богословских проектов.

На постсоветском пространстве в более широком контексте можно говорить о «богословии после коммунизма». Например, важным представляется богословское осмысление периода «воинствующего атеизма» и гонений на Церковь, начавшихся после Октябрьской революции 1917 г., когда пострадало огромное количество людей. И это осмысление ведется. Так в 2000 г. Архиерейский собор РПЦ прославил как известных, так и неизвестных мучеников и исповедников веры. Установлены праздники – Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской, Собор новомучеников, в Бутове пострадавших. Списки новомучеников продолжают собирать и по сей день.

Задачи нашего проекта можно определить следующим образом:

Во-первых, выявить богословские, этические и социальные темы и вопросы, важные для российского контекста.

Например, «Богословие после Освенцима» появилось в пост-нацистской Германии около 25 лет после окончания Второй мировой войны как движение в гуманитарных науках, ставшее ведущим в рефлексии о прошлом и в решении часто крайне сложных, болезненных и деликатных вопросов личной и общественной вины, соучастия, и покаяния. «Богословие после Освенцима» смогло помочь изменению общественного сознания благодаря мужеству богословов третьего и четвёртого поколений после Освенцима, не побоявшихся посмотреть в лицо своей семейной истории. Мы учимся у наших немецких коллег этому личному мужеству, а также академической отваге в постановке крайне сложных богословских вопросов.

Христианское «богословие после Освенцима» имеет два основных фокуса: с одной стороны, – осмысление того, каким образом христиане, политически, исторически и богословски оказались виновными в соучастии в геноциде евреев (избранного народа Божия). С другой стороны, осмысливается проблема необходимости говорить о Боге после этого зла и страданий. Эти два аспекта, конечно, взаимосвязаны, так как подразумевают переосмысление богословской антропологии, этики, проблемы теодицеи и т.д.

Отправная точка богословия после ГУЛАГа – это богословская антропология, а именно – крайняя степень истощения, которую испытали доходяги ГУЛАГа. По свидетельствам многих бывших узников, человек, невзирая на возраст, пол, социальное происхождение, и что важно для богословия, на то - верующий он, или нет, при определённых условиях изнеможения, например, при крайнем холоде и голоде, которые описывает Варлам Шаламов в своих литературных и публицистических циклах о жизни заключённых советских исправительно-трудовых лагерей, обречён неминуемо стать доходягой. Это исчезновение человеческого в человеке (дегуманизация, расчеловечивание) засвидетельствовано как безусловное условие крайнего истощения и во всех других контекстах, в которых человек подвержен крайнему истощению, например, как в Освенциме. Для христианского богословия эта проблема крайнего расчеловечивания стоит особенно остро, так как под вопросом находится природа человеческой сущности: человек – образ Божий, или существо, направленное, по сути, исключительно на самосохранение? Задача «Богословия после ГУЛАГа» не

дать ответ на этот вопрос, решение которого исключительно в ведении Бога, а в герменевтической бдительности. Задача в том, чтобы, формулируя модель для постсоветского богословия, ни на секунду не упускать из виду сам вопрос и судьбу доходяг.

Во-вторых, сформулировать модель для «Богословия после ГУЛАГа» на основании потенциала православного богословия и ортопраксиса. Конкретно, мы имеем в виду антропологию учения об обожении и проникновении творения Божественными энергиями.

Антропология, заложенная в этих богословских учениях, а самое главное, с одной стороны, практика и мирозерцание, требующие «всего человека», и с другой стороны, учение о взаимосвязанности всего в мире, основа которой – Божественные энергии (как у Григория Паламы), или Божественные *logoi* (как у Максима Исповедника) коренным образом меняет отношение к вопросам, сформулированным в «богословиях после...», например, к вопросу коллективной и личной ответственности, вины и примирения. «Богословие после ГУЛАГа» пытается осмыслить значение мысли Аввы Дорофея (Палестина, VI век), повторённой Ф.М. Достоевским, о том, что каждый из нас виноват перед всеми. Например: «Помни особенно, что не можешь ничьим судьёю быть. Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же точно преступник, как и стоящий пред ним, и что он-то за преступление стоящего пред ним, может, прежде всех и виноват. Когда же постигнет сие, то возможет стать и судьёю. Как ни безумно на вид, но правда сие».

Для поиска адекватной модели «Богословия после ГУЛАГа» мы предлагаем четыре интердисциплинарных направления:

- богословское, переосмысляющее «богословия после...» для постсоветского пространства, и артикулирующее православную антропологию для «Богословия после ГУЛАГа»;

- историко-этнографическое, исследующее «живой православный религиозный опыт», например, в паломничествах и в крестных ходах;

- социологическое, наносящее на карту групповые идентичности в современной РПЦ и других религиях и конфессиях постсоветского пространства;

- методологическое, формулирующее современную академическую методологию в изучении религии, адекватную для нашего контекста.

При незыблемости и неизменности православных догматов и в свете задачи переосмысления концепций границ и пределов познания, стоящей перед современными университетами, и следующей из этого необходимости пересмотра бинарности «конфессионального» теологического и «критического» методологически атеистического или натуралистического религиоведения и их соответствующих предпосылок, богословское осмысление событий истории и современности является чрезвычайно важным. Оно может выступать одной из ключевых тем для обсуждения в рамках межконфессионального и межрелигиозного диалога.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Alles, G.D. 2008. "Introduction." In *Religious Studies: A Global View*, edited by Gregory D. Alles, 1-13. Abingdon and New York: Routledge.
- Arnal, W. 2018. "Critical Responses to Phenomenological Theories of Religion: What Kind of Category is 'Religion'?" In *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, edited by R. King, 421-434. New York: Columbia University Press.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Aston K., H. Cornish and A. Joyce. 2015. "Plotting belonging: interrogating insider and outsider status in faith research." *Diskus: The Journal of the British Association for the Study of Religions* 17 (1): 1-13.
- Bell, E. and S. Taylor. 2014. "Uncertainty in the study of belief: the risks and benefits of methodological agnosticism." *International Journal of Social Research Methodology* 17 (5): 543-557. DOI: 10.1080/13645579.2013.798973
- Berger, P. 1990 [1967]. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Berger, P. 1974. "Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (2): 125-133.
- Bialecki, J. 2014. "Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann's When God Talks Back and Bruno Latour." *Anthropology of Consciousness* 25 (1): 32-52. DOI: 10.1111/anoc.12017
- Blum, J. 2012. "Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies." *Journal of the American Academy of Religion* 80 (4): 1025-1048. doi:10.1093/jaarel/lfs080
- Blum, J., ed. 2018. *The Question of Methodological Naturalism*. Leiden/Boston: Brill.
- Blum, J. 2018. "The Question of Methodological Naturalism." In *The Question of Methodological Naturalism*, edited by J. Blum, 1-19. Leiden/Boston: Brill.
- Brown, N. and Simmons, J.A., eds. 2017. *Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Cantrell, M. 2018. "Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?" In *The Question of Methodological Naturalism*, edited by J. Blum, 222-250. Leiden/Boston: Brill.
- Coakley, S. 2005. "Shaping the Field: a Transatlantic Perspective." In *Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*, edited by D. Ford, B. Quasg and J. M. Soskice, 39-55. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coakley, S. 2009. "Brief responses to my interlocutors." *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 85: 90-92.
- Corlett, J.A. and J. Cangelosi. 2015. "Atheism and epistemic justification." *International Journal for the Philosophy of Religion* 78: 91-106. DOI 10.1007/s11153-014-9484-z
- Cox, J.L. 2003. "Religion without God: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies." <https://www.thehibberttrust.org.uk/our-projects/hibbert-lectures>
- Dalferth, I.U. 2012. "The Idea of Transcendence." In *The Axial Age and Its Consequences*, edited by Robert N. Bellah and Hans Joas, 149-188. Cambridge, MA and London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Fitzgerald, T. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Franke, W. 2007. *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press (2 vols.).
- Franke, W. 2014. *A Philosophy of the Unsayable*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Gardiner, M. and S. Engler. 2011. "Semantic holism and the insider-outsider problem." *Religious Studies* 48: 239-255. doi:10.1017/S0034412511000205

- Helmer, C. 2012. "Theology and the study of religion: a relationship." In *The Cambridge Companion to Religious Studies*, edited by Robert Orsi, 230-254. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irvine, A. D. and Deutsch, H. 2016. "Russell's Paradox." *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/russell-paradox/> (accessed December 13, 2019).
- Jensen, J.S. 2011. "Revisiting the Insider-Outsider Debate: Dismantling a Pseudo-problem in the Study of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion* 23 (1): 29-47.
- Jones, T. 2019. "Is Academic Theology an Answer to the Problem of Philosophy of Religion?" *Journal for Cultural and Religious Theory* 18 (3): 415-428.
- Kate, L. ten. 2012. "Living Death: The Logic of Self-Foundation and the Problem of Transcendence in Nancy's Deconstruction of Christianity." In *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, edited by W. Stoker and W. L. van der Merwe, 139-156. Amsterdam/New York: Rodopi.
- King, Richard. 2017. 'The Copernican Turn in the Study of Religion.' In *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, edited by R. King. 1-19. New York: Columbia University Press.
- Le Poidevin, R. 2010. *Agnosticism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Th. 2012. "On the Role of Normativity in Religious Studies." In *The Cambridge Companion to Religious Studies*, edited by Robert Orsi, 168-185. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lofton, K. 2017. *Consuming Religion*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- MacGuire, M. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Martin, C. 2018. "Incapacitating Scholarship: Or, Why Methodological Agnosticism Is Impossible." In *The Question of Methodological Naturalism*, edited by Jason Blum, 53-73. Leiden/Boston: Brill. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004372436_004.
- Martin, L. and D. Wiebe, eds. 2016. *Conversations and Controversies in the Scientific Study of Religion: Collaborative and Co-authored Essays by Luther H. Martin and Donald Wiebe*. Leiden and Boston: Brill.
- McCutcheon, R., ed. 1999. *The Insider/Outside Problem in the Study of Religion: A Reader*. London: Continuum.
- McCutcheon, R. 2001. *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Meyer, B. 2008. "Religious Sensations: Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion." In *Religion: Beyond a Concept*, edited by Hent de Vries, 704-723. New York: Fordham University Press.
- Meyer, B. 2012. *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion. Inaugural Lecture*. Utrecht: Faculty of Humanities, University of Utrecht.
- Nancy, J.-L. 1996. *The Muses*, transl. P. Kamuf. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, J.-L. 2007. *The Creation of the World or Globalization*, transl. F. Raffoul and D. Pettigrew. Albany: State University of New York Press.
- Nancy, J.-L. 2008. *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*, transl. B. Bergo, G. Malenfant and M.B. Smith. New York: Fordham University Press.
- Nancy, J.-L. 2012. *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*, transl. J. McKeane. New York: Fordham University Press.
- Orsi, R.A. 2005. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Palmquist, S. 2017. "Is There a Logic of the Ineffable? Or, How Is it Possible to Talk About the Unsayable?" In *Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy*, edited by N. Brown and J.A. Simmons, 71-80. Cham: Palgrave Macmillan.
- Papanikolaou, A. 2006. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Platvoet, J. and H. van Rinsum. 2008. "Is Africa Incurably Religious? iii. A Reply to a Rhetorical Response." *Exchange* 37 (2): 156-173.

Porpora, D. 2006. "Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36 (1): 57-75.

Robbins, J. 2012. "Transcendence and the Anthropology of Christianity: Language, Change, and Individualism." *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 37 (2): 5-23.

Roberts, T. 2004. "Exposure and Explanation: On the New Protectionism in the Study of Religion." *Journal of the American Academy of Religion* 72 (1): 143–172. DOI: 10.1093/jaarel/lfh007

Round Table. 2016. "Krugliy stol v redaktsii zhurnala na temu 'V chem nauchnost' teologii?'" [What Is the Scientific Status of Theology as a Discipline? Round Table in the Editorial Office of the Journal.] *Gosudarstvo, Religii, Tserkov' i za Rubezhom* [State, Religion and Church] 34 (3): 205-223.

Russell, B. 2004 [1957]. *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London and New York: Routledge.

Sahlins, M. 2009. "The Conflicts of the Faculty." *Critical Inquiry* 35 (4): 997-1017. DOI: 10.1086/599595

Schaffalitzky de Muckadell, C. 2014. "On Essentialism and Real Definitions of Religion." *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2): 495–520.

Schilbrack, J. 2018a. "A Better Methodological Naturalism." In *The Question of Methodological Naturalism*, edited by J. Blum, 251-275. Leiden/Boston: Brill.

Schilbrack, K. 2018b. "What Does the Study of Religion Study?" *Harvard Theological Review* 111 (3): 451-458. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017816018000196>

Sharf, R.H. 1998. "Experience." In *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark Taylor, 94-116. Chicago: Chicago University Press.

Simmons, J.A. 2017. "Introduction: Old Questions and New Frontiers in the Philosophy of Religion?" In *Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy*, edited by N. Brown and J.A. Simmons, 1-14. Cham: Palgrave Macmillan.

Stausberg, M. and M.Q. Gardiner. 2017. "Definition." In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, edited by M. Stausberg and S. Engler, 10-32 Oxford: Oxford University Press.

Stoker, W. 2012. "Culture and Transcendence: A Typology." In *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, edited by W. Stoker and W. L. van der Merwe, 5-29. Amsterdam/New York: Rodopi.

Taliaferro, Charles. 2012. *The Golden Cord: A Short Book on the Secular and the Sacred*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of the Harvard University Press.

Tiele, C.P. 1897. *Elements of the Science of Religion, Part I: Morphological*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.

Tolstaya, K. 2014a. "Stained Glasses and Coloured Lenses: The Pussy Riot Case as a Critical Issue for Multidisciplinary Scholarly Investigations." *Religion and Gender* 4/2 (2014), 100-120. DOI: <http://doi.org/10.18352/rg.9838>

Tolstaya, K. 2014b. "Orthodox Paradoxes. Introduction." In Tolstaya, K. (ed.), *Orthodox Paradoxes: Heterogeneities and Complexities in Contemporary Russian Orthodoxy*, edited by Katya Tolstaya, 1-20. Leiden and Boston: Brill.

Tolstaya, K. 2018. "Religion or Ideology?" In "Forum on Yuri Slezkine's *The House of Government: A Saga of the Russian Revolution*," ed. S. Luehrmann and T. Weir. *The Immanent Frame*, November 2018. <https://tif.ssrc.org/2018/11/30/religion-or-ideology>.

Turner, D. 1995. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tweed, T.A. 2016. "Valuing the Study of Religion: Improving Difficult Dialogues Within and Beyond the AAR's 'Big Tent'." (2015 AAR Presidential Address.) *Journal of the American Academy of Religion* 84 (2): 287–322

Vries, H. de. 2008. "Introduction: Why Still 'Religion'?" In *Religion: Beyond a Concept*, edited by H. de Vries, 1-98. New York: Fordham University Press.

Wijsen, F. 2019. "From Objects to Subjects of Religious Studies in Africa: Methodological Agnosticism and Methodological Conversion." In *Faith in African Lived Christianity: Bridging Anthropological and Theological Perspectives*, edited by K. Lauterbach and M. Vähäkangas, 38-51. Leiden and Boston: Brill. doi: 10.1163/9789004412255_004

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС О МЕСТЕ И РОЛИ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Насим Ясирович ШАНГАРАЕВ

*Государственный советник
Российской Федерации
1 класса*

Руслан Насимович ШАНГАРАЕВ

*кандидат экономических наук,
научный сотрудник
Дипломатической академии
МИД России*

Социальные науки, прежде всего социология религии, в XX - XXI веке предложили несколько концепций, призванных объяснить это соотношение. Самой известной и влиятельной из них стала теория секуляризации, являвшаяся подразделом более общей теории модернизации, которая постулировала принципиальную несовместимость современности и религии [1]. Религиозные трансформации, происходящие в Европе и до определенной степени в США, позиционировались вполне в духе гегелевской философии истории, как имеющие всемирно-историческое значение.

Изучение примеров европейских обществ позволило исследователям сделать однозначный вывод о том, что модернизация неминуемо ведет к упадку религии, то есть к секуляризации, понимаемой как «процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свое социальное значение» [2]. Секуляризация мыслилась как основной религиозный процесс современности [3]. Более того, современность и секуляризация окончательно сплетаются в неразрывное единство, так что секуляризация становится одним из тех признаков, через которые собственно, и определяется современности, а также современное общество.

Опыт изучения западнцентричных (прежде всего европейских) примеров позволил исследователям создать достаточно подробную модель того, как именно связаны друг с другом современность и религия [4]. Модернизация, запускаемая рядом экономических процессов, самыми важными из которых являются индустриализация, урбанизация и научно-технический прогресс, приводит к целой серии необратимых изменений в обществе. Прежде всего, к дифференциации. В самом общем смысле, дифференциация – это процесс структурного изменения общества путем появления той или иной организации, отвечающей за свою сферу общественного устройства [5]. На данном этапе социального переустройства необходимо учитывать критерий эффективности функционирования той или иной организации с точки зрения разумного выбора [6]. В результате усложнения общества возникает процесс плюрализации, что подразумевает разрушение единой ценностной системы и тем самым создание

конкурирующих религиозных систем [7]. Как итог – *все ценности относительны*.

Далее развитие ценностного плюрализма приводит к необратимым социальным последствиям: автономизация общества, потеря универсальных правил построения социальных отношений [8]. Как итог – религия безвозвратно вытесняется из всех сфер жизни человеческого социума. Отныне ее влияние ограничивается частной жизнью, она становится частным делом человека [9].

А торжество рационализма приводит к окончательному упадку веры [10]. Параллельно этому процесс секуляризации социальных отношений ведет к вытеснению Церкви как института [11]. В качестве своеобразного «бонуса» данной постсекулярной социальной модели служит полная потеря человеком подлинных критериев добра и зла.

В рамках данной западнцентричной модели возникает немало противоречий. Так, исследователи, являясь сторонниками универсальной модели развития обществ и, соответственно, современности в единственном числе, не могли не обратить внимания на четко прослеживаемое различие между уровнем и характером религиозности в основных европейских обществах и США. Несмотря на то, что США являются одним из наиболее модернизированных обществ, уровень религиозности там оказывается гораздо выше, чем в менее модернизированной Европе. Данное обстоятельство бросает тень на жесткую увязку современности и секуляризации [12].

Американские исследователи в 1990-х годах выдвинули свою версию особой религиозности американского общества, которая воспринимает средневековое европейское религиозное общество как «патологию», а религиозный плюрализм – как норму, при которой все религии чувствуют себя прекрасно [13]. Ключевое понятие для новой парадигмы – отделение церквей от государства и расцвет рынка религий [14]. Следствием этого процесса становится вовсе не упадок религиозности, но, наоборот, ее расцвет. Данный тезис подтверждается эмпирическими исследованиями из истории США [15].

Соответственно, то, что постулировалось теоретиками секуляризации, как начало процесса упадка религии, было, на самом деле, наоборот, движением к расцвету религий. Модернизация, связанная с социальной дифференциацией и плюрализацией, ведет не к упадку религии, но, наоборот, к ее расцвету. А значит, современность не отрицает религии, но наоборот – создает максимально благоприятные условия для ее существования. Вместо разговора об «американской исключительности» исследователи заговорили, наоборот, о «европейской исключительности», о «евросекулярности».

Следующим фактором, заставившим усомниться в неразрывной связи модернизации и секуляризации, стал целый ряд глобальных событий, самым ярким из которых следует считать Иранскую революцию 1979 года, приведшую к свержению шахского режима – одного из самых модернизированных ближневосточных режимов – и установлению жесткой исламской теократии. Во-первых, данная революция доказала, что

религиозный фундаментализм является реальной силой, способной оказывать серьезное и, главное, продолжительное влияние на ход исторических процессов. Во-вторых, оказалось, что полноценная десекуляризация возможна и что модернизация не обязательно ведет к превращению модернизирующегося общества в западный прототип. В-третьих, революция оказала отрезвляющее воздействие на многих западных интеллектуалов, понявших, что религия и, в частности, ислам – не архаичная сила, не зависящая переменная, сжимающаяся под воздействием неминуемых социальных преобразований, но мощная и более того, революционная идеология. Этот момент тонко почувствовал один из самых ярких западных интеллектуалов своей эпохи Мишель Фуко, с большой симпатией отнесшийся к данным событиям и написавший в дни революции: «Происходящая на наших глазах агония иранского режима – это последний эпизод процесса, начавшегося почти шестьдесят лет назад: модернизация исламских стран по европейскому образцу» [16]. Модернизация и связанная с ней секуляризация – не единственный возможный путь развития. «Ислам, который является не только религией, но и образом жизни, частью истории и цивилизации, рискует стать для сотен тысяч человек гигантской пороховой бочкой. Начиная со вчерашнего дня в любом мусульманском государстве можно ждать революции, основанной на вековых традициях», [17] - утверждает М.Фуко.

Таким образом, позиции теории секуляризации как всеобъемлющей концепции, способной описать масштабные преобразования в мировой политике, оказались сильно поколеблены. Судя по всему, той теоретической оптикой, которая на современном этапе позволяет решить стоящие перед исследователями проблемы соотношения религии и современности, становится концепция «множественных современностей».

Теоретический дискурс о месте и роли религии в современном мире так или иначе побуждает исследователей рассматривать идеи и мировые события в свете традиционных (религиозных ценностей). Именно такой подход к осмыслению современности позволяет почувствовать истинный смысл универсалистских проектов современности. И здесь трудно не согласиться со словами Н.Нарочницкой: «Истинные побудительные мотивы явлений человеческой истории приоткрываются в осознании, что любая государственная стратегия, социально-экономическая доктрина или концепция внешней политики всегда имеет философскую основу, а еще глубже – религиозную, определяющую смысл исторического бытия и определенное видение собственной роли и места в мировой истории» [18].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Secularization Theory: the Course of a Concept // The Secularization Debate (Eds. W.H. Swatos, D.V.A. Olson). Lanham, Boulder, N.Y., Oxford, 2000.; *Салмин А. М.* Церковь, государство и политика в католическом мире // Полис. Политические исследования. 2005. №6., сс. 147 – 171.
2. *Wilson B.* Religion in Secular Society: a Sociological Comment. L.: Watts, 1996, p.14.
3. *Wilson B.* Contemporary Transformation of aareligion. Oxford: Clarendon press, 1976, p.116.
4. *Узланер Д.* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX века. // Религиоведение. 2008. №2, сс. 135 – 148.; *Tschannen O.* The Secularization Paradigm: a Systematization // Journal for the Scientific Study of Religion. 1991. Vol. 30, pp.395 – 415.
5. *Wilson B.* Religion in Secular Society: a Sociological Comment. L.: Watts, 1996, p.56.; *Berger P.L.* The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 113.
6. *Dobbelaere K.* Towards an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization // The Secularization Debate (Eds. W.H. Swatos, D.V.A. Olson). Lanham, Boulder, N.Y., Oxford, 2000, pp. 22 – 23.
7. *Berger P.L., Berger B., Kellner H.* The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. P. 64.; *Luckman Th.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. L.: Collier – Macmillan, 1970. pp. 124-125.
8. *Berger P.L.* The Social Reality of Religion., pp. 136 -137.
9. *Berger P.L., Berger B., Kellner H.* The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. P. 64.; *Luckman Th.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. L.: Collier – Macmillan, 1970. p.134.
10. *Wilson B.* Contemporary Transformation of aareligion. Oxford: Clarendon press, 1976, p.13.
11. *Wilson B.* Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982., p. 159 – 160.
12. *Сурма И.В., Шангараев Р.Н., Жангазин О.А.* Социально-исторические аспекты религиозного экстремизма // Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы Материалы круглого стола. Дипломатическая академия Министерства иностранных дел Российской Федерации. 2017. С. 164-174.
13. *Wilson B.* Religion in Secular Society: a Sociological Comment. L.: Watts, 1996, p.113; *Luckman Th.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. L.: Collier – Macmillan, 1970. p.137.
14. При этом американские исследователи не принимают во внимание (или не хотят этого делать) существование различных течений (по сути ересей) внутри протестантизма. В Новый Свет, на заре зарождения американской цивилизации мигрировали адвентисты, мормоны, кальвинисты, гугеноты и т.д. И дабы примирить представителей этих течений между собой был необходим известный религиозный плюрализм как особая государственная идеология. Но очевидно данная «многоконфессиональность» имеет право на существование только как американский опыт, а отнюдь не универсальная парадигма.
15. *Warner R.S.* Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. 1994. Vol. 98., pp. 1050.
16. *Карнович О.Г.* Риски и угрозы цветной революции в России // Политика и общество. 2015. № 1 (121). С. 107-115.
17. *Эйзенштадт Ш.* Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация.// Государство Религия Церковь в России и за рубежом. Отв. ред.Узланер Д. М., 2012. №1(30),с.18.
18. *Карнович О.Г.* Глобальные проблемы международных отношений в контексте формирующегося многополярного мира // Право и политика. 2014. № 5. С. 620-629.
19. *Нарочницкая Н.* Россия и русские в мировой истории. М., 2005., с.14.

ЧАСТЬ III.
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

ИСТОКИ ЭТНО-РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОЦЕССОВ НА
ПРОСТРАНСТВЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

Александр Григорьевич ЗАДОХИН
доктор политических наук, кандидат
исторических наук, профессор

Современные события на Ближнем Востоке имеют глубокие исторические корни. Память о разделах и переделах, обретенных землях и утерянных территориях и, конечно, о конфликтах до сих пор сохраняется в сознании народов Ближнего Востока и оказывает свое прямое и опосредованное влияние на их отношения между собой. Истоки этих отношений лежат в глубинах древних цивилизаций, времени первичных оппозиций «Свой - Чужой» и времени возникновения таких монотеистических религий, как христианство, ислам, иудаизм. Ретроспективное изучение отношений между ними может дать возможность понять существо современных конфликтов. Это относится и к арабо-израильскому конфликту, происходящему в Палестине, и к современным арабо-турецким отношениям.

Дело в том, что развитие любого этноса распадается на ряд относительно самостоятельных периодов/этапов (в том плане, что каждый период мог иметь не один сценарий эволюции), которые (несмотря на нереализованность) дают основания для размышлений по поводу обретенной современности и исторического национального опыта и, возможно, каких-то утерянных или не реализованных альтернатив. При этом каждый народ, каждую страну, каждое государство следует рассматривать не как нечто изолированное, а находящееся в подвижной и сверхсложной системе взаимозависимых и самоорганизующихся связей, оппозиций и отношений в регионе. Причем комплексный системный анализ предполагает изучение не только объективных факторов, но и субъективных. А именно – изучение особенностей восприятий народами себя и своей среды обитания на протяжении истории. Другими словами, следует принимать в расчет коллективный мировоззренческий срез региональной общности и его составных элементов. А именно принадлежащей этой общности определенной диалоговой системы образов и ценностей, мифов и религиозных традиций, и этнических оппозиций. В силу чего сопряжение вполне реальных интересов в каждой региональной общности сопровождалось в прошлом и сопровождается в настоящее время не менее острыми конфликтами мировоззренческого характера.

Ближневосточная региональная система представляет собой образование, естественным образом отличающееся от других общностей своей исторической культурой и местом в глобальной эволюции. Здесь первичные древние очаговые цивилизации (или полюса) расширяя свое влияние и сопрягаясь внешним миром, создают весьма динамичную первичную систему парных категорий «мы - не мы/ свой-другой/ свой-чужой». На Ближнем Востоке это конкретно выражалось в отношениях между коренными и пришлыми, (про)семитскими и несемитскими племенами и между самими семитскими племенами [1].

В названной региональной системе одной из доминант являлись семитские племена. Эти племена вышли из Африки и расселились по всему Ближнему Востоку. Одни обосновались в Междуречье, другие на Аравийском полуострове, третьи – на территории сиро-палестинского побережья Восточного Средиземноморья.

Семитские племена создали древнюю цивилизацию Месопотамии, а в Палестине Израильское и Иудейское царства. Семитские племена образовали также ряд колоний по всему Средиземноморью, одно из которых – Карфаген, который долгое время не просто являлся крупнейшим торговым центром, но и геополитически соперничал с Римом.

Конкуренция и войны между семитскими племенами и их миграции запустили процесс их этногенеза и территориального самоопределения. В конечном итоге территория Палестины становится родиной праевреев, а Аравийского полуострова - праарабов. В процессах эволюции этих этнических групп значимую роль сыграла религия.

Зарождение еврейского иудаистического монотеизма в Палестине происходило в условиях конкуренции с языческими культурами других семитских групп Ближнего Востока. Евреи консолидировались вокруг своей этно-монотеистической религии - иудаизма. Переход от политеизма к монотеизму способствовал этническому самоутверждению еврейской группы семитских племен и противостоянию экспансии внешней среды.

Одновременно в еврейском этносе начинает формироваться новая религиозная идеология, которая со временем стала мировой. Этой религией, как известно, стало христианство. В свою очередь на Аравийском полуострове обособляется группа семитских племен, называемых «арабами». Арабские племена, как и другие племена семитской группы, придерживались традиционных для язычества верований и поклонялись целому ряду родовых божеств. Но все они носили подчиненный характер по отношению к верховному, главному божеству, который выступал покровителем племени или большой группы племен.

Надо отметить существование в Палестине или семитской среде, идеологического разнообразия. То есть к моменту начала формирования новой универсалистской религиозной системы - ислама в VII веке н.э. некоторые семитские племена Аравийского полуострова уже приняли христианство. Одновременно с христианством конкурировал иудаизм. Притом, что язычество сохраняло свои позиции, христианская и иудейская религии оказывали на сознание древних арабов значительное влияние. Семитские племена Аравийского полуострова как бы в оппозицию

христианским и иудейским общинам «создают» свою монотеистическую религию - ислам, которая в ходе арабских завоеваний также становится мировой.

Таким образом, монотеистические религии завершили первичный этап этногенеза евреев-иудеев и арабов-мусульман, окончательно обособив их друг от друга по формуле «свой – другие/чужие».

Вся эта система разнообразных социальных групп и религиозных мировоззрений сформировала контуры и ныне существующих в регионе этносов и в определенной степени их нынешние отношения. В их памяти сохранились борьба между собой за выживание, комплексы малых различий и обиды, что определенным образом оказало влияние на последующие социальные, культурные и политические процессы.

Важно также отметить роль эпохи эллинизма в создании предпосылок для возникновения новых синкретических и универсалистских религий. В эллинистическом культурном и геополитическом пространстве происходит сопряжение эллинской религии и философии с другими религиями. Известно, что походы Александра Македонского «перемешали» народы и религии. В империи Александра и царствах его приемников возникают новые социальные группы и религиозные мировоззрения. Такие условия способствовали обмену информацией, конвергенции ценностных систем и распространению синкретической культуры по всему Ближнему Востоку и Средиземноморью. Но речь шла не просто о синтезе культур, а сопряжении и конкуренции новых и старых культов. В результате “наблюдался ... нарастающий “синкретизм, забвение первоначального значение, соединения атрибутов божеств”. Более того, “возникает культ бога высочайшего” и возникают институты (синоды) для его “почитания” [2] как переходная форма от политеизма к монотеизму.

Синкретические трансформации происходят из сопряжения эллинистическо-римской синкретической культуры с течениями иудаизма, которые стали переходными формами от политеизма к монотеизму [3]. Такую форму религии английский религиовед и этнолог Макс Мюллер назвал «генотеизм» или «энотеизм». Этот тип, сохраняя по-прежнему форму пантеона традиционных для данного племени богов, предполагает еще одного бога, который выступает как «сверхбог» и основной покровитель родного племени. Некоторые черты энотеизма были присущи месопотамскому семитскому культу Мардука [4], древнеегипетскому культу Амона-Ра [5], славянскому культу Перуна [6], древнебулгарского Тангра [7] и т.д.

Появление переходных от политеизма к монотеизму типов религии формально-хронологически не совпадает, но соответствует алгоритмам эволюции сознания соответствующих народов. Очевидно, что было трудно отказаться от своего «Родного» бога и сразу принять незнакомого. (Интересно, что у славян его буквально звали «Род»). Но обстоятельства могли побуждать к этому, хотя и не сразу.

С одной стороны, происходит обращение многих «эллинов» в иудаизм. А с другой, среди иудеев появляются грекофилы [8]. Причем эта тенденция была присуща всем регионам эллинистического пространства.

Смена конфессии могла быть вызвана рядом причин. Это – разочарование/протест, средство выживания/приспособления, поиск нового или познавательность и, наконец, - давление внешней среды т.д.

Тогда же начинается обращение многих «эллинов» в иудейство. А среди иудеев возникает течение грекофилов. Эти иудеи говорили на греческом языке. Причем это было свойственно всем регионам эллинистической синкретической культуры. Грекофилы, отвергая свою еврейско-семитскую замкнутость “ради участия в жизни большого мира, рассматривали иудаизм как часть этого мира, открытого для них посредством эллинистической культуры, и пытались облегчить переход от традиционного ближневосточного стиля жизни к новым принципам существования в рамках эллинистического общества” [9]. Некоторые иудейские цари II—I вв. до н. э. приняли эллинские культурные ценности.

Наиболее характерные черты эллинизма как синтеза эллинской и восточных культур и способов жизни проявились в Восточном Средиземноморье, издавна имевшим контакты с миром древнегреческих полисов и цивилизаций Востока. Так, этот субрегион можно рассматривать не просто как район исторического классического эллинизма, но и готового к цивилизационным инновациям. Эллинизм придал новый облик всему Восточному Средиземноморью и Палестине. Это пространство теперь не ограничивается конкуренцией внутри семитских племен и групп, а расширяет свои существующие контакты с несемитской культурой и конкурирует с ней. В результате размывается не просто традиционная религиозная культура, а региональная система локальных, племенных культов. То есть разрушается первичная система парных самоидентификаций «свой - чужой». Теперь речь скорее об оппозиции «свой - другой» [10], но уже в рамках уже одной надэтнической новой религии.

Подобная трансформация оппозиции «свой – другой - чужой» происходило и в других обществах. Например, когда противостояние между болгарами и христианами-ромеями было необходимо болгарам “для создания *собственной* идентичности в древности (по формуле «мы, болгары» - «они, христиане», т.е. поиски *другого*, главным образом в виде врага, дабы проявилась *болгарская* идентичность, «болгарское» Я). Можно задать вопрос, как бы формировалась идентичность такого могущественного государства, каким была Болгария в первые два десятилетия IX в., если бы у нее не было «зеркального образа» и/или контробраза? [11]” Здесь следует отметить, что оппозиции «свой чужой» в «свой – другой и обратно» связано и с особенностью архаичного сознания. Как уже отмечалось, “древние, создавая «Образ Чужого», конструировали «Образ Собственного в Чужом» ... буквально втискивая «Чужое в горизонт «Собственного» [12]”. Но историческая ситуация могла измениться, тогда менялась названная оппозиция. Например, Чужой мог стать Своим, если он принял твою религию или вы вместе с ним приняли новую религию.

Культурные процессы сопрягались с политическими – возникновением и распадом империи Александра Македонского и Римской империи.

Восточные государства наследников империи Александра Македонского, проложили путь в античное Средиземноморье к восточным

религиям. “Теперь египетские и семитические культы, халдейские прорицания, религия Митры распространяются по всему протяжению классического мира ...; следом за ними идет иудейство, приготавливая путь христианству. Но и у себя дома восточные религии нашли в западных пришельцах не менее ревностных почитателей, чем туземцы. Какое огромное влияние должно было это иметь на мирозерцание Запада”, понятно, само собою, и доказано историей последних веков древнего мира. И поздняя греческая философия, особенно неоплатонизм, не осталась без влияния восточных представлений [13]. Собственно говоря, влияние негреческих («восточных») мифов и культов на греческий мир имело место и ранее [14] со времени крито-микенской эпохи, древнего Египта и т.д. Поэтому необходимо говорить не о влиянии, а взаимовлиянии. Ибо греческий и негреческие миры Ближнего Востока и Восточного Средиземноморья представляли собой одну региональную систему коммуникаций. При всех их различиях и особенностях можно увидеть и общие черты в их мифологическом сознании и сходные направления развития у всех политеистических общин. Так, в негреческих (восточных) политеистических культах присутствовали попытки систематизации языческой мифологии, так же как и в греческих, “тема генезиса мира включается в обширную эпопею о верховной власти, представляющей собой изображение борьбы за господство над миром сменяющих друг друга поколений богов и различных сакральных сил [15]”.

В свою очередь возникшее единое политическое пространство Римской империи способствовало формированию иной и более сложной социальной структуры населения. Для Рима и его провинций особенно в I в. н. э. “характерна необычная мобильность населения, особенно городского: люди переселялись из города в город в поисках лучшего существования. ... Люди одной народности составляли объединения — землячества (в разных городах Малой Азии и Египта известны, например, землячества иудеев). ... На дорогах ... можно было встретить разных людей, идущих пешком, то в одном, то в другом направлении: ремесленники, площадные актеры, прорицатели и бродячие нищие философы, которых особенно много появилось в начале империи. Но перемещались не только бедняки. Римские солдаты и императорские чиновники отправлялись в провинции, а местная знать ездила на поклон к императорам, купцы разъезжали по всей империи.

Еще больше способствовали сближению различных групп населения экономические процессы, которые происходили в провинциях” [16]. В результате политических и социальных трансформаций разрушаются родственные и племенные связи, а их заменяют, коллективные культы, религиозные секты и тайные общества [17].

Так, римо-эллинистический культурный синкретизм, разрушая замкнутость родовых культов, способствовал переходу к чему-то новому, и в этом смысле являлся источником эволюции общественного сознания и форм самоорганизации. Потеря традиционных родовых ориентиров вызывала чувство растерянности, отчаяния и т.д. То есть наступало состояние фрустрации. Это приводило к кризису личностной самоидентификации, а на системном уровне - к кризису региональной идентичности. На

психологическом уровне наступало состояние, которое исследователи квалифицируют, как “ожидания перемен”, что выразилось в религиозно-мифологических ожиданиях скорого прихода «мессии» [18].

В эпоху эллинизма впервые можно было говорить о предпосылках формирования, если не единой мировой, то ближневосточно-средиземноморской геокультуры. А главное – какой-то новой надэтнической религии и мировоззренческой системы человека.

Вполне очевидно, что синкретическая культура эллинизма подготовила переход к монотеистическому мировоззрению и приход первоначально христианства, а затем и ислама. Хотя по большому счету, как отмечалось выше, обе эти религиозно-мировоззренческие системы возникают практически в одном историческом диапазоне – эпохе распада Римской империи и изживания синкретической идеологии.

Распространение предхристианских идей среди семитских племен способствовал тот факт, что христианство на начальном этапе еще не могло осознаваться окружающим языческим миром, как новая религия, отличная от культов других семитских племен, в том числе от иудаизма. А новое мировоззрение постепенно завоевывало души населения Римской империи. Не говоря уже о том, что для распадающегося Рима требовалась новая имперская идеология. Пока еще неизвестная, но с определенной интегрирующей функцией.

Здесь уместно обратиться к известной книге И.Пригожина и И.Стенгерса «Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой» [19], чтобы понять процесс социальной эволюции. По мнению И.Пригожина, “в социальной эволюции мы не можем считать заданным определенное множество взаимодействующих единиц или определенное множество преобразований этих единиц... Проблема устойчивости системы относительно изменений... сводится к следующему. Вводимые в небольшом количестве в систему новые составляющие приводят к возникновению новой сети реакций между ее компонентами. Новая сеть реакций начинает конкурировать со старым способом функционирования системы. Если система *структурно устойчива* относительно вторжения новых единиц, то новый режим функционирования не устанавливается, а сами новые единицы («инноваторы») погибают. Но если структурные флуктуации успешно «приживаются» (например, если новые единицы размножаются достаточно быстро и успевают «захватить» систему до того, как погибнут), то вся система перестраивается на новый режим функционирования: ее активность подчиняется новому” [20].

Другими словами, случайные отклонения, представленные различными конкурирующими между собой иудейскими сектами, пройдя точку бифуркации в формате политеистических общин, завершили реструктуризацию всей региональной системы. Так или иначе, процесс самоорганизации региональной ближневосточно-средиземноморской системы, привел к возникновению двух монотеистических религий, через какое-то время ставших мировыми религиями. Причем, как отмечают исследователи, “христианский и мусульманский миры вбирали в себя как античные естественнонаучные, так и иудо-зороастрийские вероиспо-

ведальными способами отчуждения, причем вторая компонента бесспорно доминировала. Более того, нередко христиане и мусульмане переосмысливали доставшиеся им по наследству античные верования концепты

в этико-вероисповедальном ключе, видя в «нецивилизованности» или «природной ущербности» Чужого-Иноверца результат неполноценности духовно-этической, религиозной» [21].

При всем этом оставались территории и народы, сохранявшие свои племенные языческие культы. В частности, таковой и являлась именно территория Палестины и евреи. Иудейский монотеизм сформировался в условиях враждебной среды и отличался высокой степенью консолидации еврейского этноса, что препятствовало внешней идеологической экспансии.

Иудейская религия оказалась между двух мировых религий на этапе их становления и начавшегося соперничества по поводу ассимиляции тех, кого они считали варварами или язычниками. Но в целом семиты-евреи утвердились и выстояли, причем без какой-то особой помощи государственной власти. Хотя большинству евреев пришлось покинуть Палестину и найти новую родину на Востоке и Западе, они сохранили свою преданность иудейской религии в сопряжении с христианством и исламом, и в оппозицию этим религиям. Во всяком случае, на протяжении веков на Ближнем Востоке существовали еврейские общины.

Одновременно внешние угрозы сформировали у евреев устойчивые стереотипы по отношению к Чужому как потенциальной опасности их идентичности. С этими стереотипами иудеи приспособливались выживать и выживали.

При всех различиях процесс возникновения монотеистических религий, таких как иудаизм, христианство и ислам подчиняется общим закономерностям эволюции общественного сознания. То есть переход от политеизма осуществлялся через патриархальный этотеизм, когда каждое племя обретало своего «главного» бога-покровителя. В этом же направлении эволюционировали другие племенные общности или могли эволюционировать, если внутренние и внешние обстоятельства не препятствовали этому процессу.

Выделившиеся из иудейских общин, пред-христианская и пред-исламская монотеистические религии через какое-то время подчиняют себе остальных, тем самым, способствуя переходу к монотеизму. В них существовал и образец сверх-человека - лидера, способного совершить прорыв. Французский исследователь античности А.Боннер пишет: «Есть люди..., появление которых в истории как будто призвано решить неразрешимую проблему, взять приступом тупик, куда, полный бессилия и инертности, оказался загнанным ход событий, расчистить путь, загроможденный беспорядком и анархией, провозглашая и уже осуществляя новое будущее» [22].

Одним из таких исторических фигур был Александр Македонский. Именно поэтому воображение греческого народа мифически приписывает ему рассечение «гордиева узла», вкладывая в это особый смысл [23]. Жизнь Александра это не только реальность, но и миф [24], необходимый в период

перемен. Образ Александра как правителя и предтечи желаемого и ожидаемого нового можно увидеть в персидской и арабской литературе, тем более, что в Коране под именем легендарного Зу-л-Карнайна понимался Александр Македонский.

Фигура Зу-л-Карнайна становилась привлекательной по следующим соображениям: Зу-л-Карнайн обладал светской и духовной властью, подчинил весь мир, руководствуясь идеей единого Бога, поставил преграду между цивилизованным, познавшим единобожие миром и миром неверных. Рассказ о Зу-л-Карнайне в Коране был не столько воспоминанием о прошлом, сколько прототипом для создания образа "идеального правителя". Поэтому образ Александра стал центральным в эпической литературе, касавшейся магистральной проблемы ислама - проблемы правления.

В бытовавшие среди аравийских курейшитов рассказы об Александре были привнесены мифы и предания южных арабских племен. Мухаммед использовал рассказы об Александре, чтобы создать не связанный с каким-то определенным историческим временем образ вождя. В образе коранического Зу-л-Карнайна была заложена идея «первоправителя» или вождя, которому свыше была дарована светская и духовная, власть, чтобы оградить цивилизованный (имелся в виду мусульманский) мир от возможного нашествия варваров - Чужих. Этому правителю было дано виденье «праведного пути» и причины всех вещей.

В эпоху правления Омейядов, когда завоевания арабов уже закончились, и возникла империя, сопоставимая с империей Александра Великого, соответственно возникла задача ее защиты, укрепления и организации, усилился интерес к Зу-л-Карнайну или Александру/Искандеру Великому [25].

В целом социокультурная и политическая ситуация этого времени способствовала началу формирования монотеистической религии и соответствующих ей образов-символов. Очевидно, что римско-эллинистическое синкретическое пространство и переживающая кризис сама Римская империя «требовали» новой идеологии интеграции и поддержания власти. Но все это не означало обязательного возникновения именно существующих ныне конкретных мировых религий.

Утверждение христианства как монотеистической религии заняло несколько столетий и прошло через конфликты, компромиссы и преследования римских властей. Наконец, Рим подвергался постоянным набегам варваров. Но «отсутствие жесткой организации ... объективно дало возможность раннему христианству с течением времени воспринять и органически включить в свое учение элементы различных религиозных и этических представлений, наиболее распространенных среди народных масс Римской империи» [26]. Как представляется, именно конкуренция идей религиозных сект, общин и течений, то есть такой широкий плюрализм способствовал распространению этой религии. А окончательное утверждение произошло сверху, как известно, с провозглашением христианства государственной религией.

Ко времени начала формирования ислама языческие культы Аравийского полуострова утрачивают свое влияние на сознание аравийских

племен. Этому способствовали широкие связи аравитян с соседними племенами и знакомство с культурами иудеев и христиан. Христианство находилось на этапе своего развития. Поэтому ряд семитских племен «язычников» стоял перед выбором принять ли иудейскую или христианскую религию, или что-то заимствовать у этих близких друг другу религий, и создать свою. Тем более, что и та и другая религии присутствовали на полуострове. Влияние иудаизма и христианства на зарождение ислама было не меньшим, чем еще сохраняющееся влияние доисламских верований и традиций Аравийского полуострова. Ибо христианство первоначально могло рассматриваться аравийскими/арабскими семитскими племенами, взявшими курс на объединение, всего лишь, как одно из течений семитского иудаизма и одновременно как конкурент в объединительных процессах племен.

Непосредственно исламский монотеистический культ формируется вокруг родоплеменного культа одного из влиятельных семитских племен Аравии – курейшитов. Культ наиболее сильного и влиятельного курейшитского племени естественным образом стал вытеснять родовых богов менее сильных племен, а также существовавшие к этому времени иудейские и христианские культы. Принудительно или (условно) добровольно племена Полуострова обращались в ислам, и к середине VII века большая часть Аравии приняла ислам. Тем самым, было положено начало новой моноэтнической религии в будущем мирового масштаба.

Конкуренция происходила не только между аравийскими племенами, но и между семитскими и несемитскими группами всего Ближнего Востока, а также между религиозными общинами разного толка [27], когда прежний архаический мир переживал время перемен, распада и поиска новых форм самоорганизации. Так, семиты-аравийцы должны были каким-то образом отреагировать на рост идеологического влияния иудейских и христианских общин среди аравийских племен. Далее, происходит, по выражению академика Б.А.Тураева “этнографический и религиозный переворот под знаменем ислама” [28]. И возникает “новая универсальная мусульманская монархия, объединяющая в себе Восток и Запад [29]” – Арабский халифат.

В ходе ведения арабами завоевательных войн и в процессах создания своего государства «в пику» Риму происходило распространение ислама за пределами Аравии. Ислам вытесняет преобладавшее в странах Северной Африки, Сирии и Малой Азии христианство. В результате ислам при поддержке арабского государства стал мировой религией. Хотя в целом исламизация протекала медленно и заняла несколько веков.

В Арабском Халифате отношения арабо-мусульманской власти с немусульманским населением империи, в том числе с христианами и иудеями, имели как силовой, так и несиловой характер. Власти предоставляли/допускали немусульманскому населению автономию в определенных рамках, с целью сохранения и поддержания экономической, финансовой и функциональной инфраструктуры. Изначально речь шла о соглашениях одного семитского племени перешедшего к монотеизму во главе с Пророком Мухаммедом с другими, не принявшими ислам аравийскими племенами семитов политеистов и язычников, семитов-христиан и семитов-иудеев [30]. Другими словами, первоначально, прежде

чем говорить о конфликте мусульман и иудеев в Палестине, и позже о конфликте ислама и христианства, следует указать на конфликт внутри семитской группы племен и народов на религиозной и мировоззренческой почве. Племенные общины и религиозные секты конкурировали между собой. Конкуренция возрастает в период “разложения племенного общества, когда на форме формирования вождества происходит складывание новой идентичности” [30]. В этот период происходит эволюция образа Другого в образ Чужого [31]. Этот внутрисемитский межплеменной конфликт сохранился на генетическом уровне в сознании будущих евреев-иудеев и арабов-мусульман.

Универсальные и неосознанные образы-оппозиции «Мы - Они» закрепляются в нейродинамических рядах мозга, которые формируются на ранних этапах социогенеза/этногенеза и в определенной степени совпадают с такими же ранними этапами филогенеза-онтогенеза [32]. Соответственно, они отвечают за первичную обработку воспринятой информации и “образуют самый низший, близкий к биологическому когнитивный “фундамент”, над которым в ходе индивидуального и социального развития будут “надстроены” более сложные и дифференцированные функции восприятия и мышления” [33].

В этой связи следует сослаться на К.Юнга, что существуют архетипы, присущие всем человеческим группам [34]. Как думают его последователи, архетипы — “наиболее древние и наиболее универсальные мыслеформы (англ. thought-forms) человечества, хотя они настолько же являются чувствами, насколько мыслями” [35]. Как отмечает последователь К.Юнга американский психоаналитик В.Одайник, “архетип — организующий принцип, стоящий за физическими, биологическими и психологическими феноменами. ... Психологические архетипы входят в сознание только косвенно, через образы и символы, сообщая определенную форму коллективно наследуемому психическому содержанию. Путаница с юнговским пониманием архетипа происходит главным образом из-за того, что у него этот термин используется и для обозначения непосредственно не воспринимаемого чувствами организующего принципа, и для разнообразных образов, через которые этот принцип манифестируется” [36].

Есть и такие, которые отражают региональную особенность существования человеческих групп, их социализации и знаковой системы [37].

С появлением христианства и ислама религиозные различия стали “одним из наиболее мощных и устойчивых факторов отчуждения” [38], когда внутри семитские отношения принимают жесткую непримиримую оппозицию по формуле «Свой - Чужой», игнорируя этно-языковое родство. Каждая сторона могла претендовать на наследство своих общих корней и одновременно оспаривать на это право другой. Этот конфликт на подсознательном уровне в их отношениях присутствует и сегодня. Хотя ранее их прошлый политеизм мог выражаться через формулу «Мы и Другие». То есть «Мы евреи и другие семитские племена». Традиционная оппозиция трансформировалась. «Другие», став христианами или мусульманами стали «Чужими» друг для друга и, конечно, для иудеев/евреев.

В итоге Ближний Восток, Палестина и Средиземноморье на несколько веков стал местом конфликтного сопряжения двух мировых религий - ислама и христианства. Причем, по мнению французского историка М.Фуше, именно “под давлением воинствующего ислама зародившееся в Средиземноморье христианство распространилось по Европе” [39], «увлекая» за собой и иудаизм, и все первичные подсознательные образные оппозиции Ближнего Востока и, в частности, Палестины.

Это в прямом смысле та самая «Ось истории», вокруг которой по сей день вращается все человечество и о которой говорил немецкий философ и психолог Карл Ясперс. Как писал К.Ясперс, “новое, возникшее в эту эпоху, ... сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. Все это происходило посредством рефлексии. Сознание вновь осознавало сознание, мышление делало мышление своим объектом. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои цели, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность, - все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом” [40]. Именно “в эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, определяющих по сей день жизнь людей” [41].

Притом, что обе мировые монотеистические религии имеют общие этнолингвистические, территориальные и религиозные истоки, конфликт идентичности на религиозной почве по-прежнему мобилизует архаическую оппозицию «Свой - Несвой».

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ламберг-Карловски К., Саблов Дж. Древние цивилизации. Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992. С. 124 – 178.
2. Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М., 1978. С. 7.
3. Мейер А.А. Философские сочинения.
<https://books.google.ru/books?id=Jzz8AgAAQBAJ&pg=PA400&lpg=PA400&dq=эзотеизм&source=bl&ots=>. 1982. С. 400. Словарь философских терминов. Науч.ред.В.Г. Кузнецова. М., 2007. С. 102-103.
4. Веллард Дж. Вавилон. С. 214 – 217.
5. Павлова О. И. Амон Фиванский. Ранняя история культа (V—XVII династии). — М., 1984.
6. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 248, 249.
7. Степанов Ц.И. Болгары и христианство до 864 года: историографический ракурс (1989-2009). – Славяноведение, № 4, 2010, С.6.
8. Майданик Е. Попытка исторического объяснения причин восстания Хасмонеев. – В сб. Ханука. Изд-во - “Отдел изучения Торы.

- Б.д. - <http://www.7kanal.com/author.php?id=129> (Русскоязычный канал Израиля). 17 декабря 2009.
9. *Шиффман Л.* От текста к традиции. М., Директ-медиа. 2009. - <http://jhistory.nfurman.com/index.htm>
 10. *Романова А.П.* и др. Чужой и культурная безопасность. М., 2013. С. 15.
 11. *Степанов Ц.И.* Болгары и христианство до 864 года: историографический ракурс (1989-2009). - Славяноведение. 2010. № 4. С. 6.
 12. *Романова А.П.* и др. Чужой и культурная безопасность. М., 2013. С. 15.
 13. *Тураев А.П.* История Древнего Востока. М., 1936. С. 207.там же.
 14. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. Пер. с фр. М., 1988. С. 135.
 15. Там же.
 16. *Свеницкая И.С.* От общины к церкви. М., 1985. С. 29.
 17. Там же. С. 46; *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С.163
 18. *Свеницкая И.С.* От общины к церкви... С. 56
 19. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. — М.: Прогресс, 1986. С. 250. Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/betweenall/prigogine-stengers_ru.htm#_Точ1693141. 25.02.2015.
 20. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. С. 250.
 21. *Шукуров Р.М.* Предварительные замечания о Чуждости в истории. – Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 27.
 22. *Боннер А.* Греческая цивилизация. М.1985. С.186.
 23. См.: *Агбунов М.* Античные мифы и легенды. М., 1993. С.108.
 24. *Костюхин Е.А.* Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М.,1972; *Оршанский И.* Талмудические сказания об Александре Македонском. В кн.: Сборник статей по еврейской истории и литературе. Нн.1. СПб.,1896, с.73. Отдельная статья об Александре в "Еврейской энциклопедии", С.-Пб. ,1912, т.1, с.768-774.
 25. См.: *Мулладжанова З.А.* Истоки и эволюция образа Искандера в "Шах-Наме" Фирдоусии. Автор. Дис. На соиск. уч.ст. к. ф.н. Душанбе. 1985.
 26. *Свеницкая И.С.* Указ. Соч. С. 80.
 27. там же. С. 50 – 52, 53.
 28. *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. II. С. 209.
 29. Там же.
 30. *Бат Йеор.* "Зимми": христиане и евреи под властью ислама. 1991. С. 2. - <http://www.litmir.me/br/?b=12810&p=2>. 25.02.2015.
 31. *Романова А.П.* и др. Чужой и культурная безопасность... С. 33.
 32. *Иванов А.В.* Сознание и мышление. М., 1994. С. 29.
 33. Там же. С.29-30.
 34. *Юнг К.* Архетип и символ. М., 1991; *Налимов В.В., Дрогалина Ж.А.* Вероятная модель бессознательного// Психологический журнал. 1984. № 6; *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. М., 1989.
 35. Цит.: *Одайник В.* Психология политики. Политические и социальные идеи Карла Густава Юнга. Пер. с англ. М. 1996. С. 27. Two Essays, on Analytical Psychology. vol. 7v p. 65.
 36. *Одайник В.* Указ. Соч. С. 27.
 37. *Соломоник А.* Семиотика и лингвистика М., 1995. С. 79-90.
 38. *Шукуров Р.М.* Предварительные замечания о Чуждости в истории. – Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 27.
 39. *Фуше М.* Европейская республика. Пер. с фр. М., 1999 . С. 30.
 40. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. М., ИНИОН. Вып. 1. 1991. С. 30.
 41. Там же.

КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ВОСТОКА И ЗАПАДА

**Иеромонах Иоанн (Джованни
Гуайта)**

*кандидат богословия, клирик
Русской Православной Церкви,
филолог, историк*

Хотел бы затронуть культурологические аспекты православно-католического диалога, коснуться той роли, которую сыграла принадлежность к православию и католичеству в самоидентификации, в самосознании народов в Европе.

Но начну свое выступление с того, что уходящий 2017 год – это не только год столетия Русской Революции, - в Западной Европе это также и год 60-летия Римского договора, которое, пусть и не очень широко, но все же отмечалось в Европе. Этот трактат заложил основу Европейского сообщества, при этом заявка была намного шире – создать единую Европу.

В 1957 г. Римский трактат подписали Германия, Франция, Италия, Бельгия, Нидерланды, Люксембург. Как отмечалось в преамбуле договора, его основная идея заключалась в создании более сплоченного единения европейских народов. Не стану останавливаться на дальнейшем развитии правовой базы ЕС, перейду к самосознанию европейцев.

На собственном примере могу сказать: я родился в Италии на острове Сардиния, и как вы знаете, у итальянцев самосознание, прежде всего, региональное. Поэтому до семнадцати лет я ощущал себя в первую очередь сардинцем, а когда покинул родные места и поехал в Швейцарию учиться дальше, было осознание того, что я – итальянец. И только когда поступил на филологический факультет сначала Лозаннского, а потом Женевского университетов, когда выбрал русский язык и литературу в качестве специализации, впервые в жизни почувствовал себя европейцем, до этого у меня не было европейского самосознания. Я поступил учиться в 1984 г. – это ещё было советское время, а в 1985 г. М.С.Горбачёв стал генсеком ЦК КПСС. Он не сразу заговорил о «Перестройке», но всё-таки уже начались какие-то изменения. В Лозаннском университете на кафедре русской филологии преподаватели по большей части были русские эмигранты, и они тогда нам стали говорить о европейском самосознании. Оно действительно существует, хотя об этом мы, европейцы, говорим достаточно редко. Чуть позже М.С.Горбачёв озвучил идею «общего европейского дома». Вот такие идеи были в восьмидесятые годы.

Но, если серьёзно задуматься с точки зрения культуры об общеевропейских культурных ценностях, которые определяют наше самосознание, безусловно, они есть, и, как мне кажется, они большей частью обусловлены христианством. Христианство - это главный стержень европейской культуры, несмотря на то, что в законодательстве Евросоюза это никак не отражается.

Лично для меня Европа – это определённый вызов и очень амбициозный проект, гораздо более интересный, чем США. Почему? Потому, что Европа – это действительно разные народы, разные языки и разные культуры, что не скажешь о США. Европа не равна ЕС. Она гораздо больше. Моё поколение, и люди старше меня – мы всё ещё помним советское время, когда нам рассказывали, что есть две Европы и граница между Западной и Восточной Европой якобы проходит через Берлинскую стену. Это, конечно, не так, безусловно, немцы по ту и другую сторону стены оставались немцами.

На самом деле существует такое понятие, как «Восточная Европа», как единое культурное пространство, единая культурная территория, но это далеко не «соцстраны», как нам раньше говорили. Легко охарактеризовать «Западную Европу» или, например, Россию. А какие культурные характеристики есть у «Миттель-Европы»? Уже сложнее сказать.

Восточная Европа с точки зрения культуры довольно размытое понятие. Как мне кажется, как раз здесь православие сыграло ключевую роль. Один мой соотечественник, очень авторитетный русист, итальянец Риккардо Пиккио ввел термин *Slavia Orthodoxa* (букв. «Православная Славия»), под которым подразумевается культурно-языковая общность православных южных и восточных славян с IX в. до начала Нового времени. Параллельно со *Slavia Orthodoxa* существовала общность *Slavia Romana*, в которую входили западные и часть южных славян. И действительно: если взять славянские народы – вот западные славяне (к примеру, чехи, словаки, поляки) – это западные люди по менталитету. Южные славяне делятся пополам: исповедующие православие – восточные по своему менталитету, остальные – западные (такие страны, как Хорватия или Словения). А сербы и болгары – восточные христиане. Они находятся не так уж близко к России, но кириллический алфавит и православная вера определили их ментальность и самосознание.

Были различные периоды в истории – период расцвета Римской империи, Византии, затем период Османской империи. Каждый из этих периодов формировал свой тип мировоззрения. Существовала одна Римская империя с христианским самосознанием, пришедшим на смену языческому. Это самосознание сохраняется достаточно долго. Однако Рим пал под натиском варваров, а последние принадлежали к иной культуре.

Продолжением Рима становится Византия. Византийская империя является наследницей Римской империи. Византийцы – ромеи, они считают Константинополь вторым Римом. А сам Рим в IX в. после появления франков и лангобардов изменился настолько, что жители «вечного города» уже совсем не те римляне, в которых византийцы будут тщетно искать свое отражение и не найдут. Римской культуры больше нет.

Так получается, что если распределить христиан, то с одной стороны окажутся восточные – православные христиане, а с другой – католики и протестанты, и это распределение совпадает с различиями в европейской культуре. Притом, что между католиками и протестантами имеются более существенные богословские расхождения нежели между католиками и православными. Протестантские народы – это люди запада, как и католики, и им легко найти общий язык в том, что касается быта, безопасности, личной

жизни, даже молитвенной жизни. А православные оказываются совсем иными по ментальности. И здесь возникает такая парадоксальная ситуация, что различия в догматике оказываются не столь существенными, сколько различия в ментальности.

Католики и православные не могут точно сказать, когда они разделились. Но есть общепринятая дата – «великая схизма» 1054 г., когда произошел инцидент между латинянами и византийцами, но никто тогда не думал, что это – действительный раскол. Это доказанный факт, что данное событие не оставило даже следа в византийской летописи того времени, а уж такой серьезный факт как раскол не мог просто так пройти мимо Церкви.

В тот момент представитель Папы в Константинополе положил буллу об отлучении от церкви патриарха Михаила Керулария прямо в престоле храма Святой Софии в Константинополе. Это был очень некрасивый жест, безусловно, но не раскол, потому что и после этого обе половины христианской церкви продолжали общаться, служить, вместе молиться, причащаться друг у друга достаточно долго. Поэтому не было раскола.

В IX в. был намного более существенный инцидент, когда в 863 году папа Николай I отлучил от церкви патриарха Фотия, а через четыре года патриарх отлучил от церкви Папу. Так оба предстоятеля церквей взаимно выразили свою христианскую любовь! Вот куда более серьезный инцидент, и потому действительно считалось, что есть раскол. И очень долго в западной литературе говорили о «фотианском расколе», а православные народы называли «фотианами». А потом оказалось, что Фотий был патриархом дважды. Вот второй его срок, а это 877-886 годы, Рим признавал его в качестве патриарха. Но тогда какой же раскол, когда Рим признаёт патриарха Фотия?!

И вот сегодня, историки Церкви как с одной, так и с другой стороны, склонны рассматривать отчуждение церквей как некий процесс. А установить точную дату раскола практически невозможно.

Есть серьезный исторический факт - это коронация Карла Великого в 800-м году, когда Запад признал в бывшем варваре императора. В Византии на тот момент императора не было – правила императрица Ирина – единственная в истории Византии женщина – единоличная правительница (которая получила престол, после того, как она добавила что-то к чаю своему мужу, и тот отправился в мир иной, а потом ещё ослепила и своего сына).

Эти разные, не очень приятные события, инциденты и т.д. определяли взаимное недоверие Востока и Запада, и потому как раз после первого инцидента с патриархом Фотием в Византии возникает новый литературный жанр – антилатинский трактат.

Первый трактат пишет сам Фотий, потом его переписывают, что-то добавляют, что-то убирают, что-то придумывают. В результате такие трактаты, обрастая разнообразными абсолютно бытовыми обвинениями уже не являются по своей сути богословскими. Например, сам Фотий в послании восточным патриархам пишет: «Латиняне приготавливают миро из воды». Ну конечно, такого не могло быть, а если бы было, то это было бы чудом! Далее: «Латиняне на Пасху по иудейскому обычаю с Евхаристией приносят в

жертву пасхального ягнёнка». Предположим, что где-то кто-то мог видеть подобное, но это не характеристика всей Западной церкви.

Так византийцами фактически регистрируются какие-то нарушения канонов и фиксируются как относящиеся ко всей Западной церкви. В X в. в Западной Европе возникают национальные языки, литература. Как раз в этот период формируется самосознание франков - будущих французов, итальянцев, немцев, которые могли действительно на локальном уровне неверно истолковывать какие-то вопросы церковной жизни.

После крещения Руси возникает древнерусская литература, которая начинается с того же литературного жанра. Среди самых древних текстов древнерусской литературы – антилатинские трактаты, изначально переведенные с греческого. Так из одного документа в другой переходят все те же аргументы. Вот, например, в тексте XI в. «Стязание с латиною», принадлежащему митрополиту Киевскому Георгию говорится о латинянах: «Они едят медведину и ослов, а попы их едят в говение бобровину, глаголят бо, яко от воды ест и рыба всяко ест». То есть, латиняне такие хитрые, что едят мясо бобра во время поста, потому что это взято из воды, а потому есть рыба. Вот такое обвинение. И далее: «постригают бороды своя бритвою, еже есть отсечено от Моисеева закона и от евангельска» [1]. Далее читаем: «Иже ядят удавленину и мертвечину, его же не творяху ни жидове». То есть творят такие страшные вещи, которые даже евреи не делают! Вот Вам и аргументация! Или: «Иже ядят с псы в одном сосуде сами ядыше, а избыток поставляют псом, да полижють, и потом паки сами ядят, еже хотять».

Однако подобная «христианская любовь» оказывается взаимной, и возникает соответствующий литературный жанр антигреческих трактатов, написанных на латинском языке, которые появляются одновременно с возникновением западноевропейской литературы.

Живший в середине X в. итальянский историк и дипломат, епископ Лиутпранд Кремонский был отправлен в Константинополь в числе делегации к императору Никифору Фоке. Город Кремон, епископом которого являлся Лиутпранд, расположен на севере Италии. Сам епископ был лангобардом. Будучи франком по своей культуре, вероятно, крестившись, уже во втором или третьем поколении, он получил сан епископа.

Целью посольства Лиутпранда в Константинополь было заключить договоренность о браке наследника Оттона Великого - будущего императора Оттона II Рыжего с дочерью умершего императора Византии Романа II. Этот брак был призван примирить Оттона Великого и Византию. Однако сватовство не увенчалось успехом. Император Никифор Фока ответил на предложение Оттона отказом и оказал его посланнику Лиутпранду недружелюбный прием.

В связи с чем Лиутпранд Кремонский составил сочинение на латыни «*Relatio de legatione Constantinopolitana ad Nicephorum Phocam*» («Посольство в Константинополь к императору Никифору Фоке»), в котором он описывает произошедшее своему королю Оттону Великому Германскому. Безусловно, в своем письме представитель молодого германского народа хочет явно показать, что его молодой германский король

намного более благородный, нежели старый византийский император. На страницах данного произведения византийский император предстает как чудовищный дикарь: «В священный день на саму Троицу во дворце, который называется Коронным Залом, я предстал пред Никифором» - то есть императором византийским, далее описание: «Чудовищем, пигмеем толстоголовым и похожим на крота из-за маленьких глаз, отвратительным со своей короткой широкой и полуседой бородой... эфиопом по цвету кожи, с ним бы ты не хотел повстречаться среди ночи. Пузо огромное, зад тощий, одетый в роскошное, но слишком поношенное облачение, дурно пахнущее и выцветшее... дерзкий на язык, по натуре клятвопреступник и лжец, аки лис» [2].

И вот здесь действительно получается такой топос в европейской литературе – византийцы вероломны, они лгут, они обманывают, вот как Улисс - Одиссей. В европейских поэмах мы видим, что Одиссей – хитрец, он всех обманывает, - вот такие они греки, такие они византийцы....

Во взаимном осознании Востока и Запада происходит смена парадигмы. Если раньше были латиняне и византийцы, то теперь картина осложняется тем, что эти латиняне – уже франки. Византийцы смотрят на франков-лангобардов и не находят на Западе Римской культуры, не понимают, куда она исчезла. Через век случится крестовый поход, и на Западе возникает новая рыцарская культура, новый литературный жанр куртуазии, где рыцарь – по своей природе благородный, красивый, смелый, но полностью чуждый римской культуре. Во время четвертого крестового похода этот же рыцарь ворвется в Константинополь, разграбит и разрушит древний город.

Лиутпранд Кремонский дальше рассказывает, что византийский император устроил ему экзамен по истории церкви, потому что спросил: «Владыко, скажите, какие вы знаете Вселенские Соборы?». И молодой лангобардский епископ отвечает: Никейский, Константинопольский, а император, с издевкой, говорит: «Я думал, вы скажете о каком-нибудь Саксонском соборе». Для императора всё, что западное – это слишком молодо, слишком новое, в нем нет ничего серьёзного, поэтому он в какой-то момент теряет терпение и уже кричит на молодого западного епископа: «Вы – никакие не римляне, вы – лангобарды!», и на это Лиутпранд отвечает: «История учит, что братоубийца Ромул, в честь которого именуют себя римляне, был рожден в измене; и что он сделал для себя убежище, в которое принимал нищих должников, беглых рабов, душегубов и всех, кто заслуживал смерти за свои деяния. И он собрал множество таких и назвал их Римлянами. От такой-то вот знати и ведут свой род те, кого вы зовете космократами, миродержцами – императорами; кого мы – а именно: лангобарды, саксы, франки, лотаринги, бавары, швабы, бургундцы так презираем, что когда приходим в ярость, не можем назвать своих врагов более оскорбительно, нежели «римляне» - одним этим именем, «римляне», мы обозначаем все, что есть презренного, трусливого, алчного, развратного, лживого: одним словом, порочного» [3].

В какой-то момент император говорит молодому епископу: «Ваши верования слишком молоды, вы ещё не смогли достигнуть нас, византийцев». А на это епископ отвечает: «Вы заявляете, что вера саксонцев молода. Я же

горю желанием подтвердить это, ибо вера во Христа всегда молода, особенно у тех, чьей вере сопутствуют дела. Там вера не молода, а стара, где дела не сопровождают её, там веру следует презирать, как если бы она была старой, как изношенная одежда» [4].

Здесь мы видим важное культурное отличие Востока от Запада. Если для Запада всё новое – это благо, а всё старое – уродливое и ветхое, подобно тому, как Лиутпранд описывает одежды императора, - а для традиционного Востока напротив, новое хорошо только тогда, когда повторяет старое, основывается на нем. Вот эта разница до сих пор присутствует в психологии западных и восточных людей, а также играет огромную роль во внутреннем церковном дискурсе – католической и протестантской церквей, с одной стороны, и православной церкви - с другой.

Спор Востока и Запада возник задолго до Карла Великого. Он отражал различия миропонимания между греческой и латинской культурой. Эта разница была всегда. Рим многое взял из греческой культуры и сделал эти содержания своими, а греческая культура защищала себя от всего негреческого на протяжении всего классического периода.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Цит. по: *Павлов А.С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб. 1878, стр. 192, 195, 152
2. *Лиутпранд Кремонский.* Антаподосис; Книга об Оттоне; Отчет о посольстве в Константинополь / Перевод с лат. и комментарии И. В. Дьяконова. — М.: «SPSL» — «Русская панорама», 2006. — 192 с. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/rus/Liut_Kr/text3.phtml
3. Там же.
4. Там же.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ РЫЦАРЕЙ- КРЕСТОНОСЦЕВ⁵

Андрей Владимирович ГРЕБЕНЮК
кандидат исторических наук, доцент,
Доцент кафедры всемирной и отечественной
истории МГИМО (У) МИД России

Ирина Валерьевна КОЛОСОВА
кандидат исторических наук, доцент
Кафедры политологии и политической
философии Дипломатической академии
МИД России

Крестовые походы издавна рассматриваются как феномен массовой религиозной экзальтации во имя «освобождения святых мест и гроба Господня». В действительности, эта трактовка не объясняет ни подлинные мотивы крестовых походов, ни психологию рыцарей-крестоносцев.

Крестьянское, по преимуществу натуральное хозяйство, существенно тормозило товарно-денежный обмен, поскольку продукты и товары скрывались как от феодалов, так и от купечества; симулируя голод, чтобы не дать повода к увеличению налогов и размеров ренты, вилланы и сервы повсеместно сковывали деловую активность горожан и сеньоров. Экономические потребности рыцарства значительно возросли и не могли удовлетворяться за счет мелкотоварного ремесла, натурального сельского хозяйства и «кормлений» с королевского или герцогского стола.

В X-XI веках на территории Европы наблюдался демографический всплеск, приведший к значительному приросту населения. Пахотных площадей становилось недостаточно, а «внутренняя колонизация» залежных земель себя окончательно исчерпала. В перенаселенных городах царил антисанитария, наблюдались вспышки чумы и дизентерии. Процесс перенаселения Европы привел к тому, что в семьях стали появляться «избыточные дети», которые уже не могли рассчитывать на часть наследства родителей, в первую очередь среди мелкопоместного рыцарства [1].

Следуя принципу майората, уделы передавались отцами только по старшинству, младших же детей наделяли в основном имуществом, чаще всего оружием и боевыми лошадьми. В аристократической среде их называли *Impécunieux* или *Versagers*, то есть «безденежными голяками». Новые земельные владения профессиональные безземельные воины могли приобрести только за счет завоеваний или вооруженного перераспределения существующих ленов и бенефициев, в связи с чем Европе угрожали

⁵ Сокращенная версия доклада опубликована в форме статьи: Гребенюк А.В., Колосова И.В. Штрихи к портрету рыцарей-крестоносцев // Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир, № 4 (14), 2017, с.106-120.

междоусобные войны, что всерьез пугало Римскую папскую курию. Церковь всерьез встревожилась за судьбу собственных владений. Чтобы оградить их от двойной опасности, как со стороны народных низов, так и рыцарства, церковь взялась за различные преобразования. Смысл этих преобразований был таков - укрепить материальные и моральные позиции, усовершенствовать организацию церкви, увеличить ее силы, поднять её престиж. Церковно-реформаторское движение того времени вошло в историю под названием клунийского. Однако эта мера желаемого эффекта не возымела.

Важным фактором явилась и милитаризация западноевропейского общества. В средневековой Европе монархи не имели средств и административного умения для самостоятельного управления страной. Поэтому центральная власть стремилась выработать общие задачи для себя и своих вассалов, так как в этом случае гармонически сочетались взаимопомощь и бескорыстная служба сюзерену.

Наконец, римская курия могла реализовать императив и мечту Аврелия Августина Блаженного. В его основе лежит представление о том, что человеческая цивилизация развивается от низшего «царства язычников», *Das civitas sordibus*, к высшему «государству Божьему», *Das civitas Dei*, когда возникает вселенское христианское сообщество, возглавляемое совершенной в своей чистоте Римско-католической церковью. Варвары сокрушили на его глазах Римскую империю с ее развитыми политическими и социальными институтами. И блж. Августин пришел к выводу, что раз материальное несостоятельно, его надо подчинить духовному, как в индивидууме, так в общественной организации. Последнее нашло свое выражение в противопоставлении христианской церкви и языческого в самой своей сущности государства, царства Божия и царства дьявола. Церковь, в конце концов, должна была стать демиургом справедливого теократического мироустройства [2, р.13-16].

И Рим успешно использовал устоявшиеся социокультурные императивы западноевропейского дворянства, чтобы вывести избыточную массу населения за пределы континента под военным руководством высокородных, но безземельных рыцарей-аристократов, таких, как Готфрид Бульонский, Боэмунд Тарентский или Раймонд IV Тулузский с их дружинами. Это позволило папству стабилизировать ситуацию с утверждением освященной церковью непротиворечивой системы вассально-ленных отношений и укрепления королевской власти под жестким патронатом Рима.

В Провансе возник особый рыцарский кодекс чести, по которому истинный рыцарь должен не только быть отважным, искусно владеть оружием, но также быть достаточно образованным с точки зрения правил поведения, щедрым, великодушным, защитником сирых и убогих, любить музыку и поэзию. Наивысшие ценности для него - честь и верность; верность религии, сеньору и избранной Прекрасной Даме, а также знание *avoir faire* - правил поведения в обществе, - и *comme il faut* - благопристойности и хорошего тона. По сути это – императивы зарождающейся консеквенсиалистской этики. Таким способом в начале эпохи классического

Средневековья был поставлен вопрос об эстетическом воспитании, которое, служа целям воспитания этического, уже эмансипировалось от него.

Воспитание рыцаря состояло из трех этапов: до семи лет мальчики жили в семье, затем до четырнадцати лет находились в свите сеньора в качестве пажей, затем – были оруженосцами. После этого по решению сеньора за совершение достойного поступка происходила церемония посвящения молодого дворянина в рыцари. К этому времени он должен был в совершенстве овладеть «семью добродетелями» - верховой ездой, фехтованием, искусством обращения с копьем, плаванием, навыками коллективной охоты, игрой в шашки, сочинением и исполнением стихов-кансонов в честь Прекрасной Дамы под аккомпанемент лютни, волынки или роты. К перечню добродетелей рыцаря относилась и постоянная влюбленность. Сразу же после обряда посвящения в рыцари юноша должен был выбрать себе Даму сердца и получить от нее разрешение служить ей. Щедрость в куртуазном кодексе трактовалась как одна из важнейших добродетелей рыцаря, отделяющая его от низкого простолюдина, преданного стяжательству и мелкому скопидомству. Все это вместе взятое объединялось в категорию «куртуазности» (французское *courtoisie*; немецкое *hovecheit*), что требовало постоянного совершенствования личности. От рыцаря требовалось обуздание своих страстей, подчинение слепых иррациональных порывов дисциплине долга[3].

Культ Прекрасной Дамы - *Donna angelicata*, считается важным компонентом рыцарского мировоззрения, которое с несущественными вариациями формы сохранялось в дворянской сословной среде вплоть до раннего Нового времени, о чем свидетельствуют традиции светских рыцарских орденов XIV-XVI веков, начиная с английского Ордена Подвязки. Легенда гласит о том, что во время бала графиня Солсбери в сентябре 1351 года в танце потеряла подвязку, и сам король Эдуард III ее поднял и прикрепил к камзолу в традициях поздней куртуазной рыцарской морали со словами «Пусть будет стыдно тому, кто дурно об этом подумает». Они стали девизом Ордена: «*Honi soit qui mal у pense*».

Поклонение Прекрасной Даме не случайно зародилось в Провансе, находившемся на юге страны и граничащим с мавританской Испанией, из которой через Пиренеи пролегал Золотой мост по транспортировке книг из мира арабо-мусульманской культуры в христианскую ойкумену. Культ Дамы связан с появлением трубадуров. Трубадуры были загадкой даже в свое время. Они внезапно появились уже сложившимся в своей окончательной форме. Слова «"трубадур" и "тробар" почти наверняка арабского происхождения, и являются производными от "тарраба" – "петь или исполнять музыку"»[4, p.17]. В исламе в X веке особое значение приобрел суфизм – философско-мистическое направление, утверждавшее чувственно-мистический путь приближения к Божественному Абсолюту. Поскольку в любом мгновении сополагаются два события, уничтожение и возникновение, мир вещей в каждом мгновении возвращается в вечность и в том же мгновении возникает как временной. Время и вечность в таком двуединстве неотъемлемы друг от друга, и их нельзя представить одно без другого. Более того, невозможно однозначно решить вопрос об их приоритете, поскольку

время оказывается не просто совечным вечности, но и условием и формой ее осуществления. Дихотомия противоположностей суфизма, является характеристикой полноты истины и не нуждается в снятии антитез в некоем синтезе. Как подчеркивает суфийский писатель Идрис Шах, «суфии полагают, что внутри человечества есть элемент, активизируемый любовью, который обеспечивает средства для достижения истинной реальности»[5, р.165]. В интерпретации суфиев любовь теряет все свои земные качества и превращается в исключительно духовное стремление к Всевышнему[6].

«Три главные темы суфийской символики — любовь, вино и красота мироздания раскрываются в поэзии. Как указывает исследователь И.М.Фильштинский, «суфийский поэт обычно воспевал прекрасную возлюбленную, ее вьющиеся локоны...всеиспепеляющий взор, сравнивал ее с солнцем или со свечой, а себя — с мотыльком, сгорающим в ее пламени, жаловался на любовные муки, сетовал на безнадежность своего чувства, а свое состояние любовного экстаза сравнивал с опьянением...суфийские стихи двуплановы, за видимым, “земным” (названным) планом кроется мистический подтекст. Возлюбленная в суфийском словаре символов - божественная истина, локоны возлюбленной - мирские соблазны, бурное море - плотские желания, испепеляющее сверкание молнии - божественное озарение, красота молодого тела - абсолютное божественное совершенство и т.д. Поскольку состояние экстаза, ведущее к мистическому озарению, суфийские поэты уподобляли опьянению, большое место в лирике суфиев заняла поэзия вина»[7, с. 554]. При этом употребление вина правоверными мусульманами, как известно, категорически запрещено Кораном.

Английский литературовед Р. Лумис обращает внимание на сходство мавританской поэзии в Испании и поэзии трубадуров в Провансе. Так, там существовал еретический обычай обращаться к возлюбленной со словами: *Mi Don*, что является провансальской транслитерацией обращения «Мой Бог». Он цитирует книгу ибн-Хазма «Ожерелье голубки», где сказано: «любовь способна превратить скупого человека в щедрого, мрачного - в веселого, трусливого - в храброго, грубого - в приветливого, а невежду сделать мудрецом»[8, р.32-33].

Культ Прекрасной Дамы позднее активно поддерживался альбигойцами, которые были идейными продолжателями мистической ритуалистики крестоносцев-тамплиеров[9]. Они после Первого крестового похода заимствовали многие идеи из книг мусульман. Как писал Ж. де Сед, «Прекрасная Дама - это иносказательно церковь катаров. Они имели свою церковь, своих епископов и священников. А служба рыцаря Даме — это служба самой церкви и религии катаров. ...Прекрасная Дама – церковь Совершенных, возлюбленный рыцарь - ее адепт, ревнивый муж - Римская католическая церковь, клеветники - предатели и доносчики. Amor - всего лишь обратное написание Roma. При этом не стоит забывать, что катары действительно называли свою церковь “Церковью Любви”» [10, р.69-70].

В куртуазном универсуме правил Amor, бог любви. Однако он значительно отличался от своего античного предшественника, ибо вел влюбленного не столько к любви, как чувственному обладанию женщиной, сколько к любви, возвышающей и совершенствующей душу. Эта идеальная

любовь находила свое выражение в служении - одном из главных категорий средневековой ментальности. Женщина из «сосуда греха» превращалась в высшее существо, служение которому составляло цель жизни рыцаря.

Благородная возвышенная платоническая любовь была монополией рыцарства. Только женщина из высшей «сеньориальной» прослойки обладала привилегией возбуждать это чувство, но никак не простолюдинка. Есть два непреложных правила рыцарского поведения, две страсти и обязанности: «сражаться и любить». И то, и другое должно совершаться абсолютно бескорыстно. Рыцарь – это «герой ради высокой любви», которая одевалась в яркие нарядные одежды и пребывала в роскошных дворцах, не имевших ничего общего с закопченными каморками средневекового замка.

Если проанализировать исходные мотивы возникновения культа Прекрасной Дамы, то, он связан также и с образом Девы Марии, которая объявляется «новой Евой», искупившей грехи своей праматери - ее рассматривают как милосердную покровительницу. Богородица символизирует собой образ совершенной целомудренности, чью духовную красоту мужчины религиозно превозносят. Она сочетает в себе духовное и нравственное совершенство. Великий Данте восхищается «исполненной славы дамой, которую называли Беатриче многие, не знавшие, что так и должно звать ее. Она явилась мне одетой в благороднейший алый цвет, скромный и пристойный, опоясанная и убранная так, как то подобало ее весьма юному возрасту» [11]. Собственно, ее имя не имеет для него никакого значения, ибо оно обозначает просто «благодатная» - Beatrice. Она появляется в красном платье Богоматери, символизирующем небесную любовь.

Согласно западным «отцам церкви», настоящим христианином может быть только девственный мужчина. Эта концепция, впервые сформулированная Святым Иеронимом, безоговорочно принималась римско-католической церковью. Августин Блаженный также признавал духовное превосходство непорочности. Но он, вслед за апостолом Павлом, считал, что в законном супружестве плотский грех превращается в простительный проступок, «ибо лучше [мужчине] вступить в брак, чем разжигаться» [12]. Но венчанная жена не может стать для мужа Прекрасной Дамой, поскольку «муж имеет право наказывать свою жену...для ее исправления, ибо она принадлежит к его домашнему имуществу», то есть не является свободной женщиной. Поскольку земной брак не тождественен любви, для Прекрасной Дамы рыцарь оставался невинным, как и она для него, а значит, благодаря служению ей он укреплялся в христианской вере. Ведь согласно представлениям о куртуазном кодексе, рыцарь вообще не должен стремиться к чувственному обладанию своим идеалом красоты – он лишь созерцает ангельскую чистоту возлюбленной [13].

Представляется, что мы имеем дело с интуитивной формой эроса. Она олицетворяла собой имманентное восхождение к трансцендентной парадигме единства и вечности мироздания, воплощенной как в гетерогенных символах, так и образе совершенной женщины Sancta Sapientia, в которой гармонично сочетаются ниспосланная свыше духовность и идеальные телесные формы. Скорее всего, культ Прекрасной Дамы был навеян и культом платоновской

Афродиты Небесной, поскольку «Диалоги» Платона первыми проникли в Западную Европу из мусульманской Испании.

Куртуазная любовь *fin'amor* основана на поклонении Даме и строится по образу и подобию вассальных отношений. Женщина в этом дуэте играет главную роль, занимает место сеньора. Влюбленный приносит клятву своей избраннице и служит ей как сюзерену. Культ любви включает отдельные ступени посвящения, а его центральным пунктом становится испытание. Рыцарь служит во имя идеи, а Дама предоставляет ему возможность выражения его чувств и демонстрации воинской доблести – *virtus*. После призыва римского папы Урбана II идти в Святую землю и спасти христианские реликвии набожные Прекрасные дамы, как правило, отправляли своих верных паладинов на последнее испытание в Переднюю Азию, обрекая их на длительную аскезу, если не на смерть.

Средневековая художественная литература описывает Прекрасных Дам, что называется, «этикетно». Всем им свойственна молодость, белокурость, стройность, голубизна глаз и белизна лица. В то же время авторы рыцарских романов и поэтических кансонов подчеркивают их ум, находчивость, разговорчивость, но не болтливость – это качество было свойственно простолюдинкам, – обходительность и пристрастие к «куртуазным» забавам.

Невыразительность образа Прекрасной Дамы сохраняется и в самом популярном произведении средневековья «Романе о Розе». В античной языческой мифологии роза трактовалась как цветок Венеры, по некоторым версиям она произошла из слез богини любви. Это символ любовной страсти, в таком значении он широко представлен в любовной поэзии. В то же время у древних римлян роза была знаком тайны. Если розу подвешивали к потолку над пиршественным столом, то все то, что «под розой» говорилось и делалось, должно было быть сохранено в тайне. Отсюда латинское выражение *sub rosa*, что означало тайну [14, p.22-23; 15, p. 315-318]. Идеализированная Дама сердца там была хрупкой и нежной, как лепесток розы. Лицо хранило детски невинное выражение, взор скромно потуплен. Руки она держала скрещенными на груди – размахивать руками считалось признаком невоспитанности. Кожа у нее была белоснежная, щеки румяные. Таков аллегорический образ Прекрасной Дамы. Но даже если рыцарь еще ни разу не видел своей Дамы, которой при посвящении дал обет верности, а знает лишь ее имя, она все равно прекрасна [16, с. 87]. При этом для рыцаря красота внешняя не имела никакого значения как обманчивая очевидность. Им оценивалась лишь скрытая от взора духовная идеальная благость, воспринимавшаяся как «внутренний свет».

Сам уклад жизни средневекового замка, с той огромной ролью, какую в нем играла его хозяйка, и понятные ограничения, защищающие дворянскую честь в строго регламентированном обществе, сделала объектом поклонения замужнюю женщину – жену своего сеньора. Поскольку любовь к Даме носила идеальный характер, являясь для рыцаря источником духовного постижения и совершенствования через неразделенные любовные страдания, муж должен был проявлять величайшую терпимость, тем более в мифологизированном мире поклонения Даме сердца его супружеские права

обычно не подвергались ни малейшей опасности. Муж-сеньор должен был ценить внимание к собственной супруге - столь притягательная для других благородных мужей особа принадлежала именно ему, этим повышалась его самооценка, равно как и авторитет в глазах окружающих. Наоборот, мужская ревность расценивалась как стремление к эгоистическому обладанию олицетворением красоты и считалась тяжким грехом. Муж имел право изгнать любовников за пределы своих владений, мог отдать провинившуюся жену прокаженным и пытаться ее огнем за супружескую измену, но в источниках не встречаются упоминания о применении этой меры наказания неверной супруги сеньором. Легендарный король Артур не наказывает Джиневру за ее любовную связь с Ланселотом, и оставляет того в составе рыцарей Круглого стола. Он в силу врожденной мудрости понимает, что женщина, попав в тиски патриархального семейного гнета, имеет право на свободу любой ценой.

Нередко поступки рыцарской элиты алогичны, а критерии ума, красоты и преданности подчас удивляют. Так воскресное мытье королевских ног приравнивается к образцовой службе рыцаря, постоянное употребление им вместо вина грязной воды из корыта, где мыла ноги Прекрасная дама, рассматривается как свидетельство преданности ей, а рождение ею ребенка никак не связывается с супружеской близостью, но рассматривается как Божий промысел и воздаяние за верность христианским идеалам. Появление ребенка у Прекрасной Дамы воспринималось ее паладинами как следствие их возвышенной платонической страсти по аналогии с непорочным зачатием Девы Марии и часто оспаривалось на турнирах [17]. Поклонение Прекрасной Даме свидетельствовало о благородстве и аристократизме рыцаря. Без Дамы сердца он был только простым воином, не имевшим цели в жизни. Оказывая знаки глубокого внимания земной женщине, рыцарь, тем не менее, служил идеалу непорочности и красоты, воплощенном в ее лице и теле, по законам любви - *Leys d'amors*. Истинная рыцарская любовь всегда чиста и бесплотна: «любовь делает нас целомудренными», - говорил трубадур Вильгельм Монтаньоль [18, с.92]. При этом служение рыцаря всегда было связано с конкретным объектом, и не могло соотноситься лишь с отвлеченными христианскими идеалами.

Важно отметить, что первоначально христианские идеи в императорском Риме распространялись в упрощенной, а нередко и искаженной форме, как например, арианство. Богословские суждения пресвитера Александрии Египетской Ария, впоследствии признанные еретическими на Вселенских соборах, были весьма популярны благодаря тому, что Арий распространял свои идеи в виде народных песенок и прибауток. Их охотно распевали и рабы, и колоны, и матросы, и носильщики товаров, и федераты, которые рекрутировались из германцев. С их помощью арианство стало религиозным мировоззрением большинства «варварских» народов, начавших вооруженную борьбу против Римской империи.

Первый перевод Св.Писания на диалект германского племенного союза готов был осуществлен епископом Ульфилой. Однако последний не принял утвержденную Вселенскими соборами концепцию единосущия Троицы, в связи с чем его вероучение оказалось основано на принципе

последовательного субординационизма: Дух подчиняется Сыну, а Сын Отцу, что является искажением Никео-Царьградского символа веры. Идея Святой Троицы в Риме не встретила понимания в силу конкретности стиля мышления и недостаточной на тот момент философской культуры населения Западной Римской империи. Субординационализм, надолго затмивший Никейский тринитарный символ веры в Западной Римской империи, вызвал откровенное недовольство константинопольского патриарха, выраженное в неоднократных официальных посланиях в Рим. Раскол между западной и православной системами религиозных и духовных ценностей становился неизбежным. В Константинополе мировоззрение римских пап расценивали как искажение вероучения [19, с.18].

Позже Библия была переведена Иеронимом Стридонским на разговорный латинский язык, который считался вульгарным, обыденным и деревенским - *lingua vulgaris, cotidiana, rustica*. Он практически не встречается в литературных произведениях, и был свойственен лишь сочинениям Катона Старшего по сельскому хозяйству и письмам Цицерона. Синтаксис перевода Иеронима аналогичен латинскому языку «серебряного века», который характеризуется большей свободой, допуская поэтические конструкции и калькированные греческие обороты [20, с. 203]. Иероним Стридонский подробно описывал свои взгляды на перевод и редактирование текста Библии. В одном из своих посланий Иероним отмечал: «Я хочу для лёгкости понимания читателя пользоваться простонародною речью» [21]. Он заявил, «что в переводе с греческого, кроме Священного Писания, в котором и расположение слов есть тайна, поэтому необходимо передавать не слово в слово, а мысль в мысль. В этом отношении он основывался на методе Цицерона, который переводил с греческого языка «не как переводчик, а как оратор, — теми же мыслями и формами их, фигурами и словами, приносившими к нашему употреблению» [22, с.116-117]. Синтетическая конструкция греческого языка уступает место в Вульгате риторическому и субъективному изложению фактов, которое по философской глубине и модальности не совпадало с каноническим греческим текстом Септуагинты. В сущности, это были различные тексты. Текст Вульгаты сухо регистрирует факты земной жизни Иисуса Христа, на фоне которых Божьи заповеди и Нагорная проповедь остаются непонятными [23, с.35].

Необходимы были такие вдохновенные проповедники как Арий для истолкования Вульгаты массе верующих, да и ее знание латыни в любых диалектных формах быстро утрачивалось под влиянием «варварских» германо-славянских диалектов. Эти лакуны неизбежно заполнялись мистическими и символическими интерпретациями Священного писания, как, например, у Бернара Клервосского.

Рыцарская культура отражала дихотомию «двоемирия», ибо для нее все реальные предметы являются только тенью и подобием высших божественных сущностей. Это приучало рыцаря к необходимости познать сущность окружающих материальных предметов, различая за каждой конкретной вещью или явлением их абстрактный смысл и трансцендентное значение. Символизм и аллегоризм являлись двумя сторонами неповторимого рыцарского мировосприятия. Мышление рыцаря оценивало

все явления окружающего мира, во-первых, символически и аллегорически, усматривая за очевидным предметом идеальное невидимое и ожидаемое. Во-вторых, оно повсюду искало дидактические примеры, которым следовало подражать независимо от их рациональности. Явления окружающего мира воспринимались как «преднайденные» в результате веры в Божественное Провидение. Так духовный авторитет или родовитость должны были непременно подтверждаться чудом или знамением свыше, под которыми понимались как сновидения и необычные явления природы, так и поведение зверей и птиц на охоте или в походе. Сновидения для рыцаря имеют высший поучительный смысл, назидание и своего рода имманентное пророчество. Сны вещают о том, чему быть суждено в будущем, поскольку содержат «сокровенную истину» о конкретном человеке и об окружающем мире.

Поэтому рыцарь во всем ищет тайный, мистический смысл. Так, во время битвы Карла Великого с сарацинами в «Песне о Роланде» солнце на небе остановилось, чтобы помочь франкам победить [24]. Мистическим смыслом изобилуют и вышеупомянутые романы из рыцарского эпоса о короле Артуре. Прообразом короля был проконсул, оставшийся в Британии после ухода римских легионов, Амвросий Аврелиан. Его образ вошел в эпический фольклор под именем *Dux bellorum Arthur*, или *Artaios*, что в переводе с кельтского диалекта означает как «камень», так и «медведь». Он возглавил борьбу северных кимров-валлийцев против англов и саксов, возглавляемых Хорсой и Хенгистой, на рубеже V и VI столетий. Реальный Артур погиб в 516 году в сражении при Честере.

Темой великих романтических эпопей артуровского цикла является процесс внутреннего развития человека через инициацию рыцаря, посвящение, превращение и погружение в более высокую и полную жизнь - одновременно и более человеческую, и более божественную. А через взаимоотношения с женщиной рыцарь получает доступ к своей собственной душе [25, p.144]. Во Франции артуровские легенды развивали авторы от Кретьена де Труа до Ренара де Боже; в Германии - от Гартмана фон Ауэ до Вольфрама фон Эшенбаха.

Французский философ Эрнест Ренан писал: «Вся природа заколдована и изобилует, подобно воображению, бесконечно разнообразными созданиями. Христианство обнаруживается, хотя иногда и чувствуется его близость, но оно, ни и чем не изменяет той естественной среды, в которой все происходит. Епископ фигурирует за столом рядом с Артуром, но его функции ограничиваются только тем, что он благословляет блюда» [26, с.189].

Царство Артура распространяется по всей Европе, и не имеет обозримых границ. Это - не христианский град Божий Августина Блаженного; это - грандиозный аллегорический образ, где мирно сосуществовали католики и язычники, и который воспринимался как скрытая реальность. Мир рыцарей Круглого стола существует если и не вечно, то настолько давно, что воспринимается как длящийся неопределенно долго. Его начало теряется в отдаленнейшем прошлом. Возникнув бесконечно давно, «артуровский мир», как воплощение истинной рыцарственности, ее

опора и ее гарант, длится как бы вечно и поэтому сосуществует с миром реальности.

В другом мире сарацин случаются беззакония, порой торжествует произвол, обижают слабых, сирых и убогих христиан, доведенных до нищего состояния магометанами, поэтому самоотверженные рыцари «мира Артура» должны их защитить. Крестоносцы руководствовались этим мотивом. Рыцарская этика была абсолютно индифферентна к категории патриотизма, она по своему характеру интернациональна и лишена представления о родине: отечеством дворянина в буквальном смысле этого слова являлся его наследственный домен или бенефиций, символом же его принадлежности к тому или иному государству был его сюзерен. Он мог вступать в войско своего прежнего противника и столь же ревностно выполнять свой долг согласно принесенной тому вассальной присяге. Никто из французских рыцарей в годы Столетней войны не был в состоянии постичь смысл девиза Жанны д'Арк «За милую Францию!» Ведь в «артуровском мире» такой территории не было, и быть не может.

Естественным императивом психологии крестоносцев, поэтому, было чувство рыцарского братства. Ричард Львиное Сердце не раз проявляет великодушное самоотвержение, и не отступает ни перед какой опасностью, когда нужно защитить ослабевшего соратника. Так, король сам бросился на помощь окруженному отряду графа Лейчестера, а когда окружающие старались его удержать, он воскликнул: «Нет, я не был бы достоин имени короля, если бы не умел презирать смерть ради защиты тех, кто сопровождал меня на войну!» [27]. Всякий раз, когда крестоносцы покидали Европу, короли и герцоги обещали возратить их домой и по-отечески заботиться о них во время путешествия [там же].

Стиль мышления рыцарей трудно воспринимаются современными людьми, в том числе и академическими учеными, которые рассматривают их как условную игру по заранее оговоренным правилам [28, с.263]. Однако это не так. Для рыцарей такое восприятие мира, основанное на традиционных мифоэпических архетипах относительно немногочисленных германских племен, страшась ассимиляции и растворения в огромной массе покоренного галло-римского населения, имело целью сохранить себя как этнический тип и сословие - «рыцарь хотел, стремился сравняться с героями эпоса, повторить подвиги своих предков» [29, с.150].

Дуалистическая мораль рыцарства механистически и параллельно соединяла, противоположные идеалы аскезы и всеобщего равенства с настроениями гедонизма и элитарности, никогда их не смешивая, чем было неизбежно окрашено мировоззрение феодальной знати. Так родилась идеологема воинского братства – по образцу сообщества рыцарей Круглого стола. Элитарный характер этой дихотомии состоит в том, что она сословно ограничена. Ее эгалитарность заключалась в идее равенства внутри этого замкнутого социума, а гедонизм лежал в основе эстетического воспитания. Рыцарский идеал оказывается сильнее любви к Прекрасной даме. А подвиг такой «повышенной трудности», как многолетний крестовый поход, совершаемый в ее честь, обрекает рыцаря на аскетизм. Аскеза же соответствовала тем отвлеченным благородным, но никак не связанным с

удовлетворением реальных социальных потребностей и повседневной религиозной практикой целям, какие рыцарство перед собой ставило в течение столетий.

Отсюда у рыцарей возникает два противоположных вектора мотивации. С одной стороны - это придворная жизнь, изнеженная и праздная, и полностью противоречащие им традиции странствующего рыцарства, ищущего подвигов во имя реализации собственных высших ценностей, поисков своей Прекрасной Дамы или чаши Святого Грааля. Сервантес великолепно отобразил этот дуализм мышления в образе Дон Кихота. С другой стороны в обыденной жизни рыцарь может оказаться абсолютным тираном по отношению к своей семье и крепостным со своим далеким от христианского благочестия «правом первой ночи», беззастенчивый грабитель купеческих «поездов» на дорогах, проходящих по территории его владений, участник еврейских погромов, преследований еретиков и разграбления православных храмов. Амбивалентное сознание средневекового рыцаря, глубоко привязанного к миру материальному и одновременно отыскивающего в каждой конкретной вещи и в каждом ощущении их сокровенный мистический смысл, позволяло ему с легкостью переходить от аскетического отвержения суетного мира, как к самым безудержным развлечениям, так и бесчеловечным массовым грабежам.

Прославленный герой крестоносцев английский король Ричард I Львиное Сердце был сыном самой известной Прекрасной Дамы - Альеноры Аквитанской. Он был вспыльчив, являлся плохим дипломатом, но способным военачальником, и важнейшим его достоинством оставалось качество *chevalier sans peur et sans reproche* - «рыцаря без страха и упрека». Образцовый аристократ, галантный кавалер, неизменный победитель турниров и участник самых отчаянных авантюр, Ричард в то же время отличался неистребимым коварством в отношении сарацин и «ложных христиан», как в Риме называли тех, кто не исповедовал католицизм.

Задержавшись из-за приступа язвы на Сицилии и потратив на содержание армии все деньги, он устроил избиение православных жителей Мессины под предлогом того, что те отказались жертвовать денежные средства на Святое дело освобождения Гроба Господня [30, p.147-150]. А когда после падения Аккры французский король Филипп II вопреки договору увел свой флот обратно в Европу, Ричард Львиное Сердце безо всяких нравственных колебаний приказал убить 2700 пленных мусульман-суннитов. Египетский султан и талантливый военачальник курд по происхождению Юсуф бен-Эюб Салах-ад-Дин - в европейской транслитерации Саладин - вынужден был объявить перемирие [31].

Английский король постоянно конфликтовал с капитулом Ордена тамплиеров и требовал беспрекословного подчинения себе воинов-монахов, несмотря на то, что римский папа Иннокентий III вывел все военно-монашеские ордена из-под юрисдикции светской власти. Ричард ухитрился даже оттолкнуть от себя верных союзников фидаев, или как их называли военные монахи-тамплиеры ассасинов, мусульман-исмаилитов, которые развернули партизанскую войну в тылу войск египетского султана. Слово «ассасин» осталось во французском и английском языках с учетом языковых

особенностей как синоним «убийцы-заговорщика» [32]. Тайное общество фидаев было создано Хасаном ибн-Саббахом, который именовался обычно «Старцем горы» Аламут, из непокорных горных племен Северного Ирана и Афганистана для борьбы с сельджуками-суннитами, притеснявшими шиитов и исмаилитов. Они обучались методам изоциренного террора. В результате крестоносцы остались в одиночестве, и Ричард Львиное Сердце был вынужден капитулировать в апреле 1191 года. В довершение всех неудач английский король на обратном пути попал в плен к австрийскому эрцгерцогу Генриху VI и вернулся на туманный Альбион лишь полтора года спустя за значительный выкуп в 100 тысяч серебряных марок. Но при всех серьезных трениях Ричарда I с Римом английский король так и не был отлучен от церкви в отличие от своего брата, будущего короля Иоанна Безземельного. Более того, во время пленения Ричарда в Австрийской марке римский папа лично обратился к прелатам с воззванием предать анафеме Генриха VI и Филиппа II Августа, если Львиное Сердце не будет освобожден из тюрьмы и полностью восстановлен в правах. Его поддержал и самоотверженный воин, безжалостный палач альбигойцев и идеолог трех самых значительных крестовых походов Бернар Клервосский.

Вся аристократическая средневековая культура базировалась на идеале «благородного дворянина», совершающие свои бесконечные подвиги во имя своего короля или сюзерена и Прекрасной Дамы. Старофранцузские эпические сказания, объединенные в циклы «Королевских деяний - *La geste Regis*» и «Сказаний о доблестных деяниях - *La geste Francor*», идеализировавшие образы эпических героев прошлого, распевались в замках феодалов менестрелями и пользовались неизменным успехом.

Так на рубеже XII-XIII веков приобрела окончательную форму и содержание и широко распространилась по всей Европе от Португалии до Швеции «Песнь о Роланде», повествующая о битве в Ронсевальском ущелье между армией Карла Великого и войском басков. Ее списки дошли до нас в пятнадцати вариантах, и считать «Песнь» творчеством франков, по меньшей мере, несправедливо. На центральных площадях городов появляются статуи Роланда; духовенство объявляет участников Ронсевальского боя святыми; на фронтонах ратуш, судебных зданий и витражах в церквях изображаются ее герои во главе с неистовым Роландом.

Вот как скупно сообщает хронист об этом событии: «При [своем] возвращении Карлу пришлось пострадать от басконского вероломства. Ибо, когда он двигался растянутым строем, как того требовали условия местности и ущелья, баски, расположив засаду на самой вершине горы, напали сверху, сбрасывая в долину обоз и тех, которые, идучи в арьергарде, охраняли передних. И завязав с ними сражение, [баски] всех до одного перебили, а сами, расхитив обоз, с превеликою быстротой разбежались во все стороны под покровом наступившей уже ночи [33].»

Во Франции эпический Роланд превращается в племянника Карла Великого, в Северной Европе на первый план выступает Ожье-Датчанин, в Германии - Немон Баварский, в северной Италии - архиепископ Турпин. В Испании Роланд возглавляет не арьергард, а авангард войска Шарлеманя, который, услышав звуки рога погибающего маркграфа, тут же разбивает

коварных сарацин, в Чехии его жизнеописание буквально списано с жития Святого короля Вацлава I. Характерно, что в действительности Хруоланд-Роланд был «низкого происхождения» и не был даже с почетом предан земле под богатым надгробием, как Эггихард и Ансельм, - а они в «Песне» вообще не упоминаются, - а похоронен вместе с менее знатными рыцарями в безымянной могиле. Однако именно это и привлекает слушателей кансонов того времени: Роланд - верный слуга «доброего и справедливого короля», непоколебимый защитник отечества, борец против предательства и измены знатных пэров, которых олицетворяет в поэме его отчим Гвенелон и рыцари Фальзарон и Пинабель, бессеребренник, не имеющий ничего, кроме меча Дюрандаля и верного коня Вельянтифа. Невеста и возлюбленная Роланда Альда, узнав о гибели любимого, отказывается выйти замуж за сына Карла Великого и в лучших традициях рыцарской элегии умирает на глазах короля. Ее образ бесцветен и контрастирует с Брамимондой, женой сарацинского «царя» Марсилия, которая добровольно принимает христианство в Ахене из-за тайной страсти к Шарлеманю [34].

Были широко распространены и любовные элегии, которые писались в духе романа «Тристана и Изольда», и прославляли чистоту любовных взаимоотношений между женщиной и мужчиной, и те неизменно имели фатальный финал. Страсть Тристана и Изольды кажется безрассудной и безмерной и как бы сродни экстатическим аффектам позднеготической скульптуры. Роман утверждал дуализм любовного чувства. Подлинная любовь прекрасна, но она и запретна. Церковный брак для героев священен. Священно и вассальное служение. Но они нарушают и, то и другое. Иначе Тристан и Изольда не могут. Эта необоримая страсть толкает их на попрание вассального и супружеского долга, на целую цепь притворств и обманов. Тристан и Изольда изначально понимают незаконность и трагическую безысходность своей любви, они, то бездумно предаются своей страсти, то борются с ней, стремясь ее преодолеть, расстаются, бегут друг от друга. Но их удел - вечное возвращение, чтобы в смерти соединиться уже навсегда. Циклический греческий Рок (Τύχη), или языческая римская Fortuna, а вовсе не линейное восходящее от низменного к высшему свету христианское Божественное Провидение, символически реализовавшись в поднесенном им на корабле кубке с приворотным любовным зельем, оказывается сильнее христианской клятвы епископу и сеньору. Дихотомия между реальной предметной жизнью и абстрактными ценностями в их поведении обнаруживается сразу, но земная страстная любовь оказывается выше долга служения. Языческая матрица в рыцарском мировоззрении доминирует над христианской аксиологией.

Это понимали образованные женщины эпохи. Так, герцогиня Эрменгарда Нарбоннская на вопрос, где привязанность сильнее: между любовниками или между супругами, - ответила: «Супружеская привязанность и солюбовническая истинная нежность должны почитаться различными, и начало свое они берут от порывов весьма несхожих» [35, с.118]. Она оправдывает любовь Тристана и Изольды, метафизически отделив право на страстную любовь от обязанности пребывать в тоскливом узилище брака с нелюбимым и, как правило, престарелым мужем.

Эрменгарда осуждает рогоносца короля Марка, оправдывая любящих героев. Изольда, как молодая и сильная женщина, выбирает в качестве объекта приложения своей жизнеутверждающей энергии и душевных порывов самого достойного рыцаря, причем этот выбор – ее инициатива, а не верного вассальной присяге Тристана. В такой интерпретации меч, разделявший на ложе целомудренно спящих любовников, выступает как последнее - и негодное! - средство сопротивления Изольде со стороны верного вассальной клятве молодого рыцаря, ибо любое оружие бессильно против ее всепоглощающей страсти.

Таким образом, рыцарское мировоззрение никогда не порывало с языческими архетипами. Примером этому служит посвященный в языческие таинства верховный жрец друидов, маг и друг короля Артура Мерлин, который своим многомерным образом полностью вытесняет из повествования католического епископа [36, с.25].

Византийский историограф крестовых походов Анна Комнин указывает на отсутствие христианского благочестия, незнание закона Божьего и морали у крестоносцев. В повествовании о Роберте Гвискаре, в злодеяниях которого Анна ищет истоки крестовых походов, и других рыцарях-крестоносцах византийский историограф за благородной внешностью усматривает коварство и вероломство [37].

Следует отметить, что у европейцев никогда не было устоявшейся ненависти к исламу. Конечно, существовали грубые стереотипы и превратные его толкования; например, считалось, что мусульмане придерживаются многобожия и поклоняются идолам, что они – многоженцы. В народе были распространены выдуманные, порой откровенно сказочные истории, но все это не складывалось в цельную систему предубеждений, способную сорвать людей с насиженных мест, оторвать их от семей и вовлечь в опасную и дорогостоящую военную экспедицию против врагов католической веры в дальних странах [38, р.17-18].

Однако в 1095 году на Клермонском церковном соборе римский папа Урбан II, выходец из Нормандии, призвал всех христианских императоров, королей, герцогов, рыцарей и простых горожан взяться за оружие и отвоевать Гроб Господень у неверных: «Пусть тот, кто желает спасти свою душу, не колеблется вступить смиренно на стезю Господню. ...Как сказал Господь своим ученикам: “Должны вы многое претерпеть во имя мое...” Здесь, на Западе, земля, не обильная богатствами. Там, на Востоке она течет молоком и медом, а Иерусалим - это пуп земель, земля плодороднейшая по сравнению со всеми остальными, она словно второй рай. Кто здесь горестен и беден, там будет радостен и богат» [39].

Проповеди Урбана II получили широкий отклик еще и потому, что Ватикан освобождал участников крестового похода от личной зависимости, уплаты долгов и налогов и брал на себя охрану оставляемого имущества. Все они получали отпущение грехов. «Так как многие торопились окончить свои дела, то произошло удивительное явление, которое послужило примером внезапного и неожиданного падения цен... Немногим раньше ни темницы, ни пытки не могли исторгнуть у них того, что [теперь] сполна отдавалось за

безделицу» [40]. Торговые капиталы сразу выросли во много раз, а городские ремесленники получили невиданные заказы.

Урбан II говорил в своих проповедях, что многие паломники ездили на Восток или знали тех, кто там был и рассказывал об ужасном осквернении Святых мест турками. Независимо от правдивости этих рассказов, они послужили мощным стимулом к желанию освободить главные христианские святыни. Впрочем, подавляющее большинство верующих отождествляло евреев, по чьей воле распяли Христа по весьма расплывчатой трактовке Вульгаты, с турками, а Бог-сын согласно их цикличному мироощущению претерпевает мучения накануне казни в настоящее время, и его надо немедленно спасти! [41, с.34-62].

Понятно, почему многочисленные бедные французские крестьяне и горожане, руководимые бродячим монахом Петром Пустынником из Амьена и рыцарем Вальтером Безденежным, устраивали еврейские погромы под предлогом того, что иудеи виновны в распятии Христа. «Иудеи, видя, что христиане как враги поднялись против них и их детей и не щадят ни старых, ни малых, обратились против самих себя и своих единоверцев, сыновей, жен, матерей и сестер и перебили друг друга взаимным убийством...Они [крестоносцы] уничтожили их жестокой резней, более из жадности к деньгам, чем по Божьему правосудию»[42].

В современной российской литературе, вслед за авторами книг начала XX века, часто голословно утверждается, что сама идея крестовых походов заключается в религиозной борьбе христианства против ислама. Причинами, якобы исчерпавшими терпимость к мусульманам, были разрушение храма Воскресения и Голгофы в 1009 году по инициативе фатимидского халифа аль-Хакима, который также начал зверские гонения на христиан и иудеев, и переход Иерусалима в руки турок в 1078 году. Эти два факта «глубоко подействовали на религиозно-настроенные массы Западной Европы и вызвали в них сильный порыв религиозного воодушевления» - считал А.А. Васильев [43, с .26]. В действительности, мало кто из жителей Западной Европы вообще знал, что такое Голгофа, и вряд ли отчетливо понимал, в какой части ойкумены расположен Иерусалим. Священное Писание они знали только в упрощенном пересказе Вульгаты приходскими священниками, так как сами читать не умели [44].

Поскольку католическая церковь объявила себя земной частью града Божьего, римскому папе Урбану II выпала уникальная возможность воплотить на практике фундаментальную идею Августина Блаженного и построить в Святой земле всеобщее и справедливое царство Божие, где будут жить христиане-католики в дружбе и согласии, отказавшись от скверны Царства земного [45].

После продолжительной осады 15 июля 1099 года Иерусалим пал. Крестоносцы быстро рассеялись по всему городу, захватив золото и серебро, коней и мулов и забирая себе дома. «Мечи, обнажив, рыскают франки по городу. Они никого не щадят, даже тех, о пощаде кто молит... Падал неверных народ под ударами их, как падают желуди с дуба гнилые, когда ветви его трясут» [46]. Рыцари Святого креста не щадили ни евреев, ни армян, ни греков, ни женщин, ни стариков.

В мечети Умара, где искали убежища мирные жители, было устроено настоящее избиение местных жителей: «кровь доходила до колен рыцаря, сидящего на коне» [47]. После этого войны во главе с патриархом Иерусалимским направились к гробу Спасителя Иисуса Христа и загладили свою вину перед ним молитвами и пожертвованиями.

Завоевание Иерусалима означало выполнение церковной «программы» первого крестового похода. Римский папа Пасхалий II настаивал на передаче ему Иерусалима, чтобы его территория стала епархией католической церкви. Однако все предводители крестоносцев потребовали, чтобы власть в городе передали одному из них по римскому праву. Был достигнут компромисс: формально городские святыни были переданы в управление представителю римского папы – католическому патриарху, а остальным владел Иерусалимский король Готфрид Булоньский, которому, как младшему сыну в семье, возвращаться было некуда. Западноевропейские короли и императоры, стремились подчинить себе епархии военно-монашеских орденов и создать в Святой земле провинции, княжества и графства собственных вассалов. Риму они подчинялись чисто номинально, фактически переводя под свою юрисдикцию земли, приобретенные римской курией и охраняемые духовными братьями военно-монашеских Орденов.

Первый крестовый поход не оправдал надежд Рима. Крестоносцам была абсолютно не понятна идея земного Царства Божия, ибо его не было в их эклектичном «артуровском мире». Их интересовали лишь богатства, обещанные Урбаном II. Не получилось и единого интернационального католического государства по причине значительных языковых различий между выходцами из Италии, Германии и Франции: хотя все они говорили на вульгарной латыни, но с большим

и заимствованиями из родоплеменных диалектов готов, франков и англосаксов.

Франкские, лотарингские, нормандские, германские и ломбардские дворяне основали на Востоке вассально-ленное общество: здесь окончательно восторжествовал принцип «вассал одного сеньора не может стать вассалом другого», который в Европе никогда последовательно в жизнь не претворялся. Местное население продолжало существовать согласно «Кодексу Юстиниана». Большинству крестьян-переселенцев не удалось обустроить лучшую жизнь на новом месте, так как во главе новых государств оказались все те же европейские феодалы с прежними представлениями о нормах жизни. Только немногим рыцарям удалось обзавестись новыми землями, причем их приходилось постоянно защищать от набегов сельджуков или соседей-европейцев. В Святой земле сооружались замки, устраивались турниры, за победы на которых присваивались новые дворянские титулы, и разорительные пиры. Скоро работать и обеспечивать это великолепие оказалось некому. Местные крестьяне, принявшие католицизм, облагались оброками в размере $\frac{1}{3}$ урожая с христиан и $\frac{1}{2}$ - с мусульманского, армянского и еврейского населения, чтобы вынудить его креститься по католическому обряду. Но ответом, как правило, оказывались волнения коренного населения. А, учитывая большую протяженность восточной границы и постоянные набеги сарацин, сохранять стабильность с

каждым годом становилось все труднее. Да и боеспособность крестоносцев падала.

Католическое рыцарство так и не осознало, что основа их прежней роскоши – крепостные крестьяне, безвозмездно создававшие им все средства к существованию, - в Святой земле отсутствовала, как и право частной собственности. В Палестине и Сирии тамплиеры и госпитальеры защищали замки, которые были проданы или переданы им разорившимися графами и баронами. Основная тяжесть защиты христианских поселений легла на них. Они предоставляли людские ресурсы и денежные средства для защиты цитаделей и брали на себя строительство новых, и восстановление старых укреплений [48].

Византия, пользуясь разногласиями среди крестоносцев и ослаблением турецких войск, постепенно отвоевывала Антиохию, Аллепо и Никею. Анна Комнин с горечью писала о том, что франкских графов «объединяла одна цель, и им во сне снилось, как они захватывают столицу [Константинополь]... Лишь для вида они отправились в Иерусалим, на деле же хотели лишить самодержца власти и овладеть столицей» [49].

Так четвертый крестовый поход (1202-1204), организованный по инициативе римского папы Иннокентия III, имел целью подчинение православной церкви и ликвидацию старейшего христианского патриаршества в Константинополе. Бернар Клервосский убедил его предшественника папу Евгения III развернуть вектор крестовых походов с юга на восток, обратив их против язычников Европы, начав, в частности, с «вендов». Под ними подразумевались угро-балтские языческие племена Прибалтики и земли православной Новгородской республики. Эту идею римский папа Иннокентий III подтвердил в булле «*Divini dispensatione*». В 1203 году в Риге был создан по его распоряжению Орден братства Христовых воинов, или меченосцев. Они были названы так за то, что красные кресты на их желтых плащах были дополнены черным мечом, обращенным острием вниз, и обрамлены девизом *Tod oder Taufe* - «крещение или смерть» [50]. Одновременно Рим начал провоцировать Швецию и Данию на военные действия против Великого Новгорода.

Однако теперь крестоносцы, следующие в Святую землю, финансировались купеческими корпорациями Венеции и Генуи и выполняли, сами того не осознавая, их социальный заказ. Идея построить Царство Божие в его римско-католической интерпретации превратилась в абстрактный лозунг.

Дожд Венеции Энрико Дандоло предложил Святому воинству компенсировать недоимки захватом далматинского города Задара, купцы которого конкурировали с венецианскими негоциантами на Средиземном море. Задар был взят, воинство крестоносцев погрузилось на корабли, но оказалось под стенами Константинополя. Поводом для такого поворота событий послужила борьба за престол в самой Византии под предлогом наказания погрязших в «кровосмесительном разврате, неслыханных клятвopеступлениях и неуёмном стяжании богатств» православных императоров [51]. Дандоло нравилось сводить счета с торговыми конкурентами руками крестоносцев, и он договорился с их предводителем

Бонифацием Монферратским о захвате Константинополя. Папа Иннокентий III поддержал это предприятие и заранее отпустил рыцарям грехи.

После недолгой осады столицы Византии «освободители» Святой Земли, в конце концов, в апреле 1204 года штурмом взяли Константинополь и устроили его погром и разорение [52]. Византийский историк Никита Хониат с неприязнью пишет о крестоносцах: «Вот эти ревнители [латинской веры], взявшие на плечи крест и многократно клявшиеся им проходить христианские страны без кровопролития...оказались полнейшими лицемерами. Вместо отмщения за Гроб Господень неистовствовали против Бога. Убивая христиан, они подняли руку на самого Христа, уподобляясь римским воинам, его распявшим»[53]. Город подвергся невиданному разграблению: множество икон, мощей святых и драгоценных памятников было уничтожено или вывезено: «Всякий брал себе дом, какой ему было угодно...армия пилигримов и венецианцев разместились по домам, и все радовались чести и победе, которую даровал им Бог и вследствие которой они [сразу] перешли от бедности к богатству и наслаждениям...кто-то из боязни, чтобы греки не напали на нас, поджег [жилой] квартал, отделявший нас от греков. И город начал страшно гореть, и был охвачен пламенем, и горел всю эту ночь и до вечера следующего дня. Это был третий пожар в Константинополе со времени прибытия франков, и при этом сгорело домов больше, чем, сколько находится в трех самых больших городах королевства Франции»[54]. Сакральный смысл походов в Святую землю исчерпал себя полностью, и превратился в доходный промысел католических рыцарей.

После падения Константинополя крестоносное движение пошло на убыль. И тогда в 1212 году папа Григорий IX объявил о том, что Иерусалим могут освободить только дети, не обремененные еще страстями, грехами и пороками. В Марселе собралось около 50 тысяч «дев непорочных» и мальчиков из всех областей Франции и Германии, которых купцы из Венеции стали перевозить на Восток. В Александрии Египетской большинство уцелевших детей было продано венецианскими купцами в рабство, в том числе туркам-сельджукам [55].

Римский легат Пелагий после взятия египетского города Даметы, возмнив себе духовником крестоносцев, обратился за вооруженной помощью к язычнику Чингисхану. Это вполне укладывалось в систему рыцарских духовных ценностей, так как «для христианина всякое отечество - чужбина, и всякая чужбина – отечество» [56]. Тот, получив законное право от папы на решение судеб всей Европы и Азии, охотно откликнулся на его просьбу и оккупировал персидские Северный Азербайджан, Карабахское и Нахичеванское ханства. Затем монголы-язычники и фидаи-шииты окончательно сокрушили Сельджукский султанат.

Нашествие монгольской орды хана Батыя в Европу в 1241-1242 годах радикально изменило настроение рыцарства - крестоносцы целыми отрядами стали возвращаться в свои земли, чтобы отразить натиск могущественного противника и защитить свои дома. Дойдя до берегов Адриатического моря, Батый столь же внезапно, как Джебей и Субэдей при первом натиске на русские княжества, прервал свой поход и ушел через Болгарию, Валахию и Молдавию в низовья Волги. Появление монголов на Дунае и Адриатике

вызвало всеобщее беспокойство на Западе. Судьба венгерского короля Белы IV, чьи владения подверглись полному опустошению, свидетельствовала о реальной угрозе, нависшей над Италией, Францией и Германией. Но хотя папа Григорий IX (1227-1241) и объявил крестовый поход против монголов, никаких действенных мер против них на Западе не предпринималось из-за ожесточенных раздоров и распрей в христианском стане. При этом главным очагом интриг и склок, исключавших возможность совместного выступления католических держав против общего врага, был папский Рим. И Григорий IX стремился подорвать могущество одного из влиятельнейших властителей Европы, императора Священной Римской империи Фридриха II. Он непрерывно сколачивал против него всевозможные лиги и блоки в надежде овладеть южноитальянскими землями Гогенштауфенов, в первую очередь Сицилией - жемчужиной императорской короны.

Его энергичный преемник римский папа Иннокентий IV (1243-1254) пытался уговорить Великого князя Владимирского Александра Ярославовича Невского выступить против монголов, обещая ему в помощь мобилизовать всех католических рыцарей.

Князь Александр был первым из православных полководцев, кто не стал затруднять себя, подобно византийским императорам, унижительными переговорами об уступках с Римом. Его ответом на разрушение крестоносцами-католиками цитадели православия – Константинополя, русского Царьграда, стала Невская битва. Не случайно агиограф напоминает, что накануне похода «Александр ...разгорелся сердцем, и вошёл в церковь Святой Софии, и, упав на колени пред алтарём, начал молиться со слезами... И, окончив молитву, встал, поклонился архиепископу. Архиепископ же Спиридон благословил его и отпустил. Он же, выйдя из церкви, утёр слезы, начал ободрять дружину свою, говоря: «Не в силе Бог, но в правде. Вспомним Песнотворца, который сказал: "Иные с оружием, иные конями, а мы именем Господа, Бога нашего, хвалимся. Они поколебались и пали; а мы встали, и стоим прямо"». И, сказав это, пошёл на них с малой дружиной, не дожидаясь многих сил своих, но уповая на Святую Троицу» [57, с.125].

В воскресенье 15 июля 1240 года в полуденный час конная дружина князя атаковала шведский лагерь. Это столкновение вряд ли можно отнести к классическим вооруженным столкновениям эпохи средневековья с обязательной торжественной процедурой вызова на бой, ритуальным публичным ристалищем сильнейших противников перед строем и последующим перемирием для погребения погибших. Да и в воскресные дни в христианских странах военные действия, как правило, нигде не велись [58, с.101]. Нападение было столь внезапным, что шведы были наголову разбиты, и только немногим удалось бежать. По приблизительным подсчетам шведы в Невской битве лишились более 500 рыцарей, оруженосцев, пажей и пехотинцев. Для сравнения можно привести потери французов в битве с англичанами при Креси в 1346 году в начале Столетней войны, где пало 1280 рыцарей, но наступательные возможности армии Филиппа VI Валуа были подорваны на пятнадцать лет! Авторитет Великого князя Новгородского Александра Невского был чрезвычайно высоким, о чем свидетельствуют многочисленные источники [59].

Немецкий Тевтонский Орден пресвятой Девы Марии в Иерусалиме не сыграл большой роли в Палестине, так как сразу вмешался в европейские дела, да и его резиденция была вскоре перенесена с одобрения германского императора Генриха VI из Иерусалима в Венецию. Малопольская шляхта во главе с князем Конрадом Мазовецким в 1218 году пригласила и разместила на территории северо-восточной Польши рыцарей Ордена для защиты лесной Мазовии от набегов воинственных пруссов. И капитул навсегда переехал в Мариенбург – «город Марии», - а затем в Кёнигсберг, где со временем на землях епархий Ордена возникла Восточная Пруссия. В 1234 году тевтоны формально признали свои владения леном римского папы [60].

По решению римского папы Григория IX был создан Ливонский Орден путем подчинения Ордена меченосцев Тевтонскому Ордену [61, р.98]. В результате количество крестоносцев увеличилось до 11 тысяч человек. Единственная уступка, с учетом заслуг меченосцев, отраженная в булле «*De unione*» заключалась в том, что Ливония осталась автономной епархией - Ливонским ландмайстерством Тевтонского ордена - и управлялась своим магистром Германом фон Балком. С его согласия в Ливонию из Восточной Пруссии было отправлено для усиления меченосцев 60 знатных светских рыцарей [62, с.131].

5 апреля 1242 года состоялось знаменитое Ледовое побоище с датскими и ливонскими рыцарями, закончившееся их сокрушительным разгромом. «И наехали на полк немцы и чудь, и пробились “свиньей” сквозь полк, и была тут великая сеча немцам и чуди. Бог же и Святая София, и святые мученики Борис и Глеб, за которых новгородцы кровь свою проливали, — тех святых великими молитвами пособил Бог князю Александру; и пали тут немцы, а чудь спину показала. И гнались за ними, избивая, 7 вёрст по льду, до Соболичского берега; и погибло чуди без числа, а немцев 400, а 50 [римлян] в плен взяли и привели [босыми] в Новгород» [63, с.78]. Пленных рыцарей князь Александр Невский позже отпустил, получив выкуп.

В 1248 году папа Иннокентий IV прислал Александру Невскому послание, обратившись к нему как *Alexandro, illustri regi Nougardiae*. Он предлагал Александру присоединиться к римской церкви и просил в случае монголо-татарского наступления извещать о нем «братьев Тевтонского ордена, в Ливонии пребывающих, дабы, как только это [известие] через братьев оных дойдет до нашего сведения, мы смогли безотлагательно поразмыслить, каким образом, с помощью Божией сим татарам мужественное сопротивление оказать» [64, с.136-138].

Согласно преданию Александр отказался принять императорский скипетр из рук римского папы: «Князь же Александр, подумав с мудрецами своими, отписал к нему, так говоря: “От Адама до потопа, от потопа до разделения языков, от смешения языков до начала Авраама, от Авраама до прохождения Израиля сквозь Красное море, от исхода сынов Израилевых до смерти царя Давида, от начала царства Соломонова до Августа царя, от начала Августа и до Христова Рождества, от Рождества Христова до Страдания и Воскресения Господня, от Воскресения Его и до Восшествия на небеса, от Восшествия на небеса до царства Константинова, от начала

царства Константинова до первого собора, от первого собора до седьмого — всё то хорошо ведаем, а от вас учения не принимаем”» [65, с.193].

Северо-Западная Русь благодаря гению Александра Невского устояла перед натиском крестоносцев, дав понять католическому Риму, что в Восточной Европе вырастает могучая православная держава, к которой перейдет слава Византии. И в значительной мере это было обусловлено рациональным христианским стилем мышления православного князя. Церковнославянский дословный перевод Библии с греческого оригинала не допускал мистического толкования Священного писания, и в православной культуре не нашлось места для символики и аллегории «артуровского мира».

Пользуясь отсутствием рыцарских резервов, в 1244 году объединенные мусульманские войска изгнали крестоносцев из Малой Азии. Восьмой крестовый поход (1248-1254) уже осуществлялся силами одних французских рыцарей под руководством короля Людовика IX Святого. В Тунисе он попал в плен. Но египетский султан проникся таким уважением к набожному королю, что освободил его из плена под честное слово, что выкуп тот пришлет позже. По возвращению Людовик IX Святой умер от чумы, так и не реализовав своей мечты - обратиться в католическое христианство Верховного хана всех монголов Мункэ.

Некоторые римские клерикальные догматики, произвольно интерпретируя учение Блаженного Августина о Граде Божьем, утверждали, что католические христиане призваны построить справедливое теократическое государство, в котором правил бы сам Христос через своих первосвященников. Такой взгляд на мироздание постулировал идеологический универсализм, в рамках которого цивилизация должна представлять собой монолитную общность, или конгломерат унифицированных государств, распространяющую политическую и идеологическую гегемонию во всем мире. Идея построения Царства Божьего на земле была осуждена православными патриархами как ересь хилизма [66], согласно которой тысячелетнее царство Христа, описанное в XX главе Апокалипсиса, имеет не духовно-символический смысл, а конкретно-исторический и политический подтекст.

Усилиями рыцарей-крестоносцев борьба за идеалы римско-католической курии вначале превратилась в колонизацию более развитых в духовном отношении государств, которая закономерно закончилась неудачей, и затем выродилась в грабительские экспедиции под руководством венецианских купцов за богатствами Востока. Расширение пределов «артуровского мира» за счет новых территорий без перемещения туда массы горожан и крестьян оказалось невозможным предприятием. Образно говоря, крестоносным Дон-кихотам в Святой земле были необходимы свои Санчо Пансы.

Мировоззрение рыцарей с их символически-аллегорическими образами остается загадкой для исследователей по всему миру, и интерес к нему никогда не иссякнет. Портрет рыцаря-крестоносца эклектически соединил в себе экзальтированно, чувственно понятое христианство, сложные и заимствованные из арсенала язычества ритуалы «артуровского мира» с

правилами куртуазности, воспеванием образа Прекрасной Дамы и эстетикой светского искусства.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. См. подробнее: *Заборов М.А.* Крестовые походы. М., 1956; *Прашкевич Г. М.* Крестовые походы. М., 1998; *Кулидж О.* Крестовые походы. Пер. с английского. М., 2002; *Виймар П.* Крестовые походы: миф и реальность «священной войны». Пер. с французского. СПб, 2003; *Федоров-Давыдов А.А.* Крестовые походы. М., 2008; *Эсбридж Т.* Крестовые походы: войны средневековья за Святую землю. Пер. с английского. М., 2013; *Нестеров В.* Крестовые походы. М., 2015.
2. *Wilks M.J.* Augustinus' Triumphus and the Problem of Authority in Medieval society, 1230-1350. Cambridge, 1958.
3. См. подробнее: *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. Пер. с немецкого. СПб, 1907; *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. Пер. с итальянского. М., 1981; *Рух Г.* История рыцарства. Саратов, 1990; *Тарнас Р.* История западного мышления. Пер. с английского. М., 1995; *Гусев И.Е.* История рыцарства и крестовых походов. Минск, 2010.
4. *Trend G.B.* Legacy of Islam. Oxford, 1968.
5. *Shah I.* The Sufis. London, 1964.
6. См. подробнее: *Степаняню М.Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987; *Пригарина Н.И.* (ред.). Суфизм в контексте мусульманской культуры. Сб. статей. М., 1989; *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. Перевод с английского. М., 1999.
7. *Фильштинский И.М.* Лирика: арабская литература XIII—XVI вв. // История всемирной литературы. В 8-и томах. Т. 3. М., 1985.
8. *Loomis R.* The Development of Arthurian Romance. London, 1963.
9. См. подробнее: *Мадоль Ж.* Альбигойская драма и судьбы Франции. Пер. с французского. СПб, 2000; *Паль Л.* Тайны тамплиеров. Пер. с немецкого. М. 2007; *Дезгри А.* Тайная история Грааля: катары, тамплиеры, розенкрейцеры и франкмасоны. Пер. с французского. СПб, 2008. *Демурже А.* Рыцари Христа. Пер. с французского. СПб, 2008; *Иванов А.М.* Катары. Тамплиеры. Масоны. М., 2009; *Варанелли С.* Тамплиеры. Пер. с итальянского. М., 2013; *Warne A.* Chapters in the History of the Albigensian Heresy. London, 1931.
10. *Сед Ж.* Тайны катаров. Пер. с французского. М., 1998.
11. *Данте Алигьери.* Новая жизнь, 1.
12. См. *Августин Блаженный.* Исповедь, II, 3.
13. *Бернар Клервосский.* Проповеди на Песнь Песней, 52, III.6.
14. *Vuyuan J.* Shakespear and the Rose of Love. A Study of the early Plays in relation to Medieval Philosophy of Love. London, 1960.
15. *Lejeune R.* A propos de la structure de Roman de la Rose // Etudes de langue et de litterature du Moyen Age. Paris, 1975.
16. См. *Зюмтор П.* Опыт построения средневековой поэтики. СПб, 2002.
17. См. Римские деяния, 8, 19, 39, 59, 82.
18. *Дюби Ж.* Куртуазная любовь и перемены в положении женщины во Франции XII в. // Одиссей. Человек в истории. М., 1990.
19. *Каждан А.П.* Книга и писатель в Византии. М., 1973.
20. *Малеин А.И.* Латинский церковный язык // Богословский вестник. 2003. Т. 3, № 3.
21. *Иероним Стридонский.* Письма, 64, 11.
22. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1903. Т. 2.
23. *Мецгер Б.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. Пер. с английского. М., 2004.
24. См. Песнь о Роланде, 239-240.
25. *Heer F.* The Medieval World. London, 1972.
26. *Ренан Э.* Собрание сочинений. Киев, 1902. Т. 3.

27. *Мишо Г.* Истрия крестовых походов/ пер. с фр.С.Л.Клячко. М.: СПб, 1884. Электронное издание. Режим доступа: <http://palomnic.org/history/politika/krestonos/fisho>. Дата обращения: 22.08.2017.
28. См. *Хейзинга Й.* Осень средневековья. Пер. с нидерландского. М., 1988.
29. *Дюби Ж.* Европа в средние века. Пер. с французского. М., 1994.
30. *Flori J.* Richard the Lionheart: Knight and King. Edinburgh, 1999.
31. См. подробнее: *Добиаи-Рождественская О.А.* Крестом и мечом. Приключения Ричарда I Львиное сердце. М., 1991; *Кесслер У.* Ричард I Львиное Сердце: Король Крестоносец. Авантюрист. Перевод с немецкого. Ростов/Дон, 1997; *Перну Р.* Ричард Львиное Сердце. Пер. с французского. М., 2009.
32. См. подробнее: *Горелов Н.* Ассасины-убийцы // *Горелов Н.* Царствие Небесное: легенды крестоносцев XII—XIV веков. СПб, 2006; *Вассерман Д.* Тамплиеры и ассасины. Пер. с английского. СПб, 2008.
33. *Эйнгард.* Анналы, X, 21.
34. Песнь о Роланде, 267-268, 289-290.
35. Цит. по: *Андреева О.* Средневековье: культ Прекрасной Дамы//Наука и Жизнь, 2005, № 1.
36. См. *Мортон А.* От Мэлори до Элиота. Пер. с английского. М., 1970.
37. *Анна Комнин.* Алексиада, I, 10-11; XIV, 4.
38. *Mahmoud H.A.* The Western Attitude toward Islam before and after the First Crusade. Liverpool, 1967.
39. Деяния Франков и других иерусалимцев, 101.
40. *Гвиберт Ножанский.* Деяния Божьи через Франков, 142.
41. См. *Карсавин Л.П.* Очерки религиозной жизни в Италии в XI - XIII веках. СПб, 1912.
42. *Альберт Ахенский.* Иерусалимская хроника, I, 93, 95.
43. *Васильев А.А.* Византия и крестоносцы. Пг., 1923.
44. См. подробнее: *Райт Д.К.* Географические представления в эпоху крестовых походов. Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. Пер. с английского. М., 1988.
45. См. *Августин Блаженный.* О граде Божьем, XVIII, 22.
46. *Гильом Тирский.* Иерусалимская хроника, 13.
47. *Фулькериий Шартрский.* Иерусалимская история, III.
48. *Riley-Smith J.S.C.* The Knights of Hospitallers in Latin Syria. Cambridge, 1964; *Benvenisti M.* The Crusaders in the Holy Land. Jerusalem, 1970.
49. *Анна Комнин.* Алексиада, VII, 8, 13.
50. См. подробнее: *Пауто В.Т.* Борьба народов Руси и Восточной Прибалтики против агрессии немецких, шведских и датских феодалов в XIII—XV веках // Вопросы истории, 1969, № 6-7.
51. *Робер де Клари.* Падение Константинополя, XXXIX-XLI.
52. См. подробнее: *Успенский Ф.И.* История крестовых походов. СПб, 1900-1901; *Заборов М.А.* Крестоносцы на Востоке. М., 1980; *Перну Р.* Крестоносцы. Пер. с французского. СПб, 2001.
53. *Никита Хониат.* История, II, 9.
54. *Жоффрау де Виллардуэн.* Завоевание Константинополя, 250-251.
55. См. подробнее: *Бейкер Д.* Путь слёз. Перевод с английского. М., 2009; *Dickson G.* The Children's Crusade: Medieval History, Modern Mythistory. London, 2008.
56. *Августин Блаженный.* О граде Божьем, VIII, 3.
57. Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра. М., 1994.
58. См. *Гребенюк А.В.* Российский ратоборец Святой князь Александр Невский. // Александр Невский. Материалы общественно-политической конференции (4-5 декабря 2007 г. в МГИМО (У) МИД России). М., 2008.

59. См. *Феннел Д.* Кризис средневековой Руси, 1200—1304. Пер с английского. М., 1989. С. 147-149; *Джаксон Т.Н.* Александр Невский и Хакон Старый: обмен посольствами.//Князь Александр Невский и его эпоха. Сб. статей. СПб, 1995. С. 137.

60. См. подробнее: *Кулаков В.И.* Забытая история пруссов. Калининград, 1992; *Машке Э.* Немецкий орден. Пер. с немецкого. СПб, 2003; *Бокман Х.* Немецкий орден: двенадцать глав из его истории. Пер. с немецкого. М., 2004; *Урбан В.* Тевтонский орден. Пер. с английского. М., 2010.

61. *Bunge F.G.* Baltische Geschichtsstudien. Leipzig, 1875.

62. См. *Богдан А.* Тевтонские рыцари. Пер. с французского. СПб, 2008.

63. Полное собрание русских летописей. Т. 4. Ч. 1: Новгородская Четвёртая летопись. М., 2000.

64. См. *Матузова В.И., Паушто В.Т.* Послание папы Иннокентия IV князю Александру Невскому.//*Studia historica in honorem Hans Krungs.* Tallinn, 1971.

65. Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра. М., 1994.

66. См. подробнее: *Булгаков С.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. Париж, 1948; *Рожков В.* Очерки по истории римско-католической церкви. М., 1994; *Кирьянов Б.* Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на Земле. СПб, 2001; *Ким Н.* Тысячелетнее Царство. Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб, 2003.

БЕЛОРУССКАЯ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ: МЕЖДУ КАТОЛИЦИЗМОМ И ПРАВОСЛАВИЕМ

Елена Леонидовна БУМАГИНА
*кандидат философских наук, доцент
кафедры политологии и политической
философии Дипломатической академии
МИД России*

Белорусская Греко-католическая Церковь сохраняет преемственность с Русской Униатской Церковью, существовавшей в Речи Посполитой и являющейся результатом Брестской церковной унии 1595-1596 гг., заключение которой стало возможным после вхождения Великого Княжества Литовского, Русского и Жемойтского в состав Речи Посполитой.

Началу вхождения Великого Княжества Литовского и Русского положила Кревская уния 1385 года. Одним из обязательств по Кревской унии со стороны ВКЛР был перевод всех подданных в католичество. В последующем были ещё заключены шесть уний: Виленско-Радомская (1401 год), Городецкая (1413 год), Гродненская (1432 год), Краковско-Виленская (1499 год), Мельницкая (1501 год) и Люблинская (1569 год). Результатом Люблинской унии стало создание Речи Посполитой и окончательная утрата Великим Княжеством Литовским, Русским и Жемойтским самостоятельности.

Политика Речи Посполитой по отношению к западно-русскому населению носила выраженный антиправославный и антирусский характер, конечной целью было окатоличивание и ополячивание жителей бывшего Великого Княжества Литовского, Русского и Жемойтского, утраты ими конфессиональной и этнической идентичности. Особый размах антиправославная политика получает в период правления польского короля Сигизмунда III, ставшего на путь ликвидации православия на западно-русских землях Речи Посполитой [1].

Ситуация для православия также серьёзно осложнялась наличием противоречий среди православного населения. В 80-е годы 16 столетия в Киевской метрополии назревает кризис в отношениях между духовенством и мирянами. Последние организуются в церковные братства, куда могли входить и представители духовенства. В этих братствах возникает идея управления православной церковью не только и не столько духовенством, сколько мирянами. Данное обстоятельство в немалой степени способствовало обращению части православного духовенства к Папе Римскому с просьбой принять их под свою юрисдикцию. К лету 1595 года усилиями православного духовенства, склоняющегося к унии, были выработаны условия перехода православной церкви под юрисдикцию Рима – «32 артикула».

В артикулах делался акцент на необходимости сохранения православной догматики и обрядов почти в полном объёме, оказании помощи в

восстановлении порядка в церкви вопреки пожеланиям братств и повышении социального статуса православного духовенства. В требованиях нашло отражение стремление оградить будущую униатскую церковь от чрезмерного влияния католической церкви и сохранить административную независимость метрополии. Подчёркивалось, что поскольку создаваемая церковь и католики относятся к единой церкви, будет невозможен переход из униатской церкви в католическую, также Рим не сможет изымать и превращать униатские храмы в католические. Кроме того, особо оговаривалось, что в случае выбора нового митрополита из числа епископов, а это являлось обычной церковной практикой в православии, то униатской церкви не требуется испрашивать позволения Рима [2].

С этим посланием для переговоров по поводу заключения унии в Рим отправляются православные епископы Игнатий Потий и Кирилл Терлецкий, где они были приняты папой Клементом VIII, также состоялись их встречи с кардиналами. При этом вопрос о требованиях, выдвигаемых православной стороной не обсуждался, «был обойдён молчанием». В итоге условия вхождения православных в католическую церковь были определены в одностороннем порядке католической стороной [3].

23 декабря 1595 года провозглашается церковная уния, согласно которой православные западно-русские земли подчиняются Святому Престолу, в знак чего Кирилл Терлецкий и Игнатий Потий преклоняют колени и целуют туфлю папы. Униаты при этом сохраняют за собой свои обряды, если они не вступают в противоречие с католическим учением [4].

События развивались стремительно, уже в октябре 1596 года в Бресте состоялся Брестский церковный собор, объединивший сторонников унии, в организации которого активное участие приняла польская сторона [5]. На соборе митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси Михаил Рогоза, продвижению которого способствовал польский король Сигизмунд III, объявил о вступлении в союз с римской церковью и об утверждении акта подчинения Риму, а также о создании Русской Униатской Церкви, которую и возглавил [6]. Также собор униатов объявил о низложении Львовского и Перемышльского епископов, а также архимандритов, игуменов и других священнослужителей, не принявших унию [7].

Таким образом, инициатива со стороны части православного духовенства, склоняющегося к унии, оказалась чрезвычайно востребованной, была подхвачена и развита Римско-католической церковью и польским государством. Первая была заинтересована в расширении канонических территорий и усилении пошатнувшихся в связи с распространением протестантизма позиций. Второе стремилось унифицировать население западно-русских земель Речи Посполитой по католическому образцу, сделать его более однородным в конфессиональном отношении и, как следствие, более управляемым.

Параллельно в Бресте состоялся ещё один собор, объединивший противников унии во главе с назначенным Константинопольским патриархом экзархом Никифором. На соборе присутствовали как духовные лица, так и миряне. В соборе участвовали представители Константинопольского и Александрийского патриархов, епископы,

настоятели монастырей (в том числе Киево-Печерского, Супрасльского, Дерманского и других ...), протопопы и другие представители духовенства. Среди мирян были представители православных братств, а также русской православной знати во главе с князем Константином Острожским. Собор сторонников православия подтвердил верность Вселенскому Патриарху, объявил унию незаконной и необязательной к исполнению, предал униатов как вероотступников анафеме [8].

Любопытно, что оба собора 1596 года в Бресте обеспечивали свою безопасность силами вооружённой охраны. Собор униатов охранялся королевскими войсками, защиту православного собора осуществляли гайдуки князя Константина Острожского [9]. Данное обстоятельство наглядно демонстрирует нарастающее напряжение между созданной униатской церковью, поддерживаемой Римско-католической церковью и польскими властями и сторонниками православия на землях Речи Посполитой. Главным итогом унии явилось «соединение» части православных верующих с католиками, то есть их переподчинение Римско-католической церкви посредством образования Русской униатской церкви, что не могло не привести к ряду негативных последствий.

Отъём части православной канонической территории в пользу Святого Престола не мог не сказаться на отношениях между Римско-католической и Константинопольской церквями, и непростые отношения между церквями, обусловленные Великим расколом, серьёзно осложнились.

Ещё более печальными оказались последствия унии для населения Речи Посполитой, в первую очередь православного. Соединение униатов с католиками обернулось не братством всех подданных Польского королевства, скрепляемого христианской любовью, а религиозным расколом. Русская греко-католическая церковь была объявлена второй законной церковью после Римско-католической церкви, соответственно православная церковь оказалась вне закона, а православные верующие подвергались притеснениям и гонениям. Всё это неминуемо вело к усилению конфессиональных противоречий, обострению межконфессиональных конфликтов после 1596 года. Результатом Брестского собора, одобрявшего унию, стала длительная и непримиримая конфронтация между сторонниками и противниками унии в польском государстве [10].

В последующие годы развернулось широкое протестное движение в защиту православия в Речи Посполитой. Его участниками стали не только православные священнослужители, но и представители православных братств, а также западно-русского дворянства, среди которых особое место занимают защитники православия князь Константин Острожский и чашник Лаврентий Древинский. Значительной опорой православия являлось казачество. К 20-ым годам 17 столетия совместные усилия казачества и украинско-белорусского духовенства при содействии Иерусалимского патриарха Феофана привели к восстановлению православной иерархии. В Речи Посполитой сложились и действовали две киевские метрополии: одна униатская, подчиняющаяся папе Римскому, другая – православная, оставшаяся в ведении Вселенского Патриарха. Указ польского короля Владислава III о разделе церковных учреждений закрепил параллельное

существование двух церквей, на деле означавшее раскол православных в западно-русских землях польского государства [11].

Вместе с тем наблюдается дальнейшее обострение конфликтов на религиозной почве. Одним из таких примеров является религиозный бунт в Витебске в ноябре 1623 года, связанный с латинизацией церковных обрядов, жертвой которого стал архиепископ Иосафат Кунцевич, требовавший неукоснительного соблюдения униатской обрядности. Кунцевич был убит разъярённой толпой. Ответом польского правительства стали репрессии, казни и лишения города права самоуправления [12].

В целом уния способствовала обострению не только межконфессиональных, но и этнополитических противоречий в Речи Посполитой, поскольку принадлежность к той или иной конфессии в тот период выступала в качестве ведущего этнодифференцирующего признака, определяющего этническую идентичность.

На протяжении всего периода польского владычества над западно-русскими землями Речь Посполитая оказывала поддержку наряду с католической ещё и униатской церкви. На протяжении 17 и 18 столетий до первого раздела Польши в феврале 1772 года униатство оставалось наряду с католицизмом доминирующей религией на белорусской и литовской территориях Речи Посполитой. Данная ситуация сохраняется и после вхождения западно-русских земель в состав Российской Империи, вплоть до Полоцкого Собора 1839 года, объявившего о воссоединении униатской и православной церквей на территориях, присоединённых к Российской Империи по результатам трёх разделов Речи Посполитой (1772-1839 годы). После первого раздела Польши политика российского государства была нацелена на приобретение лояльности со стороны местного населения, которому гарантировалась свобода вероисповедания при одновременном сохранении преимуществ за православным вероисповеданием.

В 80-е годы 18 века в Российской государственной политике по отношению к униатам намечается новая тенденция. Провозглашается курс на воссоединение с православными тех униатов, которые этого желали. В сентябре 1795 года последовало изменение иерархической структуры униатской церкви, в первую очередь учреждается вместо нескольких епархий Белорусская униатская епархия под управлением архиепископа Иракия, объединившая около 2,5 миллиона верующих. Монастыри Базилианского ордена лишались права самоуправления и переводились в подчинение Иракия (Лисовского), упразднялась часть монастырей, не занимающихся социальным служением. Несмотря на меры, предпринятые Екатериной II, униатство продолжало доминировать в белорусско-литовских губерниях [13].

Вместе с тем конфессиональная политика российского государства по отношению к униатской церкви не всегда отличалась последовательностью. Показательна в этом отношении политика Павла I, который благосклонно относился к католицизму и неприязненно – к униии, что не могло не сказаться на положении униатской церкви. В период правления Павла I наблюдается активизация прозелитической деятельности католического духовенства среди униатов, чему способствовал перевод последних в подчинение митрополита латинского обряда. Католическое наступление на унию способствовало

обострению противоречий среди униатов: между сторонниками полонизации и латинизации и сторонниками сохранения униатской церкви.

Ответной реакцией на сложившуюся ситуацию стало запрещение на законодательном уровне правительством Александра I в 1805 году латинского прозелитизма по отношению к униатам. Также с целью ослабления давления римско-католической церкви на униатскую был создан специальный униатский департамент.

Лояльность российской государственной политики по отношению к униатской церкви в начале 19 века принесла свои результаты. В 20-е годы 19 столетия среди униатов появляется новая интеллектуальная элита, не связывающая себя с Речью Посполитой, и не усматривающая перспектив для развития униатской церкви в союзе с Римом. В их среде в 1827 году возникает проект общего воссоединения униатской церкви с православием. 5 ноября 1827 года в Департамент духовных дел иностранных исповеданий поступила записка от прелата Иосифа Семашко «О положении в России Униатской Церкви и средствах возвратить оную в лоно Церкви Православной», которая включала историю вопроса, современное состояние, а также перечень мероприятий по содействию соединению униатской и православной церквей. Данная записка получила одобрение императора Николая I. Был разработан план реформирования униатской церкви, главными целями которого было сокращение влияния помещиков-католиков на рядовых униатов, обособление греко-католического духовенства от иерархии латинского обряда, сближение униатской церкви с православной в области образования и административно-церковной сфере.

Согласно разработанному плану, в период с 1828 до конца 30-х годов 19 столетия был проведён ряд реформ, способствующих созданию условий для воссоединения церквей. Так с 1834 года по решению Греко-униатской духовной коллегии в униатских церквях начинает использоваться богослужбная православная литература, утварь и одеяния священнослужителей. В 1837 году епископ Иосиф (Семашко) организует сбор подписей среди униатских священников, желающих присоединиться к православной церкви. В 1838 году после ухода из жизни митрополита Иософата (Булгака) и епископа Иософата (Жарского) – активных сторонников сохранения унии, на должность председателя Греко-униатской духовной коллегии был назначен епископ Иосиф (Семашко), Белорусскую епархию возглавил епископ Василий (Лужинский), выступающие за возвращение униатов в лоно православной церкви [14].

В связи с изменением иерархической ситуации в униатской церкви и результатами сбора подписей в пользу соединения церквей, в конце 1838 года на заседании специально созданного Секретного комитета по делу униатского исповедания были рассмотрены мнения российских иерархов униатской и православной церквей о возможности упразднения униатской церкви. Все выступили за скорейшее соединение церквей. Особую роль сыграло мнение митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова), считавшего, что необходимо в обязательном порядке проведение Собора униатского духовенства, на котором будет принято Соборное обращение униатской епархии к Святому Синоду с просьбой о

присоединении, поскольку абсолютное единство среди униатов по вопросу о соединении с православной церковью отсутствовало. Согласно имеющимся у Филарета сведениям, 421 священнослужитель и 72 монаха не выразили согласия в пользу воссоединения с православной церковью. Епископ Иосиф (Семашко) выступил против организации Собора униатского духовенства, так как опасался, что между участниками Собора могут возникнуть серьёзные разногласия, способные серьёзно осложнить соединение церквей. В результате было принято решение о проведении Собора Белорусской и Литовской униатских епархий, поддержанное униатской иерархией.

Собор состоялся 12 февраля 1839 года по старому стилю в городе Полоцке в неделю Торжества Православия. Участниками Полоцкого Собора на основании 1305 подписей униатских священников, свидетельствовавших о желании присоединиться к Православной Церкви, был принят Соборный Акт, провозгласивший о прекращении действия Брестской церковной унии 1595-1596 гг. на территории Российской империи за исключением Царства Польского и о возвращении униатов в православие. На имя императора Николая I было отправлено прошение о присоединении Униатской Церкви к Греко-Российской Православной Церкви. Заключительным актом собора явилось торжественное богослужение, в котором было опущено «filioque» и вместо имени Папы Римского поминались Святой Синод Русской Православной Церкви и представители всех православных поместных церквей. Кроме того, в крупных городах с февраля по май 1839 года прошли совместные богослужения воссоединённого и старо-православного духовенства [15].

В последующем на протяжении нескольких десятилетий проводилась работа по дальнейшей унификации и сближению богослужебной практики и условий существования бывшей униатской церкви с православной.

Полоцкий собор кардинально изменил конфессиональный облик белорусских губерний в 19 веке и определил его в последующем. После Полоцкого собора большая часть верующих стали относить себя к православию. На современном этапе к православию причисляют себя около 85% населения Белоруссии.

Несмотря на длительное пребывание в униатизме, западно-русское население в целом не забывало про свои русские корни, что в условиях лояльной взвешенной политики со стороны российского государства по отношению к нему привело к появлению в среде униатов движения, направленного на воссоединение с русским православием. Сочетание усилий со стороны Российской империи и сторонников соединения с русским православием привело к ликвидации Брестской церковной унии 1595-1596 гг. и воссоединению униатов с православными.

Польское восстание 1863-1864 гг. подтвердило прочность позиций православия в белорусских губерниях. Униатство к этому времени прекратило своё существование в качестве конфессиональной общности, но не ушло из политических реалий. Идеолог польского восстания Кастусь Калиновский пытался поднять белорусских крестьян против российского государства, апеллируя к униатизму, как к вере предков [16]. Но православные белорусы так и не поддержали польских повстанцев.

В следующий раз история Греко-католической церкви оказывается в фокусе внимания белорусского национального движения в начале 20 века. Так, один из создателей Белорусской социал-демократической партии Громады Антон Луцкевич характеризовал Греко-католическую церковь до её упразднения как единственную опору белорусского народа, поскольку белорусы-католики выступали проводниками политики ополячивания белорусов, а православные белорусы – проводниками политики русификации. Известный белорусский историк и общественный деятель В.У.Ластовский рассматривал унию в качестве предпосылки для формирования белорусского национального сознания.

Ещё одна неудачная попытка возрождения униатства в Белоруссии приходится на годы Великой Отечественной войны, когда греко-католическим митрополитом А.Шептицким был назначен экзархом Белоруссии Антон Неманцевич, погибший в застенках гестапо в 1942 году [17].

На протяжении длительного времени вплоть до 90-х годов 20 века малочисленные белорусские греко-католические приходы существовали только за пределами Белоруссии. В августе 1960 года папой Иоанном XXIII была восстановлена католическая иерархия восточного обряда для белорусских униатов зарубежья, епископом был назначен Чеслав Сипович [18].

На волне перестройки в конце 80-х и начале 90-х годов в результате всплеска национального сознания, связанного с распадом СССР, последующим образованием суверенного государства и нациестроительством в Белоруссии наблюдается активизация националистических элементов. В зону их внимания попадают религиозные и политические аспекты унии. На этот раз предпринимаются практические усилия по возрождению греко-католической общности. Новыми униатами активно распространяются листовки, пропагандирующие унию, в Минске и Полоцке регистрируются первые греко-католические общины. На февраль 1996 года было уже зарегистрировано 11 униатских общин в Брестской, Гомельской, Минской, Витебской, Гродненской и Могилёвской областях [19]. Несмотря на появление отдельных греко-католических общин в Белоруссии, в целом они характеризуются малочисленностью. На 2013 год греко-католики Белоруссии насчитывали в своих рядах около 3 тысяч верующих, что несопоставимо с численностью католиков и тем более православных Белоруссии, составляющих большинство верующих [20]. Тем не менее, нельзя исключить того, что в случае усиления националистических тенденций идея унии и Греко-католическая церковь будут востребованы, что может привести к увеличению численности новых греко-католиков и упрочению их позиции в современной Белоруссии, поскольку тема униатства занимает прочное место в националистической риторике.

Вместе с тем изменение конфессионального облика Белоруссии, в том числе появление и существование в течение длительного времени, а затем и исчезновение униатства на территории Белоруссии было обусловлено пограничным положением и необходимостью выбора между католической Западной Европой и православной Россией.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Сергеев Н.* Истоки белорусской государственности. // Постсоветский материк, №1 (21), 2019, с.64-99, с.78. Режим доступа:
<http://www.materik.ru/upload/iblock/3a3/3a3075f147c3973c69d2a08ff4d39fc3.pdf>
2. *Дмитриев М.В.* Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 годов. М., Изд-во Московского Ун-та, 2003, 320 с., с.178-179.
3. *Дмитриев М.В.* Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 годов. М., Изд-во Московского Ун-та, 2003, 320 с., с.178-179.
4. *Теплова В.А., Зуева З.И.* Уния в документах. Минск, Лучи Софии, 1997, 520 с., с.122. Режим доступа:
https://www.studmed.ru/teplova-va-zueva-zi-uniya-v-dokumentah_d9e4d544541.html
5. *Теплова В.А., Зуева З.И.* Уния в документах. Минск, Лучи Софии, 1997, 520 с., с.133-136. Режим доступа:
https://www.studmed.ru/teplova-va-zueva-zi-uniya-v-dokumentah_d9e4d544541.html
6. *Теплова В.А., Зуева З.И.* Уния в документах. Минск, Лучи Софии, 1997, 520 с., с.137. Режим доступа:
https://www.studmed.ru/teplova-va-zueva-zi-uniya-v-dokumentah_d9e4d544541.html
7. *Теплова В.А., Зуева З.И.* Уния в документах. Минск, Лучи Софии, 1997, 520 с., с.140-143. Режим доступа:
https://www.studmed.ru/teplova-va-zueva-zi-uniya-v-dokumentah_d9e4d544541.html
8. *Теплова В.А., Зуева З.И.* Уния в документах. Минск, Лучи Софии, 1997, 520 с., с.139. Режим доступа:
https://www.studmed.ru/teplova-va-zueva-zi-uniya-v-dokumentah_d9e4d544541.html
9. *Сергеев Н.* Истоки белорусской государственности.// Постсоветский материк, №1 (21), 2019, с.64-99, с.79. Режим доступа:
<http://www.materik.ru/upload/iblock/3a3/3a3075f147c3973c69d2a08ff4d39fc3.pdf>
10. *Дмитриев М.В.* Религиозный вопрос в Королевстве Польском, Великом Княжестве Литовском, Речи Посполитой, в Средневековье и Новое Время.// Петербургские славянские и балканские исследования, 2008, № 1(3), Январь-Июнь, с.3-22, с.8. Режим доступа:
<https://cyberleninka.ru/article/v/religioznye-voyny-v-rechi-pospolitoy-k-voprosu-o-posledstviyah-bresterkoj-unii-1596-goda>
11. *Теплова В.А., Зуева З.И.* Уния в документах. Минск, Лучи Софии, 1997, 520 с., с.207. Режим доступа:
https://www.studmed.ru/teplova-va-zueva-zi-uniya-v-dokumentah_d9e4d544541.html
12. *Дмитриев М.В.* Религиозный вопрос в Королевстве Польском, Великом Княжестве Литовском, Речи Посполитой, в Средневековье и Новое Время.// Петербургские славянские и балканские исследования, 2008, № 1(3), Январь-Июнь, с.3-22, с.14-17. Режим доступа:
<https://cyberleninka.ru/article/v/religioznye-voyny-v-rechi-pospolitoy-k-voprosu-o-posledstviyah-bresterkoj-unii-1596-goda>
13. *Романчук А.* Полоцкий собор 1839 г., с. 1-2 [Электронный ресурс] :
Режим доступа: <http://troicagomel.cerkov.ru/files/2019/03/ПОЛОЦКИЙ-СОБОР-1839-Г..pdf>
14. *Романчук А.* Полоцкий собор 1839 г., с. 10-11 [Электронный ресурс] :
Режим доступа: <http://troicagomel.cerkov.ru/files/2019/03/ПОЛОЦКИЙ-СОБОР-1839-Г..pdf>
15. *Романчук А.* Полоцкий собор 1839 г., с. 12-14 [Электронный ресурс] :
Режим доступа: <http://troicagomel.cerkov.ru/files/2019/03/ПОЛОЦКИЙ-СОБОР-1839-Г..pdf>
16. *Калиновский, Кастусь.* Из печатного и рукописного наследия. - Минск : Беларусь, 1988. - 207 с.

17. *Диакон Евгений Усошин, архимандрит Сергей (Гаек)*. Служить Богу, а не иметь его в услужении. Отец Антоний Неманцевич – усердный свидетель Евангелия.//ЦАРКВА, 08.02.2008 Электронный ресурс:
<http://churchby.info/rus/194>
18. *Кыштымов АЛ*. Униатство и белорусская национальная идея: от Кастуся Калиновского до наших дней, с.10//Демократическая Беларусь, Электронный ресурс:
<http://ganba.narod.ru/library/uniatstvo.html>
19. *Кыштымов АЛ*. Униатство и белорусская национальная идея: от Кастуся Калиновского до наших дней, с.9-10//Демократическая Беларусь, Электронный ресурс:
<http://ganba.narod.ru/library/uniatstvo.html>
20. Современное состояние Белорусской греко-католической церкви.//Царква, 29.10.2013 Электронный ресурс:
<http://carkva-gazeta.org/современное-состояние-белорусской-г/>

ЧАСТЬ IV.

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В ФИЛОСОФСКОМ, БОГОСЛОВСКОМ И ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ

ЭТОС ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ: ВОЗМОЖНОСТЬ ДИАЛОГА

Владимир Владимирович ВАРАВА
*доктор философских наук, профессор,
 Проректор по научной работе АНО ВО
 «МПИ св.Иоанна Богослова»*

Стремление разграничить сферы философии и религии, провести между ними строгую демаркационную линию никогда не покидало представителей гуманитарного знания. На первый взгляд различия представляются очевидными. Но при более углубленном изучении предмета обнаруживаются многочисленные взаимосвязи философского и религиозного опыта, которые не позволяют с легкостью провести эту черту. К тому же данная работа предполагает нахождение дефиниций данных феноменов, что представляется в высшей степени проблемным.

Существует некий «тавтологический запрет» М. Хайдеггера на определение философии через что-то иное, данный им в работе «Основные понятия метафизики», где он пишет следующее: «...философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не *в сторону* от нее, но добывали ее из нее самой. Она сама – что же все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама *есть*, только когда мы философствуем. *Философия есть философствование*» [9, с. 27].

В контексте такого понимания философии, которое представляется все же одним из наивысших в истории, мы возможно станем философами, но определения философии, как того требует научная методология, все-таки дать не сможем. С этой трактовкой философии как философии приходится считаться. Однако, при всей неопределимости философии и религии как научных понятий и духовных сфер культуры у каждой есть свое собственное вполне осязаемое и обозримое пространство бытийных смыслов (этнос), которое дает достаточно четкое представление о сходствах и различиях этих феноменов.

Необходимо отметить, что анализ междисциплинарных различий между философией и религией (или, более конкретно, между философией и теологией) представляет собой одну из основополагающих интеллектуальных традиций европейской христианской культуры. Уже у ранних церковных апологетов (например, у Климента Александрийского) появляется выражение «философия есть детоводитель ко Христу», которое определяет status quo философии и ее взаимоотношение с религиозной сферой. Эта формула предполагала самостоятельность и автономность

философии, которая исчезает в средние века, когда последняя подчиняется теологическим нуждам. Доктрина, согласно которой «философия есть служанка теологии» (*ancillae philosophia est de theologia*) становится своеобразной нормой, каноном философии и теологии, который подвергается существенной ревизии в новое время. Современный дискурс отличает ярко выраженная полемичность в вопросе о соотношении сфер философии и теологии, что является продуктивным для обеих.

Многие выдающиеся мыслители XX столетия всерьез осмысливали вопрос о взаимоотношении философии и религии, пытаясь найти существенные различия между ними, чтобы избежать неправомерного их смешения. М. Бубер говорил о трудности проведения радикального разграничения между областями религии и философии, при этом предлагая путь правильного, с его точки зрения, преодоления этого разграничения. Так в книге «Затмение Бога» он отмечает, что во всякой «великой религиозности» имеет место «*действительность веры*», что есть «жизнь в обращенности к безусловному бытию», в то время как во «всякой великой философии» можно видеть «*истинность мышления*», что означает полагание безусловного предметом, «...из которого следует выводить все прочие предметы» [1, с. 358]. Иными словами, религиозное отношение, полагает Бубер, есть «развертывание сообщенного нам бытия», в то время как философия всегда есть продукт сознания, в котором человеческий дух сосредотачивает сам себя в качестве духовного продукта.

В конечном счете, согласно Буберу, религия основывается на двойственности Я и Ты, в то время как философия – на двойственности субъекта и объекта (Я и Оно). Это максимально предельное разведение философии и религии. При этом Бубер делает важный ход, сближающий их позиции, когда он говорит о таком парадоксальном явлении как «молитва философа». В диалектике религиозного сознания, объясняет Бубер, наступает момент, когда изображения Бога загораживают путь к нему. И тогда Бог покидает изображения. Так «вызревает час философа», который отбрасывает и изображения, и Бога. Но здесь же рождается и «молитва философа к вновь ставшему непознанным Богу», которая предназначена для того, чтобы всколыхнуть людей религиозных и дать им возможность через обезбоженную действительность выйти на новую встречу. На пути своем они повергают изображения, которые явно более не соответствуют Богу. Их гонит Дух, который гнал и философа» [1, с. 368].

Это, конечно, высший уровень религиозно-философского синтеза, который показывает, с одной стороны, значительную близость философии и религии, с другой, их радикальную несводимость друг к другу. В этом контексте можно говорить об особом *этосе философии и этосе религии* как собственном концептуальном поле смыслов и значений, которые нельзя смешивать без ущерба друг для друга.

Однако, задача выделения *чистого* этоса философии и религии достаточно сложна, поскольку тот уровень, о котором говорит М. Бубер, предполагает большую степень религиозности и высокую степень философской рефлексии, в том числе и над собственной религиозностью. То есть, речь идет о вещах, которыми большинство не обладает. В реальной

практике повседневности имеет место усредненный образ философии и религии, в котором их концептуальные пространства пересекаются и смешиваются. В крайних случаях имеет место редукция и подмена одного феномена другим.

В качестве примера можно привести *социологическую трактовку религии*, которая так или иначе отражает наиболее общие представления большинства людей, которые специально (профессионально) не занимается рефлексией над философией и религией, но могут принимать практические решения, связанные, например, с вопросами межрелигиозного диалога, взаимоотношения религиозной и светской культуры и т.д. Вот как выглядит эта трактовка, которую дает современный французский социолог А. Мендра: «...поскольку человеку недостаточно понять материальный и социальный мир, в котором он живет, возникает потребность рассматривать его в другом, неземном измерении. В данной перспективе религия предстает формой мифологии, дающей человеку репрезентативную картину вселенной и отвечающей на сакраментальный вопрос: откуда мы произошли, и куда мы идем?» [3, с. 297].

Здесь происходит размывание собственного концептуального пространства религии, поскольку ей присваиваются несвойственные ей статусы. Во-первых, религия, отождествляется здесь с мифологией. Это не правомерно. Само употребление слова «мифология» по отношению к религии показывает стирание границ между этими абсолютно различными областями бытия и культуры. Можно привести в качестве примера книгу А. Ф. Лосева «Диалектика мифа», в которой проведена фундаментальная работа по разграничению этих сфер и понятий.

Во-вторых, религии здесь приписывается метафизическая потребность в поиске ответов на вопросы о начале и смысле существования, что в большей мере свойственно философскому вопрошанию, а не религиозному опыту. Современный философ А. Никифоров хорошо показал различие философии и религии именно в этом пункте. Он пишет: «...философия как раз и начинается с вопросов «почему?», задаваемых по любому поводу, и поиска рациональных ответов на такие вопросы. Для нее нет ограничений в вопрошании, как нет и никаких авторитетов. Философ все готов подвергнуть сомнению – даже само существование мира, в котором мы живем и существования собственного тела! И философия стремится ничего не принимать на веру, она всегда требует доказательств и обоснований. В том-то и разница между философией и религией, что религия уже **знает**, а философия все еще **сомневается**, религия уже учит добру, а философия спрашивает: что есть добро?» [4, с. 16].

Этот пример толкования религии в социологическом ключе показателен в плане того, как в обыденном сознании, манифестацией чего всегда являются социологические выводы, смешиваются концептуальные области религии и философии. Конечно, это далеко не случайно, поскольку, как мы отметили, есть значительная близость между философией и религией, особенно, если речь идет о душевных состояниях человека. Здесь возможны перемены функций. В античности, например, как показал в своем исследовании о меланхолии Жан Старобинский, терапевтические функции

религии и медицины часто передавались философии. «Подобно тому, – пишет исследователь, – как в наши дни терапевт направляет некоторых пациентов к психологу или священнику, античный лекарь был вправе отослать тех, кто не имел серьезных и видимых телесных повреждений, к Асклепию или к философам». Он приводит слова Целия Аврелиана, который рекомендует философские беседы выздоравливающим от мании: «Философы речами своими помогают изгнать страх, печаль и гнев, что весьма полезно для тела» [6, с. 49].

Этот тесный союз медицины, религии и философии, существовавший в античности, конечно сегодня не исчезает. Но он скорее указывает на некоторые прикладные функции философии выступать в качестве терапии, выполняя функции психологии и религии. Однако, если мы говорим о диалоге религиозного и светского сознания, и, соответственно, о диалоге этих дискурсов, все же необходимо видеть существенные различия между этосом философии и религии, для того, чтобы адекватно разбираться в реалиях современной культуры. В сфере внешней культуры всегда существуют две крайности, связанные с непониманием природы религиозного и философского как самосуших духовных проявлений. Первая связана с полным вытеснением религии из сферы светской культуры, что имело место в недавнем прошлом, вторая, противоположная ей, связана со стремлением тотального «воцерковления» культуры, в том числе и философии. И то, и другое вредит культуре, не позволяя ей свободно развиваться в многообразии всех своих духовных проявлений.

Для того, чтобы избегать этих крайностей, необходима демаркация между светским и религиозным, которая во многом зависит от демаркации религии и философии. Конечно, было бы большой ошибкой отождествлять светское с философским, но различение сфер философии и религии позволяет более глубоко понять природу светского, и тем самым выстроить наиболее верную политику диалога между этими сферами культуры.

Отметим несколько, важных на наш взгляд, особенностей философии и религии и лежащего в их основе метафизического, духовного и экзистенциального опыта.

Говоря о сущностных основаниях философии и религии, необходимо выделять те «первоначала», в которых опознается субстанционально чистый опыт и той, и другой. В качестве таких «первоначал» можно выделить следующие. Для философии это – *удивление*, разумеется не как психологическая эмоция, а как метафизическое чувство; для религии таким основанием является *вера*. Между верой и удивлением, конечно, есть общее, однако, именно здесь проходит водораздел между религией и философией как духовными формами и наиболее сокровенными метафизическими способностями человека.

Аристотель, как известно, связывал начало философии с удивлением. Но у него скорее речь шла все же о психологическом аспекте удивления, эмоциональной реакции перед чем-то неизвестным и необычным, имеющим отношение к физической сфере, к эмпирическому космосу. Такое удивление есть предваряющая стадия научного познания как высшей цели философии в трактовке Аристотеля. У него таким образом, говорится не о чистом

философском удивлении как изумлении перед самым сущим, перед тем, что есть, то есть не о бытийном удивлении, но о психологической эмоции перед эмпирической реальностью.

В любом случае, это важно, поскольку, как это ни парадоксально, но философы мало говорят об удивлении как начале философии. Свидетельство этому – отсутствие во всех известных историях философии, в учебниках по философии, словарях и энциклопедиях специального раздела или словарной статье, посвященной философскому удивлению. Однако, бывают редкие исключения. Например, «Философский словарь» А. Конта-Спонвиля содержит статью «Удивление», в которой раскрывается существо вопроса. Словарная статья гласит следующее: «В классическом, подчеркнуто глубоком смысле слова – чувство изумления или оцепенения, вызванное неожиданностью. В современном значении – чувство, порожденное не только внезапностью, но и странным или таинственным характером наблюдаемого явления. Именно в этом смысле удивление свойственно философии, которую больше интересует не то, что ново или неожиданно, а то, что якобы противоречит очевидному и привычному. Философ удивляется тому, что вовсе не удивляет (или больше не удивляет) остальных его современников» [2, с. 644].

Здесь подмечены тонкие различия между философским и психологическим удивлением: философ удивляется не необычному, а как раз самому обычному, неинтересному с точки зрения современников вещам. В конечном счете, *мир как целое, бытие как таковое* становится предметом философского удивления: «...существование мира удивительно не потому, что мир внезапен и непредсказуем, но потому, что он погружает наш ум, стоит ему задаться теми или иными вопросами, в недоумение, доходящее действительно до оцепенения. Почему скорее существует что-то, нежели ничто?» [2, с. 644]. В качестве примера философов, инициировавших и продолживших данный стиль мышления Конт-Спонвиль называет Аристотеля, Паскаля и Жанну Херш. Однако, мы полагаем, что на месте Аристотеля должен был быть Парменид, а из современных мыслителей обязательно М. Хайдеггер, которого связывает с Парменидом именно это бытийное вопрошание о нечто и ничто.

Французский философ Владимир Янкелевич говорит, что именно способность, более того – дар удивляться есть «признак метафизического склада ума», который выражается «в способности удивляться тому, что меньше всего вызывает удивление» [10, с. 433]. Здесь выражена квинтэссенция главной способности философа, который отличает его и от верующего человека, и от художника, и от ученого. Само бытие, даже его чистая возможность удивительна, поскольку для всего есть причины, для бытия же нет никаких причин. Здесь сходятся «начала» и «концы», и мышление упирается в абсолютный предел, который не предполагает ни познания, ни вопросов, ни отражения в художественных образах. Только тихое изумление и благоговение охватывает того, кто соприкасается с этим.

Среди русских философов П. А. Флоренский, пожалуй, единственный, кто дал в своей работе «Диалектика» развернутую аналитику удивления в качестве исходного принципа философии. «Взор любовно ласкает и нежит

тайну действительности, – удивившую философа» [7, с. 143] – поэтически говорит Флоренский. Это текст изобилует изящнейшими метафорами, которые, как нельзя лучше передают сущность философского удивления: «тема удивления – запев всей философии», «девиз Философии – Вечно юное Удивление», «философия есть неувядаемый цвет удивленности», «сама организованная удивленность», «удивление есть зерно философии», «высокий строй души в философии»; «семя и корень философии», «первоимпульс творческой мысли» и др.

«Тайна действительности» как предмет философского удивления и творческого эроса не совпадает с содержанием религиозной веры, для которой не столько действительность как совокупность видимого мира, сколько «невидимое» представляет объект интенциональной вовлеченности. «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евреям 11:1). Таков библейский канон «веры». «Невидимое», высший уровень которого – Бог, есть предмет веры, искомое религиозного как такового. Сущее, которое вдохновляет философа, возбуждая в нем метафизическое удивление, не является столь значимым объектом внимания для верующего сознания. Поскольку все сущее – это область тварного, созданного, то есть уже производного, вторичного мира. Сам же Творец не есть предмет удивления и вопрошания, сколько веры и молитвы. Есть некий теологический предел, не позволяющий мыслить о Боге в терминах философского удивления и вопрошания. Конечно, Пастернак мог сказать: «И чудо есть чудо, и чудо есть Бог». Но это все же поэтическое восклицание, поэтическое выражение веры, которое может оказаться не близким для строгого догматического и теологического определения веры.

При этом есть одно очень важное совпадения этоса философии и религии, касающееся бытия. Философское удивление бытийно, поскольку это удивлению бытию. Кроме самой чистой возможности бытия как бытия, философскому разуму открывается также такое свойство бытия как его единство и единственность. По Платону: «философы – это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей» [5, с. 285]. Философия монотеистична в своей онтологии, что делает ее родственной христианскому религиозному монотеизму, поскольку идею единого Бога можно было выразить только на языке греческой философской терминологии.

Это тождество монотеизмов сделало возможным долгое взаимодействие религии и теологии в средние века, когда требовались рациональные доказательства бытия Бога и бессмертия души. В философии теология видела верного соратника, поскольку логическая аргументация проходила преимущественно в контексте аристотелевского дискурса. Сам же Аристотель имел большой авторитет (по крайней мере на Западе) в церковной среде. Однако, этот паритет философии и религии в рамках схоластики был существенным образом нарушен в Новое время, и не только под влиянием критики Канта, но и на основании этической аргументации, которая обнаружила, что между религиозностью и нравственностью нет причинно-следственной связи.

Особой силы нравственная проблематика достигает в русской философии, которую принято считать этикоцентричной. В пространство нравственной рефлексии русских философов и писателей попадает множество вопросов, в том числе и вопросы о моральной оправданности религиозной веры. Здесь канонические постулаты христианской этики и догматического богословия об укоренности нравственности в религии подвергаются сомнению. То, что неверующий может быть нравственным видно из следующих слов старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Достоевского: «Не ненавидьте атеистов, злоучителей, материалистов, даже злых из них, не токмо добрых, ибо и из них много добрых, наипаче в наше время...».

Достаточно гибкое понимание морали, основанное на идеях Достоевского и Ницше, можно встретить у С. Л. Франка. В работе «К вопросу о сущности морали» он дает такую, своеобразную формулу золотого правила нравственности, исходящей из духа отечественных философских исканий: «Человек может быть и лучше, и хуже своих поступков» [8, с. 136]. Критикуя морализм Толстого, его бездушную рационалистическую суть, Франк приходит к выводу о подмене собственно норм морали нормами правосознания: «Живая личность в конечном счете ценнее всякого права; и нравственные пытки, и казни, с точки зрения гуманного и чуткого морального сознания, быть может, не менее бессердечны, чем пытки и казни судебные» [8, с. 136].

Здесь мы сталкиваемся с той душевной глубиной человека, в которой рациональное объяснение мотивов просто теряет всякую силу. Человек в поступке не весь, и он способен на раскаяние, как и на великое добро и зло. Вообще, добро и зло по ту сторону веры и неверия, которые не имеют строгих коррелятов в моральной сфере. В человеке в равной и необъяснимой мере есть иррациональная жажда добра и иррациональная жажда зла. Сверхрациональное стремление к Богу, которое выше добра и зла, и сверхрациональное стремление к Добру, которое безразлично к вере и неверию. Таков вывод нравственной философии по поводу соотношения добра и веры, религиозности и нравственности.

Если резюмировать философский дискурс по этическим вопросам, то он будет выглядеть так. Нравственное начало есть бытийное основание философии; сама же нравственность безосновна, она не может быть определена через натурализм или супранатурализм, иначе происходит потеря автономности морали и, соответственно, специфики человеческого бытия. Будучи абсолютно безосновной, нравственность посредством голоса совести сообщает человеку истину его бытия. Только совесть, а ни какие внешние инстанции, не могут выступить в роли морального суда. Нравственность и есть подлинное бытие, которое определяется не достижением абсолютной нравственности (моральная святость), но бесконечным приближением к ней, то есть нравственным совершенствованием.

Есть еще один уровень, в котором проявляется чистый этос философии и религии, возможно, в наиболее полном виде. Речь идет о *вере и экзистенции* как предельных основаниях религиозного и философского опыта. Выше уже было проведено сопоставление модусов религиозной веры

и философского удивления, в ходе которого обнаружилось разное метафизическое содержание этих модусов. В данном случае вопрос выглядит следующим образом: является ли вера экзистенцией для религиозного сознания, каковым она (экзистенция) является для философии? Может ли вообще вера быть экзистенцией, или экзистенция есть то, утрата чего приводит к опустошению веры?

Здесь есть смысл обратиться к трактовке экзистенции, данной К. Ясперсом. Резюмируя его мысль, в самом общем и неспецифически философском плане можно сказать, что экзистенция это самое главное для человека, для его бытия. Это то, без чего человек не может осознавать себя в качестве человека. Иначе, каждый человек обладает экзистенцией, потеря которой означает неподлинность. Философия же есть способ осознания, опознания и выявления экзистенции, и поэтому экзистенция и философия ближе всего расположены сущностно и понятийно друг к другу. «Средоточие философствования достигается только в сознании возможной *экзистенции*» [11, с. 53] – дает Ясперс теоретическое основание соотношения философии и экзистенции, указывающее на их метафизический генез.

Ясперс дает такое определение экзистенции, вернее не определение, а раскрытие тех условий, в которых человеческое бытие вообще может себя как-то воспринимать: «Экзистенция есть объемлющее не в смысле широты некоторого горизонта всех горизонтов, а в смысле истока как условия того самобытия, без которого любая ширь была бы только надутостью. Экзистенция, сама никогда не становясь объектом и обликом, несет в себе смысл всякого способа бытия объемлющего» [11, с. 53]. Таким образом, экзистенция не может быть понятийно определена так, как могут быть определены понятийно другие феномены, относящиеся к человеку, к его сущностным измерениям.

Экзистенция выявляет некое «антропологическое дно», сама же никоим образом не входя в качестве предмета в состав антропологии как науки, даже, в состав «философской антропологии». Ясперс говорит, что «экзистенция не составляет предмета какой-либо науки. Несмотря на это, именно здесь проходит как бы та ось, вокруг которой обращается все, что в мире поистине обретает смысл для нас» [11, с. 53]. Иначе экзистенцию нельзя пережить в опыте так, как можно пережить и, соответственно, сделать предметом изучения, например, существование, сознание и дух. Экзистенция, выражаясь языком Н. Бердяева, не объективируема, но именно в таком качестве она и может выступать в качестве смысловой основы человеческого бытия. «Самобытие – говорит Ясперс, – только в качестве экзистенции может по-настоящему обладать достоверностью самой себя во всех способах бытия объемлющего» [11, с. 53-54].

В этом смысле экзистенция есть легитимация бытийной подлинности человека. Для раскрытия таких фундаментальных свойств экзистенции Ясперс предпринимает своеобразный компаративный анализ, сопоставляя экзистенцию с тем, чем она не является, но в соотношении с чем («по контрасту») выявляется ее потаенная суть. Это *сознание* и *дух*. Важно здесь подчеркнуть, что только философское мышление может провести строгую демаркационную линию между экзистенцией, сознанием и духом. В отличие

от сознания, «экзистенция есть потаенность основы во мне, которой являет себя трансценденция» [11, с.54]. Соотнесенность с трансцендентностью является важнейшей характеристикой экзистенции, ее необъетивизируемой сущностью. Ясперс говорит: «я есмь *экзистенция* лишь заодно со знанием о трансценденции как той силе, благодаря которой я собственно и есмь я как самость. ... Без экзистенции исчез бы всякий смысл трансценденции. ... Единственно благодаря экзистенции трансценденция вступает в присутствие нашего опыта без вводящего в обман суеверия как действительность, которая, никогда сама по себе не исчезая, подлинно есть» [11, с. 54].

Сопоставление экзистенции с духом дает еще одно существенное измерение в понимании подлинного смысла экзистенции, ее значимости для человеческого бытия. В этом контексте Ясперс определяет экзистенцию как «ответный ход духу»: «Дух есть желание стать *целым*, возможная экзистенция есть желание стать *подлинным*» [11, с. 54]. Это наиболее значимое отличие духа от экзистенции, делающее их во многом внеположенными категориями: целое – есть область духа; подлинное – есть сфера экзистенции. В этом плане можно говорить о вне-духовности, и даже без-духовности экзистенции, для которой главное есть подлинность самости, а не всеобщность и целостность, исключаящая всякую индивидуальность.

Дальнейшее сопоставление духа и экзистенции приводит к обнаружению еще больших различий между ними. Здесь можно выстроить такие бинарные оппозиции, выявляющиеся при сравнении духа и экзистенции: *понятное/ непонятное, прозрачное/темное, вечное/временное, всеобщее/единичное, мышление/вера*. Наиболее важные описание экзистенции выглядят так: «экзистенция остается всегда неустранимым *темным истоком* во всяком духовном уяснении ... подлинное сущее перед лицом трансценденции... *подлинно проникнутое временное существование*: парадокс единства времени и вечности» [11, с. 55-56].

Как «вечность во времени» экзистенция «исторически есть абсолютная историчность своего конкретного существования в ее неизменно всегда сохраняющейся духовной непрозрачности» [11, с. 55]. Все эти свойства и проявления экзистенции выявляют ее контрастный духу смысл, который наиболее неполно выражается Ясперсом в следующей характеристике экзистенции как «темной основы самобытия, потаенности, из которой я выхожу навстречу себе и для которой только может получить действительность трансценденция, предметно-ясное мышление» [11, с. 57]. Иначе, в экзистенции все «способы бытия», которые объемлет дух, одушевляются и обретают дар речи.

Экзистенция размыкает любой детерминизм, оставляя открытым и незавершенным, а значит свободным человеческое присутствие. Таинственным и свободным. Это соответствует понятию подлинное существование. Именно такое понимание экзистенции максимально близко сближается с пониманием веры у Кьеркегора. Но это лишь особый, экзистенциальный случай веры, с которым совпадает экзистенция. Кьеркегор ведь полемически противопоставил свое экзистенциальное понимание христианской веры формализованному «христовству» официальной церкви, вступив в конфликт с западными конфессиями.

Здесь необходимо спросить: совпадает ли экзистенция, всему придающая подлинность, с *не-кьеркегоровским пониманием веры*, с тем ее пониманием, которое принято в святоотеческой традиции и в русской религиозной философии?

С точки зрения религиозного экзистенциализма, вера – экзистенциальный акт, ведущий к подлинному бытию. Вера и есть бытие. Здесь явлено полное совпадение веры и экзистенции. Это *идеальный модус веры*, явленной в экзистенциальном опыте. Необходимо понимать, что такое понимание веры появилось в том контексте, в котором «Бог умер». То есть в контексте, в котором основанием веры была не экзистенция, а разум, рациональное понимание Бога как высшего мыслимого бытия и высшего мыслимого блага. В такой вере не было экзистенции, поскольку *власть бесчеловечного духа*, основанного на разуме, была абсолютной. С крахом рационализма разрушилась и вера, основанная на нем. Это объясняет появление фигур Кьеркегора и Ницше в этом горизонте.

Бесчеловечный дух породил *бездуховного человека* – такова нравственно-религиозная инверсия (по сути, перверсия), раскрывающая истинный смысл ситуации «смерти Бога». Сегодняшние верующие, религия в целом, находится именно в этой ситуации. Здесь показателен опыт современной христианской психологии, которая, опираясь на экзистенциальную психиатрию знает о том, что сегодня экзистенция и вера часто не совпадают. Это делает актуальным для современной религиозной культуры не только христианскую психологию, но и философию, особенно ту ее разновидность, в которой выявляется экзистенция, как сущностное начало человеческого бытия.

В связи с этим намечаются такие вопросы для дальнейшего рассмотрения: философия как «детоводитель ко Христу» или «путеводитель к истине»? Вечная жизнь как искомое религии и подлинная жизнь как искомое философии. Совпадают или нет? Является ли вечная жизнь религии подлинной с точки зрения философии, и должна ли быть подлинная жизнь вечной, а не конечной?

Итак, если дать сопоставление (по контрасту, говоря языком Ясперса) этоса философии и религии, то в общих чертах картина будет выглядеть так. *Этос философии*: удивление, нравственность, экзистенция; предел философии – это Бытие в его тайне, тайна Бытия, единое Бытие; философский опыт: через удивление, сомнение, вопрошание и страдание выходит на истину человеческого бытия, которая есть экзистенция. *Этос религии*: вера, а не удивление; соблюдение заповедей, а не нравственный поиск; чудеса, а не тайна; предел религии – единый Бог; религиозный опыт: спасение через веру и религиозную жизнь.

В то же время, видя различия, необходимо видеть и общее: если вера и удивление представляют собой действительно различные метафизические модусы религии и философии, то монотеизм (единое Бытие, единый Бог) представляет собой реальное тождество религиозно-философского этоса. Не пренебрегая сущностными различиями, обнаруженными в философском и религиозном этосе, необходимо опираться на то общее, которое не исчезает с течением времени.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Бубер М. Затмение Бога // Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 341-421.
2. Конт-Спонвиль Андре. Философский словарь / Пер. с фр. Е.В. Головиной. – М.: Этерна, 2012. – 752 с.
3. Мендра А. Основы социологии. – М.: Издательский дом NOTA BENE, 1998. – 344 с.
4. Никифоров А. Природа философии: Основы философии. – М.: Идея-Пресс, 2001. – 168 с.
5. Платон. Государство // Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1. – С. 89-455.
6. Старобинский Ж. Чернила меланхолии. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 616 с.
7. Флоренский П.А. Диалектика // Флоренский П.А. У водоразделов мысли: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. – 448 с.
8. Франк С. К вопросу о сущности морали // Непрочитанное.../ Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – С. 128-137.
9. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. – СПб.: Владимир Даль, 2013. – 592 с.
10. Янкелевич В. Смерть. – М.: Издательство Литературного института им. А. М. Горького, 1999. – 448 с.
11. Ясперс К. Разум и экзистенция. – М.: Канон+, 2003. – 336 с.

ДИАЛОГ ХРИСТИАНСКОГО И БУДДИЙСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Проф. Тон ЛАТХАУЭРС

*доктор философии, профессор
сравнительной психологии культур и
психологии религии, а также русской
литературы,
участник буддийско-христианского
диалога
(Нидерланды)*

Буддийское и христианское учения зародились в различных исторических условиях, в различных культурах, вербализовались, догматизировались на языках этих культур и организовались в форме религий. Христианство говорит о «первородном грехе», буддизм о «неведении» (санскр. avidyā). Христианство – теистическая религия, буддизм не располагает концепцией Бога-творца. Трудно отрицать пропасть догматических отличий, пролегающую между ними. Тогда о чем же вести диалог?

О человеке, его природе, парадоксах и трудностях человеческого существования, о страдании, которое испытывает каждый из нас. Обладая осознанностью и разумом, каждый человек стремится познать себя. В каждом из нас есть глубоко укорененная тенденция к самореализации в этом мире. Пытаясь дойти в своем стремлении к самореализации до конца, парадоксально, но мы никогда не обретаем полноты бытия, не обретаем искомого счастья. Наше стремление, будучи замкнутым в самом себе, с треском рушится, разбивается вдребезги до самого основания, заставляя нас испытывать страдания. И только тогда, когда мы оказываемся на краю пропасти, вдруг неожиданно перед нами открывается новое измерение, наполненное жизнью, именно в этот момент мы рождаемся вновь, свободными и открытыми к пониманию истинной реальности.

Мое восторженное отношение к религиозности в России возникло, когда мне было чуть более двадцати лет. Оно началось с чтения книг Достоевского, которые сопровождали меня на протяжении всей жизни. Как я открыл для себя позже, три знаменитых буддийских философа - Кейдзи Ниситани, Шиничи Хисаматсу и Масао Абе - считали, что в идеях Достоевского выражена мысль, которая является сутью дзен-буддизма. Так, Ниситани, комментируя главный жизненный вопрос для каждого из нас — основной парадокс существования, ведущий к состоянию раскаяния и просветления, или метанойи, пишет: «Мы никогда не можем ни принять мир таким, какой он есть, ни оставить его. Эта парадоксальная позиция видения реальности более всего напоминает то, что Достоевский описал в своих «Записках из подполья»: ничто невозможно ни подтвердить, ни отрицать, и нет никакого выхода, кроме как биться головой об эту непроницаемую стену. Мир приводит человека к отчаянию». Но Достоевский не ставит на этом точку, потому что изнутри этого состояния отчаяния возникает осознание

того, что существует что-то, что глубже мира законов природы, которыми занимается наука, глубже человеческого разума. И только в этой глубине открывается понимание истины и становится возможной свобода, не ограниченная никакой необходимостью, и жизнь, выходящая за рамки рациональности.

Решающим событием, которое подвигло меня к участию в христианско-буддийском диалоге, стала встреча с Масао Абе (1915-2006). Он считается одним из авторитетных представителей буддизма как в диалоге между христианством и буддизмом, так и в диалоге между религий и светским миром. К 80-летнему юбилею Абе была издана его биография, озаглавленная «Масао Абе, дзен-жизнь в диалоге» [1], в которой представители различных религий - буддизма, христианства, иудаизма и индуизма - выражают свою признательность этому человеку за его весомый вклад в развитие межрелигиозного диалога.

Абе неоднократно утверждал, что существует глубокое совпадение взглядов буддизма Махаяны и христианства на первооснову всего сущего, которую и те, и другие видят в бескорыстной жертвенной любви, или агапэ. Он проводит также параллель между буддийским «языком шуньяты» и апофатическим богословием христианских писателей-мистиков, таких, как Дионисий Ареопагит и Симеон Новый Богослов. Чтобы проиллюстрировать эту параллель, я процитирую два текста, принадлежащие обеим традициям. Эти строки вдохновили участников межрелигиозного диалога, как буддистов, так и христиан и сыграли очень важную роль в моих личных духовных исканиях. Первый отрывок - это цитата из трактата Дионисия Ареопагита «О мистическом богословии», второй - знаменитый текст Будды, касающийся основы всего сущего, из «Нирвана-сутры».

Дионисий Ареопагит пишет, о том, что Бог — это все, что существует, и ничто из того, что существует, «Причина всех вещей — это не душа и не разум; у нее нет ни воображения, ни мнения, ни объяснения, она не выражима словами и немислима. Это ни число, ни порядок, ни величина, ни малость; ни равенство, ни неравенство. Она не стоит, не лежит, не покоится (...); это ни сущность, ни вечность, ни время(...); это ни единица, ни множество; это ни божественность, ни добродетель; это даже не дух, каким мы его знаем (...) ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию...выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной» [2].

В «Нирвана-сутре» Будда говорит ученикам: «Существует... такой мир, где нет ни земли, ни воды, ни огня, ни ветра, ни сферы безграничного сознания, ни сферы небытия, ни сферы восприятия, ни невосприятия, нет ни этого мира, ни последующего, ни обоих вместе, нет ни луны, ни солнца. Это, монахи, я не могу назвать ни существующим, ни грядущим, ни постоянным, ни умирающим, ни рождающимся. У него нет ни устойчивого положения, ни начала, ни основания. Это, действительно, конец страданиям... Существует, монахи, нерожденное, неустановленное, несотворенное, несконструированное [3].

В обоих отрывках мы видим словесное выражение духовного опыта, который является неизъяснимым и невыразимым словами. Этот опыт не принадлежит полностью миру разума. Это в первую очередь живой опыт, опыт безусловный, который может прийти когда угодно и где угодно.

Греческий православный богослов Георгий Пападеметри считает, что взгляд православия на диалог с нехристианскими религиями восходит еще к учениям отцов церкви, таких, как св. Иустин Философ. Он цитирует слова святого Иустина о «семенном логосе» (греч. *logos spermatikos* – «порождающее Слово»): «Изначальное существование вечного логоса делает возможным участие всех человеческих рас в откровении Бога. Семя логоса присуще от рождения всем расам, оно объединяет человечество и делает всех людей своей составной частью». Далее Пападеметрию говорит о том, что сущность Бога непостижима и выходит «за пределы того, что можно выразить словами, увидеть и понять»: «Предполагать, что деятельность Святого Духа, то есть самого Бога, ограничена, — это не тот путь, который признает православие, оно принимает на себя полномочия искать и находить истину повсюду, следуя за Святым Духом, куда бы Он ни вел, включая иные религии и философии» [4].

Подлинный диалог возможен только из состояния внутренней тишины, которая наделяет нас возможностью слышать другого. Он может возникнуть только из глубины молчания, когда каждый, находясь в одиночестве, в состоянии обнаженной души, оказывается лицом к лицу с тайной, стоящей за образами его собственной веры. Возможно, это подтолкнет нас к осознанию того, что Дух и в самом деле «дышит, где хочет» (Ин 3:8). В православной Литургии Святой Дух называют «Царем небесным, утешителем, духом истины, вездесущим и всенаполняющим, источником добра и подателем жизни», который очищает нас от греха и спасает нас. Он изменяет наш взгляд на жизнь и смягчает наше сердце. Он побуждает нас принять тот факт, что мы не в состоянии постичь ни самих себя, ни первопричину нашего существования. Он призывает нас смотреть на мир и действовать, выходя за границы, устанавливаемые нашими идеологическими убеждениями. Благодаря Ему становится возможным «сердечное раскаяние», которое делает нас открытыми и способными слышать то, о чем нам говорят другие.

А.Тойнби, величайший историк XX века, писал, что самым важным событием грядущих столетий станет диалог между буддизмом и христианством. Я убежден, что Русская Православная Церковь сможет сыграть в нем решающую роль.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Masao Abe, A Zen Life of Dialogue*. Edited by Donald W. Mitchell, Boston: C.E.Tuttle, 1998.
2. *Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии*. В кн. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступит. ст. Г.М.Прохорова. СПб. 2010, С.409.
3. «Nibhana Sutta: Unbinding (3)» (Ud 8, 3), Translated from the Palibij Thanissaro Bhikkhu, Acces to Insight, 3 sept. 2012.
[http:// www.accestoinsight.org/tipitaka/kn/ud/ud8.03than.html](http://www.accestoinsight.org/tipitaka/kn/ud/ud8.03than.html). Retrieved on 8 October 2013
4. *Papademetriou George C., An Orthodox View of Non-Christian Religions*, Greek Orthodox Archdiocese of America, [goarch.org/ ourfaith](http://goarch.org/ourfaith) 8089, pp. 2-6.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ КООРДИНАТЫ СМЕРТИ В ХРИСТИАНСКОЙ И БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Андрей Юрьевич КОРОБОВ-ЛАТЫНЦЕВ

кандидат философских наук,

доцент кафедры гуманитарных дисциплин

Донецкого Высшего общевойскового

командного училища

Человек вынужден ставить вопрос о смерти рано или поздно, потому что рано или поздно смерть появляется перед ним в первом лице, приходит к нему и за ним, а не к другим людям. Поскольку вопрос от смерти является всеобщим, то уместно будет рассмотреть вопрос о смерти в рамках межрелигиозного диалога, ведь такой диалог должен быть предельно содержателен.

Наделить слово «смерть» конкретным содержанием стремится любая религиозная система, это является одной из важнейших задач любой религии. Дать ответ на вопрос о смерти. В этом принципиальное отличие религиозного и философского отношения к смерти: философия накладывает апофатическое табу на смерть, и любое определение смерти рассматривает как идол смерти. Такой философский максимализм в отношении к смерти как к тайне и является принципиальной демаркацией между религией и философией.

Мы рассмотрим вопрос о смерти в рамках буддийской и христианской парадигм, понимая и ту и другую парадигму прежде всего не как философию, но с философской точки зрения. Нашей задачей будет, прежде всего, определить аксиологические координаты смерти в двух этих системах. То есть мы будем исходить именно из этического подхода к смерти, который является характерным для русской философии.

А. Смерть в буддийской философской традиции

В буддизме смерти нет, поскольку нет того, кто умирает. Буддийская антропология не предполагает существование личности как «неделимой сущности разумной природы» (Боэций). Как пишет известный отечественный буддолог Е.А. Торчинов, в этом вопросе мы «сразу же сталкиваемся с отличием индийского мышления от европейского» [7, 31]. В буддийской парадигме личность – это собрание дхарм как мельчайших психо-физических элементов бытия, из которых состоит всё в мире, формируясь в соответствии с законом взаимозависимого происхождения или законом кармы. Причем это дхармическое собрание не задумано никакой Абсолютной Личностью, которая творит человека по Своему образу и подобию

В буддийских текстах неоднократно говорится о том, что родиться человеком – великое счастье, но не из-за того, что сам человек есть самоценность, наоборот, таковой он ни в коем случае не является, поскольку личность в нашем европейском понимании для буддиста есть результат ментального конструирования, по большому счету – иллюзия. Родиться человеком для буддиста является великим счастьем потому, что человек способен осознать иллюзорность происходящего и обрести просветление. Только человек обладает необходимым инструментарием для окончательного освобождения. Важно, что под иллюзорностью здесь понимается не только иллюзорность личности для буддиста, но и иллюзорность мира. Мир в европейском понимании для буддиста есть такой же ментальный конструкт, как и душа. Поэтому построение некой объективной картины мира для буддиста не является главной задачей. Буддиста мало интересует внешний мир и наши представления о нем. Главный пафос буддизма – это этический пафос, пафос освобождения человека от страданий. Четыре благородные истины буддизма и их главный вывод можно кратко выразить так: 1) есть страдание в этом мире, 2) у страдания есть причина, 3) есть избавление от страдания 4) есть путь, ведущий к избавлению от страдания. Можно ли среди этих благородных буддийских истин найти смерть как истину или истину смерти, или же наоборот, смерть как ложь и зло? Как ни странно, нет. Буддийская модель человека исключает отношение к смерти как ко злу, делает невозможной этику неприятия смерти. Смерть на языке буддийской философии есть лишь разъединение случайного собрания дхарм, разрушение иллюзии. Смерть в аксиологической системе координат буддизма не есть главное зло, главное зло – это страдание, которое в действительности есть иллюзия, в которой пребывает человек. И как ни странно, главной иллюзией является непросветленное сознание человека, и задача его – в освобождении. «Причина страданий не имеет трансцендентального происхождения она – в самом человеке, и сам человек может ее преодолеть» [8, 129].

Б. Отношение к смерти в христианстве

Христианская парадигма прямо объявляет, что смерть есть последний враг, который должен истребиться (1 Кор. 15:26). В христианстве смерть может считаться врагом, поскольку тот, кто умирает, реально существует до момента смерти и смертью уничтожается. Тот, кто существует, является личностью, сотворенной по образу и подобию своего Творца. Однако христианская антропология указывает на онтологическую поврежденность человека в результате грехопадения, после чего смерть входит в мир. Важнейший и интереснейший момент в христианстве заключается в том, что Бог смерти не сотворил (Сол. 1:13), что смерть результат греха. Многие религиозные парадигмы стремятся вписать смерть в гармоническую картину мира как неотъемлемый элемент, таким образом истребляется страх перед смертью. Христианство ставит задачей упразднить не страх перед смертью, но саму смерть. В этом заключается проективность христианства, которая

столь тонко была прочувствована Н.Ф. Федоровым и выражена в его Философии общего дела.

Однако отношение к смерти в христианстве не столь однозначно, как может показаться. С одной стороны, действительно, смерть есть враг и зло. Человек, который смертен по своей падшей природе, не хочет умирать и боится смерти, воспринимает смерть родных и близких как зло и трагедию, а убийство как грех. С другой же стороны, смерть приближает меня к Творцу, позволяет соединиться с Небесным Отцом. Стало быть, смерть можно воспринимать не только как врага, но и как друга. Это противоречивое отношение к смерти в христианстве очень хорошо подметил отечественный философ Б.П. Вышеславцев. В своей работе «Этика преображенного Эроса» он пишет об этой антиномичности в христианском восприятии смерти: «с одной стороны, смерть есть друг, ценность, «приобретение», выигрыш: «разрешиться и быть со Христом – несравненно лучше», «лучше желать выйти из тела и водвориться у Господа» (Флп. 1:21 - 23; 2 Кор. 5:8) – а с другой стороны, смерть есть последний враг, который должен «истребиться», который должен быть поправлен смертью Христа: смерть должна быть поглощена победою, ибо она была бы сама победою ада (1 Кор. 15)» [3, 309]. Вышеславцев замечает, что эта антиномия совершенно не решена богословием и даже не осознана «обычным церковным сознанием» [3, 309].

Наличие в христианской парадигме антиномии смерти, на которую указал Б.П. Вышеславцев, крайне продуктивно, поскольку задает напряжение и стимулирует творческий поиск. И наоборот, уход от этой антиномии приводит к плачевным последствиям. О таких последствиях пишет о. Александр Шмеман в своей работе «Литургия смерти». Так, Шмеман пишет, что «именно Церковь впервые отвела смерти специальный «отсек» и распахнула – психологически и культурно – двери её физическому изгнанию в анонимность больничной палаты» [6, 43]. Вследствие этого создается «мировоззрение, жизненный опыт, способ видеть и, главное, проживать жизнь так, как будто она не имеет никакого отношения к смерти» [6, 139]. «...Смерть, которую навязывает нам наша секуляристская культура, - это, как ни странно может прозвучать, старая, дохристианская смерть, смерть прирученная, дезинфицированная, вульгаризированная, её скоро будут доставлять нам вместе с медицинской справкой, гарантирующей «существование после смерти» [6, 59] – пишет отец Александр. Таким образом, определяя для смерти однозначное место, а именно место врага, который обречен на поражение, христианский язык лишает смерть статуса главной тайны для человеческой жизни, из чего затем следует изгнание смерти как таковой из культурного поля и фундаментальная невозможность современной культуры выстроить как философский, так и сакральный дискурс о смерти

Таким образом, в христианской системе координат, в центре которой Бог, смерть двоится. Относительно Бога её определить никак нельзя, поскольку Бог не творит смерть, смерть входит в мир через грех человека. Стало быть, смерть мы определяем через человека, который сам определяется относительно Бога и является поэтому величиной

относительной. Оттого смерть есть одновременно и зло, и благо и враг, и друг и тупик, и, одновременно, исход...

В. Философское отношение к смерти как к предельной тайне

В.В. Варава пишет, что «в философии существует определенный апофатический запрет на некоторые вещи, нарушить который нельзя, не дискредитировав само понятие философии. Среди первых вещей, на которые этот запрет распространяется, является смерть» [2, 123]. В этом специфика философского взгляда на смерть. Смерть – тайна, и мы решительно ничего не можем сказать о ней, не имеем права выдумать смерть. Смерть есть, и это единственное «знание» о смерти, которым обладает человечество, и умножить это «знание» не представляется возможным. Люди умирают которую тысячу лет, но ничего принципиально нового мы не узнали о смерти. Смерть меняет свой статус в культурном пространстве, она то привлекает к себе внимание, то, наоборот, изгоняется из культуры прочь. Однако нас интересует не статус смерти в культуре, но статус смерти в философии, и для философской оптики смерть всегда есть тайна. Тот апофатический запрет на определение смерти, о котором пишет В.В. Варава, является не внешним табу навязанным табу, но внутренним запретом интеллектуальной совести философа.

Здесь уместно сказать о русской философии как, с одной стороны, философии христианской, то есть находящейся в христианском контексте, а с другой стороны, как такой философии, которая, как никакая другая, сосредоточена на проблеме смерти. Действительно, ни в одной другой национальной философии проблема смерти не занимает такого места, как в русской. Лев Толстой, Ф.М.Достоевский, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, Б.П. Вышеславцев, Лев Шестов и многие-многие другие отечественные философы посвятили сотни и сотни страниц вопросу о смерти, который рассматривался в связке с вопросом о человеке, Боге, мире, спасении и страдании, одним словом, рассматривался в этическом ключе. Русскую философию можно рассматривать как философию смерти, которая указывает на непостижимость смерти как предельной тайны. Разумеется, здесь встает вопрос о специфическом философском языке смерти, поскольку «язык, при помощи которого выстраивается разговор о смерти, должен быть философским языком. Философский же язык создается и работает таким образом, что каждый раз предмет мышления заставляет мысль философа деформировать используемый наличный язык, который сам по себе не является философским» [4, 153]. Таким предметом, деформирующим слово о себе в философском дискурсе, в данном случае будет являться смерть.

Роль русского философского языка в межрелигиозном диалоге особенно важна, поскольку философский язык не догматичен и гибок. «Нет единого философского языка, подобно тому как нет единого философского дискурса. Существуют различные философские языки, и различия между языками философии связаны с различиями между самими философскими идеями, теориями, системами, направлениями, текстами» [5, 226]. Однако, если мы возьмем философию и философский язык не как собрание идей и

концепций, но философию как принцип, прежде всего принцип предельного и честного вопрошания, то такой язык можно будет использовать как универсальный применительно к религиозному дискурсу, и конкретно к межрелигиозному диалогу. Такой язык сможет наиболее адекватно выразить суть спора, не диктуя своих условий, но приспособляясь к позициям сторон, участвующих в диалоге. Если мы посмотрим на историю русской философии, что увидим, что русские религиозные философы часто исполняли именно эту функцию в глобальном масштабе.

Русская философия, таким образом, способна выполнить экспертную функцию в межрелигиозном диалоге, особенно если это диалог будет сосредоточен на жизненно важном предмете, таком как смерть. Во-первых, потому что этот вопрос затрагивает все области бытия человека (этику, онтологию, познание), а во-вторых, потому что философский взгляд на смерть апофатичен, и потому философия любое представление о смерти воспринимает как идола смерти, с которым необходимо провести операцию деконструкции, иными словами – разрушить. В этом смысле философия – противница любого религиозного взгляда на смерть. Однако в то же время она может смотреть на религиозные образы смерти беспристрастно, исследовательски, и поэтому может выполнять роль арбитра в диалоге между религиями и обеспечить мирное протекание этого диалога.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Бобырева Е.В.* Ценностная диада «жизнь :: смерть» в различных религиозных системах // Грани познания. – Волгоград: Волгоградский государственный социально-педагогический университет. № 4(8), 2012. С. 88-93
2. *Варава В.В.* Неведомый бог философии. – М.: Летний сад, 2013. – 256 с. (Серия «Современная русская философия», № 7).
3. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса / Вступ. Ст., сост. И коммент. В.В Саппова. – М.: Республика, 1994. – 368 с. – (Б-ка этической мысли). – С. 309
4. *Коробов-Латынцев А.Ю.* Русский язык смерти // «...Где Дух Господень, там свобода» (2 кор. 3:17): Материалы XI Международной форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения». (11-12 декабря 2015.; г. Липецк – Задонск) / Под. Ред. Н.Я. Безбородовой, Н.В. Стюфляевой (отв. Редактор). – Липецк: ЛГПУ имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, 2016. – 380 с. С. 153-155
5. *Коробов-Латынцев А.Ю.* Современный языковой дискурс русской философии // Вече. Журнал русской философии и культуры. Выпуск 27(2). Дни философии в Петербурге. – 2015. С.225- 231
6. *Протопресвитер Александр Шмеман.* Литургия смерти и современная культура. – М.: ГРАНАТ, 2013. – 176 с
7. *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
8. *Рыкова М.М.* Проблема смерти в буддизме Тхеравады // Евразийское научное объединение. Т. II. № 5 (27), 2017. С. 129-131

РАДОСТЬ И СМЕХ КАК ДИАЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ

Вячеслав Евгеньевич ДМИТРИЕВ

*кандидат философских наук, доцент
кафедры онтологии и теории познания
философского факультета
МГУ им. М.В.Ломоносова*

Ирина Анатольевна ДМИТРИЕВА

*кандидат философских наук, профессор
кафедры политологии
и политической философии
Дипломатической академии МИД
России*

«Всегда радуйтесь» (1 Фес. 5: 16).

Иногда люди понимают друг друга без слов, независимо от их различий. Они оказываются по факту чем-то сообщены, именно как люди, даже если они смотрят на устройство мира явно противоположным образом.

Такую сообщенность приписывают общечеловеческой сущности, которая проявляется во всеобщей связности людей. Но сам характер этой сообщенности понимается весьма различно. Часто сообщенность людей воспринимается через призму истин науки, как если бы логико-математические или фактические истины обладали способностью связать людей со всего света, преодолев при этом все присущие людям различия. Но когда подобную сообщенность людей понимают через истины веры, то трудно избавиться от сомнения в способности этих истин связать людей со всего света, преодолев при этом все присущие им различия. В своей статье нам хотелось бы обсудить и прояснить один аспект религиозной, а точнее, христианской сообщенности, которая, по своим декларациям, обращена именно к общечеловеческой сущности. Таким аспектом может быть радость и смех.

Радости и смеху уделяется большое значение в традиции иудаизма. Суть смеха – это радость от того, что через преодоление логики, через возвышение над ней человеку удастся увидеть более высокий уровень мировой гармонии. Такое преодоление барьеров, обусловленных былой ограниченностью и слишком примитивно-логическим пониманием устройства мира, вызывает у людей огромное удовольствие, и свою радость от этого они выражают смехом. Никто не любит предписанности и логической неизбежности, а любит быть свободными, любит преодоление predeterminedности. Ибо свобода (а не вынужденность) – есть Божественное качество, и смех есть чувство приближения к Богу, – Который, конечно, тоже смеется. (О смехе Всевышнего говорится в Псалмах 2:4, 37:13, 104:26, и многократно в Талмуде и мидрашах).

У Святых отцов часто встречается мысль о том, что сама природа смеха такова, что она неотделима от греха. Смех в соответствии с такой мыслью, принадлежит общечеловеческой сущности, которая слишком человеческая, чтобы обладать полнотой и масштабностью общности. И тогда, человеческий смех оказывается слишком локален для всеобщей общности. Он, оставаясь необходимым моментом жизни людей, не в состоянии охватить всех, он не может связать всех людей?

Если смех локален, то имеет ли он какое-то значение для истины веры, для дела Христа? Ответить на этот вопрос, прояснить связь радости, смеха и христианской общности и обсудить связанные с этой связью вопросы - таковы задачи этой статьи.

Явление на земле Спасителя сопровождается возвещением радости как архангелом Гавриилом, явившимся Деве Марии, так и позднее, в ночь Рождества, пастухам, которым «сказал ангел: не бойтесь; я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям» (Лк. 2: 10).

Сам Господь Иисус Христос испытывал радость, о чем говорил апостолам: «Радуюсь за вас» (Ин. 11: 15). И более того, Он свидетельствует о желании поделиться Своей радостью с учениками: «Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна» (Ин. 15: 11).

Вхождение в Царство Божие Господь Иисус Христос определяет как вхождение в радость: «Хорошо, добрый и верный раб!.. войди в радость господина твоего» (Мф. 25: 21). Также и апостол Павел определяет Царствие Божие как «радость во Святом Духе» (Рим. 14: 17). В другом месте он указывает радость как «плод духа» (Гал. 5: 22).

Что касается смеха, то христиане не готовы однозначно выставить его в лагерь Сатаны. Смех - это не только путь во грех, но у него есть и несомненно положительное значение. Обычно думают, что даже если и имеется у смеха какое-то положительное значение для христианства, то оно, прежде всего, вспомогательное. В этом смысле, например, смех тогда понимается как необходимый момент отдохновения души. Это расхожее представление о вспомогательном значении смеха для христианства нам и хотелось поставить под вопрос.

Чтобы говорить о смехе, стоит сразу уточнить взаимосвязь радости, смеха и веселости, чтобы избежать путаницы при прояснении значения смеха для христианской веры. Радость, смех и веселость в жизни безусловно сближены, но отнюдь не тождественны. Радость - это состояние души, противоположное грусти и печали. Веселье - беззаботно-радостное настроение, радостное оживление. Люди веселятся, и это состояние не тождественно животному веселию. Ведь животное веселится телом, а у людей веселится не только тело, но и душа. Конечно, принципиального разрыва между телом и душой не существует, так как приподнятое настроение души, ее веселость так же воплощается в телесном трепете. Но все же от различия веселия души и тела, человека и животного, нельзя просто отмахнуться. Люди веселятся явно иначе, нежели животные.

Хотелось бы обратить внимание на одну присущую человеческому веселью сложность. Если веселость, как приподнятое настроение души, воплощается в телесном трепете, то происходит это с разной силой. Это

различие сил веселости души и поможет нам ввести то представление о смехе, которое мы затем используем при сопоставлении с общенностью во Христе.

Различие сил веселости души воплощается в телесном трепете двумя способами: сдержано и несдержано. Вот, например, улыбка, она сдержана, ибо, «мудрый муж едва оскалится». Христос, как известно из Писаний, часто улыбался, но смеющимся мы Его не видим. И эта сдержанность улыбки не зависит от того, что саму улыбку вполне можно не сдерживать. Именно с улыбкой минимальный телесный трепет характеризует проявление веселости души. А вот смех по отношению к улыбке обладает большей силой проявления веселости. Для смеха характерен ясный и значительный телесный трепет, открывающий веселость души. Разница сил улыбки и смеха выражается и внешним образом, так как смех задействует все тело человека целиком, он способен захватывать и тела других людей. Вот именно это последнее качество смеха, т.е. возможность совместного содрогания тел, способность смеха не оставаться внутренним и только личным, является важнейшим моментом человеческой общенности. Поэтому в дальнейшем речь пойдет именно о смехе, который обладает способностью выходить за пределы одного тела, служить средством сообщения тел и, соответственно, душ, предающихся безудержному веселью. Поэтому в данном случае речь не идет о внутреннем смехе или о личностном смехе. Смех нами понимается в его сильном варианте, как захватчик тел и как связность душ, но речь идет лишь о внутренней силе смеха.

Если улыбка сдержана, то есть ее несдержанность минимальна, то смех, напротив, максимально несдержан, когда его сила обращена к обществу людей. Смех понимается как несдержанный двояко – и по силе веселия, и по возможности быть общенным. Смех, конечно, можно сдерживать, так как человек, хозяин своего тела, но даже в этом случае, сдержан будет именно несдержанный смех - т.е. свойства смеха от этой сдержанности и подавленности совершенно не меняются. Смех все равно остается, даже в случае своей сдержанности и подавленности, наисильнейшим проявлением веселия души. Смех может быть открытым, а может таковым и не быть. Характер внешнего воплощения смеха не меняет как сдержанность улыбки, так и несдержанность смеха. Совместность тел и общенность душ в смехе прямо не связана с их внешними проявлениями, вполне можно представить и внутреннюю общенность, присутствующую, но никак не выраженную.

Следующая особенность - его естественность. Во-первых, иногда думают, что смех может быть невеселым. Но тогда речь идет не о естественном, а об искусственном смехе, несмешном. Искусственный смех как раз несообщаем. Искусственный смех имеет лишь умственное происхождение, исходит от ума. Этот смех локальный, он затрагивает только малую часть души, а потому такой смех ограничен узким кругом принятой рациональности. Говорить о всеобщей общенности тут явно не приходится. Куда шире искусственного смеха – смех естественный, предполагающий и полноту души, и единство души и тела. Именно естественный смех более соответствует христианской душе, нежели искусственный смех от ума, языческий в своем истоке.

Но и с самим естественным смехом тоже вполне можно ошибиться. Уже отмечалось, что животный и человеческий смех могут быть смешаны. Такая же опасность возникает и при обсуждении естественности смеха. Ведь иногда думают, что настоящий естественный смех – это смех плоти, как выражение переизбытка здоровья и веселости. И это верно, такой смех естественен, но только для животного организма. Но в силу связи этого естественного смеха с жизнью конкретного организма, такой смех не обладает возможностью сообщения. Этот организменный смех принципиально замкнут. Это – смех одиночки. Такой смех является естественным, но только его естество относится не к душе, а к телу. Нас же интересует другой естественный смех, смех естественный для человека, относящийся к сообщенности душ и совместности тел, т.е. христианской общности.

Именно обращенный к людям смех и является для них естественным. Естественный для людей смех предполагает их душевное и телесное соучастие. Такой смех адресуется и расширяется, поэтому его можно назвать смехом открытым, смехом захватывающим и заразительным, многогранным и многослойным. Естественному смеху естественно быть разделенным. Смех так же разделяется, как и смысл, и он этим как раз и соединяет людей. Смеху не обязательно быть умным или нести какой-то смысл. В этой легкости смеха как раз и заключается его естественность.

Мы уже ранее выделили несколько характеристик смеха, который только и может быть связан с сообщенностью людей. К этим характеристикам относится внутренняя несдержанность и душевность смеха, а также его естественность в социальной открытости и разделенности. И, чтобы завершить тут нашу характеристику, мы укажем еще на одну характеристику смеха – нереактивность смеха, чтобы в дальнейшем не смешивать смех с насмешкой.

Не существует единой точки зрения на существо смеха. В истории философии со смехом связывали нарушение естественного порядка. Обнаружение несостоятельности зла, встречу с бессмыслицей или ничто и т.д. Все эти воззрения на смех объединяет реактивная интерпретация, согласно которой смех понимается как реакция на что-то. Так, например, сатира направлена вовне, а юмор направлен на себя. Согласно этой интерпретации, свои основные характеристики смех получает от того, на что он направлен. Тогда, именно встреча с чем-то вызывает смех и с этой встречей приходит время для веселья. Но если сводить смех лишь к реакции, то тогда в центре внимания оказывается не сам смех, а смешное. Понимание смеха как реакции сводит смех к насмешке или осуждению, т.е. смех в реактивной интерпретации теряет свою самостоятельность и становится приложением к чему-то смешному. Но смешное это лишь пусковая причина смеха, повод для смеха, не более того. Но так ли важно, что было причиной смеха, объект или положение дел?

Реактивный смех, вне зависимости от того, на что он направлен, не может исчерпать все богатство смеха. Поэтому говоря о смехе нельзя утверждать, что он только реактивен, что смех чем-то вызывается или я сам его вызываю. Смех – это скорее событие, а не реакция. Многое сходится в

событии смеха: смешная предметность, приподнятое настроение веселости, ситуативная уместность – все сошлось в событии смеха... В смехе все это сходится и прилаживается друг к другу.

Реактивность смеха – один из моментов смеха, но смех более самостоятелен в своем бытии, так как не мы владеем смехом, а он завладевает нами. Смех приходит к людям вполне самостоятельно, когда он сам того захочет. Смех возникает, раздражается, подчиняя нас, даже если нам и удастся его сдерживать. Вызвать смех можно только, если допуск к нему уже наличествует, иначе просто будет не смешно. Много всего должно сойтись в один момент, совпасть, чтобы разразился смех, именно поэтому в смехе лучше видеть событие.

Естественность смеха в том, что он коммунитарен, он требует разделения. Смех – это когда смеются вместе, смех соединяет людей и разделяется душами.

И наконец, событие смеха не только естественно, оно еще и уникально. Два раза смеяться над одним и тем же почти невозможно. Повтор и утрата ситуативной новизны подавляют смех. Равно как искусственность, так и повтор – это враги смеха, так как они, в конечном счете, его убивают. Подлинным может быть смех разделяемый, естественный, нереактивный.

Подобный смех имеет непосредственную связь со Священной историей. Одним из моментов Священной истории была эпоха пребывания людей в Раю. Для Рая естественна постоянная радость, так как творение и Творец пребывают в общении. Эта радость божественного присутствия выражается в неизменном веселии людей. Можно предположить, что в Раю с его неизменным веселием, люди связаны смехом, в этом особенность их райской общности. В этом смысле Адам и Ева – это не просто люди, а радующиеся и веселящиеся люди. Способность к естественному, разделенному и правящему смеху – отличительная черта человека в Раю. Так как смех требует разделения, то существование Адама предполагает еще и существование Евы. Ведь если нет разделенного смеха, то нет и райской веселости.

Но, когда люди оказались вне Рая, то все в отношении смеха изменилось. Если смерть и зло заполнили собой мир, то места для смеха осталось немного. В эпоху грехопадения среди людей правят уже не смех и радость, а как раз их отсутствие, озабоченность. И смех тогда оказывается лишь дополнением к этой всеобщей озабоченности. Ведь невозможно душе горевать вечно и души все равно тянуться к отдохновению, к моментам веселости. Смех для невеселого мира людей теперь выступает как сила, которая на миг пересиливает ужас смерти и зла.

В эпоху грехопадения смех меняет свой смысл. Люди смеются вне Рая иначе, нежели они смеялись до этого. Радость и смех утеряли не только свое центральное место в жизни людей, они утеряли еще и свою суть – общность с Творцом. Они теперь не господствуют, а, наоборот, подчиняются порядку греховной жизни, становятся моментом этой жизни. Смех теперь отдохновение для души и дополнение к страданиям. Райский смех оказался замененным «как бы» смехом, смехом праздным и пагубным.

Такой смех возникает уже без события, на пустом месте, он длится без оснований и выражается в долгой смешливости.

Не до конца ясным остается феномен т.н. «святого смеха» у харизматических христианских общин. Искренний смех может быть результатом радости, но мы должны быть осторожны и не думать, что это обязательно так. Смех прекрасен, когда Дух наполняет нас радостью; однако мы должны искать Того, Кто дает эту радость, а не сам смех, который может последовать за этим. «Святой смех» может быть следствием попыток несвершенных людей несовершенным и не всегда верным образом ответить на истинное действие Св.Духа. Порой повышенное внимание к эмоциональным переживаниям и недостаток различения приводят к тому, что «святой смех» может обернуться полным беспорядком, так что люди смеются просто, чтобы посмеяться и низводят служение до легкомыслия. В подобной обстановке святость и покаяние запросто теряют смысл. К.С.Льюис пишет, что легкомыслие «отстоит от радости на тысячу миль; оно умерщвляет разум вместо того, чтобы его изодрать».

Независимо от того, каким оказывается смех - «скомороший» или «олимпийский», «дьявольский» или «безумный» - это уже в целом - пагубный смех. Этот смех сближается с грехом до неразличимости. Христос прямо осуждает греховный смех: «Горе вам, смеющиеся ныне».

При этом, не следует забывать, что с появлением Христа начитается новая эпоха - Христос, выступает для окружающих источником их постоянной радости, восстанавливает ее в силе и правах. Христос принес с собой обетование людям о грядущем веселии и смехе и, мы полагаем, что это вполне существенная часть Его учения. Он говорил: «Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь» (Лк.6:21), т.е. Христос указывал нам на веселие и смех как на наше грядущее.

После Христа достались христианам не только слезы и плач, - но это пока мало замечают. Вполне логично, что христиане сразу и резко отвергли греховный смех и беспричинное веселье. Но часто такое их отвержение было все же чрезмерным, так как излишняя суровость христиан одновременно с этим пресекала и данное Христом обетование людям о грядущем смехе. Поэтому мы и полагаем, что для христианства оппозиция излишней суровости и беспричинного веселья неприемлема. Не эта оппозиция задает различие христианства и язычества. Именно на улыбку и смех, в их естественности, как раз и ориентировал людей Христос. И слова Христа о последнем смехе обещают людям в истории постепенное возвращение райской радости. Именно благодаря делам Христа мы теперь можем смеяться не только греховно, но и как дети. Считается, что дети без греха... и их смех поэтому образцовый, подобный райскому смеху.

Мы полагаем, что смех и радость не только не чужды христианству, но, наоборот, они представляют главные силы христианства. Естественная радость Богообщения и смех соединяют душу и плоть воедино. И тогда тело светится душой. Воссоединение отпавшего человечества с Богом мыслится в категориях обретения вечной радости, о чем предсказывали еще ветхозаветные пророки: «И возвратятся избавленные Господом, придут на

Сион с радостным восклицанием; и радость вечная будет над головою их; они найдут радость и веселье, а печаль и вздыхание удалятся» (Ис. 35: 10).

Только смеху человек в полной мере отдает себя свободно и искренне. Лишь посредством естественного смеха мы только и можем понять, насколько мы вообще свободны и искренны. Сила смеха побеждает страх, уныние, отчаяние и скуку. Христианство возвращает людям естественную радость и естественный смех, в которых заключен диалог поверх всяких слов и разделяющих смыслов.

Как говорит Апостол Павел: *«Братия, радуйтесь всегда о Господе, и паки реку, радуйтесь!»* (Флп. 4:4).

ПСИХОЛОГИЯ СОВЕСТИ: НАУЧНЫЕ ПОДХОДЫ И ПАРАДИГМЫ

Александр Николаевич КОСТРОВ

*кандидат психологических наук, доцент,
Дипломатическая академия МИД России*

В настоящее время накоплен достаточный эмпирический и теоретический материал, позволяющий обозначить феноменологию интересующего нас понятия.

С точки зрения религии совесть – это некоторое божественное начало в человеке, которое, проявляя себя в форме «гласа Божьего», побуждает человека к совершению «праведных» поступков или удерживает его от искушения сделать что-либо запретное или предосудительное [1].

Этимология русского слова «совесть» показывает, что оно заимствовано из церковнославянского «съвьсть» и является калькой древнегреческого слова *syneidesis*, которое соответствует латинскому *conscientia* [2]. Слово «ведать», к которому отсылает нас автор Этимологического словаря русского языка, означает то же, что «знать». По мнению Г. Гурджиева и его последователей, «Веды», как памятник древнеиндийской литературы, является образцом «объективного искусства». Слово *ведать* связано со словом *видеть* через латинское *videre, visum*. То есть тот, кто обладает гурджиевской Совестью, не только все знает и понимает, но и одновременно, с точки зрения П. Д. Успенского, все видит, (см. соответствующую главу в книге Успенского «Новая модель Вселенной»), как например, Иисус Христос. Он ведь действительно все знал и все видел наперед. Таким образом, «совесть» это, как бы «совокупность вестей» или «знаний». Следовательно, этимология подтверждает, что совесть и сознание, если не тождественные, то очень близкие понятия. В то же время, этимологический словарь Г. П. Цыганенко определяет древнегреческое слово *syneidesis* как «сознание долга». Ведь совесть это «чувство *нравственной* ответственности за свое поведение перед окружающими людьми, обществом» [3].

В зарубежной психологии проблема морали и нравственности в той или иной степени затрагивалась во всех концепциях. Так В. Вундт определял ее как разновидность чувственно-психического состояния личности [4]. У. Джеймс полагал, что моральный мир – это порождение сознания человека. Отмечая роль совести, он пишет что «благодаря пробуждениям совести происходит духовное обновление каждого из нас» [5].

В рамках когнитивного направления совесть рассматривается как проявление нравственного сознания. С позиции Колберга совесть возникает на последней пост-конвенциональной стадии [6]. Основным предметом критики результатов исследований когнитивистов стали проблемы несоответствия уровня нравственного суждения и нравственного поведения и

недооценка роли эмоционально-мотивационных аспектов в нравственном становлении личности [7].

Мотивационные аспекты совестных проявлений можно найти в психоанализе. У Фрейда совесть – наказывающий аспект Супер-эго, индивидуализированное отражение «коллективной совести» социума: «Вряд ли в нас найдется что-либо другое, что мы бы так постоянно отделяли от своего Я и так легко противопоставляли ему, как совесть» [8].

С точки зрения неопрейдистов мораль и нравственность творится не вытесненной или сублимированной сексуальностью, за нею стоят «социальное чувство» (А. Адлер), «архетипические представления» (К. Юнг), «стремление к самореализации» (К. Хорни).

Э. Фромм считал, что совесть бывает двух видов – *авторитарной и гуманистической*. Содержание авторитарной совести – это фрейдовское «Сверх-я», опирающееся не столько на ценности, сколько на запреты и ограничения. Ее сила коренится в эмоциях страха и преклонения перед авторитетом. Гуманистическая совесть, по Фромму, это «голос его истинного, подлинного «Я», обращенного к нему, к тому, чтобы жить продуктивно, развиваться всесторонне и гармонично, то есть к тому, чтобы стать в действительности тем, кем человек является лишь в возможности» [9].

Бихевиоризм, приписывает поведению более разнообразные мотивации, чем классический психоанализ. Но в бихевиоризме нравственность, в целом, и совесть, в частности, сводится к про-социальному поведению, ориентации на социальное одобрение. Л. Первин и О. Джон, анализируя сущность теории социального научения, отмечают: «Согласно Бандуре и Мишелу, люди развивают навыки и компетентности в конкретных областях. Они развивают не совесть или здоровое Эго, а компетентности и мотивационные регуляторы действий, настроенные на конкретный контекст» [10].

Представители теории черт личности Р. Кеттел и Г. Айзенк, выражая про-социальные взгляды на интересующий нас феномен, рассматривают совесть как совокупность нескольких личностных характеристик [11]. Совесть рассматривается этими авторами лишь в контексте социализации и адаптации.

Несколько иную позицию занимает Г. Олпорт. В его концепции совесть представляет собой паттерн нескольких собственных состояний: самоуважения, образа «Я» и проприативного стремления [12]. Он приходит к выводу, что совесть является индикатором, который говорит нам, что какая-то наша активность разрушает или разрушила важный аспект нашего образа «Я».

Взгляды Г. Олпорта, в этом отношении, близки гуманистическим психологам. В данном направлении совесть, отражая мотивационные аспекты личности, выступает как проявление мета-мотивации через ценности бытия, имеющие универсальный общечеловеческий характер, и самоактуализации, предполагающую способность интегрировать субъективный опыт на основе феноменального поля индивида [13].

Тема трансцендентности совести и ее связи с реализацией человеком своей феноменальной сущности наиболее ярко представлена в

экзистенциальной психологии. Представители этой концепции признают иррациональную, интуитивную природу совести и отмечают ее доморальное происхождение. В. Франкл относил совесть к ноэтическому уровню функционирования психики, и оценивал ее как проявление уникальности и индивидуальности каждого человека. Только совесть, с его точки зрения, функционирующая на бессознательном уровне, способна уловить уникальный смысл жизни, скрытый в каждом человеке [14].

Юнгианский психоаналитик Э. Нойманн отмечает, что для адаптации индивида к этическому идеалу используется два основных метода – подавление и вытеснение. Это, в свою очередь, приводит к формированию в личности двух психических систем, одна из которых обычно остается полностью бессознательной – тень, а другая – персона. Совесть как проявление Супер-Эго (по Фрейду) и есть результат формирования персоны.

Э. Нойманн приходит к мнению, что с психологической точки зрения старая этика, базирующаяся на Сверх-Я, представляет собой этику сознательной установки: «Благодаря своей идентификации с коллективными ценностями эго теперь имеет чистую совесть» [15].

Э. Нойманн отмечает, что этика, основанная на тени, столь же ограничена, как и этика, основанная на ценностях Эго. Встреча со своей тенью, негативной бессознательной частью личности всегда вызывает у индивида чувство разочарования, если Эго пребывает в состоянии идентификации с персонею и существующими коллективными ценностями. Процесс примирения с тенью приводит к заметному понижению нравственного уровня личности. Личность, состоящая главным образом из персоны или тени, прежде всего, неаутентичная личность. Если человек будет честным со своими инстинктами, тогда он будет настроен на реорганизацию своей личности в целом. Тень составляет центральную структуру нашей индивидуальности, поэтому человек обретает себя посредством объединения сознательного «Я» и различных уровней бессознательного.

Анализ литературных данных показывает, что достаточно большая часть исследователей в области философии и психологии трактуют феномен совести именно с позиций проявления ее со стороны действия персоны. В таком варианте совесть, по существу, интериоризированные правила взаимодействия, которым человек учится в обществе и благодаря которым адаптируется. Однако такой вариант совести происходит не от человека, это – нечто чуждое для него, то, что он сделал своим. Карен Хорни в отношении понимания фрейдовского Супер-Эго пишет: «Для меня же эквивалентные долженствования и табу любого вида уже представляют собой невротическую силу, прикидывающуюся моралью и совестью» [16].

А. Менегетти отмечает, что в начальной фазе развития человека функциональное образование Супер-Эго дает большое преимущество растущему ребенку, так как передает полезные для его становления знания, выработанные социумом. Но глубинным корнем образования Сверх-Я является монитор отклонения, который проявляется как система социальных стереотипов, ограничивающих на этапе взрослости проявления «Я» человека. Критикуя многообразие людской морали в ее национальных и личностных

вариантах, Менегетти, обосновывает свое отношение тем, что мораль не обеспечивает подлинной точности и истинности актуализации человеческой личности, а наоборот, заставляет «Я» человека выдавать свои комплексы как защитные механизмы и латентные структуры часто за «Я» работающие [17].

Содержание совестных установок уходят к нравственным архетипам коллективного бессознательного человека (цит. по К. Юнгу) [18] и креативную структуру Вселенной (цит. По Р. Мэй) [19]. Это «врожденная нравственность», нравственные паттерны, наследуемые нами. Но важным моментом в этом вопросе являются условия, при которых возможен этот контакт с сутью бытия. Очень часто в бытовых представлениях людей совесть предстает как внутренний голос, к которому они не всегда прислушиваются и не всегда доверяют. Совесть как феномен осуществления человеком своей сущности и индивидуальности предполагает, в первую очередь, способность человека к присутствию в отношениях «человек-мир». И это самое важное условие при функционировании совести. Там, где нет полноты этого присутствия, где человек отсутствует или присутствует лишь частично, там нет и полноценного переживания совестного акта. В широком языковом контексте зафиксированы такие смысловые значения проявления присутствия как наличие, наличность кого-либо, нахождение, существование, бытность, бытие. Р. Мэй отмечает, что бессознательное не стоит рассматривать только как резервуар импульсов, мыслей, желаний, которые являются неприемлемыми с точки зрения культуры. По определению автора, «это скорее те потенциальные возможности получения знаний и приобретения опыта, которые человек не может реализовать»

Бовуар, раскрывая смысл сартровской концепции «вне-себя-бытия», так растолковывает онтологическое значение и основание экзистенциалистского понятия морали: только потому, что человеческое бытие не совпадает с самим собой, а человек пребывает вне своей сущности и лишен полноты «в-себе-бытия», для него и обретает значимость понятие «должно быть» [20].

А. Лэнгли также отмечает, что с точки зрения экзистенциального анализа истинная нравственность коренится в аутентичности, в согласованности с самим собой: «Когда мы занимаем позицию в соответствии с совестью – собственным чутьем относительно Правильного, – тогда мы соотносимся со своей сущностью» [21].

Феномен присутствия изучался в философии и психологии и вызывал различные споры. Большое внимание теме присутствия уделял Хайдеггер. Присутствие – один из вариантов перевода его понятия «дазайн», которое дословно означает «вот-бытие» и «здесь-бытие». Особенность взглядов М. Хайдеггера заключается в том, что он видит существование человека как целостное бытие в мире и в его понимании присутствие – это процесс, условие, свойство, принадлежность к «той способности-быть-собой, которая в возможности всегда уже есть» [22]. Присутствовать – значит быть, иметь свойство свободно проявлять свою Самость. И прорыв к самой основе своего бытия, к своей сути возможен только в состоянии «феноменологической» открытости. И в соответствии с этим, мы рассматриваем совесть как присутствие, имея в виду, что полноценное переживание совестного акта предполагает открытость в отношении к внутреннему опыту и своим

переживаниям по поводу своей способности быть собой, быть в мире и быть в отношениях «Я – Ты», принимать и осознавать их, а также нахождение аутентичной внутренней позиции по отношению к ситуации, другим людям и ответственного способа её выражения. Следовательно, этот процесс возможен при наличии двух условий: внутреннего диалога и диалога с внешним миром, а также внутреннего согласия со своими действиями и бытием: «Что значит для меня быть в этой ситуации?», «Что является для меня правильным в этой ситуации?», «В чем моя ответственность и как может проявиться моя свобода в этой ситуации?» Вот почему соотношение сознательной установки и бессознательных влечений является очень важным моментом при описании функционирования совестных проявлений. К. Юнг отмечает, что психическое развитие современного человека почти всегда начинается с моральной проблемы и личностной переориентации, которая осуществляется с помощью ассимиляции тени и трансформации персоны. Распознавание и признание тени предполагают предоставление ей свободы и права на участие в жизни индивида. Последнее возможно только на более глубоком нравственном уровне, так как установление реальной связи с тенью позволяет Эго осознать свою общность с человечеством и его историей. Именно в своей целостности, в соотношении внешнего и внутреннего, во взаимодействии персоны и тени человек приобретает возможность выходить за рамки стереотипов, преодолев уровень авторитарной совести. Только Самость, с точки зрения Э. Ноймана, способна выполнять роль той совести, которую Э. Фромм назвал гуманистической.

Понятие «самоосуществление» (selffulfillment), введено К. Гольдштейном в 1940 г. В понимании феномена самоосуществления внимание уделяется, прежде всего, реализации духовной компоненты внутреннего содержания человека. С точки зрения Ш. Бюлер, стремление личности к самоосуществлению служит основной динамической тенденцией в структуре интенциональности. В гуманистической психологии осуществление своей индивидуальности рассматривается как неповторимое единичное проявление мира человека. Понятие самоосуществления близко понятиям самоактуализации и самореализации, предложенным А. Маслоу и К. Роджерсом. Однако понятие самоосуществления богаче и многостороннее. В своих феноменологических воплощениях идея самоосуществления личности представлена такими предметами психологической реальности как «выбор», «нравственность личности», «отраженная субъектность», «событийная общность».

Отечественная психология советского периода стремилась к пониманию и описанию личности в контексте социального пространства. Несмотря на ряд глубочайших принципов, высказанных С. Л. Рубинштейном, в общественном сознании существовала тенденция к социологизации и идеологизации понимания психического, которая препятствовала сближению этической и личностной проблематики. Опора на онтологические основания в понимании нравственных феноменов позволила Сергею Леонидовичу выйти на разделение бытовой и бытийной морали. Описывая бытовую тип морали, он говорит об ориентации человека на нормы непосредственного окружения и о том, что данные нормы подвержены разрушению, если

человек выходит за привычные жизненные рамки. В понимании второго типа морали, он сближается с точкой зрения экзистенциальных философов (М. Хайдеггера, Ж. Сартра, К. Ясперса и др.) и выходит на ее относительность и абсолютность, на ее обобщенный характер отношения к жизни в целом [23].

В 50-х – начале 60-х годов в работах отечественных психологов появляются отдельные высказывания о совести в связи с рассмотрением проблем онтогенеза. Еще нет специальной разработки данной проблемы, делаются лишь попытки определить это понятие, найти его место в структуре личности и определить ее роль в поведении. Анализ работ отечественных авторов позволил выделить несколько направлений, в контексте которых затрагивались вопросы психологии совести.

Одним из первых поднял тему совести в отечественной психологии Б. Г. Ананьев (1948). В связи с исследованием развития самосознания и взаимоотношений самосознания с совестью [24]. В дальнейшем ведущие исследователи самосознания (И.С.Кон, В. В. Столин, И. И. Чеснокова и др.) также подчеркивали его нравственную природу и, в этой связи, уделяли особое внимание проблеме совести.

В работах И. С. Кона нашла отражение идея об историческом становлении совести как регулятива культуры, основывающегося на автономии личности и интериоризации социальных норм [25]. В. В. Столин считает, что совесть связана с наиболее сложной и развитой формой морали, она включает в себя не только запреты, но и человеческие идеалы [26].

Можно констатировать, что рассмотрение совести в контексте теории самосознания выдвигает на первый план когнитивные особенности человека, а эмоционально-ценностные переживания учитываются во вторую очередь. Как следствие данной позиции, проблема соотношения совести и самосознания сводится к вопросу о том, насколько человек смог осознать нормативные требования общества и соотнести их с собственным поведением. Главным же в проблеме соотношения данных феноменов для нас выступают *рефлексивность*, выражение своего отношения человеком к действительности и диалогичность.

Другое направление акцентирует внимание на эмоциональных аспектах совестных проявлений, Здесь совесть трактуется как чувство в контексте переживания. Данный подход предполагает более широкие границы ее научного анализа, так как эмоциональная реакция личности уже всегда есть проявление индивидуального, выступающего более целостно в совокупности сознательного и бессознательного. С позиций А. Г. Ковалева следует, что переживание совестного акта может возникнуть у человека только в том случае, если он осознал требования общества. И, следовательно, поступком по совести будет считаться только тот, который принимается определенной общественной группой. Отсюда напрашивается вывод, что развитие совести базируется исключительно на страхе наказания [27]. Однако, это положение вступает в противоречие с мнением С. Л. Рубинштейна: «Все в психологии формирующейся личности так или иначе внешне обусловлено, но ничто в ее развитии не выводимо непосредственно из внешних воздействий. Поэтому нельзя, в частности - у подростков, он ставит вопрос об изучении, выводить

развитие личности непосредственно из требований, которые ей предъявляет общество» [28].

П. М. Якобсон рассматривает совесть как мотив нравственного поведения. Однако он говорит лишь об одной форме нравственных переживаний: о самоосуждении, «угрызениях совести», не упоминая, например, о чувстве нравственного удовлетворения [29].

В концепции В. Н. Мясищева совесть рассматривается в группе морально правовых отношений, что уже подразумевает исключительно социальную детерминацию совестных проявлений. Автор указывает, что совесть вырастает из ответственного отношения к своим обязанностям [30]. В данной позиции привлекательно то, что автор в содержательном аспекте связывают совесть с выражением отношения к себе, Другому, ситуации и жизни в целом.

В диссертационное исследование по данной проблеме, проведенным О. П. Рылько «Становление чувства совести у подростка» (1972), примечательна попытка исследователя выделить *основные формы совести*: форму нравственно-оценочного отношения, черты характера; форму конкретного переживания нравственной эмоциональной самооценки; форму отдельной эмоции при несформировавшейся еще совести-отношении. Но, так же, как и исследователи предыдущих лет, О. П. Рылько отождествляет понятия совести и долга, определяя совесть, как «глубокое осознание и переживание личностью нравственных норм и требований общества» [31].

Рассматривая природу совести, П. В. Симонов писал: «Совесть и долг имеют разное происхождение. Долг социален. Он исторически детерминирован нормами поведения, принятыми в данной группе. Норм и порожденных ими представлений о долге может быть много. Но нельзя представить несколько совестей. Ведь голос совести есть голос истины в той мере, в какой она оказалась доступна данному человеку» [32].

По мнению ряда авторов, проблематика соотношения морального и нравственного, положенная в работах С. Л. Рубинштейна, не нашла свое отражение в исследованиях отечественных психологов того периода [33].

Начиная с 90-х гг. в отечественной психологии постепенно появляется стойкий интерес к духовным и нравственным аспектам человеческого существования. В диссертациях С. В. Монахова (Монахов, 2002) и В. В. Комарова (Комаров, 2003) предприняты попытки представить психологическую концепцию совести. Так В. В. Комаров в структуре совести выделяет такие компоненты как: честь, долг, достоинство, справедливость [34]. А С. В. Монахов, основой когнитивного компонента совести, обозначает познание социально-нравственных норм, регулирующих поведение и становление этического сознания [35]. Но в данных работах не разводится понимание морально должного и нравственно принятого. И, как следствие, социоцентрическая парадигма не дает возможности исследователям при анализе совести и ее структуры выйти за границы процесса социализации личности.

В предлагаемых определениях находят отражение либо отдельные компоненты, входящие в структуру совести, либо формы ее проявления или

механизмы действия. *Целостное представления о совести основано на антропоцентрической парадигме.*

Научно обоснованный подход к осмыслению понятия совести как антропоцентрического феномена и соответствующее пространство для научного поиска подготовлены в отечественной психологии работами К. А. Абульхановой-Славской, Б. С. Братусь, В. В. Знакова, В. П. Зинченко, А. Б. Орлова, В. А. Петровского, В. И. Слободчикова, В. Э. Чудновского, В. Д. Шадрикова и других исследователей. Особенностью понимания совести в психологии на современном этапе является то, что данный феномен признается компонентом духовности личности (А. И. Зеличенко, В. П. Зинченко, В. Д. Шадриков и др.); выступает в качестве механизма нравственной самореализации (К. А. Абульханова-Славская, Б. С. Братусь, В. В. Знаков и др.); понимается обобщенно как поиск добра (Т. А. Дронова, В. П. Симонов и др.); отмечается связь совести с проявлениями индивидуальности человека (А. Г. Асмолов, В. И. Слободчиков, Е. И. Исаев и др.), более того – с его сущностью (С. В. Гуленина, А. Б. Орлов и др.).

Рассматривая совесть в качестве предмета психологического исследования, с онтологической позиции, необходимо представить данный феномен с точки зрения целостности бытийной и бытовой морали. Так как совесть не может быть сведена к какой-то частной психической реакции, а своими истоками и общим результирующим действием обнаруживает свою принадлежность ко всем аспектам человеческого бытия, и, следовательно, совесть – это не исполнение должного, а выражение индивидуальности и сущности человека.

Анализ различных подходов к определению индивидуальности в отечественной психологии позволяет заключить, что на современном уровне развития психологического знания *совесть, как проявление индивидуальности человека, можно определять через: особенное, общее и единичное; рассматривать с позиции закономерного целого; характеризовать через взаимоотношения разнообразных свойств и уровней ее организации, выявлять различные системообразующие ее факторы и их взаимодействие* [36]. Опираясь на антропоцентрические концепции и общие закономерности процесса функционирования совести показать условия, при которых человек способен выйти на данный уровень.

В концепции А. Б. Орлова персону составляют когнитивно акцентированные мотивационные отношения, они хорошо осмыслены и алгоритмизированы, но испытывают явный дефицит в отношении активации и побуждения. Автор считает, что в феноменальном плане самосознания личности этот тип мотивационных отношений воспринимается как внешний мотив долга, как проявления приложенной к личности инородной зависимости. Возможность человека к принятию в себе не только персональных, но и теневых сторон и проявлений А. Б. Орлов рассматривает как процесс персонификации. Персонификация, в его понимании, проявляется не в стремлении человека быть личностью (персоной), а в стремлении быть самим собой, т.е. соответствовать своей сущности [37].

Внешне, в этом случае, нравственные проявления могут принимать самые различные формы: от искреннего заблуждения и условной установки

до лицемерного притворства и откровенной лжи. По А. Б. Орлову, аспект личности, который К. Юнг называл тенью, составляют аффективно акцентированные мотивационные отношения. Эти отношения недостаточно осмыслены, не имеют целевой структуры, но наделены высоким потенциалом активации и побуждения.

Можно констатировать, что функционирование совести на уровне персоны происходит в полной мере под влиянием интерперсонального плана реальности и имеет ведущую цель – социализироваться, адаптироваться к внешним социальным условиям. Но в таком варианте не учитываются и не оцениваются тенденции и воздействия бессознательного во всем его проявлении и, в результате индивид забывает о существовании своей тени. Персонализация приводит к тому, что человек принимает в своей личности только ее персону и самоотождествляется с ней.

Экспериментальные исследования таких феноменов личностного развития, как «смысловой барьер», «аффект неадекватности», «направленность личности», выполненные в свое время Л. С. Славиной, М. С. Неймарк, В. Э. Чудновским, Т. А. Флоренской под руководством Л. И. Божович, показали, что «люди с дисгармоничной организацией личности – это люди с расщепленной личностью, у которых сознательная психическая жизнь и жизнь неосознанных аффектов находятся в постоянном противоречии» [38]. Следовательно, исследование совести должно распространяться на всю структуру личности, в том числе и на сферу бессознательного, не ограничиваясь исследованием мотивов и содержаний только сознательной психики, так как данный феномен часто действует за ее порогом.

Выход человека на трансперсональный уровень позволяет ему самоосуществиться в пространстве своей индивидуальности. Логично предположить, что все вышеперечисленные предметные области могут быть объединены обобщенным понятием «совесть». Е. В. Селезнева в процессе семантического анализа выделила опорные точки значения понятия «самоосуществление» [39].

Во-первых, самоосуществление – это одновременно процесс (движение к своим сущностным, истинным началам) и результат (бытие истины и истина бытия).

Во-вторых, самоосуществление подразумевает, что активность в процессе движения к сущности исходит от самого человека, то есть осуществить себя может только сам человек.

В третьих, самоосуществление как сформулированный в качестве цели результат задает направление саморазвитию человека в целом.

При анализе феномена совести также отчетливо просматриваются два основных аспекта: *процессуальный и результативный*.

Трактуя *совесть в контексте процесса самоосуществления*, мы выходим на проблему объективации внутренней сущности личности в соотношении с такими явлениями как «свобода» и «ответственность». Если совестный акт осуществляется свободно и человек находится в беспрерывном ответственном диалоге со своей совестью, то он аутентичен и

проживает свою собственную, а не чужую жизнь, то есть являет в мир именно самого себя, свою сущность.

В результативном аспекте совесть как самоосуществление – это исполненность, реализованность человека в контексте бытия, в его движении к «добру».

А. А. Гусейнов пишет: «Если сконструировать иерархию бытия, нижней точкой которой является природное существо, а верхней некое бесконечное, бессмертное, тождественное самому себе абсолютное начало, то человек находится посередине... Движение снизу вверх придает человеческому бытию нравственное качество, составляет вектор добра. Степень ориентированности по этому вектору как раз и фиксируется совестью» [40].

Исследования последних лет раскрывают нам различные психологические механизмы выбора вектора движения человека на жизненном пути между Добром и Злом. По мнению авторов, в их основе лежат система ценностей и духовность [41] и разные этические системы [42]. Каждый ученый имеет право на свою точку зрения и ошибку. Проведенные опросы и наблюдения, показали факты отсутствия в нашем обществе устоявшихся «этических систем» и кризиса ценностей «когда мораль теряет очевидность, не может поддерживаться силой традиции, и люди, раздираемые противоречивыми мотивами, перестают понимать, что есть добро и что есть зло. Такое, как правило, происходит тогда, когда сталкиваются различные культуры и культурные эпохи, когда, например, новые поколения резко порывают с традиционными устоями» [43]. С психологической точки зрения это значит: идет устойчивое формирование людей с пониженным уровнем терпимости к насилию, унижению человеческого достоинства, двойным стандартам в поведении и деятельности, смерти – ко злу. Налицо - проявления понижения порога чувствительности к порочному поведению. И если принять во внимание учение апостола Павла о том, что человек есть тело, душа и дух, то порочное поведение – это, прежде всего поведение, направленное на удовлетворение телесных потребностей. Чем больше интерес к телесному, тем дальше уход от духовного.

Перед нами не стояла задача всестороннего рассмотрения проблемы добра и зла. Мы согласны с точкой зрения Нойманна: «Добро есть все то, что приводит к целостности, а зло — к разделению, дезинтеграции» [44]. Совесть ведет человека в направлении к «добру» и тем самым способствует его самоосуществлению. Понятия «добро» и «зло» условны и относительны, это лишь проекция наших желаний на внутреннюю двойственность любого объекта. Главным в проблеме добра и зла оказывается выбор, осуществляемый индивидом. Когда встает вопрос о том, чем именно руководствовался человек в данном своем поступке – разумом или чувствами, то, по сути дела, выясняется совсем иное: руководствовался ли он сиюминутными, узко ситуационными, частными ориентирами или ориентирами вне ситуационными, охватывающими более значительный временной период, ориентирами масштаба большого отрезка времени или даже всей жизни.

Таким образом, совесть – есть целостное интегрированное состояние сопричастности «бытию в мире», отражающее меру совпадения, существования и сущности человека. Оно переживается как акт самоосуществления в ситуациях нравственного выбора.

Анализ теоретических и эмпирических исследований научных психологических школ, раскрывающих феномен «совесть», позволяет нам выделить подходы к рассмотрению человека через *две системы* координат его бытия.

В первой системе человек оценивается по социально-ролевым функциям – это система морали. И с этой точки зрения совесть – выражение мнения социума, моральный долг перед кем-либо. Данная **социоцентрическая позиция** длительный период времени преобладала в науке. В этой парадигме развитие совести сводится лишь к процессу интериоризации социально-культурных нормативов, принятых в данной общественной группе. Но в таком случае мы не можем говорить об универсальности совести, ибо характеристики внутреннего мира человека, их уникальность уходят на второй план при анализе ее феноменального поля, уступая социальным аспектам личности.

Во второй же системе координат человек оценивается с позиции внутренней нравственности по собственно человеческим воплощениям своих универсальных характеристик как представителя человеческого рода. **Антропоцентрический подход** позволяет рассматривать совесть как вариант трансцендирования человека за пределы себя.

Рассматривая совесть с антропоцентрических позиций, как возможность аутентичного самоосуществления, мы выходим на проблему понимания более глубоких причин как поведения человека в нравственно обусловленных ситуациях, так и формирования жизненной позиции, в целом.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Корниенко А.Ф.* Природа и психологические механизмы совести. Филология и культура - Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань) – 2104, №1(35). - с. 322.
2. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4-х т.: Пер. с нем. — 3-е изд., стереотип. — М.: Азбука-Терра, 1996. — Т. 3. — с. 705.
3. *Цыганенко Г.П.* Этимологический словарь русского языка –Изд-во: Радянська школа, 1989. – с. 390.
4. *Вундт В.* Введение в психологию. – СПб.: 2002.
5. *Джемс У.* Психология / Под ред. Л.А.Петровской. –М.: 1991. – С. 330.
6. *Kohlberg L.* Moral stages and moralization: the cognitive-developmental approach // Moral development and behavior: Theory, research, and social issues. New-York etc., 1976. – P. 31 – 53.
7. *Анцыферова Л.И.* Связь морального сознания с нравственным поведением человека (по материалам исследований Лоуренса Колберга и его школы) // Психол.журн. – Т. 20. – 1999.– № 3. – С.5 – 18.
8. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции. – М.:1995. – С. 336.
9. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. – М.: 1993.

10. *Первин Л., Джон О.* Психология личности: Теория и исследования. – М.: 2000. – С. 452.
11. *Кэттелл Р., Айзенк Г., Олпорт Г.* Психология индивидуальности: Факторные теории. – СПб.: 2007.
12. *Олпорт Г.* Становление личности: Избр. труды. – М.: 2002.
13. *Маслоу А.* По направлению к психологии бытия. – М.: 2002.
14. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М.: 1990.
15. *Нойманн Э.* Глубинная психология и новая этика. – СПб.: 2008.
16. *Хорни К.* Собрание сочинений. В 3 т. Наши внутренние конфликты; Невроз и развитие личности. – Т.3. – М.: 1997. – С. 682.
17. *Менегетти А.* Система и личность. – М.: 1996.
18. *Юнг К.Г.* Аналитическая психология. – М.: 1995.
19. *Мэй Р.* Открытие Бытия. – М.: 2004. – С.14.
20. *Beauvois S. de.* Pour une moral de L'ambiguite. NRF Gallimard, 1947.
21. *Лэнгле А.* Person: Экзистенциально-аналитическая теория личности: Сб. ст. – М.: 2005. – С. 108
22. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – СПб.: 2006. – С. 268.
23. *Рубинштейн С.Л.* Человек и Мир. – СПб: 2003.
24. *Ананьев Б.Г.* К постановке проблемы развития детского самосознания // Известия АПН РСФСР. Сб. ст. Вып. 18. – М.: 1948. – С.101 – 124.
25. *Кон И.С.* Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности. – М.: 1979. – С. 82 – 113.
26. *Столин В.В.* Самосознание личности. – М.: 1983.
27. *Ковалев А.Г.* Воспитание чувств. – М.: 1971.
28. *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. СПб.: 2005. – С. 157.
29. *Якобсон П.М.* Психология чувств. – М.: 1958.
30. *Мясищев В.Н.* Психология отношений. – М.: 1995.
31. *Рылько О.П.* Становление чувства совести у подростка: Дис... канд. психол. наук. – Л. 1972. – С. 43.
32. *Симонов П.В.* Между долгом и совестью // Человек. – 1995. – № 4. – С. 105.
33. *Барсукова С.А.* К пониманию феномена совести в психологии. - Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки//Самарский научный центр РАН. – 2010 – с. 693-700.
34. *Комаров В.В.* Совесть как фактор нравственной саморегуляции личности: Дис...канд.психол.наук. – Тамбов: 2003.
35. *Монахов С.В.* Психологические условия развития совестливости на рубеже подросткового и юношеского возраста: Дис... канд. психол. наук. – М.: 2002.
36. *Платонов К.К.* О системе психологии. – М.: Мысль, 1972.
37. *Орлов А.Б.* Психология личности и сущности человека: Парадигмы, проекции, практики. – М.: 2002.
38. *Божович Л.И.* Личность и ее формирование в детском возрасте. – СПб.: 2008. – С.273.
39. *Селезнева Е.В.* Самоосуществление как акмеологическая категория // Мир психологии. – 1999. – № 1. – С. 192 – 201.
40. *Гусейнов А.А.* Язык и совесть. – М.: 1996. – С. 179.
41. *Попов Л.М., Устин П.Н, Голубева О.Ю.* Добро и зло в этической психологии личности. – М.: Институт психологии РАН. – 2008. С.281.
42. *Лефевр В.А.* Алгебра совести. М.: Когито-Центр. – 2003. С.426.
43. *Гусейнов А.А.* Этика: Энциклопед. словарь. – М., 2001.
44. *Нойманн Э.* Глубинная психология и новая этика. – СПб.: 2008. – С. 38.

**ДИАЛОГ С «ОТКРЫТЫМ СЕРДЦЕМ»:
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
(ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)**

Ирина Валерьевна КОЛОСОВА

*кандидат исторических наук,
доцент кафедры политологии и
политической философии
Дипломатической академии
МИД России*

Межрелигиозное взаимодействие представляет собой многогранное явление, актуализирующее сознательные и бессознательные компоненты восприятия реальности.

При формировании диалогового пространства особое значение придается категории идентичности. Представляя собой механизм отождествления, идентичность обеспечивает поддержание личностной целостности и субъектности во внешнем мире, который подвержен постоянным изменениям.

Эго-идентичность и групповая идентичность как психологические конструкты задают систему координат, в рамках которой формируется наше мировосприятие. Идентичность представляет собой смысловую ценность для индивида, но при этом не всегда четко рационализируется. Не только свободный выбор индивида, но и коллективное бессознательное групп управляет его поведением, отсюда «Я» предстает как совокупность дискурсов и культурных следов, затерянных в социальных структурах.

Религиозная идентичность является частью общей системы идентичности. С одной стороны, она представляет собой осознание индивидом собственной вероисповедной принадлежности, с другой – подразумевает осознание принадлежности к религиозному сообществу, выражающееся в стремлении ощущать себя частью – быть сопричастным его культурно-историческому наследию и авторитету. Конфессиональные нормы, предписания и запреты оказывают влияние на формирование представлений, убеждений, мотивацию поведения и выбор социальных практик [1].

Процесс конструирования идентичности неразрывно связан с процессом формирования ментальных «схем типизации» - набора принципов, на основании которых индивиды разделяют социальное пространство на «своих» и «других».

Когда по схожести взглядов в процессе диалога мы идентифицируем кого-то как «своего» (или «ближнего»), функция контроля ослабевает, и собеседники чувствуют себя уверенно, психологически комфортно и безопасно – возникает атмосфера дружбы и доверия, которая способствует совместному принятию решений.

Если же, в силу различных причин, взгляды собеседника воспринимаются нами как отличные от собственных, а то и диаметрально противоположные, - собеседник перестает быть нашим «зеркальным отражением», перестает восприниматься как «поддержка», и помещается в категорию «дальнего», от которого мы дистанцируемся.

Если же его взгляды нам вовсе не понятны, - они могут таить в себе опасность, восприниматься как враждебные, тогда мы помещаем его в категорию «чужой», минимизируя всяческие контакты с ним и редуцируя диалог до его протокольной имитации.

Все три модели взаимодействия встречаются в рамках межрелигиозного диалога. Безусловно, наиболее продуктивной является коммуникация с собеседником, не предполагающая оборонительной позиции при общении.

Как представляется, достижение и углубление конструктивного диалога возможно, во-первых, путем осознанной взаимной заинтересованности сторон в его развитии и постоянной практики диалога. С другой стороны, важнейшим условием успешной межрелигиозной коммуникации является глубокое «укоренение» участников диалога в собственной духовной традиции, которое позволит избежать страха потери идентичности и опасения быть обращенным в «чужую» веру.

Открытие глубинного смысла собственной религиозной традиции неминуемо приводит к исчезновению категории «дальнего» и «чужого». Характерным примером тому является евангельская притча о милосердном самарянине (Лк.10:25-37), которая учит, что истинная мера родства, по-настоящему соединяющая и сближающая людей - это милосердие.

Уважение к религиозным традициям, к незыблемости их догматов и духовных практик невозможно без понимания общечеловеческого единства, основанного на любви и сострадании. Как указывает преподобный Максим Исповедник: «Если ты одних людей ненавидишь, к другим относишься равнодушно, а третьих очень сильно любишь, то заключи из этого, как ты еще далеко отстоишь от совершенной любви, которая побуждает одинаково любить всякого человека» [2].

Только открытое, любящее сердце способно к подлинному диалогу.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Пронина Т.С.* Религиозная идентичность как психосоциальный феномен. Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2015, т.16, вып.2
2. *Прп. Максим Исповедник.* Вторая сотница о любви. В кн. Добротолюбие.Т.3, гл.12. Электронный ресурс.
Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_3/12

УДК: 2-1, 2-67, 322

ББК: 86.2

ISBN: 978-5-00077-918-7

Редакционная коллегия:

д.и.н., заслуженный деятель науки РФ, проф. *Бажанов Е.П.*;
д.и.н., проф. *Закаурцева Т.А.*; д.п.н., проф. *Жильцов С.С.*; д.и.н., заслуженный деятель
науки РФ, проф., *Шутов А.Д.*; д.п.н., проф. *Ишин А.В.*; к.и.н., доц. *Гребенюк А.В.*, к.п.н.
Сидорова Н.П., к.ф.н., проф. *Дмитриева И.А.*, к.ф.н., доц. *Бумагина Е.Л.*; к.п.н. *Ногмова*
А.Ш., к.э.н. *Шангараев Р.Н.*

Отв. редакторы: к.и.н., доц. *Колосова И.В.*, доктор философии, проф. *К.Толстая*

Рецензенты:

Гиренок Ф.И. - д.ф.н., профессор, заведующий кафедрой философской антропологии и проблем комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени Ломоносова;

Штоль В.В. - д.п.н., профессор, заведующий кафедрой регионального управления ИГСУ РАНХиГС, член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Московской области.

Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2019 / сост. и отв. ред. Колосова И.В., Толстая К. – Дипломатическая академия МИД России, издание второе, дополненное и переработанное, – Москва : ООО «Сам Полиграфист», 2019. – 178 с.

Корректор: Е.Л.Бумагина

Верстка и оформление: Р.Н. Шангараев.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Дипломатическая академия Министерства иностранных дел Российской Федерации».

Адрес: 119021, г. Москва, ул. Остоженка, д. 53/2, строение 1.

Сборник опубликован при поддержке Межкультурного консультативного центра «ТРАДИЦИИ ЗЕМЛИ».

Подписано к печати 31.01.2019.

Печ. л.16. Тираж 500 экз.

Заказ No 85979

Отпечатано в типографии «OneBook.ru» ООО «Сам Полиграфист»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5 «Технополис Москва»

www.onebook.ru