

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

С.В. МЕЛЬНИК

**ПРАВОСЛАВИЕ
И ХАСИДИЗМ ХАБАД:
ЛИЧНОСТНАЯ МОДЕЛЬ
МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА**

Монография

**МОСКВА
2017**

ББК 86
М 48

Серия
«Проблемы философии»

**Центр гуманитарных научно-информационных
исследований**

Отдел философии

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *В.М. Сторчак*,
канд. филос. наук *Г.В. Хлебников*

Мельник С.В.

М 48 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. – 250 с. – (Сер.: Пробл. философии).

ISBN 978-5-248-00825-4

Рассматриваются типы и стратегии межрелигиозного диалога. Возможности применения личностной модели межрелигиозного диалога анализируются на примере сравнительного анализа православия и хасидизма хабад.

Для религиоведов, философов и широкого круга специалистов, занимающихся проблемой гармонизации межрелигиозных отношений.

ББК 86

ОГЛАВЛЕНИЕ

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

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

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава 1.

ФОРМЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

§ 1. Подходы к классификации видов межрелигиозного диалога

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Ibid. – P. 173.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 2. Многообразие религиозного опыта:

Эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм и релятивизм

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

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

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

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

Идея исключительности и авраамические религии

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Ibid. – P. 219–220.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Ibid. – P. 35–36.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Карл Барт: Вера и религия

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

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

то, что появляется в человеке не как результат его собственных усилий. Предметом веры является индивидуальный духовный опыт Бога как отклик на Его призыв, обращенный к конкретному человеку, а не отвлеченные догматические конструкции и участие в определенных ритуалах, как это имеет место в «религии».

Бога Библии не может своими силами отыскать ни один человек, Его невозможно самому понять ни через природу, ни через культуру, ни через историю, но Он всегда открывает Себя лишь по собственной инициативе. В библейской духовности активным началом выступает не человек, а Бог, который Сам ищет человека, поворачивается к нему, сообщает о Себе и одаривает Собой. Истина заключена только в Слове спасающего Бога, Который явился во Христе, а все остальные способы познать Бога являются лишь человеческим изобретением и домыслами, которые не могут дать подлинного, экзистенциального знания о Нем. Иисус Христос является единственным, уникальным самооткровением Бога в истории, Он – Слово Божье в личности. Вера «представляет собой... милостивое обращение Бога к человеку, свободное личное присутствие Иисуса Христа в действиях человека»¹. Таким образом, по мнению К. Барта, спасительной является только христианская вера.

Карл Ранер: Анонимное христианство

Одним из наиболее известных инклюзивистских подходов к осмыслению феномена многообразия религий является концепция «анонимного христианства» католического немецкого богослова Карла Ранера (1904–1984). Базовое положение концепции заключается в том, что воля и промысел Бога о даровании блага и спасения человеку универсальны, т.е. распространяются на всех людей независимо от их национальности и вероисповедания, поэтому и «возможность сверхъестественного спасения и соответствующей веры должна быть предоставлена не-христианам, даже если они никогда не станут христианами»². Для объяснения того, как воз-

¹ Barth K. Die kirchliche dogmatik. – München, 1935. – S. 17. Цит. по: Угринович Д.М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1986. – С. 126.

² Rahner K. The one Christ and the universality of salvation / Theological investigations. – London: Darton, Longman & Todd, 1979. – Vol. XVI. – P. 218; Хромец (Рождественская) И.С. Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/974071.html>

можно спасение в нехристианских религиях, К. Ранер вводит понятие «сверхъестественного экзистенциала», отражающее факт фундаментальной способности человека к трансцендированию (стремление к Неведомому, способность выходить за пределы обыденного опыта в вопрошании) и принятию самосообщения Бога через благодать. Сверхъестественный экзистенциал является следствием универсальной спасительной воли Бога и присутствует во всех людях, вне зависимости от того, является ли человек христианином или последователем другой религии, и благодаря нему каждый имеет возможность подлинного спасительного родства с Богом. То есть, по мнению К. Ранера, 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. Таким образом, согласно концепции «анонимного христианства», вследствие универсальности спасительной воли Божьей человек, не знающий Евангелия, может приобщиться к благодати Божьей.

Благодать Бога, к которой могут приобщиться последователи разных религий, согласно К. Ранеру, является по природе христовой благодатью, она ориентирует личность ко Христу, хотя сам человек может и не отдавать себе в этом отчет. Именно это положение позволяет говорить об «анонимном христианине», как о человеке, обладающим «всеми возможностями восприятия само-сообщения Бога, осознания спасительной роли Христа значимости спасения и роли Церкви, и тем самым направленным навстречу Богу, однако еще не осознающем этого факта»¹. При этом признающий «онтологическую значимость и экзистенциальную подлинность бытия-с-Богом»², искренне устремленный к трансцендентному и добру «анонимный христианин» может приобрести онтологическое завершение и совершенство только во Христе, поэтому состояние «анонимного христианства» можно рассматривать как временное и относительное.

К. Ранер характеризует христианство как религию абсолютного и максимального откровения Бога, поскольку только в ней открывается полнота благодати и ведения Бога. Иисус Христос страдал, умер и воскрес за всех людей, и «...спасение не может

¹ Хромец (Рождественская) И.С. Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/974071.html>

² Там же.

быть обретоно без обращения к Богу и Христу, поскольку оно должно быть в своем происхождении, истории и наполнении быть теистическим и Христианским спасением»¹. Вочеловечение Логоса является для К. Ранера ключевым историческим, и в то же время онтологическим событием, которое сделало возможным встречу людей с Богом, а все, что происходило с человечеством до этого события, рассматривается им лишь как предуготовление. Спасение сконцентрировано в личности Христа, который реализовал в Себе совершенный союз с Богом, и сделал его доступным для других людей. Таким образом, К. Ранер утверждает исключительность христианства и несопоставимость его с другими мировыми религиями, однако вместе с тем он обосновывает их ценность и место в универсальном божественном плане спасения.

Джон Хик: Религиозный плюрализм

В своей концепции плюрализма Дж. Хик (1922–2012) опирается на предпринятое И. Кантом разграничение между феноменом и ноуменом. Согласно философии И. Канта, то каковыми являются вещи сами по себе (ноумены), человек постичь не может, но он необходимо познает лишь их воздействие на свои чувства. Такие качества, как теплота, цвет, вкус, и вообще пространство и время, со всем, что им присуще, являются лишь отражением подлинной реальности, «вещей в себе» через призму человеческого восприятия. Таким образом, о том каковы вещи сами по себе мы ничего сказать не можем, а познаем их лишь как зависящие от возможностей и структуры нашего восприятия феномены.

Применив этот принцип И. Канта в религиозной гносеологии, Дж. Хик, по его словам, совершил «Коперников поворот», выражающийся в переходе от «птолемеевой» (т.е. представлении верующих, что их собственное религиозное мировоззрение является центром) к «коперниканской» (т.е. «Бог-центричной») «теологии религий»². Все религии направлены на познание одной и той

¹ Rahner K. The one Christ and the universality of salvation // Rahner K. Theological investigations. – London: Darton, Longman&Todd, 1979. – Vol. XVI. – P. 218. Цит. по: Хромец (Рождественская) И.С. Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/974071.html>

² Hick J. God and the universe of faiths: Essays in the philosophy of religion. – London: Macmillan, 1973. – P. 131.

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 Богу и направлены к Нему. Суть любой религии, по Хикку, заключается в переходе «от *self-centredness* (сконцентрированности на себе), экзистенции ветхого Адама, к *reality-centredness* (сконцентрированности на Реальности) как экзистенции нового человека, выходе из собственного “Я” и распространения на “Ты” ближнего»¹.

Исходя из этих предпосылок, Дж. Хик заключает, что ничего абсолютного в религиях нет, но в них могут быть только различные интерпретации непостижимого, различные посредники, которые лишь указывают на Совсем-иную Реальность. В соответствии с этим подходом фигура Иисуса Христа, догматика, церковь, таинства утрачивают свою безусловность и универсальность, поскольку эти представления христианства, равно как и другие Откровения, являются лишь одной из форм манифестации трансцендентного божественного, а абсолютизировать частное и представлять это как обязательную для всех истину ошибочно.

По мнению Дж. Хика, религиозные традиции представляют собой обуславливающиеся различными типами человеческого сознания «линзы», сквозь которые преломляется свет единой Истинной Реальности, и ни одна из них не должна считать себя принципиально «лучше» прочих². Значительные отличия между религиями обусловлены тем, что исторически каждая из них развивалась в специфической культурной среде. В современном глобализованном мире религии, находящиеся в тесном контакте и диалоге, полагает Дж. Хик, вошли в эпоху неизбежной конвергенции³. Эта направленность на межрелигиозное сближение приведет к тому, что «в один прекрасный день такие названия как “христианство”, “буддизм”, “ислам”, “индуизм” больше не будут обозначать прежде хорошо известные формы религиозного опыта и веры»⁴. Отличия в богословских системах, ритуалах, инсти-

¹ Hick J. *Evil and the God of love*. – New York, 1966. – P. 236–240. См. также: Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). *Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии*. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 186–187.

² Шохин В.К. *Диалог религий: Идеология и практика // Альфа и Омега*. – М., 1997. – № 1(12). – С. 281–295.

³ Hick J. *The outcome: truth and dialogue // Truth and dialogue. The relationship between world religions / ed. by J. Hick*. – London, 1975. – P. 151.

⁴ *Ibid.*

туциональном устройстве и в психологических типах верующих сохраняются, но, считает Дж. Хик, в новых условиях различные религии будут отделены друг от друга примерно так же, как современные конфессии внутри западного христианства.

Согласно взглядам Дж. Хика, на пути религиозного сближения имеются три препятствия. Первые два – различия в способах опытного восприятия Божественной реальности и расхождения в богословских интерпретациях религиозного опыта могут быть преодолены, во всяком случае здесь есть возможности «для маневров с обеих сторон» и для «плодотворного диалога и совместных исследований»¹. Самым существенным препятствием для повсеместного утверждения концепции религиозного плюрализма является представление разных религий о том, что их основатель и Священные писания являются «исключительными». Для преодоления этой «проблемы» от участников диалога требуется отказ от некоторых первостепенных вероучительных положений, в частности Дж. Хик отвергал христианский догмат об Иисусе Христе как единственном Сыне Бога Отца, одном из Лиц Пресвятой Троицы. Попытки переосмысления фундаментального догмата об исключительности природы и миссии Христа как Бога и человека, по своему смыслу повторяющие древние ереси, были сделаны П. Книттером, Д. Бейли, К. Крэггом, Дж. Лампе. Следует отметить, что в соответствии с позицией Церкви, соглашающиеся с такими интерпретациями, например, православный, католик или протестант по определению не имеют права называться христианами, равно как и переосмысляемая таким образом духовная традиция не может называться христианством. Поэтому, несмотря на все усилия адептов концепции религиозного плюрализма и универсальной «религии будущего», говорить о реальной межрелигиозной конвергенции не приходится.

Модели «теологии религий» и их влияние на межрелигиозный диалог

Рассмотренные модели «теологии религий» не сводятся только к теоретизированию – они начинаются с глубинного анализа мыслителями соотношения разных духовных традиций, влияют на межрелигиозное взаимовосприятие и доходят до практических аспектов отношений верующих друг к другу.

¹ Hick J. The outcome: truth and dialogue // Truth and dialogue. The relationship between world religions / ed. by J. Hick. – London, 1975. – P. 154.

Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер однажды отметил, что «у идеи эксклюзивности (в том смысле, что все нехристиане лишены возможности спасения), скорее всего, сторонников больше нет»¹, однако этот тезис представляется спорным. В самом католичестве вплоть до Второго Ватиканского собора была широко распространена точка зрения, согласно которой иноверцы попадут в ад на вечные муки. Как было отмечено выше, для авраамических религий характерно представление о собственной исключительности, подобные идеи находят отражение в Священных писаниях, нормах общения с последователями иных религий и на протяжении веков поддерживались многими авторитетными представителями традиций. Например, православный св. Симеон Новый Богослов, в одном из своих сочинений указывает, что «диавол воюет с людьми пятью кознями: еллинством, иудейством, ересями, противоправославным образом жизни и (неразумными) подвигами добрых деланий. Еллинством прельщает людей, любящих так называемую внешнюю мудрость; иудейством прельщает евреев, убеждая их думать, будто они добре веруют, так как чтут единого Бога, чем прельщает он также и агарян (речь идет о мусульманах. – С. М.); ересями прельщает суетумудрых богочтецов, удаляя их от православия...»². В иудаизме и Талмуде, мусульманском богословии также можно встретить обоснование резкого разграничения собственной веры и других религий, например, обвинения христиан в том, что они фактически являются идолопоклонниками, поскольку поклоняются Иисусу Христу как Богу и почитают иконы. Верующие не могут просто игнорировать подобные представления своих традиций, высказанные влиятельными учителями и святыми, которые зачастую воспринимаются ими как фундаментальные основания собственной религии.

Эксклюзивная установка зачастую связана с глубоким внутренним убеждением в неприкосновенности сакральной сферы, тенденцией к ее изоляции и ограждению от любых попыток вторжения извне, боязнью внесения искажений. Поэтому многие верующие, придерживающиеся эксклюзивистской позиции, нередко с опасением относятся к межрелигиозному диалогу, подчеркивают

¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 128–129.

² Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. – Т. 1. Слово 44. – С. 399.

недопустимость любых компромиссов в догматических вопросах ради создания видимости благожелательных, политкорректных отношений. Приверженцы позиции эксклюзивизма в ее крайнем выражении могут полагать, что все другие религии являются ложными и связывать их происхождение и сущность с грехом или злыми силами. С этой точки зрения изучение других духовных традиций не только бессмысленно, но и может считаться вредным, а любые контакты должны быть сведены к минимуму, определяясь необходимостью поддержания мира и решения практических вопросов в рамках правового поля светского государства.

В XX в. все большую популярность получает идея инклюзивизма, т.е. признание относительной истинности разных религий. Один из известных апологетов принципа инклюзивности Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI) считал, что «через все культуры красной нитью проходит понимание устремленности человека к Богу... Осознание греха, покаяния и прощения, осознание общности с Богом... и наконец, принятие основных нравственных установлений, как они оформлены в Десятисловии»¹. В других религиях Й. Ратцингер признавал наличие предвосхищений, отдельных элементов, зачаточных форм Евангельской истины, и рассматривал исторический процесс как поступательное движение, ориентированное к христианству и Христу. С точки зрения бывшего папы римского, можно говорить, что духовное содержание, кредо других религий вобраны, включены в христианство, в котором они могут найти свое исполнение, актуализацию своих потенций и в этом смысле «все религии в своем пределе устремлены ко Христу», а «инклюзивность отражает суть истории культур и религий человечества»².

Знакомство с разными религиями позволяет увидеть, что в них содержатся весьма близкие этические принципы, сходные религиозные установки и ценности, в связи с чем у многих верующих создается впечатление, что в других духовных традициях, безусловно, «есть что-то» полезное и истинное. Инклюзивистский подход утверждает, что окончательная полнота истины явлена и воплощена только в одной религии, однако он открывает возможности для развития различных форм позитивного межрелигиозного взаимодействия при сохранении строгой приверженности соб-

¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 90.

² Там же. – С. 130.

ственной традиции и в этом смысле является перспективной позицией для развития межрелигиозного диалога.

Концепция плюрализма выражается в установке релятивизма, согласно которой все религиозные высказывания относительны, являются лишь различными интерпретациями Непостижимого, а высшую ценность имеет лишь мистический опыт. Римский проконсул Симмах, в своей речи произнесенной в 384 г. в защиту язычества в присутствии императора Валентиниана II рельефно выразил позицию релятивизма, сказав: «Это одинаковое, чему мы все поклоняемся, единое, о чем мы мыслим, одни и те же звезды, на которые мызираем, одно и то же небо над нами, тот же мир, окружающий нас, – что стоит за этим, каким видом мудрости каждый ищет истину? К столь великой тайне подойти единственным путем невозможно»¹. Релятивизм, благодаря апологетам концепции религиозного плюрализма, зачастую позиционирует себя как подлинная философия всего человечества, являющаяся ответом на вызовы современной глобальной цивилизации и предлагающая модель грядущей всеобщей религии Духа, которая оставит место и индивидуальным особенностям разных традиций, согласно формуле «единства в многообразии». Подобный подход, указывает Й. Ратцингер, «чарует современного человека», поскольку «как можно подумать, выражает великое благоговение перед тайной Божией, великое смирение человека перед Абсолютом»², тогда как утверждение исключительности одной веры зачастую воспринимается как духовное превозношение, проявление нетерпимости к другим религиям, стремление к их подавлению, вызванное недостатком религиозного просвещения и культуры.

Позиция релятивизма отвечает и представлениям философии постмодернизма, согласно которой любая претензия на универсальность той или иной истины, попытка утвердить ее везде и для всех недопустима, поскольку религиозное мировоззрение представляет собой лишь социально и культурно обусловленный нарратив. Попытка утвердить свою веру является разновидностью духовного империализма, глубинной мотивацией которого является стремление к власти и доминированию и от которого необходимо избавиться, как и от империализма политического. Поэтому

¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 255–256.

² Там же. – С. 159.

релятивизм предполагает, что собственная вера должна ставиться на одну ступень с убеждениями других людей, она является лишь одним путем к истине, который не может быть обязателен для всех, а претензия на истинность одной религии рассматривается как «удел догматиков, отставших от жизни и не способных отрешиться от убежденности в своей правоте»¹.

Преобладающее впечатление современного человека от пестрой мозаики и безбрежного многообразия проявлений религиозности нередко заключается в том, что несмотря на различные образы и понятия, в своей сути, в основных принципах религии кажутся ему идентичными. Примиряющая всех позиция релятивизма для многих притягательна еще и потому, что она созвучна таким базовым и прогрессивным демократическим ценностям, как толерантность, защита плюрализма мнений, свобода самовыражения и жизненному кредо «живи и дай жить другим». Как справедливо отметил Й. Ратцингер, позиция релятивизма удивительным образом сочетает и азиатскую негативную философию, беря от последней нечто вроде религиозного посвящения, и секулярное прагматичное мировоззрение Запада². Парадигма релятивизма снимает напряженность, связанную с богословскими противоречиями, и стремится строить диалог вокруг вопросов сотрудничества и духовного просвещения во имя всеобщего блага и процветания человечества, что во многом обуславливает ее популярность.

Представление о спасительности только одной веры, как будто Бог открывает себя лишь одной группе людей, а все остальные заблуждаются и обречены на гибель, воспринимается современным массовым сознанием как невежество и фанатизм. При этом важно отметить, что эксклюзивизм нельзя напрямую ассоциировать с изоляционизмом и обскурантизмом, т.е. оценивать как позицию не соответствующую ценностям равенства и взаимообогащения, а потому якобы неподобающую современному цивилизованному человеку. Эксклюзивизм зачастую связан не только с искренней убежденностью в истинности только своей веры, но и с личным, эмоционально-экзистенциальным религиозным чувством верующих, их преданностью собственной традиции. Так, православный богослов В.И. Экземплярский (1875–1933) писал: «Стоит быть христианином, если

¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 56.

² Там же. – С. 184.

стоит любить Христа, если для нашего сердца Он всего прекрасней, всего выше, всего радостней, всего светлее, всего сладостней и всего дороже. Это, если хотите, христианский фанатизм и нетерпимость. Не в том фанатизм, конечно, чтобы сокрушать неверующих и нелюбящих Христа, ибо это нам не заповедано и запрещено. Делать это значит огорчать Любимого, что чуждо любви. Но фанатизм – в исключительности любви ко Иисусу из Назарета... Никаких других отцов христианину не надо, никаких других учителей, никакой науки, никакой культуры, если на них нет печати Христа, а в особенности, если на них есть печать антихриста. Если хотите, это есть христианское рабство, но рабство не наемников, а друзей своего Господина»¹. Симеон Новый Богослов учил: «невозможно освободиться нам от неразумия, если не воцарится в нас Сын Божий и Слово Божие, Господь наш Иисус Хрисос, благодатью Святого Духа. И сие т.е. истина, которую пришел Господь засвидетельствовать. Если не восцарствует в нас Христос, то невозможно, чтоб в нас собственными нашими средствами было что-либо благоугодное Ему, но мы будем обладаемы врагом рода человеческого, дьяволом, не чувствуя и не понимая того»². Здесь находит выражение характерная для православной традиции позиция, что поскольку Истина – это Христос, то истина имеет природу Личности, т.е. она есть «Кто», а не «Что». Такой подход, соотносящийся с фундаментальными основаниями православного религиозного мировоззрения, также способствует формированию того, что можно назвать эксклюзивной позицией.

Адептов теории плюрализма зачастую рассматривают как идеальный тип диалогических партнеров, поскольку они уважают другую традицию, не видят поводов для противостояния, открыты для диалога и сотрудничества, стремятся развивать межрелигиозное общение с целью взаимообогащения. Вместе с тем важно понимать, что и приверженность позициям эксклюзивизма или инклюзивизма не обязательно приводит к антагонизму и как-то затрудняет диалог. Некоторые авторы говорят о качествах «открытости» («*openness*») или «закрытости» («*closedness*»), которые могут присутствовать у сторонников каждой из позиций «теологии религий»³. Исследователь К.И. Никонов, анализируя дискуссии в

¹ Экземплярский В.И. Ей, гряди, Господи Иисусе! // Экземплярский В.И. Жизнь и свет: Богословские беседы. М.: ПСТГУ, 2009. – С. 180.

² Там же. – С. 407–408.

³ Pons-de Wit, Versteeg P., Roeland J. Contextual responses to interreligious encounters online // *Social Compass*. – 2015. – N 62 (1). – P. 95–96.

католическом и протестантском богословии и философии, выделяет четыре модели обзора в них религиозных взаимоотношений: инклюзивистский диалогический оптимизм и реализм, эксклюзивистский диалогический реализм и пессимизм¹.

В главе «Личностная модель межрелигиозного диалога» будет предложен альтернативный, основанный на критерии участности «личностный» подход к «теологии религий», в котором представление об истинности своей религии не связывается напрямую с негативным отношением к иноверцам.

§ 3. Полемический диалог

Религия как социокультурный феномен стремится к собственному сохранению и распространению, а как мировоззренческо-ценностная система является самодостаточной. Кроме этого, 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. Цель такого диалога может быть обозначена как миссия, прозелитизм или апологетика. До современного этапа межрелигиозного диалога, который начался в конце XIX в., такой тип межрелигиозного взаимодействия (по крайней мере, в ареале авраамических религий) был наиболее распространенным.

Полемический диалог проходил в форме дебатов, которые предполагали намерение изменить взгляды оппонента, доказать правоту одной из сторон, победить в споре. Одним из примеров этой модели межрелигиозного диалога может служить поездка св. Кирилла Философа в 858 г. в Хазарию и его богословские споры с иудейскими и мусульманскими миссионерами, в результате которых около 200 хазар приняли крещение². Еще одним извест-

¹ Никонов К.И. Современная теология религий: Антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Религиоведение. – М., 2011. – № 3. – С. 75–83.

² Шохин В.К. «Диалог религий»: Идеология и практика // Альфа и Омега. – М., 1997. – № 1. – С. 286.

ным примером «полемиического» межрелигиозного диалога, который происходил в Средние века, является «Диспут Нахманида», состоявшийся в Барселоне в 1263 г. в присутствии короля Якобо I между выкрестом из евреев, доминиканским монахом Пабло Христиани и Моше бен Нахманом (РаМБаНом), где была признана «победа» последнего.

Межрелигиозные встречи могут использоваться для апологетических целей как возможность изложить и объяснить основы вероучения своей традиции, ответить на критические замечания, опровергнуть какие-то ложные преставления. Например, выступления многих раввинов на Всемирном парламенте религий в 1893 г. были посвящены тому, чтобы опровергнуть распространенные в христианской среде стереотипы и представления, которые они считали ошибочными и диффамирующими их религию¹.

Широкое распространение в рамках полемиического диалога имели и межрелигиозные дебаты на «теоретическом уровне» в виде «обличительного богословия» и апологетических сочинений. Такие работы строились или как описание авторами вымышленного диалога-диспута, как, например, в известном произведении Иустина Философа «Диалог с Трифоном Иудеем», или как сравнительно-аналитические исследования. В таких сочинениях можно найти как резко отрицательное отношение к другим религиям, так и признание относительной степени их истинности и попытку выявления достойных начал. Например, Иоанн Дамаскин (675–753) в сочинении «О ересях», описывая «ересь исмаилитов», указал в мусульманском вероучении не только неприемлемые для христианина элементы, но и те представления и нормы поведения с которыми он может согласиться².

Говоря о форме полемиического диалога, следует отметить, что существуют повторяющиеся на протяжении веков темы или «проблемные точки», которые затрагиваются в дебатах представителей конкретных религий, также можно выделить некоторые устойчивые принципы и стратегии построения аргументации и апологетики. Например, христианские апологеты часто отвечали на возражения иудеев и мусульман, связанные с такими вопросами, как Единство и Троичность Бога, возможность боговоплоще-

¹ Ariel Y. Jewish–Christian dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 206.

² Madigan D. Christian–Muslim dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 247.

ния, обязательность обрезания, мнимое сходство иконопочитания с идолопоклонством, значение монашества¹.

Очевидно, что такая «полемическая» модель диалога религий не способствует сближению людей, а скорее наоборот провоцирует вражду и желание «победить» оппонента любой ценой. На современном этапе такие формы полемического диалога, которые, как правило, являются частными инициативами отдельных лиц, крайне редки. Одним из трагических примеров здесь могут служить дебаты с мусульманами, на такие темы как «Библия или Коран являются откровением Бога?», устраивавшиеся убитым в 2009 г. православным священником Даниилом Сысоевым.

Вообще, убежденность участников межрелигиозных дискуссий в своей правоте и стремление обратить другую сторону в свою веру во многом естественна для верующих и зачастую оценивается как препятствие для налаживания отношений. В частности, уже на современном этапе в использовании диалога для прозелитизма, подчас в скрытой форме, и неумении «слышать» другую сторону нередко обвиняли протестантских и католических участников межрелигиозных встреч представители иудаизма, индуизма и буддизма².

Й. Ратцингер отмечал, что «представление о конечной эквивалентности всех религий преподносится ныне как заповедь толерантности и уважения к другому»³ и в этих условиях миссионерство зачастую расценивается как превозношение, нетерпимость к другим религиям, стремление к их подавлению, разновидность религиозного империализма. Однако, указывает Ратцингер, если «нам во Христе преподносится новый, причем сущностный дар – дар истины, тогда наш долг – предлагать его другим. Предлагать, конечно, в духе свободы, поскольку иначе истина не имеет силы, а любовь уходит»⁴. Христианин, считает бывший папа римский,

¹ Madigan D. Christian–Muslim dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 247–249.

² Kim S.C. How could we get over the monotheistic paradigm for the interreligious dialogue? // The journal of interreligious studies. – Newton, 2014. – N 13. – P. 20; Ariel Y. Jewish–Christian dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 206–207; Rambachan A. Hindu–Christian dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 342–343.

³ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 163.

⁴ Там же. – С. 164.

«обязан противостоять подобной идеологии равенства»¹, он не может отказаться от «дерзости» утверждать, что ему известна высшая истина, явленная во Христе, и стремится поделиться ей с другими. Вместе с тем краеугольный принцип «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8) «представляет собой высшую гарантию толерантности»², ведь истина требует от христианина не просто терпимости, а любви к ближнему.

В широком культурном сознании понятие диалога неразрывно связано с беседами Сократа, в которых в ходе спора и дискуссии «рождается» истина. Такой диалог представляет собой скорее не дебаты и полемику, а дискуссию, уважительный обмен мнениями, объективное обсуждение какого-либо вопроса. В рамках этого подхода декларируемая цель межрелигиозных встреч обозначается как «выяснение истины» и сам диалог предполагает пространство свободного выражения мнений и суждений. Иногда современный межрелигиозный диалог в одной из своих возможных форм характеризуется как «разговор верующих о смысле жизни»³, «поиск понимания и истины»⁴, что отражает этот «сократический» аспект диалога. Вместе с тем модель такого «сократического» диалога во многом является идеальной, и в чистом виде почти не встречается на практике. Вопрос о том, кто обладает истиной, правильно или более совершенно понимает Бога, Его откровение и волю, всегда предполагает не только рациональный уровень миропонимания, но и личную, эмоционально-экзистенциальную заинтересованность верующих в исходе спора. Вследствие этого способность сохранить приверженность собственной вере вопреки даже логически безупречным аргументам другой стороны воспринимается скорее как добродетель. Также в подобных дискуссиях у сторон почти всегда присутствует стремление если не обратить другого в свою религию, то как-то продемонстрировать правоту и преимущество своей традиции.

¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 163.

² Там же. – С. 325.

³ Христианство и религии. Документ Международной Богословской Комиссии (Ватикан) пер. А.Р. Соколовски. – Пункт 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/doc-ecum/1069>.

⁴ Свидлер Л. Десять заповедей межрелигиозного диалога. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.moonsun-bel.blogspot.ru/>

§ 4. Миротворческий диалог

В центре внимания диалога модернистского типа, начинающего получать широкое распространение с начала XX в., находится уже не прозелитизм, а собственная адаптация к иным религиям, признание их нового религиозного статуса. Вместо конкуренции за территорию, стремления к обращению в свою веру или претензий на свои исключительные права религии начинают все больше занимать примирительную и созидательную позиции. По мнению К. Корнилла, сама возможность такого диалога требует значительного изменения в самопонимании религий, развития уважительного и доброжелательного отношения к другим традициям, и в этом смысле современный межрелигиозный диалог становится своеобразным вызовом для религий¹.

Размышляя о важности межрелигиозного диалога, протестантский теолог Ганс Кюнг однажды отметил: «Мир между народами невозможен без мира между религиями. Невозможно достичь мира между религиями без диалога между ними»². В связи с такими феноменами как интенсификация миграционных потоков, единое информационное пространство, создаваемое массмедиа и Интернетом, высокая степень взаимозависимости и взаимосвязи, построение конструктивных отношений между последователями различных религий оказывается особенно востребованным. Поэтому одним из побудительных стимулов для межрелигиозного диалога на современном этапе может выступать 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 религиозными общинами. Такой миротворческий диалог зачастую рассматривается в контексте категории безопасности. По мнению С. Хантингтона, конфликты вдоль линий разлома между цивилизациями неизбежны по ряду причин, первой из которых он называет их несхожесть «по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, – рели-

¹ Cornille C. Introduction // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. XIII.

² Musser D., Sunderland D. War or Words: Interreligious Dialogue as an Instrument of Peace // Ethical Issues in the War on Terrorism. – Cleveland: The Pilgrim Press, 2005. – P. 22–35.

гии»¹. Диалог цивилизаций в этом контексте рассматривается как способ предотвратить потенциальное «столкновение» между странами, относящимися к разным цивилизациям, добиться их гармоничного сосуществования, т.е. в качестве альтернативы доминированию «аксиом» С. Хантингтона в мировой политике. В соответствии с этой позицией 2001 год был объявлен Организацией Объединенных Наций годом диалога цивилизаций. Атаки на США 11 сентября 2001 г. затруднили реализацию инициатив ООН, но в то же время придали дополнительный импульс для диалога, указав на новый глобальный вызов для всего человечества – терроризм, противодействие которому рассматривается как одна из основных задач миротворческого диалога.

В современной международной политике весьма распространено представление, что, поскольку религии являются источником глубоких разногласий между отдельными людьми, общинами и народами, они неизбежно провоцируют антагонизм и противостояние. Для снятия напряжения в отношениях якобы необходимо минимизировать отличия между конфликтующими сторонами и, соответственно, уменьшить присутствие и влияние религиозного фактора во всех дипломатических и миротворческих инициативах. Последние три десятилетия многие западные ученые, в том числе Ч. Тэйлор² и В. Кавано³ критиковали эту «секулярную гипотезу», берущую свое начало еще в эпохе Просвещения и во многом связную с противопоставлением религии как предрассудка «беспристрастной» науке и «ясному разуму».

Ярким примером миротворческого потенциала межрелигиозного сотрудничества может служить содействие религиозных лидеров Азербайджана, Армении и России преодолению Карабахского конфликта.

17–18 ноября 1993 г. при посредничестве патриарха Алексия II духовные лидеры Армении и Азербайджана провели первое собеседование в Москве. В принятом по итогам встречи совместном заявлении, в частности, говорится: «Попытки урегулировать конфликт привели лишь к временным передышкам, но не к примирению. И мы, как духовные лидеры народов, затронутых па-

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/2498>

² Taylor C. The Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

³ Cavanaugh W. The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. New York: Oxford University Press, 2009.

губной распрей, чувствуем, что Всевышний сегодня говорит нам: помогите людям одуматься!

...взываем ко всем, могущим повлиять на происходящие события, к людям мирным и носящим оружие, верующим и нерелигиозным, утверждая, что умиротворение конфликта угодно Творцу. Мы решительно отвергаем попытки представить этот конфликт как межрелигиозный. Тот, кто проповедует межрелигиозную ненависть, совершает тягчайший грех перед Всевышним. Последователи Ислама и Христианства не должны враждовать друг с другом. Мы убеждены в этом, ибо научены Создателем нашим, Единым Милостивым и Милосердным, Который наставляет христиан: “Будьте в мире со всеми людьми!” и призывает мусульман: “Люди, вступите в мир!”¹. Трехсторонние встречи духовных лидеров Азербайджана, Армении и России по проблеме Нагорного Карабаха проводились также в 1994, 1995, 2000 и 2003 гг., на каждом из которых было приняты совместные заявления.

Важным вкладом в урегулирование конфликта со стороны духовных лидеров было утверждение позиции, что армяно-азербайджанский конфликт лишен религиозной почвы, имеет политический характер и сам по себе несет в себе грех с точки зрения христианства и ислама. Благодаря недопущению перехода конфликта в межрелигиозную плоскость удалось снизить вероятность эскалации конфликта и противодействовать распространению экстремистских настроений, что могло бы привести к существенному ухудшению общественно-политической ситуации во всем регионе. Участники встреч на протяжении Карабахского конфликта обращались к государственным лидерам с призывом сделать все возможное для мирного разрешения существующих споров, а также приветствовали акты доброй воли противоборствующих сторон, выразившиеся в освобождении пленных и заложников. В результате переговоров стали возможными прекращение режима огня, обмен военнопленными, возвращение тел погибших. Организованные при посреднической миссии Русской православной церкви встречи духовных лидеров региона, совместные призывы к миру, терпимости и взаимопониманию стали важным вкладом в дело урегулирования конфликта. Пример участия духовных лидеров в преодолении Карабахского конфликта заставляет пересмот-

¹ Сообщение Службы коммуникации Отдела внешних церковных сношений Московского патриархата для органов информации от 18 ноября 1993 года // Архив ОБЦС.

реть распространенное представление о нежелательности присутствия религиозного фактора в миротворческих проектах.

Примером поиска согласия как мотивации к диалогу может стать факт резкой активизации и существенного расширения диалога с исламом после терактов 11 сентября 2001 г., что, в частности, нашло отражение в заявлениях «Общее слово для нас и вас» (*A Common Word between Us and You*) (2007) и «Мадридской декларации» (2008)¹.

Документ «Общее слово для нас и вас» является открытым письмом, подписанным 138 мусульманскими учеными и религиозными деятелями, к лидерам христианства. Название письма восходит к одному из стихов Корана: «Скажи: “О люди Писания! Давайте придем к единому слову для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме Аллаха”» (Коран 3:64). Основной идеей письма является призыв к миру, который, по мнению авторов, может основываться на осознании близости христианства и ислама, выражающейся в особой важности для обеих религий принципов «любви к Богу» и «любви к ближнему». В письме, в частности, говорится:

«Мусульмане и христиане вместе составляют намного больше половины населения земного шара. Без мира и справедливости между этими общинами не будет мира и на земле. Будущее человечества зависит от согласия между мусульманами и христианами.

Более того, основа для взаимопонимания уже существует. Это часть фундаментальных принципов обеих религий – любовь к Единому Богу и любовь к ближнему. Эти принципы мы встречаем снова и снова в священных текстах Ислама и Христианства. Единство Творца, необходимость любви к нему, необходимость любви к ближнему – вот общая почва между Исламом и Христианством». Далее в письме приводятся цитаты из Библии и Корана подтверждающие особую значимость заповедей о любви к Богу и ближнему в обеих религиозных традициях. Примечательно, что это письмо подписали не только многие официальные лидеры религиозных организаций, но также мусульманские ученые и признанные духовные авторитеты, что придает этому документу особое значение в глазах рядовых верующих.

В 2008 г. в Мадриде прошел знаковый и представительный межрелигиозный конгресс, который был инициирован королем

¹ Swidler L. The history of inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 9–10.

Саудовской Аравии Абдуллахом и поддержан королем Испании Хуаном Карлосом. В своем вступительном слове король Абдуллах указал, что несет послание мусульманской нации, заключающееся в том, что «ислам – религия умеренности и толерантности», которая «призывает к конструктивному диалогу между последователями всех религий», что «предвещает человечеству открытие новой страницы в его истории, страницы торжества гармонии над противостоянием». Обращаясь к последователям авраамических религий монарх подчеркнул, что «все мы верим в Единого Господа, направлявшего Своих Пророков для блага всего человечества» причем «мудрость Создателя состояла и в том, что религии людей стали различны, хотя, если бы Он захотел, то собрал бы всех людей в лоне одной веры, но мы собрались здесь, чтобы подтвердить, что те религии, которые Господь ниспослал для счастья людей, должны стать источником их счастья».

По итогам конгресса, участники выработали заключительное заявление – Мадридскую декларацию. В документе, в частности, говорится: «диалог – лучший путь к взаимопониманию и взаимному сотрудничеству в человеческих отношениях и к мирному сосуществованию между нациями»... «человечество едино с точки зрения своего происхождения, что требует равенства между людьми вне зависимости от цвета их кожи, этнической принадлежности или культуры; человеческая природа в своей основе непорочна, а человек создан для добра, для отказа от зла, для справедливости, для отказа от угнетения. Его благородная природа направляет его к милосердию и требует от него искать достоинство и веру; культурное и цивилизационное многообразие человечества – одно из деяний Господа, направленное на реализацию прогресса и процветания человечества».

Эти заявления по своему содержанию и интонации являются весьма характерным примером подобных документов, принимающихся многими межрелигиозными форумами и конференциями. Например, в евразийском регионе одной из наиболее значительных инициатив в сфере межрелигиозного диалога, получившей международное признание, стал Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Астане¹.

¹ Шмидт В.В. Мельник С.В. Региональный центр «духовной силы» Евразии: 10 лет диалога мировых и традиционных религий // Евразийский союз: Вопросы международных отношений. – М., 2013. – № 2(3). – С. 101–120.

Основным теоретическим подходом в рамках миротворческого диалога является «дискурсивный диалог», заключающийся в выявлении догматических и этических сходств религиозных мировоззрений. Например, для авраамических религий такими общими положениями могут быть вера в единого Бога, сотворение мира, Откровение, спасение души. 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»¹. Как было отмечено выше, авторы письма «Общее слово для нас и для вас» указали на фундаментальные принципы любви к Богу и ближнему как общие для ислама и христианства положения, которые могут послужить основанием для мира и взаимоуважения. Король Абдуллах в выступлении на Мадридской конференции в указал, в частности, что религии объединяют «глубокая вера в Господа, в благородные принципы и в высокую мораль, которые и выступают в качестве основного содержания всех религий». Нередко особое внимание в рамках модели «дискурсивного диалога» уделяется попыткам сблизить религии на основе сходства этических представлений. Наиболее известным и разработанным подходом в этой области является проект «глобального этоса» Г. Кюнга. Подобная апелляция к общим основаниям и сходствам в той или иной форме повсеместно встречается в межрелигиозных заявлениях.

Стратегиями реализации миротворческого диалога могут быть: совместный призыв духовных лидеров к миру; формирование общей позиции по социально значимым проблемам; «дискурсивный диалог»; развитие взаимопонимания посредством совместного участия в какой-либо деятельности; знакомство верующих с религиозными традициями друг друга; сосредоточение внимания на религиозных ценностях, текстах, историях из жизни святых, которые утверждают установки терпимости, справедливости и мирного сосуществования; разнообразные обучающие программы и психологические тренинги по развитию установок толерантного сознания; признание и попытка исправления ошибок, совершенных представителями религий в прошлом; «человеческий диалог»; совместные молитвы.

¹ 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.

§ 5. Партнерский диалог

Еще одной мотивацией вступления в межрелигиозный диалог является осознание избытка человеческого страдания в мире. Верующие могут видеть, что мир полон болезней, страстей, продолжающихся 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 диалог в соответствии с формой, в которой реализуется – сотрудничестве верующих для решения конкретных проблем, можно обозначить как «партнерский».

Существует мнение, что религиозность ограничивается лишь совершенствованием внутреннего мира личности, но это далеко не так, ведь одной из важнейших религиозных этических установок является сострадание, поэтому многие верующие имеют обостренную «социальную совесть» и стремятся к социальному служению и преобразованию окружающего мира. Значительный потенциал партнерского диалога заключается в том, что в его рамках акцент делается на совместной деятельности, а сравнительно-богословская тематика, с которой связаны многие разногласия и проблемные аспекты межрелигиозных отношений, затрагивается минимально или вообще выносится за скобки. Эта позиция участников партнерского диалога была рельефно выражена в итоговом заявлении международной конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», проходившей в 1982 г. в Москве: «Мы не стремимся к слиянию наших мировоззрений. Наши точки зрения на реальность остаются отличными друг от друга. Мы бескомпромиссно придерживаемся наших различных религиозных убеждений. Несмотря на эти различия, мы можем совместно утверждать то многое, что дорого всем нам»¹.

Партнерский диалог может использовать и «инклюзивистскую» риторику делая акцент на том, что интересы и представления религий по многим социальным вопросам сходятся, общая позиция религиозного сознания существенно отличается от секулярной, и в этом смысле верующие принадлежат к «одному лагерю». В работе

¹ Всемирная конференция Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы. – М.: Издание Московской Патриархии, 1983. – С. 7.

IV Съезда лидеров мировых и традиционных религий в Астане принял участие и Предстоятель Русской православной церкви патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Одной из основных тем его выступления стала проблема осмысления роли религии в современном мире. Его Святейшество обратил внимание, что «грех» становится нормой: «...в обществе потребления нет почвы для понятия “нравственность”», поскольку современное секулярное сознание склонно оперировать лишь категориями «комфорта» и «выгоды»; руководствуясь лишь соображениями собственного комфорта, молодые люди отказываются от рождения детей и делают аборты, пожилые люди «готовы применить эвтаназию, так как жизнь в страданиях и болезнях якобы уже не является жизнью и не нужна». Очевидно, что общество лишенное моральных устоев не может не только нормально существовать, но и обречено на неизбежную деградацию, а потому «сохранение настоящей свободы личности, свободы от порабощения пороков, и реализация вечного предназначения человека – вот каков долг религии в нынешнем мире». И альтернативы роли духовных традиций для сохранения нравственности, отметил патриарх Кирилл, не существует, поскольку, как показала история XX в., «удалить религию из общества – значит, удалить и мораль, и удалить сердце»¹.

Классическим примером ценности, которую разделяют разные религии, может считаться традиционное понимание семьи как союза мужчины и женщины. Духовные лидеры могут защищать и продвигать свои общие идеалы в таких сферах как религиозная свобода, братские отношения между людьми, образование, культура, социальное благополучие, гражданский порядок, экологические вызовы.

В практике межрелигиозных отношений задача достижения мира между религиозными общинами часто сочетается с призывами к сотрудничеству ради процветания всего человечества, при этом одним из его неотъемлемых составляющих признается межрелигиозный мир и согласие. То есть миротворческий и партнерский виды диалога часто сочетаются. Король Абдуллах в выступлении на Мадридской конференции, которое было рассмотрено выше в качестве примера миротворческого диалога, также подчеркнул, что «человечество страдает ныне от потери ценностей и

¹ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на IV Съезде лидеров мировых и традиционных религий. Официальный сайт Московского Патриархата. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2255100.html>

двусмысленности понятий, поскольку оно переживает сложный этап своего развития, ведь, несмотря на технический прогресс, распространяется преступность, растет волна терроризма, распадаются семьи, умы молодежи затмеваются наркотиками, сильные эксплуатируют бедных, расширяется круг позорных расистских конфликтов... все это происходит в результате возникновения духовного вакуума» поскольку «люди забыли Господа...». Завершая свое выступление Абдуллах сказал: «Друзья! Человек может стать причиной разрушения планеты, на которой он живет, но он может также превратить ее в оазис мира и спокойствия, где будут сосуществовать последователи всех религий и философских воззрений, где, уважая друг друга, люди будут сотрудничать между собой, где они будут решать свои проблемы на основе диалога, а не насилия. Человек, если ему поможет Господь, способен противопоставить ненависти любовь, неприятию друг друга – терпимость. Он может сделать так, чтобы все ощутили собственное благородство, ниспосланное Господом всем детям Адама. Пусть наш диалог станет защитой веры перед лицом безбожия, защитой добродетели перед лицом порока, справедливости перед лицом угнетения, мира перед лицом противостояния и войн, человеческого братства перед лицом расизма».

Й. Ратцингер однажды отметил, что одним из основных направлений развития современного межрелигиозного диалога оказывается «регноцентризм» (от лат. *regnum* – царство), предполагающий, что «больше нет нужды побуждать религии сближаться как в вероучении, так и в нравственном религиозном учении», но необходимо перестроить их в инструменты устройство будущего «царства» всеобщего благоденствия. Однако эта «ориентация на царство» не входит в основные задачи религий, поэтому такая установка, по мнению бывшего папы римского, «делает их бессодержательными, беспредметными»¹. Оценивая такую форму межрелигиозного взаимодействия, некоторые специалисты указывают, что в сотрудничестве верующих по практическим вопросам отсутствует специфическое религиозное содержание, и представители различных религий смотрят на социальные проблемы по-разному, поэтому прийти к консенсусу не всегда оказывается легко. Религиозная принадлежность может служить препятствием для совместного решения об-

¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 120.

щечеловеческих задач. Кроме этого, признавая высокие гуманистические идеалы дискурса общественной дипломатии и призывов к всеобщему миру и процветанию, надо помнить, что такие ценности, как, например, материальное благосостояние или даже сама жизнь, являются для религиозного сознания, смотрящего на все *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности), относительными и второстепенными и, следовательно, они не могут быть определяющими императивами религиозного поведения.

§ 6. Когнитивный диалог

Еще одной возможной интенцией для вступления верующих разных религий в контакт является то, что можно обозначить в общем как «стремление к познанию», которое еще Аристотель считал основным свойством человеческой природы. Это «познание» может пониматься и 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 тип диалога может исходить из простого интеллектуального любопытства, стремления к саморазвитию, для некоторых верующих он может стать приемлемым способом свидетельства о своих убеждениях, для кого-то это возможность поговорить об истине и смысле жизни или прояснить какие-то идеи и концепции других религий. Когнитивный диалог направлен не на устранение различий во мнениях и убеждениях, попытку доказать правоту одной из сторон или изменить взгляды оппонента, а на то, чтобы понять и научиться уважать существующие различия.

В XX в. идеи диалога культур и религий получают особый статус и широкое распространение. Один из ярких представителей этого направления М.М. Бахтин считал, что диалог – корень и основание для всех определений человеческого бытия: «Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться»¹. Католический профессор Л. Свидлер, размышляя о мировоззренче-

¹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Художественная литература, 1972. – С. 434.

ских предпосылках, благодаря которым межрелигиозный диалог в течение последнего века получил общемировое значение и масштаб, указывает на глобальное изменение человеческого сознания, проводя аналогию с предложенной Т. Куном концепцией смены эпистемологических парадигм. Л. Свидлер объясняет расширение межрелигиозного диалога развитием ряда новых, тесно между собой связанных гносеологических принципов: историзма (историко-культурная обусловленность представлений об истине), интенциональности (ориентированность на действие), социологии знания (социально-историческая обусловленность мышления), ограниченности языка, герменевтики (проблема интерпретации) и диалога (диалогическая природа познания и мышления).

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»¹.

Для того чтобы когнитивный диалог не превращался в монолог и был продуктивным участники должны следовать некоторым правилам, которые можно назвать условиями или культурой диалога.

Протестантский богослов Пауль Тиллих, в одной из первых современных монографий по межрелигиозному диалогу «Христианство и встреча мировых религий» (1962), предлагает свод принципов для участников межрелигиозных контактов, который впоследствии были назван «Платформой Тиллиха»: «Диалог между представителями разных религий основывается на ряде допущений. Во-первых, предполагается, что оба участника признают ценность религиозных основ другой стороны... так что оба они признают важность диалога. Во-вторых, предполагается, что каждый из участников способен уверенно отстаивать собственные религиозные позиции, так что диалог представляет собой серьезное противопоставление мнений. В-третьих, предполагается наличие общей основы, которая делает возможным как диалог, так и столкновение. В-четвертых, предполагается открытость обеих сторон для критики

¹ Хромцова М.Ю. Личностная модель диалога в философии и богословии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2012. – Том 13. – Выпуск 2. – С. 69.

собственных религиозных основ. Если все эти условия соблюдаются... то такая встреча двух или нескольких религий может быть очень плодотворной, и если диалог продолжится, он даже способен привести к историческим последствиям»¹.

Л. Свидлер, развивая идеи, изложенные в этой авторитетной «Платформе Тиллиха», исходя из собственного многолетнего практического опыта участия в межрелигиозных встречах, сформулировал «10 заповедей межрелигиозного диалога». Рассмотрим некоторые из них.

«Первая заповедь. Основная цель диалога – научиться чему-то, т.е. 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, или “*par cum pari*”, выражаясь словами Второго Ватиканского Собора... 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”»².

К. Корнилл посвятила проблеме осмысления условий диалога отдельную монографию³. В своей идеальной форме диалог предполагает беседу, в которой участники готовы слушать и учиться друг у друга, осуществлять «“конструктивное взаимодействие” (“*constructive engagement*”) между религиозными текстами, учениями и практиками, ориентированное на возможность изменений и роста»⁴. Для того чтобы такой диалог мог состояться и был эффективным от участников требуется наличие особых «добродетелей» или установок по

¹ Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Он же. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 425.

² Свидлер Л. 10 заповедей межрелигиозного диалога. Режим доступа: <http://www.moonsun-bel.blogspot.ru/>

³ Cornille C. The Im-possibility of interreligious dialogue (2008).

⁴ Cornille C. Conditions for inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 20.

отношению к другому – «скромность», «верность», «убежденность во взаимосвязи», «эмпатия», «гостеприимство».

В первую очередь, участники диалога должны признавать, что существует возможность для изменения собственных представлений и возрастания в понимании истины, а причиной этих изменений может стать знакомство с религией партнера. Эту установку К. Корнилл обозначает как эпистемологическую «скромность» («*humility*») и исследует проблемы ее принятия религиозным сознанием, которому свойственно претендовать на исключительное право обладания высшей истиной¹. Вторым условием является «верность» («*commitment*») участников конкретной духовной традиции, что отличает диалог от отвлеченного изучения религий с целью духовного обогащения².

В рамках диалога как стремления чему-то научиться друг у друга, его участники должны быть убеждены, что религии обращены к одной и той же высшей истине, пытаются ответить на одинаковые фундаментальные вопросы бытия и эти искания в рамках разных традиций имеют универсальную ценность. К. Корнилл обозначает этот принцип как «взаимосвязь» («*interconnection*») и анализирует проблему общих оснований («*common ground*») и соотношения разных религий. Важным условием подлинного диалога является установка «эмпатии», представляющая собой не только стремление к интеллектуальному пониманию другой религии, но некоторое эмоциональное сопереживание. Эмпатия как специфический «резонанс» с другой традицией позволяет расширить собственное религиозное миропонимание и опыт. Еще одним условием диалога является «гостеприимство» («*hospitality*») по отношению к другой религии, заключающейся в признании той или иной степени ее истинности. Последний принцип является единственным достаточным условием для диалога, поскольку включает в себя или предполагает все остальные³. К. Корнилл также отмечает, что выполнение указанных условий зачастую требует от последователей религиозных традиций определенных усилий и отказа от некоторых устоявшихся представлений и установок.

В рамках когнитивного диалога, в качестве его неотъемлемой характеристики, результата, а иногда и цели говорится о «взаимо-

¹ Cornille C. Conditions for inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 21–23.

² Ibid. – P. 23–24.

³ Ibid. – P. 24–30.

обогащении» участников¹ поскольку, как считают сторонники этого подхода, «переход в религиозный или идеологический опыт другого человека» приносит «просвещение, расширение и углубление»². Этот «духовный», «личный рост» участников когнитивного диалога может выражаться как в более глубоком самопознании и понимании собственной традиции, так и усвоении новых идей и практик из другой религии. В этом контексте нередко говорится о самостоятельной ценности длящегося процесса диалога.

Следует отметить, что в католической традиции, а также в западной академической литературе, весьма распространенной является интерпретация межрелигиозного диалога именно в когнитивном аспекте, т.е. как процесса взаимного изучения, поиска понимания и истины. Когнитивный диалог допускает возможность «свидетельства» о своей вере, что рассматривается как мягкая, приемлемая форма естественного для религиозного сознания стремления к миссии. При этом часто подчеркивается, что диалог предполагает желание слушать и учиться также как говорить и обучать: «межрелигиозный диалог всегда предполагает тонкий баланс между стремлением к свидетельству собственной веры и открытости, восприимчивости к другому»³. Рассмотрим два основных вида когнитивного диалога – «концептуальный» и «внутренний», которые можно сопоставить с диалогом на уровне «ума» и «сердца» в католической классификации форм межрелигиозного диалога.

Концептуальный диалог предполагает процесс взаимного изучения, уважительный обмен мнениями и ставит своей целью понимание системы верований другой традиции, прояснение позиции по тем или иным богословским и этическим вопросам. Например, начало современного этапа диалога христианства и конфуцианства специалисты связывают с проведенными в 1988 г. в Гонконге и в 1991 г. в Беркли международными межрелигиозными встречами и опубликованными по их итогам сборниками докладов. Можно выделить несколько основных тем, регулярно поднимающихся в рамках христианско-конфуцианского диалога.

¹ См. напр.: Свидлер Л. Межрелигиозный диалог: Истоки, проблемы, перспективы // Страницы. – М., 2000. – № 5, Вып. 3. – С. 456.

² Свидлер Л. 10 заповедей межрелигиозного диалога. Режим доступа: <http://www.moonsun-bel.blogspot.ru/>

³ Cornille C. Introduction // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. XIII.

Во-первых, это сопоставление представлений двух религий о том, что в христианстве называется отношениями Бога и мира, а в конфуцианстве осмысливается в терминах взаимодействия «человечества» («рен») и «неба» («тян») или «дао». Во-вторых, вопросы личной и общественной этики, эта тема наиболее характерна 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 религией¹.

«Подлинному диалогу» в терминологии Бубера в католической классификации соответствует «диалог духовности», в процесс которого участники должны вовлечь свое «сердце», чтобы не только рационально понять, но и попытаться «изнутри» оценить или даже разделить, духовный опыт и чувства, которые испытывают другие верующие, когда они практикуют свою религию.

Одной из разновидностей «диалога духовности» является так называемый «внутренний диалог», который основывается на изучении духовных практик и мистической составляющей разных религий. Одним из основоположников внутреннего диалога на современном этапе является католический монах Томас Мертон (1915–1968), который осваивал техники буддийской медитации Японии, Шри-Ланки и Тибета. К знакомству с множеством восточных религиозных деятелей и духовных опытов разных религий Т. Мертона побудило разочарование в ордене 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, а также в духовных практиках других традиций. Несмотря на имеющиеся существенные доктринальные различия, в духовных практиках христианства и буддизма, на уровне религиозного опыта верующих, Т. Мертон обнаружил значительные сходства и аналогии². Другими разработчиками и видными представителями внутреннего диалога являются Ж. Моншанен (Свами Парамарубиананда), Анри Ле Со (Свами

¹ Berthrong J. Christian–Confucian dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 296–310.

² Ingram P.O. Christian–Buddhist dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 387.

Абхишиктананда), Б. Гриффитс, Р. Паниккар, Р. Хабито¹. Эти авторы в рамках внутреннего диалога разработали глубокие и оригинальные концепции соотношения христианства, индуизма и буддизма на уровне религиозного опыта.

Например, знаковыми для христианско-буддистского диалога стали так называемые «Гефсиманские встречи» («*Gethsemani Encounter*»), первая из которых прошла в 1996 г. в Гефсиманском аббатстве в одном из траппистских католических монастырей в штате Кентукки (США). По мнению участников «Гефсиманской 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 значение².

Видом внутреннего диалога, институализированного в католической практике межрелигиозных отношений, является «монашеский диалог». В 1961 г. для координации формирующегося монашеского движения в «молодых церквях» Азии и Африки был создан специальный «Секретариат по внедрению монашества» («*Secretariat to Aid the Implantation of Monasticism*»). Изначально основным стимулом к диалогу было стремление к обращению иноверцев и «инкультурация» христианства. Впоследствии, при знакомстве и более пристальном изучении индуизма и буддизма, у католических миссионеров в Азии формируется уважение к этим духовным традициям, а целью диалога признается также обогащение и обновление духовной жизни самих христиан. В 1968 и 1974 гг. в Бангкоке и Бангалоре проводятся первый и второй пан-Азиатские конгрессы (*pan-Asiatic Congress*), на последнем из которых обсуждалась тема «Опыт Бога в разных религиях»³.

В 1978 г. создаются специальные Комиссии по монашескому межрелигиозному диалогу (*commissions for monastic inter-religious dialogue*) в Бельгии и США, которые существенно способствовали

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

² Ingram P.O. *Christian–Buddhist dialogue* // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 388–389.

³ Bethune P.-F. *Monastic inter-religious dialogue* // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 35–36.

развитию диалога католичества 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 г., когда буддистские монахи из Японии проживали в христианских монастырях Европы, был организован симпозиум на тему «Монах как универсальный архетип». Во второй встрече в 1984 г. католические монахи жили в дзенских монастырях Японии. Участники христианской стороны проекта «духовного обмена» указывали, что для глубоко диалога нужно войти не просто «в дом другого, но и в его духовность, предприняв серьезную попытку понять и оценить их способ монашеской жизни»¹. 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»². После третьей встречи, которая состоялась в 1987 г., папа Иоанн Павел II удостоил участников, среди которых было 40 японских монахов, личной аудиенции³.

Одним примером практического выражения когнитивного диалога в образовательной среде является практика «Размышления над Писанием» («*Scriptural Reasoning*»), заключающаяся в совместном чтении небольшими группами верующих Священных писаний иудаизма, христианства и ислама. Появившись в начале 1990-х годов проект «Размышлений» активно развивался и стал особенно популярен в США и Великобритании, а также в настоящее время имеет свои группы в Европе, Пакистане, России, Австралии и на Ближнем Востоке. На сегодняшний день «Размышления» представляют собой хорошо организованное широкое академическое движение, включающее свой собственный электронный журнал, научные центры, посвященные изучению диалога между авраамическими религиями, различные образовательные программы.

¹ Bethune P.-F. Monastic inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 39.

² Ibid. – P. 39.

³ Ibid. – P. 40.

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»¹, куда каждый приходит из своего «дома» т.е. собственной традиции. Образ шатра напоминает о чудесном посещении тремя ангелами-странниками Авраама (Быт 18), который оказал им гостеприимство. Подобно этому участники «Размышлений» должны чувствовать себя гостями или дружелюбными радушными хозяевами при знакомстве с Писаниями друг друга. Гостеприимство Авраама, согласно библейской истории, имеет не только этическую, но и богословскую составляющие, является особой формой богочтения. В связи с этим показательна еще одна библейская коннотация, связанная с шатром – а именно проявление божественного присутствия в скинии собрания (Исх 40). В этом контексте «Размышления» призваны исправить мир, «принести согласие туда, где есть конфликт, общность, где есть разделения, взаимопонимание, где имеют место искаженные представления о другом»². Кроме этого пространственный образ шатра символизирует временный, непостоянный, передвижной характер данного жилища в отличие от «дома», в котором сосредоточена религиозная жизнь отдельных традиций, куда участники «Размышлений» возвращаются после более или менее продолжительного пребывания в диалоге³.

«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, богословов и философов. В настоящее время все больший интерес к «Размышлениям» с точки зрения комплекса образова-

¹ Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. Режим доступа: http://lib.rmvoz.ru/bigzal/fjodor_kozyrev/gumanitarnoe_religioznoe_obrazovanie_2-5

² Moyaert M. Scriptural reasoning as inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 77.

³ Ibid. – P. 73–77.

тельных и воспитательных задач проявляют школы, университеты, а также даже тюрьмы и больницы, что приводит к разработке и появлению адаптированных вариантов этой практики¹.

Примером реализации когнитивного межрелигиозного диалога на теоретическом уровне является «компаративная теология» («*comparative theology*»). «Компаративная теология» является новым исследовательским направлением, появившемся в рамках христианского богословия, «пионером» которого считается американский католический священник, член «Общества Иисуса» и индолог Ф. Клуни (Clooney).

«Компаративная теология» занимается сравнительным анализом вероучительных систем и их осмыслением с богословских позиций, при этом тексты других религий должны изучаться «симпатически» и пониматься «изнутри», исходя из логики и принципов самих исследуемых традиций². При этом «компаративная теология» представляет собой не просто метод сравнения религий и нахождения параллелей между ними, но и практику переосмысления различных аспектов собственной веры, которое происходит посредством изучения других духовных традиций³. Предметом «компаративной теологии» могут быть такие богословские темы как «откровение», «благодать», «Троица», «представления о загробной жизни». «Компаративную теологию» можно понимать в трех смыслах: сравнение богословских систем разных традиций; постановка и решение богословских вопросов на сугубо конфессиональных основаниях в сравнительном контексте; как новую, «творческое» («*constructive*») богословие, которое возникает после сравнительного анализа разных религий⁴.

¹ Kepnes S. A handbook for Scriptural Reasoning // The promise of Scriptural Reasoning / ed. by David F. Ford & C.C. Pecknold. – Blackwell Publishing, 2006. *Цит. no.*: Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. Режим доступа: http://lib.rmvoz.ru/bigzal/fjodor_kozyrev/gumanitarnoe_religioznoe_obrazovanie_2-5

² Clooney F.X. Comparative theology and inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 52.

³ Byrne M. Using comparative theology as a framework methodology // Byrne M. The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: Basis for Interfaith Dialogue. – London; New York: Continuum, 2011. – P. 3.

⁴ Clooney F.X. The emerging field of comparative theology: a bibliographical review (1989–95). – Theological Studies. – 1995–56(3). – P. 521–550. – Режим доступа: <http://www.bc.edu/schools/cas/theology/comparative/resources/articles/theolstudies.htm>

По мнению Ф. Клуни, связующим звеном между межрелигиозным диалогом и «компаративной теологией» является то, что в католической классификации обозначается как «диалог изучения». В этом контексте «компаративная теология» может рассматриваться как следствие, интериоризированный вариант межрелигиозного диалога, который вызван углублением интереса к другой традиции в процессе общения верующих. Или можно сказать наоборот: межрелигиозный диалог как «изучение» является внешней формой «компаративной теологии», в которой исследование происходит посредством общения между верующими или учеными¹.

Сегодня, в том числе в контексте исследования восточных религий западными учеными, нередко поднимается вопрос о том, все ли исследователи обладают правом глубокого погружения в «чужую» духовную традицию и авторитетом при интерпретации ее священных текстов. Встреча лицом к лицу с адептами конкретной религии помогает ученым, изучающим духовную традицию «со стороны», прояснить различные гносеологические проблемы, выслушать критические замечания, подискутировать на различные темы. То есть межрелигиозный диалог позволяет верифицировать результаты исследования «компаративной теологии», скорректировать и направить процесс изучения².

Примером исследования в рамках «компаративной теологии», которое призвано найти применение в сфере межрелигиозных отношений, может являться работа М. Бирн «Имена Бога в иудаизме, христианстве и исламе: основание для межрелигиозного диалога»³. 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.

«Компаративная теология» может быть полезна для межрелигиозного диалога в нескольких отношениях. Участники межрелигиозного диалога обычно хорошо осведомлены в своей собственной традиции, но далеко не всегда достаточно компетентны в познании

¹ Clooney F.X. Comparative theology and inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 54.

² Ibid. – P. 57–58.

³ Byrne M. The names of God in Judaism, Christianity, and Islam: Basis for interfaith dialogue. – London, New York: Continuum, 2011. – 192 p.

другой религии. «Компаративная теология» представляет собой эффективный способ познания другой религии без риска трансформации собственной идентичности. В первую очередь, «компаративная теология» может помочь знакомству с другой традицией, прояснить различные вопросы сравнительного характера, и, таким образом, существенно углубить межрелигиозный диалог. Процесс изучения в рамках «компаративной теологии» другой религии, ее богословского словаря, подходов, духовного опыта, может также приводить к изменению участников диалога и способствовать более глубокому пониманию собственной традиции¹.

§ 7. Межрелигиозный диалог: Проблема дефиниции

Многообразие форм и подходов к межрелигиозному диалогу вызывает некоторые сложности при попытке дефиниции этого феномена. Рассматривая существующие определения межрелигиозного диалога можно выделить четыре отдельных аспекта или способа понимания диалога, на которых делаются акценты, но которые могут также комбинироваться и сочетаться: «позитивная коммуникация», «согласие», «познание», «сотрудничество».

Признавая наличие неопределенности и неясности в понимании семантики и задач межрелигиозного диалога, исследователь С.Б. Кинг (King) указывает, что это понятие может быть лучше всего определено как «преднамеренные встречи и взаимодействие между членами разных религий в качестве членов различных религий»². Вообще, такое широкое определение имеет право на существование, поскольку этимологически слово «диалог» означает просто беседу, разговор, коммуникацию. В этом контексте термин «межрелигиозный диалог» часто употребляется как синоним понятия «межрелигиозное общение», т.е. для обозначения любых встреч между представителями разных духовных традиций. Следует отметить, что в католическом богословии взаимодействие простых верующих разных религий, живущих вместе, обозначается понятием «диалог жизни» (*«dialogue of life»*), так что слово

¹ Byrne M. The names of God in Judaism, Christianity, and Islam: Basis for interfaith dialogue. – London, New York: Continuum, 2011. – P. 60–61.

² King S.B. Interreligious dialogue // The Oxford Handbook of religious diversity / ed. by C. Meister. – New York, 2011. – P. 101–114.

«преднамеренный» («*intentional*») в дефиниции С.Б. Кинг с точки зрения некоторых подходов может быть лишним.

Термин межрелигиозный диалог как особый вид коммуникации рассматривается как альтернатива индифферентности, антагонизму, войне, «столкновению цивилизаций». В этом контексте многие специалисты говорят, что межрелигиозный диалог может означать множество различных форм взаимодействия, но общим в них является то, что эти отношения носят «позитивный» и «созидательный» характер («*positive*», «*constructive*»)¹. Диалог религий, понимаемый в таком широком контексте, стал чем-то естественным, соответствующим «духу времени» и потому как бы не требующим каких-то дополнительных разъяснений, ведь, как сказал однажды известный турецкий мусульманский ученый и религиозный деятель Фетхуллах Гюлен: «цивилизованные люди решают свои проблемы путем диалога»².

Следует отметить, что этот подход применим только к современному этапу межрелигиозного диалога, и он не включает в себя интенцию к диалогу, которая была обозначена ранее как стремление распространить свою веру и рассмотрена в рамках «полемического диалога». «Классическая» модель межрелигиозных отношений предполагала диспут и полемику об истинности религиозных мировоззрений, и такая форма коммуникации также называлась «межрелигиозным диалогом», например можно вспомнить произведение Иустина Философа «Диалог с Трифоном Иудеем». То есть сам термин «межрелигиозный диалог» имеет свои устойчивые коннотации, на протяжении веков он обозначал иной, отличный от понимаемого в современном контексте «позитивного» вида коммуникации, что также важно учитывать.

Остальные три группы определений пытаются конкретизировать, в чем этот «позитивный и конструктивный» характер диалога выражается.

Вторая группа дефиниций делает акцент на том, что межрелигиозный диалог – это способ гармонизации межрелигиозных отношений, он направлен на поиск согласия между верующими: «Межрелигиозный диалог – это спровоцированный процесс посредством которого последователи различных религиозных тради-

¹ Cornille C. Introduction // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. XII.

² Цит. по: Different kinds of dialogue. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.coistine.ie/different-kinds-of-dialogue>

ций встречаются друг с другом для того, чтобы разрушить стены разделений, которые являются источником многих войн. Целью межрелигиозного диалога является мир»¹.

«Межрелигиозный диалог представляет собой форму отношений, при которой верующие разных традиций приходят к взаимопониманию и уважению, что позволяет им жить и сотрудничать друг с другом, несмотря на их различия»².

Определения третьей группы, которые делают акцент на «познании», т.е. видят в диалоге прежде всего пространство свободного выражения мнений и суждений, процесс взаимного изучения, а также возможность «свидетельства» о своей вере, что рассматривается как мягкая, приемлемая форма естественного для религиозного сознания стремления к миссии.

В рамках этой группы диалог может определяться просто как «встреча людей и их знакомство с религиозными традициями друг друга». Исследователь П. Книттер (Knitter) описывает диалог как «взаимодействие взаимного присутствия (*mutual presence*) ...разговора и слушания, свидетельства о своих обязанностях, ценностях и ритуалах другим». Пресвитерианская церковь США предлагает схожее определение диалога как «свидетельствования о наших глубочайших убеждениях и выслушивание рассказа о них у наших соседей»³. Ф. Клуни отмечает, что «межрелигиозный диалог означает беседы ...между последователями различных религиозных традиций, готовых слушать друг друга и делиться историей своей веры и ценностями»⁴. Подобное определение предлагает и католический профессор Л. Свидлер: «Диалог это двухсторонняя коммуникация между лицами, придерживающимися существенно отличающихся взглядов на какую-то тему, и имеющая своей целью узнать больше об этой теме друг от друга»⁵. Л. Свидлер также сформулировал такое определение: «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

¹ Fulst S. What is interreligious dialogue? – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.coistine.ie/what-is-interreligious-dialogue>

² Там же.

³ Цит. по: там же.

⁴ Clooney F.X. Comparative theology and inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 52.

⁵ Swidler L., Khalid D., Reuven F. Trialogue: Jews, Christians, and Muslims in dialogue. – New London: Twenty-third publications, 2007. – P. 7.

с тем, чтобы было возможно собственное изменение и рост»¹. В комментариях к подобным определениям часто подчеркивается, что диалог означает желание слушать и учиться так же, как говорить и обучать, т.е. предполагает тонкий баланс между стремлением к свидетельству собственной веры и открытости, восприимчивости к другому.

Некоторые исследователи полагают, что в своей аутентичной форме диалог предполагает беседу, в которой участники готовы не только слушать и изучать, но и учиться друг у друга, «взаимобогащаться». В этом контексте К. Корнилл определяет межрелигиозный диалог как «конструктивное взаимодействие между религиозными текстами, учениями и практиками, ориентированное на возможность изменений и роста»². В документе Католической церкви «Диалог и Прокламация» (1991) содержится определение диалога как «любой формы позитивных и конструктивных межрелигиозных отношений между отдельными людьми или группами верующих, которые направлены на взаимное понимание и “обогащение” (“*enrichment*”), в “послушании истине” (“*obedience to truth*”) и уважении свободы»³.

Понятие «взаимобогащение» как цель и признак межрелигиозного диалога, трактуемого в когнитивном аспекте, нередко встречается в его определениях. Вместе с тем установка на «обогащение» или стремление чему-то научиться друг у друга посредством диалога является неоднозначной и встречает немало возражений. Например, христианин может рассуждать следующим образом: «если Христос правильно сказал: “Я есть путь и истина и жизнь” и “никто не приходит к Отцу, как только через Меня” (Ин 14:6) ... и если “в Нем обитает вся полнота Божества телесно” (Кол 2:9), то тем, кто в это верит, никакой нужды “обогащаться” за пределами “полностью обогащенной” Им Церкви нет, ибо таким способом они могут только “обеднеть”»⁴. «Взаимобогащение» в процессе межрелигиозных контактов многими верующими отвергается или воспринимается как то, что имеет лишь второстепен-

¹ Swidler L. The «dialogue of civilizations» at the tipping point: The «dialogosphere» // Journal of ecumenical Studies. – Winter 2015. – 50:1. – P. 6.

² Cornille C. Conditions for inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 20.

³ Fults S. What is interreligious dialogue? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.coistine.ie/what-is-interreligious-dialogue>

⁴ Шохин В.К. «Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php

ный и отвлеченно-познавательный характер, предлагать же эту установку в определениях как универсальную, а иногда даже ключевую характеристику межрелигиозного диалога, неправомерно.

Четвертый возможный аспект понимания межрелигиозного диалога видит в нем, в первую очередь, сотрудничество представителей различных религий для достижения социальных изменений. Надо сказать, что определений межрелигиозного диалога, которые характеризуют его как только лишь или главным образом сотрудничество между верующими не встречается, скорее в дефинициях эта форма взаимодействия перечисляется наряду с другими – взаимопонимание, доверие, мир, согласие. Вместе с тем понимание межрелигиозного диалога как межрелигиозного сотрудничества, в котором участники стремятся вообще не затрагивать вероучительную составляющую религий и концентрируются на практической деятельности в социальной сфере, является отдельным и очень распространенным подходом к организации межрелигиозного взаимодействия, поэтому такой способ понимания диалога также нужно выделить в качестве отдельной группы. В частности, на Западе последнее десятилетие характеризуется всплеском межрелигиозных движений и организаций на уровне «широких масс» («grassroots»), которые составляют миряне, женщины, молодежь или иммигранты. Межрелигиозное взаимодействие таких «низовых» движений основано именно на сотрудничестве, т.е. на различных формах социального и экологического активизма и волонтерства¹.

Некоторые определения или точнее характеристики межрелигиозного диалога пытаются совместить сразу несколько подходов. Патриарх Кирилл на Архиерейском Соборе 2013 г., описывая развитие межрелигиозных отношений в России, сказал: «Наши контакты с представителями иных религий – это один из путей свидетельства миру о Христе. Цель межрелигиозного диалога – поиск ответа на вызовы современности, обеспечение мирной жизни и сотрудничества людей разных религий, национальностей и культур. Во время встреч лидеров традиционных религий вырабатываются программы совместного противостояния экстремизму и терроризму, обсуждаются меры повышения роли религиозного мировоззрения в жизни общества»².

¹ Ilic A. Engaging contemporary culture: current trends in interreligious dialogue // Bogoslovni vestnik. – Ljubljana, 2012. – N 4 (72). – P. 543–549.

² Доклад Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской православной церкви. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.religare.ru/2_99463.html

Согласно одному из католических определений, под межрелигиозным диалогом понимается «любая форма встреч и поиска взаимопонимания между людьми, группами или общинами, осуществляемых в духе искренности, уважения и доверия к другому человеку как к личности и имеющая целью углубленное познание какой-либо истины либо стремление сделать отношения между людьми более соответствующими достоинству человека»¹.

Рассмотренные возможные мотивации к диалогу являются глубинной причиной того, что межрелигиозный диалог может преследовать различные цели, выражаться в разных формах и, соответственно, по-разному определяться. Интенция прозелитизма в определениях не фигурирует, поскольку они описывают межрелигиозный диалог именно на современном этапе, который в целом характеризуется как «позитивное» и «конструктивное» взаимодействие, что находит отражение в первой группе дефиниций. Определения второй, третьей и четвертой групп конкретизируют это «позитивное» содержание, отражая основные интенции к диалогу на современном этапе – согласие, познание, улучшение мира.

Важно учитывать, что в определениях, относящихся к разным группам, иногда перечисляются одни и те же формы, задачи межрелигиозного взаимодействия, которые, однако, по-разному осмысливаются, поскольку в своей основе имеют разную мотивацию. Так, в группах дефиниций диалога с акцентом и на «согласии», и на «взаимном познании» может указываться, что диалог направлен на «развитие взаимопонимания» («*mutual understanding*»). Однако в первом случае «развитие взаимопонимания» рассматривается скорее как средство, один из способов гармонизации межрелигиозных отношений и достижения мира, тогда как во втором это воспринимается как цель и сущность диалога (например, в смысле М.М. Бахтина и М. Бубера). Также сотрудничество может осмысливаться как основной принцип диалога, возможность сделать мир лучше, или как один из эффективных способов гармонизации отношений, достижения согласия, ведь посредством совместного участия в общественно-полезной работе, верующие сближаются, глубже узнают друг друга. Мир и согласие между верующими также могут восприниматься в рамках партнерского диалога как одно из проявлений искомого всеми участниками всеобщего блага, наряду

¹ Диалог // Католическая энциклопедия. – М.: Издательство Францисканцев, 2002. – Т. 1: А–З. – Стлб. 1626–1633. Цит.: Стлб. 1626–1627.

со справедливостью, утверждением моральных ценностей, борьбой с экологическими угрозами, помощью нуждающимся и пр.

По отношению к указанным группам дефиниций межрелигиозного диалога следует сделать несколько замечаний.

Во-первых, они ограничены и не охватывают весь спектр видов межрелигиозного взаимодействия, которые принято называть межрелигиозным диалогом. Это связано как с тем, что они зачастую делают акцент на какой-то одной установке, например на познании, и при этом не учитывают другие, или же включают в себя какие-то подходы (например, «взаимообогащение»), которые не могут быть разделены всеми участниками диалога.

Во-вторых, как отмечалось, «теоретический» аспект межрелигиозных отношений, не связанный напрямую с проведением непосредственных контактов верующих, но способствующий гармонизации межрелигиозного взаимовосприятия, является важной и неотъемлемой составляющей феномена современного межрелигиозного диалога, что упускается из виду в определениях, характеризующих диалог только лишь как встречу.

Учитывая сделанные замечания, можно предложить определение межрелигиозного диалога как *«межрелигиозной коммуникации, которая носит позитивный характер и может концентрироваться на поиске согласия, познании или сотрудничестве»*. Это определение указывает на основные «центры», вокруг которых выстраивается диалог – согласие, познание, сотрудничество.

Можно предложить и такую дефиницию: *межрелигиозный диалог – это способ организации межрелигиозной коммуникации и ее осмысления, мотивацией которой не является прозелитизм, и задачи и условия которой формулируются в рамках неконфронтационного дискурса*. Хотя данная дефиниция сформулирована в негативном ключе, указывает на то, чем «диалог не является», именно она позволяет охватить весь спектр существующих интерпретаций современного межрелигиозного диалога. Ставший популярным в философии XX в. концепт дискурса в предложенном определении понимается как «система означивания». Религии не трансформируют своих вероучительных положений, но меняется сам дискурс, или точнее, дискурсы, т.е. по-новому и различно осмысливаются актуальность, принципы, формы, границы и задачи взаимодействия между духовными традициями, что находит отражение в многообразии интерпретаций феномена современного межрелигиозного диалога.

Глава 2. **ЛИЧНОСТНАЯ МОДЕЛЬ** **МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА**

§ 1. Личностная модель: Общие принципы

В этой главе представлена оригинальная модель межрелигиозного диалога, основанная на парадигме личного общения и концепции духовной практики. Личностная модель является развитием идей современного российского философа С.С. Хоружего и его концепции «синергийной антропологии», главным образом парадигмы «духовной практики» применительно к проблемам межрелигиозного диалога. Личностная модель основана не на совпадении и сходстве тех или иных элементов религиозных доктрин, а на попытке «понять» Другого, рассматривая религию как особый способ жизни и устремления к Богу – «духовную практику». В контексте предложенной выше классификации, личностную модель можно отнести к когнитивному диалогу и в методологическом аспекте она может рассматриваться как разновидность исследований в рамках «компаративной теологии». При этом осуществляющееся в контексте личностной модели сравнительное исследование духовных практик способствует развитию взаимопонимания и согласия, поэтому также ее можно рассматривать как одну из стратегий миротворческого диалога.

В XX в. идеи диалога религий и культур получают особый статус и широкое распространение, становятся популярным направлением гуманитарной мысли и одним из трендов цивилизационной динамики, связанным с глобализацией. Концептуально можно выделить «информационный» и «личностный» аспекты диалога, в первом варианте диалог рассматривался как обмен мнениями, «акт рефлексивной коммуникации, выступая как логика

дискурса, во втором же относился исключительно к интимно-личностному контексту и интерпретировался как “скольжение” между “своим” и “чужим”, как событие встречи разных личностей, в которой происходит соприкосновение с “чужим”, дающее новые импульсы для развития»¹. В модели коммуникации соответствующей «информационному диалогу» религия рассматривается как мировоззренческая система состоящая из догматических и этических представлений, которые авторитетные представители традиции при межрелигиозных контактах разъясняют, отвечают на возникающие вопросы, обсуждают, сравнивают, формулируют позицию религий по тем или иным вопросам. «Дискурсивный диалог», основанный на поиске сходств религиозных мировоззрений с целью выявления того, что, пользуясь математическим языком, можно обозначить как наибольший «общий знаменатель», отвечает информационному диалогу. В рамках дискурсивного диалога предполагается, что общие элементы должны обеспечить гармонический характер отношений, а все несовпадающее в позициях участников воспринимается как разделяющий фактор и вследствие этого отбрасывается, выводится из пространства обсуждения. Тем самым участники диалога лишаются своих индивидуальных отличий, они выступают здесь как усредненные, формализованные субъекты². Причем, если вспомнить, например, раскол в Русской православной церкви со старообрядцами, или же продолжающиеся и поныне столкновения между суннитами и шиитами, то можно констатировать, что, как показывает практика, даже несущественные догматические различия в рамках одной и той же религиозной традиции и одного этноса могут привести к ожесточенному противостоянию. То есть признавая, несомненно, положительную роль и полезность такой «дискурсивной» модели диалога, можно также констатировать ограниченность этого подхода, потребность в дополнении ее другими стратегиями.

Если в имперсональном формализуемом контакте любое различие равносильно разделению, то для личного общения это

¹ Хромцова М.Ю. Личностная модель диалога в философии и богословии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2012. – Том 13. – Выпуск 2. – С. 68. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/lichnostnaya-model-dialoga-v-filosofii-i-bogoslovii#ixzz3r9qOgMnC>

² Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке. – СПб.; Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. – С. 164.

совсем не так. Различия, несомненно, могут провоцировать обособление и антагонизм, однако в личностном контакте они же способны вызывать интерес и притяжение. Личностное общение и сближение не определяются совпадениями и одинаковостью, поскольку идентичность личности, которая является важнейшей чертой личного бытия, формируют именно ее отличия от других¹.

Условия и предпосылки успеха контактов, отвечающие личностной парадигме общения, широко разрабатывались в рамках диалогической философии М. Бубером, Ф. Розенцвейгом, О. Розенштоком-Хюсси, Э. Левинасом, Б. Вальденфельсом, М.М. Бахтиным. В качестве одного из ключевых принципов здесь уместно применять, пользуясь термином М.М. Бахтина², установку «участности», которую можно охарактеризовать как «взаимную открытость, встречную направленность диалогических партнеров, их готовность войти в перспективу опыта Другого и разделить этот опыт»³. «Разделить» в данном контексте означает не только рациональное понимание опыта Другого, но и некоторое эмоциональное сопереживание.

Основатель фонда «Глокал»⁴, баптистский пастор из Техаса Боб Робертс (Roberts) однажды отметил, что один из основных выводов, к которым он пришел за многолетнюю практику участия в межрелигиозном диалоге, заключается в том, что наиболее действенным средством для сглаживания межрелигиозного напряжения является развитие личных отношений между верующими. Такими встречами, организованными Б. Робертсом, были, например, охота, в которой участвовали баптистские пасторы и имамы, совместное барбекю прихожан христиан и мусульман. Также Б. Робертс указывал, что, по его мнению, начинать взаимоотношения нужно не с богословских дебатов за столом переговоров, как это чаще всего делается, а с совместного участия в конкретных социальных проектах, что позволит проникнуться взаимным дове-

¹ Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке. – СПб.; Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. – С. 166.

² Бахтин М.М. К философии поступка. – Киев: Next, 1994. – С. 9–69.

³ Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке. – СПб.; Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. – С. 168.

⁴ Режим доступа: www.glocal.net

рием и уважением¹. Такая форма взаимоотношений отвечает рассмотренной выше модели «человеческого диалога» и «партнерского диалога».

Встречи между верующими могут строиться вокруг обсуждения специфических религиозных вопросов. Важно, чтобы такие контакты были не просто словесным общением, обменом мнениями в соответствии со стратегией «дискурсивного диалога», но чтобы участники вносили в дискуссии смысл своего существования, обсуждали экзистенциально важные для себя лично темы, благодаря чему диалог может сделаться подлинной «встречей». Такое взаимное познание в рамках участной установки состоит в попытке понимающего проникновения в бытие, в перспективу опыта Другого и отклике на это, что и является со-бытием диалога в соответствии с личностной парадигмой. Уважение и интерес к диалогическому партнеру в таком случае возникают не от декларирования сходств, а тогда, когда Другой показал «наличие собственных глубоких духовных основ и твердое стояние в них»². Примером контактов такого типа, в которых обсуждаются личностно-ориентированные темы, является «беседующая модель» диалога, которую используют феминистки при организации встреч между верующими женщинами последователями разных религий.

Как отмечалось, Ф. Клуни использовал понятие «внутреннего межрелигиозного диалога» означающего индивидуальное знакомство с другой религией посредством чтения. Действительно, для того, чтобы узнать другую религию, отразить то, что может быть постигнуто участниками встреч, сопоставить вероучительные положения, не обязателен непосредственный контакт с представителями традиции. Сравнительные исследования в рамках «компаративной теологии», когда Другой представлен не в качестве живого собеседника, а в виде текста, также реализуют когнитивный аспект взаимоотношений, позволяют изменить собственную позицию и гармонизировать взаимовосприятие в соответствии с зада-

¹ Мельник С.В. Лучшие практики в межрелигиозном диалоге: Обзор материалов X Международной конференции в Дохе // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: РЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2014. – № 1. – С. 99–104.

² Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке. – СПб.; Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. – С. 168.

чей миротворческого диалога, т.е. такие «теоретические» изыскания могут считаться одной из форм межрелигиозного диалога.

Религия в рамках формализованного подхода рассматривается как особая мировоззренческая система, состоящая из верований (доктрины), норм поведения (этики) и ритуалов. Например, в документе католической церкви «Христианство и религии», в контексте дискуссий о Боге предлагается обсуждать следующие вопросы: «а) при разговоре о Божестве как о трансцендентальном и абсолютном величии имеется ли в виду безличная реальность или же Существо личное?

б) означает ли трансцендентность Бога то, что Он является вневременным мифом или же эта трансцендентность вполне сочетается с Божественным действием в истории людей?

в) познается ли Бог одним только разумом или же человек познает Его прежде всего через веру, ибо Он являет Себя в Откровении?

г) так как само слово религия обозначает определенное отношение Бога и человека, то является ли она словом о Боге “по образу человеческого” или же говорит о человеке, созданном “по образу Божию”?

е) если требованием разума является то, что Бог является единственным, то что означает исповедание, заключающееся в утверждении, что Он – один?»¹. Обсуждение подобных концептуальных вопросов является формой дискурсивного диалога, в результате которого участники могут прояснить позиции религиозных традиций друг друга и сформулировать некоторые сходные положения. Например, в соответствии с этой стратегией М. Борманс выделяет общие представления о Боге в христианстве и исламе, в том числе представление о Боге как личности, Творце всего сущего, Его единственности, милосердии, всемогуществе и др.².

Рассмотренная выше личностная парадигма общения, имеющая место при организации встреч верующих, предполагает иную, отличную от «информационного диалога» модель выстраивания взаимодействия, которая обладает значительным потенциа-

¹ Христианство и религии. Документ Международной Богословской Комиссии (Ватикан), пункт 107. Пер. А.Р. Соколовски. Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/doc-ecum/1069>.

² 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. 533–544.

лом для снятия межрелигиозного напряжения. Очевидно, что такие встречи могут иметь лишь ограниченное число участников, требуют значительного внимания при подготовке и сопровождении процессов дискуссий, и вследствие своего практического характера не могут быть применены среди широких слоев верующих. В связи с этим особую актуальность приобретает задача концептуализации и использования личностной парадигмы общения в рамках сравнительных межрелигиозных исследований или «внутреннего диалога» в терминологии Ф. Клуни. При попытке переложения принципов личностного диалога и установок участного сознания в область межрелигиозного диалога на теоретическом уровне возникает две проблемы.

Во-первых, встает вопрос о том, как в рамках диалога возможно репрезентировать столь сложный и гетерогенный феномен, как религия в качестве Другого. То есть, пользуясь терминологией Мартина Бубера, Другой должен быть представлен здесь не как бездушное Оно, система взглядов, объект-среди-подобных, но как Ты, подобная мне неповторимая индивидуальность, уникальный субъект, личность, с которой может состояться со-бытие встречи. Условием такого диалога является «взаимная направленность внутреннего действия»¹, открытость между Я и Ты, возможность ответить, откликнуться на призыв Другого и быть окликнутым Им.

Вторая проблема связана с тем, что необходимо определить некоторый общий язык, т.е. среду, в которой будет происходить процесс взаимного договаривания собеседников и обретаться взаимопонимание. Так, Х.-Г. Гадамер, размышляя об установке взаимопонимания в герменевтическом разговоре, пишет: «Как говорили греки, посередине между собеседниками кладется нечто, к чему оба причастны и на чем происходит обмен между ними. Взаимопонимание по какому-либо поводу, которое должно быть достигнуто в разговоре, необходимо означает поэтому, что в разговоре вырабатывается общий язык»². По мнению этого немецкого философа, выявление общего языка принципиально важно, не только потому что он «является подготовкой какого-то инструмента, служащего целям взаимопонимания, но совпадает с самим процессом понима-

¹ Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 99.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 228.

ния и взаимопонимания»¹. Каким же должен быть этот общий язык в личной модели межрелигиозного диалога?

Оба поставленных вопроса находят свое решение в контексте разбираемой далее парадигмы духовной практики.

Большинство религий, по крайней мере, это верно для рассматриваемых духовных традиций православия и хасидизма Хабад, представляют собой не только определенное мировоззрение, картину мира, совокупность положений и табу, но и содержат устойчивый набор особых методов для организации специфической деятельности, направленной на изменение верующего в соответствии с требуемыми идеалами. От адепта требуется не только подчинение некоторым правилам поведения и усвоение вероучительных догматов, но также, что даже более существенно, изменение себя в соответствии с установками религиозной традиции, т.е. можно говорить о наличии особого антропологического духовного процесса преобразования адептом самого себя, направляемого к некоему искомому состоянию («праведности», «соединению с Богом» и пр.). При этом часто говорится о различных этапах и ступенях этого процесса, на каждом из которых внимание уделяется различным задачам и аспектам духовного мира верующего. Религиозная жизнь не сводится к вероучению и ценностям, но это всегда внутренняя борьба с недостатками (грехами), стремление к культивированию определенных качеств и установок сознания (добродетелей), также у верующих может иметь место сомнение в некоторых догматических положениях и лишь формальное декларирование некоторых из них, охлаждение в духовной жизни, совершение грехов и возвращение через покаяние – все это и составляет саму живую ткань, стихию религиозной жизни. Акцент на теме организации духовной жизни, внутреннем опыте, восприятии религии как особого пути, позволяет сформулировать основной вопрос диалога не «во что ты веришь?» или «каких правил придерживаешься?», а «как ты изменяешь себя?», что дает возможность рассматривать религию не в формализованном, а в личностном дискурсе.

Специально организованный процесс трансформации верующим самого себя в соответствии с задачей, которую ставит перед ним его религиозная традиция, предполагающий определенное структурирование, проработанную методiku и использование психосоматических техник, принято обозначать термином «духов-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 231.

ная практика». Следует подчеркнуть, что духовные практики зачастую рассматриваются соответствующими религиями не как нечто добавочное или обособленное, а в качестве квинтэссенции их антропологического и духовного содержания, т.е. они предстают как суть, своеобразный духовный стержень традиции. В этом смысле духовные практики могут рассматриваться в рамках сравнительных исследований как некий требуемый идеал религиозной жизни, который призваны реализовать адепты, т.е. как адекватное, полное и аутентичное выражение религиозной идентичности для конкретной духовной традиции. В связи с этим содержанием личностного межрелигиозного диалога выступает не свойственный формализованной модели поиск сходных догматических положений или позиций по социальным вопросам, а попытка узнать, понять Другого как личность, которая выражает свою религиозную идентичность в духовной практике. Универсальная парадигма духовных практик в таком случае может послужить искомым общим языком для межрелигиозного диалога.

§ 2. Парадигма духовной практики

В основе личностной модели межрелигиозного диалога лежит парадигма духовных практик, предложенная С.С. Хоружим. Различные духовные традиции предлагают не только лишь простую дескрипцию религиозного опыта, но и его определенное истолкование, структурирование и правила организации. Термином «духовная практика» автор, в соответствии с пониманием этого термина С.С. Хоружим, обозначает мистико-аскетические практики, т.е. особые проработанные психосоматические техники, сформированные внутри многих религий, такие как православный исихазм, католические духовные упражнения, суфизм, классическая йога, дзен и др.¹ Существует немало работ, изучающих аскетизм² и осмысливающих феномен религиозного и, в частности, мистического опыта (У. Джеймс, Р. Отто, М. Элиаде, а среди отечественных исследовате-

¹ Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. – М., 2002. – Вып. 8. – С. 119–120.

² См. напр.: Asceticism / ed. by V.L. Wimbrush, R. Valantasis, with the assistance of G.L. Byron, W.S. Love. – Oxford University Press, 1995; Harpham G.G. The Ascetic imperative in culture and criticism. – Chicago University Press, 1987.

лей Е.А. Торчинов¹, Г.С. Померанц² и многие другие). Автор предлагает использовать парадигму духовных практик, предложенную современным философом С.С. Хоружим³, что обуславливается рядом причин. Российскому философу удалось создать концепцию, систематически и структурно описывающую феномен духовных (мистико-аскетических) практик и позволяющую представить их в удобной для анализа и сравнения форме. При рассмотрении духовных практик С.С. Хоружий не следовал позитивистской методологии, пытающейся интерпретировать и объяснить феномен в контексте той или иной исследовательской парадигмы и сформулировать схоластические классификации и схемы, а руководствовался «участной» и феноменологической установками⁴. Акцент делался на опытном характере мистико-аскетической практики, аналитическом описании духовного процесса и условиях, необходимых для участия в нем, т.е. духовная практика представлена здесь как специфическая стратегия деятельности. Подобные методологические установки, как было отмечено выше, наиболее соответствуют адекватному представлению Другого в личностной модели межрелигиозного диалога.

Также существенно, что данная парадигма рассматривает духовную практику как единый связанный структурированный процесс, и уделяет внимание всем его стадиям. То есть в поле внимания вовлекается как сфера мистического опыта, являющаяся центром глобальной антропологической ориентации, так и более обширная и распространенная область «религиозного опыта», описывающая структуру, динамику и процессуальность духовной практики⁵, что позволяет составить целостное представление о Другом. Немаловажным для данного исследования оказывается и тот факт, что хотя парадигма духовных практик носит универсальный характер, она разрабатывалась С.С. Хоружим на базе православного исихазма.

¹ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 2007.

² Померанц Г.С., Миркина З.А. Великие религии мира. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.

³ Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. – М., 2002. – Вып. 8. – С. 114–125; Хоружий С.С. Заметки к энергичной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: Два концепта в сравнительной перспективе // Вопросы философии. – М., 1999. – № 3. – С. 55–84.

⁴ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 262–267.

⁵ Там же. – С. 11.

Духовную практику, пользуясь термином Мишеля Фуко, можно отнести к классу «практик себя» («*practice of the Self*», «*pratique de Soi*»), под которыми французский философ понимает «намеренные и отрефлектированные практики, посредством которых люди не только устанавливают для себя правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением»¹. Причем, содержание «внутренней жизни» составляют, в первую очередь, действия, побуждения, устремления, эмоции и прочие проявления активности, что в данной работе будет обозначаться термином «энергия» (в классическом аристотелианском смысле слова: *эн-эргю, в-действию* – греч.). Поэтому, при описании духовной практики преобладающим является не эссенциальный (где речь идет о сущностях, субстанциях, идеях, началах и т.д.), а энергийный дискурс, что будет иметь значительные последствия в контексте формирования подхода к межрелигиозному диалогу.

Духовная практика носит холистический характер, т.е. человек в ней рассматривается в целом – как совокупность всех физических, психических, эмоциональных, интеллектуальных движений и импульсов. Подвизающийся должен изменять, преобразовывать себя на всех этих уровнях, стремясь к определенному состоянию, считающемуся целью и назначением духовного процесса, которое С.С. Хоружий обозначил греческим термином «телос». Эту цель, телос духовной практики часто называют «высшим духовным состоянием», хотя это не совсем верно, поскольку, здесь речь идет не о статичном состоянии, а скорее о некотором образе или режиме активности². Таким образом, духовная практика представляет собой направленный холистический процесс преобразования адептом самого себя, направляемый к определенному «высшему духовному состоянию» – телосу.

Это «высшее духовное состояние» традиционно квалифицируется как мистический опыт, который, в рамках применяемого энергийного подхода, С.С. Хоружий определяет как «изменение конститутивных признаков (фундаментальных предикатов) наличного способа бытия человека», «событие трансцендирования»,

¹ Foucault M. Usage des plaisirs et techniques de soi // Le Débat, 1983. – N 27. – P. 46–72. Цит. по: Хоружий С.С. Последний проект Фуко. – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/345664/read>

² Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 114.

«онтологическую трансформацию»¹. В этом контексте можно охарактеризовать духовную практику как практику мистико-аскетическую. Хотя грань между мистикой, под которой в нашем случае можно понимать чувство непосредственно воспринимаемой связи с Богом, прямое внутреннее сознание божественного присутствия, и аскетикой достаточно условна, можно все же сказать, что мистический опыт довершает аскетический. Тогда как «аскетический опыт, область которого более обширна, служит руслом, вводящим в сферу мистического опыта, дающим средства его достижения и его поверки»².

Сам духовный процесс структурирован в строго определенном порядке, причем каждой его ступени «присущ свой определенный тип устройства множества всех человеческих энергий – “энергийного образа” человека, что включает свой режим, свои процессы деятельности сознания»³. Не входя в подробную детализацию и конкретизацию, которая может иметь место при анализе конкретных духовных традиций, можно констатировать, что процесс восхождения к цели, телосу, в общем включает в себя три крупных этапа.

Путь открывают «духовные врата», обращение – резкий рубез, вхождение в духовный процесс. Содержание начальной части этого этапа характеризуется как приуготовляющее очищение и включает элементы «телесного воздержания, душевного отрешения и духовной решимости»⁴.

Далее следует центральная часть духовной практики, содержащая различные ступени и техники. Здесь проявляется специфическая динамика духовной практики, которую в общем можно охарактеризовать как специфическую методику одновременной, параллельной концентрации внимания и фокусирования энергии.

¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 6–7, 198–199; Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия // *Философия науки*. – М., 2002. – Вып. 8. – С. 117. Анализ научных подходов к описанию мистического опыта в целом, в том числе в контексте концепции У. Джеймса, проводятся в книге Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 10–20.

² Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 9.

³ Там же. – С. 19.

⁴ Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: Два концепта в сравнительной перспективе // *Вопросы философии*. – М., 1999. – № 3. – С. 71.

Первый механизм охраняет созданную энергоформу от разрушения (т.е. определенным образом концентрирует внимание, устраняет отвлекающие факторы), второй – осуществляет очередной шаг, продвижение к следующей ступени. В православном исихазме, например, эти две задачи решаются посредством динамической диады установок «внимания» (также используются термины «трезвение», «бдение», «хранение ума») и «молитвы» (главным образом специальной техники Иисусовой молитвы)¹.

Последним, третьим этапом духовной практики, который также включает в себя разные ступени, является «высшее духовное состояние», телос – цель и смысл всего пути, реализация бытийного назначения человека. С.С. Хоружий выделяет два типа телоса, первый из которых соответствует личному бытию (как, например, в христианстве и в иудаизме) и второй – «имперсональный», свойственный «восточным» духовным традициям, который представляется как растворение и утрата идентичности (Нирвана, Пустота и т.п.). Очевидно, что столь кардинальное различие типов телоса отражается и на многих аспектах духовной практики (например, культивирование «положительных» нравственных чувств или же устранение всех эмоций, отрешенность)².

Принципиально важным моментом является то, что сама по себе «практика» неспособна обеспечить достижение телоса, поскольку искомая полнота достигается посредством некоторых факторов, которые не управляются напрямую самим человеком, поэтому духовный процесс описывается в рамках взаимодействия адепта с «иным» горизонтом бытия (Богом или Его энергиями, Абсолютом, Единым и т.д.). В духовном процессе присутствуют два различных вида энергий – человеческие энергии, подчиняющиеся воле и сознанию, и энергии «спонтанные», которые адепт опознает как не зависящие от его воли и не принадлежащие ему, как энергии Внеположенного Истока, энергии «Иного»³. Последние в православной традиции называются «благодатью» или «нетварными Божественными энергиями», а телос духовной практики обозначается, соответственно, терминами обожение, богообщение, стяжание благодати и т.д. Задачей человека является сотрудниче-

¹ Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. – М., 2002. – Вып. 8. – С. 116.

² Там же. – С. 120.

³ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 270–272.

ство, то, что в византийском богословии было обозначено термином «синергия» – свободно устремленное согласие, сообразование своих духовных, душевных и телесных энергий с энергиями Внеположенного истока, «благодатью», роль которой по мере восхождения должна возрастать и делаться все более явной. То есть бытийная ситуация подвижника характеризуется наличием двух энергийных центров: человека и Внеположенного Истока, взаимодействующих своими энергиями. Аналогичные идеи можно найти среди основных принципов других духовных практик. При невыполнении условия наличия «спонтанной» компоненты процесса – энергий Внеположенного истока, духовная практика лишается своего мета-антропологического статуса (выражающегося в представлении о взаимодействии с Иным онтологическим горизонтом) и в такой редуцированной форме может быть охарактеризована лишь как психотехника¹.

Именно присутствие энергий «Иного» в опыте подвижника позволяет характеризовать мистический опыт как событие трансцендирования и говорить о духовном процессе как о сверх- или мета-антропологической практике, в которой человек реализует «онтологическую альтернативу». «Превосхождение своего естества», контакт с энергиями Внеположенного истока удостоверяется фиксируемой во многих мистических традициях на высших ступенях духовной практики, этапе телоса, специфической трансформацией перцептивных способностей человека. В православном исихазме это появление новых средств восприятия известно как «отверзание чувств», «умные чувства»² и связано оно, в том числе, с созерцанием «нетварного света».

Таким образом, среди основных характеристик духовных практик можно выделить энергийность (концентрация на осмыслении проявлений психосоматической активности), структурность (три этапа) и синергию (духовная практика описывается в терминах взаимодействия адепта с так или иначе понимаемым божественным, «иным горизонтом бытия»).

Духовная практика осуществляется конкретным человеком, духовный процесс представляет собой индивидуальное задание адепта, которое может исполнить только он сам лично, максимально концентрируясь на своем внутреннем мире. Вместе с тем в

¹ Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 382–384.

² Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: Два концепта в сравнительной перспективе // Вопр. философии. – М., 1999. – № 3. – С. 55–84.

понятие духовной практики необходимо входит и коллективный аспект, поскольку знание «путевой инструкции» подвизающемся доставляет определенное сообщество, которое обозначается термином духовная традиция. То есть имеется персональный опыт адепта, который проходит индивидуальный путь духовной практики, и в его прохождении он зависит от некоторого объемлющего коллективного целого – от духовной традиции. Здесь можно провести концептуально корректную биологическую аналогию: практика требует существования традиции, как существование отдельной особи требует существования вида. Отметим две характеристики духовной традиции, которые должны быть учтены при разработке подхода к межрелигиозному диалогу – понятие «органо́на» и личностная природа духовной традиции.

Содержание традиции не ограничивается простой дескрипцией данных, составляет не просто «опыт», но опыт проработанный, который определенным образом выверен, выстроен и структурирован. То есть духовная традиция с необходимостью имеет в своем составе полный органон (термин Аристотеля), т.е. «практико-теоретический канон организации, проверки и истолкования опыта»¹ духовной практики. Миссия духовной традиции заключается в том, чтобы «создать этот органон и обеспечивать его тождественное сохранение, его трансляцию в историческом времени»².

Предметом органона является непосредственный опыт духовной практики. Эта «энергичная» природа транслируемого содержания определяет и особый способ трансляции, который заключается не в имперсональном языке обучения неким нормам, идеям, ценностям, законам, сущностям, а предполагает личное общение особого рода. Поэтому духовная традиция отдает явное преимущество непосредственно-личным формам: изустному наставлению и личному примеру (старец и послушник в православии; цадик и ученик в хасидизме), тогда как книжное научение подчиняется им, играя добавочную и вспомогательную роль.

Итак, духовная практика и духовная традиция «предстают как нераздельное двуединство индивидуально-личностного антро-

¹ Хоружий С.С. Синергичная антропология: концепция и метод // Антропологические матрицы XX века. – М. 2007. – Режим доступа: <http://do.gendocs.ru/docs/index-188307.html?page=2>

² Хоружий С.С. Синергичная антропология. Томские лекции // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – Томск, 2009. – № 2(6). – С. 117.

пологического процесса и своего рода межличностной, коллективной, или соборной, среды, необходимой для его осуществления или, точнее, для создания и поддержания его основоустройства»¹.

Религия или религиозная традиция в рамках данного подхода понимается как более широкий феномен, в котором можно выделить три аспекта: духовная традиция, институциональный аспект (собственный специфический институт духовной иерархии, а также институты самого разного рода – в сфере образования, правовой сфере и проч.) и интеллектуальный аспект, охватывающий учение данной религии (доктринальное, вероучительное содержание). Таким образом, религиозная традиция представляет собой сложный, гетерогенный феномен, в котором духовной традиции, являющейся ядром, квинтэссенцией ее антропологического и духовного содержания, принадлежит основная роль².

Предметом непосредственного рассмотрения данной работы, в соответствии с обозначенными задачами, выступает анализ духовных практик православия и хасидизма Хабад, поэтому детальный разбор парадигмы духовных практик, в том числе в контексте сравнительного изучения синергичных и синергетических феноменов³, и ее сравнение с аналогичными концепциями, не требуется. Целью автора является применение, переложение концепции духовной практики и возможностей, которые она открывает, в область межрелигиозного диалога на конкретном примере сравнения духовных практик православия и хасидизма Хабад.

§ 3. Методология личностной модели межрелигиозного диалога

Гармонизация межрелигиозного взаимовосприятия

Итак, личностная модель является попыткой концептуализации принципов диалогической философии применительно к сфере межрелигиозного диалога. Рассмотрение религии в аспекте «прак-

¹ Хоружий С.С. Синергичная антропология. Томские лекции // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – Томск, 2009. – № 2(6). – С. 117.

² Там же. – С. 118–119.

³ Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. – М., 2002. – Вып. 8. – С. 120–125.

тики себя» позволяет сформировать особый подход к межрелигиозному диалогу, основной задачей которого выступает познание Другого как личности, которая выражает свою идентичность в духовной практике.

Гармонизация взаимовосприятия в рамках личностной модели предполагает несколько этапов. На первой стадии знакомства участники обнаруживают множество сходств, положительных качеств, культивируемых адептами другой духовной традиции, убеждаются в отсутствии противоречий, вынуждающих их быть врагами, что способствует развитию доверия. Также на основании выявленных сходств становится очевидной неправомерность крайне партикуляристских, уничижительных представлений о Другом, которые мы можем встретить в собственной традиции. На втором этапе участники обращаются к анализу различий и находят в своих духовных практиках неповторимые компоненты религиозного опыта, связанные с уникальным восприятием «священного» в каждой традиции. На третьем этапе стороны формируют свое отношение к инаковости Другого. В рамках личностной модели осознание особенностей, конституирующих уникальную идентичность партнеров, их глубина и фундаментальность, воспринимаются участниками не как противоречие, а просто как различие, что вместе с взаимопониманием и уважением неповторимых черт Другого способно обеспечить позитивные взаимоотношения.

От участников личностного диалога требуется не позиция дистанцирования, внешне-регистрающего сознания, отвлеченного наблюдателя, но создание нового, сообразного предмету изучения, дискурса, участия в нем и собственного изменения в соответствии с ним. Подобная диалогическая парадигма гуманитарного исследования разрабатывалась как в философии (В. Дильтей, М. Бубер, Х.-Г. Гадамер и др.), так и в феноменологии религии (Р. Отто Ф. Шлейермахер, У. Джеймс, Г. Ван дер Леув, М. Элиаде и др.). Эта интенция участного сознания по отношению к Другому весьма отличается от познания в традиционном (рационально-позитивистском) смысле слова, но оказывается собеседующе-понимающим уникальным взаимодействием, при котором субъект-объектные отношения сменяются интересубъектными и осуществляются путем диалога. Так, по выражению Бахтина: «...овладеть внутренним человеком, увидеть и понять его нельзя, делая его объектом безучастного нейтрального анализа, нельзя овладеть им и путем слияния с ним, вчувствованием в него. Нет, к нему можно подойти и его можно раскрыть – точнее, заставить его самого раскрыться – лишь путем общения с ним, диало-

гически»¹. Остановимся на этой краткой характеристике участного сознания и не будем производить дальнейшую концептуализацию и конкретизацию этой темы².

В соответствии с принципом участности при изложении духовных практик православия и хасидизма Хабад будет предпринята попытка услышать аутентичный язык, которым говорит внутренняя жизнь духовной традиции, показать, как сама традиция себя осмысливает, а не предлагать «внешние» по отношению к ней объяснения и интерпретации. Исходя из этого, при описании духовных практик православия и хасидизма автор широко использует текстологический метод, стараясь максимально использовать собственную речь духовных традиций, и подкреплять каждое значимое утверждение непосредственной цитатой. Сопоставление духовных практик в личностной модели предполагает собой ответ, отклик, реплику участно-исследующего мышления на те или иные стадии и техники в описании духовного процесса.

Уже сам психологический акт понимания Другого способствует гармонизации отношений, вместе с тем личностная модель эксплицирует еще одну задачу, которая заключается в сравнении духовных практик и выявлении принципов позитивного взаимовосприятия последователей рассматриваемых традиций. Идентичность обозначает одновременно нечто уникальное, отличное от других, но в то же время и нечто одинаковое, похожее на других. Подобная семантическая двойственность «указывает на то, что идентичность колеблется между подобием и отличием, колеблется между тем, что делает нас уникальной индивидуальностью и вместе с тем делает нас похожими на других. Психология демонстрирует, что идентичность конструируется посредством двойного движения ассимиляции и дифференциации, отождествлением с другими и отличения от них»³.

¹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Сов. Россия, 1979. – С. 293.

² Кривошеев А.В. Феноменологическая аналитика участного сознания М.М. Бахтина: «не-алиби в бытии» и «диалог» // Вестник Томского государственного университета. – Томск, 2010. – № 339. – С. 36–42; Кривошеев А.В. Долженствование как установка участного сознания М.М. Бахтина: Феноменологическая аналитика // Вестник Томского государственного университета. – Томск, 2009. – № 324. – С. 75–80.

³ Marc E. La construction identitaire de l'individu // Identité (S). L'individu, le groupe, la société / Coor. Halpern C. – Auxerre: Sciences Humaines Éditions, 2009. – P. 28–35. Цит по: Кимелев Ю.А. Проблематика личностной идентичности в современной философии (сводный реферат) / Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: РЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2015. – № 4. – С. 17.

Участники в личностной модели стремятся судить о Другом не «извне», а «изнутри», улавливать в нем положительные интенции и уметь находить общность с ним. В другой духовной традиции важно выявить основные религиозные интенции адепта, а также обнаружить, при наличии, схожую направленность, структуру, этапность духовной самотрансформации, что позволит преодолеть отчуждение и будет способствовать развитию доверия и взаимоуважения. При этом важно помнить, что попытка выявить общие положения, чуть ли не общие места, не может стать эффективной стратегией диалога, поскольку сущностью, ядром религии, как будет видно из последующего анализа православия и хасидизма, является духовная традиция и духовная практика – особая «энергичная» трансформация, а не сумма положений, идеология, мировоззрение. Духовная практика представляет собой холистический процесс, и выделять лишь «интеллектуально-спекулятивный» (доктринальный, вероучительный) уровень, подчиняя ему все остальные, неправомерно. Еще более неестественно вычленение из единой цельной духовной традиции некой «этики», элемента, который может пониматься весьма различно и иметь даже внерелигиозный контекст. Так, согласно меткому замечанию одного израильского исследователя, в значительной степени отражающему установку, свойственную традиционному религиозному сознанию, «для еврея нет общечеловеческих ценностей, есть Откровения, которые мы получили с горы Синай»¹.

Сравнение духовных практик в рамках личностной модели призвано проникнуть в глубину религиозного опыта рассматриваемых традиций, его специфику и конкретность, при этом не требуется искусственно нивелировать отличия, напротив, нужно показать все неповторимые и специфичные черты диалогических партнеров, конституирующие их идентичность. Опыт священного в каждой духовной традиции неповторим и участники в личностной модели должны понимать и уважать эту уникальность. В рамках личностной модели уважение и интерес к диалогическому партнеру возникают, когда Другой показал искреннее усердие и твердую приверженность своей собственной вере и традициям. То есть личностная модель не требует какого-либо «сближения позиций» или компромиссов в вопросах веры, благодаря чему при формировании толе-

¹ Религиозный диалог. Лицом к лицу. (Материалы конференции) / Под ред. Р. Файнберга. – М., 1995. – С. 108.

рантного межрелигиозного восприятия участники диалога могут сохранить строгую верность своим духовным традициям.

Для основанной на участном сравнении духовных практик личностной модели существенным является не механическое выявление сходств, как в дискурсивном диалоге, а умение понимать и уважать инаковость и уникальность Другого. Переход к личностной модели вообще снимает бинарную оппозицию эксклюзивизм-инклюзивизм («в другой традиции нет ничего истинного» / «в другой традиции есть элементы истины»), характерную для формализованного диалога. Ведь для религиозного сознания внутри традиции речь идет не столько о какой-то «монополии» на истину, и осмыслении степени истинности других религий с точки зрения интерпретации сакральных текстов или историософских представлений. Термин «монополия» взят вообще не из духовного словаря и едва ли может быть здесь применен. Самое существенное для верующего – это представление о том, что его традиция несет в себе полноту опыта, что укорененному в ней она вручает полноту условий реализации назначения человека. Духовная традиция, в первую очередь, ставит перед человеком определенный телос, метаантропологическую цель, а также предоставляет «путевую инструкцию» и условия для ее достижения в рамках специфического процесса самотрансформации – духовной практики.

В контексте личностной модели диалога и установки участности можно предложить альтернативную «личностную теологию религий». Эксклюзивизму в этом случае соответствует невнимание, отсутствие интереса к другому, неумение и нежелание слышать его. Такой подход приводит к отношению к другому как бездушному субъекту, механическому наклеиванию ярлыков – «неверный», «порождение дьявола», «человек низшего сорта», а дальнейшее взаимодействие вообще теряет смысл, поскольку фактически сняты все вопросы и диалог превращается в монолог или вынужденные формальные контакты. Личностный инклюзивизм соответствует интересу к другому, стремлению познакомиться с ним и вследствие осведомленности снижению уровня опасений. В контексте свойственной религиозному сознанию демаркации «мы-они», «внутри-вне» Д.Т. Ламптей (Lamprey) предлагает концепцию отношения к последователям других религий как к «другому-который-никогда-не-является-полностью-другим» («*Other-that-can-never-be-wholly-other*»). Такой подход превращает «незначительного и немного другого» в «Ты», позволяет верующим осознать, что последователи иных традиций, в том числе их религиозные «противники», являются «живыми людьми» и на самом

деле «во многом такие же, как мы»¹. В соответствии с личностным плюрализмом участники независимо от своих религиозных убеждений умеют ценить отличительные черты диалогического партнера и наслаждаться ими (конечно, за исключением тех, которые проповедуют насилие), они эксплицитно уважают право Другого на самовыражение и стремление к счастью или экзистенциальной полноте, как оно понимается в другой традиции. Для такой позиции характерен принцип «живи и дай жить другому», хотя участники могут быть убеждены в превосходстве своей традиции, естественным образом желать делиться своей верой. Рассмотренный подход представляет лишь некоторые, общие принципы модели «теологии религии» в соответствии с установкой участности и, безусловно, требует дальнейшей разработки.

Личностная модель и другие стратегии когнитивного межрелигиозного диалога

Рассмотренный принцип участности в исследовании духовных практик в рамках личностной модели во многом совпадает с методологией «компаративной теологии», также предполагающей «эмпатическое» сравнительное изучение религий и попытку понять их «изнутри». В этом контексте личностная модель может рассматриваться как одно из направлений исследований в рамках «компаративной теологии». Если говорить о соотношении личностной модели и «компаративной теологии», то здесь существенным оказываться, во-первых, тот аспект, в котором рассматривается религия, т.е., что является предметом, содержанием сравнительного анализа, и, во-вторых, то, с каким намерением, с какой целью исследователь подходит к этому материалу. В личностной модели акцент делается на внутреннем опыте самотрансформации – духовной практике, а не на исследовании учения о Боге и Его именах, космогонических концепциях, этики религий, представлениях о загробной жизни и т.д. Следование энергийному и участному подходу в личностной модели межрелигиозного диалога предполагает реализацию иной задачи: «не “изложить учение”, а реконструировать духовную практику»² как

¹ Lamptey J.T. Thinking differently about difference: Muslima theology and religious pluralism // The journal of interreligious studies. – Newton, 2014. – N 13. – P. 37.

² Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 25.

способ жизни и стратегию деятельности, т.е. показать человека в его живом действии, за пределами устремления к божественному. При этом конечной целью сопоставления традиций в рамках личностной модели является не столько академическое сравнительно-религиоведческое исследование, предполагающее обозначение различий и сходств, сколько выявление принципов гармонизации отношений между последователями разных религиозных традиций, формирование установок толерантного сознания.

Следует отметить, что взаимоуважение и установка на понимание Другого, отвечающие личной модели общения, безусловно, имеют место как среди простых верующих, зачастую недостаточно эрудированных в познании даже своей собственной религии, так и на уровне духовных лидеров. Можно даже сказать, что успех диалога религий во многом определяется этими личностными измерениями общения. Однако, в предлагаемом подходе, в контексте парадигмы духовной практики и установки участности, эта личностная составляющая получает оригинальное и проработанное концептуальное оформление. Духовная практика оказывается тем внутренним содержанием, которое должен выразить представитель традиции, она является языком, позволяющим полно и адекватно описать содержание и структуру религиозного опыта, а также дает участникам возможность сполна реализовать свою религиозную идентичность. Поэтому диалог духовных традиций, выражающийся в участно-исследующем сравнительном анализе духовных практик, может служить основой диалога соответствующих религий, именно в личностной парадигме возможна встреча с Другим на духовной глубине.

Личностная парадигма общения нашла выражение в практике «Размышления над Писанием», теоретические и практические аспекты реализации которой были глубоко проработаны десятками ученых. Поскольку «Размышления» также основываются на личностной парадигме общения, многие выводы касательно концептуального осмысления специфики и места этой практики как одной из стратегий межрелигиозного диалога могут быть отнесены и к личностной модели. Рассмотрим некоторые аспекты предложенного исследователями «Размышлений» анализа этой практики более подробно.

С точки зрения подхода к осмыслению феномена многообразия религиозного опыта «Размышления», по мнению М. Мойерт, осуществляют переход от «либерального плюрализма» к «постли-

беральному партикуляризму»¹. Практика «Размышлений» представляет собой альтернативу доминирующему «либеральному дискурсу» в современном межрелигиозном диалоге, в рамках которого акцент делается на подчеркивании сходства и близости духовных традиций. Практика «Размышлений», указывает Б. Квош, представляет собой новую парадигму межрелигиозного общения, «истинную альтернативу идее, согласно которой все религиозные системы представляют собой частные случаи некоего универсального типа, что обязывает их к поиску общих концептуальных оснований (этического или метафизического порядков). Эта новая парадигма отмечена вниманием к особенностям и частностям авраамистических религиозных традиций. Она выступает против претензий на нейтральность со стороны “свободной от культурных предрассудков” рациональности»². М. Мойерт указывает, что участники «Размышлений» «верят в силу серьезного, глубокого, коллективного и межрелигиозного изучения текстов, целью которого является не столько достижение согласия за пределами (*beyond*) различий, сколько то, чтобы сделать возможным уважение расхождений во мнениях»³.

В первую очередь, «Размышления» противостоят плюралистической концепции Дж. Хика, согласно которой религии являются обусловленными различной исторической и культурной средой интерпретациями одной и той же невыразимой Реальности. Плюрализм концентрирует внимание на единстве и подобии религий, универсальных сущностях, «общих основаниях в глубоком смысле» и утверждает, что все традиции ставят перед адептами схожую сотериологическую задачу, заключающуюся в переходе от эго-центричности к Реальность-центричности. Участники «Размышлений» исходят из предпосылки принципиального различия религий, апеллируя, в том числе, к лингвистическо-культурной

¹ Moyaert M. Scriptural Reasoning as inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 65–67.

² Quash B. Heavenly semantics: some literary-critical approaches to Scriptural Reasoning // The promise of Scriptural Reasoning / ed. by David F. Ford & C.C. Pecknold. – Blackwell Publishing, 2006. – P. 59–76. Цит. по Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. – Режим доступа: http://lib.rmvoz.ru/bigzal/fjodor_kozyrev/gumanitarnoe_religioznoe_obrazovanie_2-5

³ Moyaert M. Scriptural Reasoning as inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 65.

концепции религии Г. Линдбека (Lindbeck). Будучи больше приспособленной к восприятию религиозных особенностей, практика «Размышлений» предоставляет возможности «для более богатого, сложного и чувствительного межрелигиозного диалога»¹.

Участники «Размышлений» не пытаются концептуализировать вопрос о соотношении истин и откровений, содержащихся в различных Писаниях, предложить какую-то богословскую, философскую или герменевтическую теоретическую модель, лежащую в основе отношений. «Размышления», как часто подчеркивается, это «не теория, превращенная в практику, а скорее практика о которой мы можем теоретизировать»². Участники «Размышлений» считают, что плодотворным их диалог делает не теория, а форма взаимодействия, «практическая мудрость», «правила поведения». Д. Форд выделяет несколько таких руководящих принципов: осознание факта священности Писаний для последователей соответствующих традиций (вне зависимости от собственной оценки их истинности); основание диалога не на стремлении к согласию, а на убеждении, что различные мнения и интерпретации могут обогащать участников, если относиться к ним с уважением и гостеприимством; на балансе между открытостью и приверженностью собственной вере³.

«Размышления» исходят из определения религии как «человеческого отклика на реальность, которая воспринимается как священное»⁴. Области священного, являющиеся «очагом», внутренним ядром каждой религии, принципиально «неассимилируемы» (*unassimilable*), не сводимы друг к другу, поэтому задача подлинного диалога состоит в том, чтобы позволить участникам максимально выразить свою уникальную идентичность и разговаривать из этих глубинных «зон тепла» (*places of warmth*). Основой религиозности является опыт священного, и подлинный межрелигиозный диалог представляет собой взаимодействие между этими «областями священного», находящимися внутри каждой религии. Для обозначения взаимодействия между разными фор-

¹ Moyaert M. Scriptural Reasoning as inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 67.

² Ibid. – P. 72.

³ Ibid. – P. 72–73.

⁴ Ochs P. The possibilities and limits of inter-religious dialogue // The Oxford Handbook of religion, conflict, and peacebuilding. – New York: Oxford University Press, 2015. – P. 493.

мами священного, являющимися областями «максимального тепла, глубины и огня» разных религий, П. Окс (Ochs) использует термин «диалог очага-к-очагу» («*hearth-to-hearth dialogue*»)¹. Эти и другие принципы «Размышлений» справедливы и могут быть очень полезными в контексте концептуального осмысления «личностной модели» межрелигиозного диалога.

Сама идея использовать священные Писания авараамических религий в качестве основы для межрелигиозного диалога является нетривиальной, поскольку сакральные тексты, претендующие на исключительность и универсальность, обычно рассматриваются как препятствие на пути к согласию. Вместе с тем Писания, по мнению участников «Размышлений», предоставляют собой не только причину конфликтов, но и источник «разума, сострадания и божественного духа для исцеления отделенных общин»². Именно священные Писания определяют строй религиозной жизни и миропонимания, являются «сердцем» соответствующих духовных традиций, поэтому наиболее глубокий и эффективный диалог должен не избегать их, а держать Писания в центре внимания. Д. Харди приводит аналогию священных Писаний с огнем, который может, как сжигать и истреблять все, так и греть, что зависит от правильного с ним обращения³.

П. Окс указывает, что священные Писания являются самой чувствительной, сокровенной стороной в религиозном мировоззрении верующих, поэтому их совместное изучение может рассматриваться как область наибольшей «теплоты», где открывается возможность для диалога на духовной глубине и улучшения взаимоотношений на качественно новом уровне⁴. Эта позиция обоснована, тем более следует учитывать то, что «Размышления» появились в иудейской среде. История «Размышлений над Писаниями» восходит к концу 1980-х годов, когда представители «Академии иудейской философии» («*Academy of Jewish Philosophy*») П. Окс,

¹ Ochs P. The possibilities and limits of inter-religious dialogue // The Oxford Handbook of religion, conflict, and peacebuilding. – New York: Oxford University Press, 2015. – P. 488–490.

² Moyaert M. Scriptural Reasoning as inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 71.

³ Ibid. – P. 71.

⁴ Ochs P. The possibilities and limits of inter-religious dialogue // The Oxford Handbook of religion, conflict, and peacebuilding. – New York: Oxford University Press, 2015. – P. 494–496.

С. Кепнес (Kerpes) и Р. Гибс (Gibbs) задались вопросом о путях развития еврейской мысли после Холокоста. Вдохновляемые герменевтическими и диалогическими идеями таких еврейских философов, как Э. Левинас, Ф. Розенцвейг и М. Бубер эти постмодернистские мыслители пытались соединить философский и религиозный подходы с учетом особенностей иудейской традиции. П. Окс предложил представителям двух современных направлений изучения иудаизма – религиозно-ориентированным текстологам и тяготеющим к критическому мышлению философам читать ТаНаХ вместе, что оказалось очень продуктивным. Эта практика, которая тогда называлась «текстуальные рассуждения» (*«textual reasoning»*), вызвала широкий международный интерес и вскоре переросла конфессиональные рамки. В начале 1990-х годов к проекту присоединяются христианские богословы Д. Форд (Ford) и Д. Харди (Hardy), а в начале 2000-х представители ислама, в связи с чем в круг чтения были включены тексты Нового Завета и Корана. Происхождение «Размышлений» из еврейской религиозной традиции определило некоторые характерные черты этой практики, в частности распространенный в талмудической литературе подход, согласно которому разногласия, широкий спектр мнений по тому или иному вопросу воспринимается скорее как возможность для достижения более глубокого понимания, а не проблема. Эта установка отлична от свойственного христианскому сознанию стремления к нахождению единственно верной интерпретации, с которой все должны согласиться¹. Кроме этого еврейская мысль всегда основывалась на тексте (ТаНаХе, раввинистической литературе, философском тексте), а также особых герменевтических и диалогических подходах к их интерпретации, поэтому выбор исследования священных Писаний в качестве предмета дискуссий участников межрелигиозного диалога является закономерным.

Вместе с тем в качестве такой наибольшей области «теплоты», выражающей уникальный опыт священного, могут рассматриваться не священные тексты, а духовные практики разных религий. Священные Писания, безусловно, имеют фундаментальное значение для религий, при этом, однако, в духовной жизни верующих они во многом могут интерпретироваться как средство, одна из сторон духовной практики. Например, Феофан Затворник

¹ Moyaert M. Scriptural Reasoning as inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 68–70.

рассматривает чтение Священного Писания как одно из средств «образования ума»¹. Современный греческий библеист И. Панагопулос указывает: «У святых отцов мы в принципе не встречаем такой точки зрения, которая стала обычной в наши дни для западного и прозападного неоправославного богословия, а именно, что Священное Писание является исключительной и полной записью божественной истины... Такой взгляд окончательно превращает Священное Писание в некий культовый текст, замкнутый в самом себе, в некий “архив” и внешнее мерило божественного ведения и педагогики. Отцы церкви придерживаются совершенно иного взгляда... Библия имеет в Церкви авторитет “культового текста” только потому, что ставит своей целью духовную пользу, т.е. сообразование жизни верующих со Христом. Эта польза и составляет “цель” Писания, а вовсе не сообщение о каких-либо событиях или лицах священной истории»². То есть если перефразировать известное новозаветное изречение «Писания для человека, а не человек для Писаний». В этом контексте можно говорить, что для большинства религий именно духовные практики могут рассматриваться как, пользуясь терминологией идеологов «Размышлений», тот «очаг», «область наибольшей теплоты», «сердце» традиций, отражающие уникальный опыт сакрального, выражающие их глубинную суть, и на сравнительном анализе которых может выстраиваться межрелигиозный диалог.

Реализация личностной модели на практике

Личностная модель является тем, что Ф. Клуни обозначил как «внутренний диалог», т.е. она представляет собой логику аргументации, особый подход, в рамках которого через изучение других религий посредством текста обретается взаимопонимание и формируется толерантное межрелигиозное взаимовосприятие. То есть личностная модель является выражением межрелигиозного диалога на теоретическом уровне и призвана использоваться в первую очередь при индивидуальном знакомстве с религиозными традициями независимо от организации непосредственных межре-

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 399.

² Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов церкви: первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века. – М.: Перервинская православная духовная семинария, 2013. – Т. 1. – С. 37.

лигиозных встреч. Так, например, представленный в последующих главах сравнительный анализ духовных практик православия и хасидизма в рамках личностной модели может быть использован для гармонизации иудео-христианских отношений и аргументированного обоснования позиции, согласно которой, при всех имеющихся отличиях, последователи этих религий могут ценить и уважать друг друга. Подобным образом личностная модель может быть применена в качестве методологической основы исследовательских и образовательных программ, направленных на гармонизацию отношений с другими религиями, в том числе для налаживания диалога с исламом.

Одним из направлений развития принципов личностной модели может стать сопоставление религий не только в рамках комплексного исследования духовных практик (что зачастую тяжело воспринимается неподготовленными слушателями), но концентрация на каких-то отдельных их аспектах и более «широком» уровне «религиозного менталитета». Например, в трех авраамических религиях присутствует фундаментальное представление о том, что Бог обращается к людям в истории посредством Откровения – Своего Слова, которое находит выражение в священных Писаниях – Коране, Торе, а христиане отождествляют Слово с Иисусом Христом. Слово Бога обладает схожими признаками: оно воспринимается как вечный атрибут Бога, «сходит свыше» и требует от человека повиновения. Последователи каждой из авраамических религий считают свою традицию исключительной и стремятся строить свою жизнь в соответствии с указаниями данного им истинного Откровения, Слова Бога. Хотя христиане, мусульмане и иудеи, убеждены, что именно в их религиозной традиции Слово явило себя истинным, наиболее полным и окончательным образом, осознание близости этой базовой концепции в каждой традиции может способствовать развитию взаимопонимания и согласия. То есть в соответствии с личностной моделью акцент делается не на вопросе о том, чье откровение является истинным и как их можно соотносить, а на осознании близости психологических установок – твердой убежденности верующего каждой традиции в истинности только его откровения и заблуждении других, видения в нем источника своего экзистенциального исполнения и стремлении следовать ему в своей жизни.

Примером еще одного проекта в рамках реализации личностной модели может стать изучение и сравнение фигур «святых», авторитетных представителей духовных традиций. Предметом для

обсуждения могут стать какие-то интересные, характерные эпизоды из жизни святых, их наставления на «параллельные темы», касающиеся духовной жизни верующих (молитва, борьба со страстями, доброе отношение к окружающим и т.д.). Богатый и колоритный материал для подобных исследований можно найти в любой духовной традиции, здесь можно изучать, в том числе, фигуры православных старцев, исламских суфиев, хасидских цадиков.

Еще одним подходом к развитию принципов личностной модели может стать уделение внимания обоснованию терпимости как религиозного долга верующих, исходя из внутренней логики и миропонимания самой духовной традиции. То есть при формировании толерантного сознания также уместно делать акцент на религиозных нормах, ценностях и текстах утверждающих установки терпимости, милосердия, справедливости и объясняющие, почему экстремизм и агрессия могут считаться «грехом». Например, Й. Ратцингер указывал, что христианство требует от человека не просто терпимости, а любви к ближнему: «согласно основному утверждению Библии, Бог – это добро, это благо (ср.: Мк 10:18). Такое понятие о Боге достигает своей предельной высоты в словах апостола Иоанна: “Бог есть любовь” (1 Ин 4:8). Истина и любовь – идентичны. Эта фраза – если взять ее во всей полноте – представляет собой высшую гарантию толерантности»¹. В этом контексте также можно вспомнить заповедь Христа о любви к врагам: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного» (Мф 5:44–45). В контексте осмысления христианского понимания требуемого отношения к Другому в рамках диалога перспективным представляется исследование направления «богословия общения», которое разрабатывалось рядом православных богословов в XX в. (Антоний Сурожский, мать Мария (Скобцова), Иоанн Зизиулас, А. Шмеман, Х. Яннарас)². При этом следует подчеркнуть, что для личностной модели основополагающим принципом является попытка понять Другого в рамках исследования духовной

¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 325.

² Хромцова М.Ю. Личностная модель диалога в философии и богословии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2012. – Том 13. – Выпуск 2. – С. 73–77. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/lichnostnaya-model-dialoga-v-filosofii-i-bogoslovii#ixzz3r9qOgMnC>

практики, а обоснование терпимости с точки зрения самой традиции является дополнительным и второстепенным. Вместе с тем такой подход соответствует принципам личностной модели, поскольку стремится к гармонизации взаимовосприятия, исходя из внутренней логики рассматриваемых традиций, и не стремится деформировать идентичность диалогических партнеров. В этом контексте он может найти отражение в некоторых адаптированных вариантах личностной модели наряду со сравнением духовных традиций на уровне «религиозного менталитета».

Хотя личностная модель является выражением межрелигиозного диалога на теоретическом уровне, «внутренним диалогом», следует прояснить вопрос о возможности ее применения при организации встреч последователей разных религий. В рамках непосредственных межрелигиозных контактов участники могут «получить в диалоге сверх собственных ограниченных возможностей понимания с помощью партнера, представляющего чужую религию, доступ к подлинному пониманию другой религии. Сверх того диалог служит тому, чтобы уточнить состояние собственных религиозных знаний, интенсифицировать собственную жизнь в вере посредством вопросов и проблематизации со стороны»¹.

Специфическая задача участников в межрелигиозных контактах, соответствующих личностной модели – донести свой собственный целостный опыт (не только лишь интеллектуальную его компоненту), суметь передать себя в уникальности своего опыта, что является решающим условием успеха диалога подобного рода. То есть от участников требуется не искать некоторые общие тезисы, а выразить то, что для каждого из них жизненно, экзистенциально важно, и попытаться «понять» другого. Религии в рамках таких встреч должны быть представлены не в классическом академическом ракурсе как совокупность догматов и правил, а как «образ жизни», т.е. акцент должен делаться на внутренних, экзистенциальных, личных аспектах веры и духовных практик, например таких, как рассмотренная выше концепция роли в духовной жизни божественного откровения. Отличия религиозных систем не должны искусственно нивелироваться, напротив, важной задачей является представление неповторимости и красоты своей веры, фундаментальности и глубины ее отличий от других. Вследствие концептуальной близости при

¹ Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения». – М., 2009. – С. 352–370.

организации межрелигиозных встреч, соответствующих личностной модели, может быть использован практический опыт реализации практики «Размышления над Писанием». В качестве примера формулирования установок для участников межрелигиозных встреч можно привести работу С. Кепнеса «Двенадцать правил для “Размышлений над Писанием”»¹. Вообще здесь, безусловно, имеется широкий спектр тем, проблем и различных возможностей для творческого применения личностной модели.

Еще раз подчеркнем, что личностная модель не обязательно предполагает непосредственные («межличностные») контакты, хотя и может быть использована при их организации. В данной работе не исследуется история контактов между православными и хасидами, тем более что Менахем-Мендл Шнеерсон запрещал развивать диалог с христианами². Эта позиция определяется, по-видимому, отрицательным отношением хасидского цадика к «когнитивному диалогу», предполагающему глубокое «эмпатическое» изучение религиозных доктрин, направленному на «взаимообогащение» и заключающему в себе опасность миссионерства со стороны христиан. В нашей стране взаимодействие христиан и последователей хасидизма Хабад, наряду с представителями других течений иудаизма, а также мусульманами и буддистами осуществляется, в частности, в рамках Межрелигиозного совета России. Однако такое взаимодействие не предполагает сравнения религиозных доктрин, а концентрируется вокруг практических вопросов и выработки консолидированной позиции по социальным проблемам. Целью данной работы является не описание опыта взаимодействия последователей православия и хасидизма, а концептуальное сопоставление данных духовных традиций в рамках одного конкретного подхода – личностной модели межрелигиозного диалога, основанной на сравнительном исследовании духовных практик.

Вообще, редуцировать понятие межрелигиозного диалога до встреч между верующими неправомерно, ведь знакомство с другой традицией и формирование к ней толерантного отношения не

¹ Kepnes S. A Handbook for Scriptural Reasoning // The promise of Scriptural Reasoning / ed. by David F. Ford & C.C. Pecknold. – Blackwell Publishing, 2006. – P. 23–40. Цит. по: Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. – Режим доступа: http://lib.rnvoz.ru/bigzal/fjodor_kozyrev/gumanitarnoe_religioznoe_obrazovanie_2-5

² См. напр.: Табак Ю.М. Попытка эффективного торможения. НГ-религии. – № 18 (65) от 27 сентября 2000 г. – Режим доступа: http://www.ng.ru/facts/2000-09-27/1_effect.html

обязательно предполагает непосредственный контакт с ее представителями. Для диалога весьма существенно его идейное содержание и методологическое, концептуальное осмысление того, как он должен выстраиваться, чтобы была достигнута его цель – гармонизация межрелигиозных отношений. Предлагаемый далее сравнительный анализ, осуществляющийся в рамках установок частного сознания, и является *со-бытием* диалога в рассмотренном выше личностном контексте (как соприкосновение с «бытием» Другого, посредством которого обретается позитивное взаимовосприятие). Таким образом, представленное исследование находится в границах использующейся в современном религиоведении идеологии межрелигиозного диалога (диалог на «теоретическом уровне», «внутренний диалог» в терминологии Ф. Клуни).

Личностная модель не требует компромиссов в вопросах веры, слияния религиозных мировоззрений, отказа от существующих разногласий ради видимости благожелательного и политкорректного диалога. Это обстоятельство особенно важно в контексте специфики русского религиозного сознания, для которого характерно глубокое внутреннее убеждение в неприкосновенности сакральной сферы, тенденция к ее изоляции и ограждению от любых попыток вторжения извне¹ (это свойственно не только для православия, но также для ислама и хасидизма). Проявление и роль такого отношения к диалогу в различных религиях и конфессиях существенно отличаются. В целом можно сказать, что когда тип религиозности более рационален, когда в нем менее проявлены личностная и эмоционально-экзистенциальная окрашенность, то роль этой установки меньше. Не случайно значительная доля инициатив в сфере межрелигиозного диалога исходила от протестантизма, одного из наиболее рациональных типов религиозности, тогда как участие в этих проектах, например, православия или ислама, отмечено постоянными сомнениями и импульсами отталкивания². В связи с этим, стратегии межрелигиозного диалога, основанные на поиске «общего знаменателя», или стремлении создать некую «универсальную» религию в рамках направления суперэкуменизма, не могут быть признаны эффективными

¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 188.

² Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке. – СПб.; Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. – С. 164.

в данных условиях. Личностная модель, не требующая какого-либо «сближения позиций», может сочетаться с «ревностью о вере», что особенно актуально для достижения межконфессионального согласия в России и определяет одно из ее достоинств по сравнению с другими стратегиями межрелигиозного диалога.

Личностная модель отвечает некоторым особенностям российской культуры и в этом смысле она может рассматриваться как стратегия межрелигиозного диалога особенно подходящая для нашей страны. Например, можно вспомнить критику В.С. Соловьевым национализма или национального эгоизма, которому философ противопоставляет «народность» как форму сохранения национальной самобытности и национальных интересов без ущемления самобытности и интересов других народов. Ф.М. Достоевский отмечал такие характерные черты русской культуры и национального характера как «всечеловечность» и «всемирная отзывчивость». «Всемирная отзывчивость» означает чуткость, уважение, родственное внимание к другим национальным традициям и культурам, уникальную способность понимать другого, входить в перспективу опыта другого. «Всечеловечность» означает стремление к тому, чтобы разные народы жили как братья, относясь друг к другу доброжелательно, стремясь к общей гармонии и единению. Реализация личностного подхода способствует и гармонизации межнациональных отношений, поскольку другие этносы, несмотря на недостойность отдельных своих представителей, воспринимаются не как соперники или потенциальные враги, но как народы – носители уникального мета-антропологического опыта транслируемого в рамках духовных традиций. Осознание неповторимости, самобытности, ценности других религиозных традиций и культур открывает путь к укреплению доброжелательных отношений и сотрудничеству.

Еще одним преимуществом личностной модели является то, что проводимое в ее рамках различие между религиозной традицией и духовной традицией позволяет по-иному интерпретировать такие негативные проявления религии, как «священные» войны, разнообразные противостояния и конфликты, применение насилия, обскурантизм и т.д., которые непосредственно заметны в широких цивилизационных процессах, но, на самом деле, мало затрагивают ее внутреннее ядро. Благодаря этому разделению может быть несколько облегчен груз накопленных обид и негативной исторической памяти, развенчаны многие укоренившиеся ложные стереотипы, что будет являться значительным шагом по направлению к искренней открытости и диалогу.

Глава 3.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ

Личностная модель межрелигиозного диалога основана на исследовании индивидуального антропологического процесса, который призван реализовать каждый конкретный последователь традиции, т.е. на духовной практике. Вместе с тем для более широкого, панорамного понимания духовной практики полезно рассмотреть и соответствующую духовную традицию, поскольку, как было отмечено выше, эти два феномена предстают как нераздельное единство индивидуального подвига и коллективной среды, обеспечивающей историческую трансляцию опыта духовной практики и его своеобразное обстояние. В соответствии с этой задачей, в настоящей главе будет дана общая характеристика и рассмотрены этапы развития духовной традиции православия. При описании духовной традиции православия автор будет использовать подход к изложению этой темы, предложенный С.С. Хоружим. Следует отметить, что сопоставление духовных традиций православия и хасидизма как типов религиозности, в том числе в контексте сравнения феноменов старчества и цаддикизма¹, является отдельной темой и в соответствии с целями настоящего исследования не требуется.

Духовная традиция или мистико-аскетическая школа православия, считает С.С. Хоружий, может рассматриваться как цельное историческое и духовное явление, имеющее свои истоки уже в раннехристианском подвижничестве отцов-пустынников IV–VI вв. и продолжающее свое существование до наших дней². Начальный

¹ Мельник С.В. Старцы и цаддики: соотношение устного и книжного представления // Устное и книжное в славянской и еврейской духовной традиции. – М., 2013. – С. 15–25.

² Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 203.

этап (IV–V вв.) представляет собой интенсивный период зарождения и распространения аскезы в Египте и Палестине, связанный с деятельностью Антония Великого, Макария Великого, Иоанна Златоуста, Евагрия Понтийского, Нила Анкирского, Иоанна Кассиана, Ефрема Сирина и др. На этом этапе создаются два основных типа или русла аскезы: монашество киновийное (общежительное) и анхоретское (отшельническое, пустынножительное)¹.

Уже на этом этапе складываются главные особенности православной духовной традиции как школы практической антропологии: «специфическая диалектика уединения, ухода от мира и связи с ним в любви; примат молитвы; необходимость научения, руководства, и отсюда – институт духовных наставников, старцев; гибкое сочетание усилий внутреннего делания и внешнего обустройства»². Одним из основных направлений развития традиции становится так называемый сирийский исихазм или «сирийское аскетическое учение» («*syriac asceticism*»).

Значительное место в этот период занимают аскетические установки «бегства из мира», кардинальное отвержение мирского образа жизни, т.е. решение преимущественно негативных задач духовной практики³. Одним из исключений из этой тенденции стал знаменитый корпус сочинений Макария-Симеона (в греко-славянской традиции известный под именем преподобного Макария Египетского), посвященный высшим ступеням духовной практики. Согласно этому сочинению, задачей аскезы является достижение единства души, посредством избавления ее от примеси греха, поскольку грех, приражаясь душе, смешивается с ее составом (так называемый «язык смешения»). Техники непрерывной молитвы и умаления предстают как главные средства в достижении блаженного состояния бесстрастия. Очистившись, душа становится способна воспринимать божественный свет и сама становится светом. Дух или Господь вселяются в душу вместо греха (так называемый «язык вселения»). Во Христе находится источник невидимого огня, который воспламеняет сердца и делает возможным достижение состояния святости. Опыт преображения, хоть и

¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 203–206.

² Там же. – С. 204.

³ Хоружий С.С. Этика исихазма в двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2011. – Том 12. Вып. 4. – С. 12.

начального, открыт людям уже в этой жизни. Одной из важнейших установок христианина, согласно макариеву корпусу, являются сокрушение, печалование, вздыхание о грехах и слезы¹.

Вторым этапом развития духовной традиции православия (приблизительно V–IX вв.) стал так называемый синайский исихазм, хотя среди его основных представителей присутствуют не только имена подвижников Синая – Иоанна Лествичника (VII в.), Исихия и Филофея, но также знаменитых старцев Варсануфия и Иоанна Газских, их ученика Аввы Дорофея, св. Диодоха Фотикийского (Северная Греция) и др. Характерной чертой этого этапа, отмечает С.С. Хоружий, является кристаллизация, формирование ядра православной традиции особого метода духовной практики. Значительное внимание уделяется школе молитвенного делания: как собственно творению молитвы, так и техникам контроля сознания, обеспечивающим непрерывность молитвы. Среди богатого духовного наследия этого этапа особенно следует выделить произведение св. Иоанна Синаита «Лествица» (VII в.), оказавшего колоссальное влияние на всю последующую аскетическую традицию. Св. Иоанн представляет аскетическую задачу подвижника в виде духовной лестницы («лествицы») состоящей из 30 ступеней. Начинается духовная практика «отречением от жития мирского» а заканчивается ступенями «бесстрастия» и «союзом трех добродетелей – веры, надежды и любви»².

Также следует отметить особый вклад в традицию мистического учения Симеона Нового Богослова (949–1022), которого иногда называют духовным родоначальником афонских исихастов³. Это связано с тем, что «ни один из православных мистиков, ни до ни после Симеона Нового Богослова, не выразил с такой яркостью, откровенностью и подробностями испытываемые им видения Божественного света»⁴, тогда как осмысление мистики света имело ключевое значение для исихастских споров.

Следующим этапом развития духовной традиции православия стало исихастское возрождение в Византии XIV в. В этот период, указывает С.С. Хоружий, исихазм становится главным фактором как

¹ Макарий Египетский. Духовные беседы. – М.: Лепта книга, 2009.

² Иоанн Злагоуст. Лествица. – М.: Православное братство св. ап. Иоанна Богослова, 2001. – С. 243–252.

³ Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://grczmoskva.org.ru/wp-content/uploads/koncevich_stiazhanie_duha_sviatago_na_rusi.htm

⁴ Кривошей В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum. – Praha, 1936. – VIII. – С. 133–134.

церковной, так и светской истории Византии. В центре исихастской духовной практики находится техника «умного делания» – творения Иисусовой молитвы («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного»), учение о которой на основании святоотеческого наследия систематизировал и изложил преподобный Григорий Синаит (1268–1346). Практика умного делания включала в себя некоторые соматические указания, в том числе особую позу для молитвы, вследствие чего противники монахов-исихастов дали последним прозвище «омфалопсихи» («пуподушники»). Исихасты утверждали, что на высших ступенях духовной практики они удостоивались световых созерцаний, считали это высшей целью подвигов и признаком непосредственного приобщения к Богу. В 30-е годы XIV в. с богословской критикой этого опыта световых созерцаний и его интерпретации, а также всего исихазма в целом, выступает монах Варлаам Калабриец. Защитником исихастов выступил св. Григорий Палама (1296–1359), учение которого было окончательно утверждено на поместном соборе 1341 г. Результатом споров стало «торжество Православия» – соборное признание истинности исихастского опыта и его догматической интерпретации. Учение исихастов можно свести к следующим основным положениям.

«В Боге надо отличать сущность Его от Его проявлений.

Энергия Божества нетварна, как и Его сущность.

Различие между сущностью и проявлением Божества не вносит в понятие Бога сложности.

Слово “Божество” прилагается Отцами Церкви не только к существу Бога, но и к Его энергиям.

По учению Отцов сущность выше своего проявления, как причина выше следствия.

Сущность Божия трансцендентна тварному миру (вне мира), а потому недоступна для познания человеку, который может познавать Бога только в Его энергиях – Его благодати, силе, любви, мудрости и т.д.

Фаворский свет, воссиявший от Господа во время Его Преображения, не есть тварный свет, но также он не есть и Сущность Божия. Это есть благодатное осияние, излучение Божества, свет несозданный и вечный, доступный и физическому восприятию, один из видов энергии, всегда исходящий от Самого Существа Божия»¹.

¹ Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://rpczmoskva.org.ru/wp-content/uploads/koncevich_stiazhanie_duha_sviatago_na_rusi.htm

Итак, на этапе исихастского возрождения традиция переходит к систематизации и обобщениями, что, по мнению С.С. Хоружего, выразилось в нескольких явлениях. Во-первых, духовная традиция получила богословские основания в учении Паламы о божественных энергиях. Во-вторых, исихазм акцентировал внимание на представлении о необходимости соучастия тела в духовном процессе, т.е. духовная традиция православия предстала как холистическое практическое учение об обожении всей человеческой природы. И, в-третьих, духовная традиция начала выходить за рамки монашеской среды, выявляя универсальный общеантропологический характер своего опыта. Из всего этого, возникли предпосылки к формированию на базе исихастской традиции цельной культурной парадигмы, альтернативной Западнему Ренессансу, однако крах Византийской империи не дал этой тенденции развиться¹.

С наступлением владычества турок (1371) исихастская традиция начинает претерпевать упадок, который проявлялся не только в стагнации, но и в уклонении в чуждый духовный тип и стиль. Начало возрождения традиции связано с деятельностью афонского монашеского движения «коливадов» в XVIII в., в среде которого возникает первый вариант «Филокалии», или «Добротолюбия» – фундаментального компендия исихастских текстов, избираемых из всей истории традиции. В это же время лишь отчасти в зависимости от греческого очага, а в значительной мере параллельно, работа над такой антологией аскетических текстов ведется и в румыно-славянском ареале, под началом преп. Паисия Величковского, так что почти одновременно появляются «Добротолюбие» греческое (1782, Венеция) и славянское (1793, Москва). «Добротолюбие» было воспринято как «истинный микрокосм Традиции, хранящий в себе ее силу: то был не источник информации, а учебник православной жизни, учащий не только способу молитвы, но и цельному способу существования, укорененного в Боге»². Можно сказать, что «Добротолюбие» стало «библией православного аскетизма»³, и поэтому этот этап развития традиции часто называют «филокалическим возрождением». Ветви исихаст-

¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 205.

² Исихазм: аннотированная библиография / Под общ. ред. С.С. Хоружего. – М.: Изд. Совет РПЦ, 2004. – С. 22.

³ Zamfirescu D. A fundamental book of the European culture. – Bucharest, 1991. – P. 12.

ской традиции имеются во многих православных странах (Болгария, Грузия, Румыния, Сербия), но важнейший центр духовной традиции после падения Византии находится в России. Поэтому новый и последний этап развития традиции иногда называют «русское исихастское возрождение XVIII–XX веков»¹.

При рассмотрении духовной традиции православия в России, указывает С.С. Хоружий, можно заметить схожие тенденции с развитием мистико-аскетической традиции в христианстве в целом. После христианизации Руси наибольшее распространение получает тип подвижничества соответствующий раннему египетскому и палестинскому пустынножительству, примером чего может служить основание знаменитой Киево-Печерской Лавры (преп. Антоний, Феодосий и др.). При этом влияние более близкого по времени «синайского исихазма», оказывается менее значительно. Существенным этапом развития традиции является период Московской Руси XIV–XV вв., где уже видно сильное воздействие как «синайского исихазма», так и византийского исихастского возрождения. Можно говорить, что этот этап представляет собой, по сути, русскую параллель исихастского возрождения в Византии, поскольку традиция в этот период не только достигает развитых форм, но также оказывает значительное влияние на различные сферы культурной, церковной и социальной жизни. Эта эпоха неразрывно связана с именами преподобного Сергея Радонежского, Андрея Рублева, Феофана Грека и руководителя нестяжательского монашеского движения Нила Сорского².

Главнейшими вехами периода русского исихастского возрождения XVIII–XX вв. стали: деятельность св. Паисия Величковского (1722–1794) и его учеников; создание и распространение русского «Добротолюбия»; основание влиятельных очагов православной традиции (в Оптиной Пустыни, Сарове, на Валааме) и деятельность выдающихся подвижников Церкви (Серафим Саровский, Тихон Задонский, Феофан Затворник, Игнатий Брянчанинов). Православная духовная традиция в России, считает С.С. Хоружий, выделяется из других поместных ветвей не только масштабами, но также и своим творческим характером, способно-

¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 205.

² Хоружий С.С. Синергичная антропология. Томские лекции. Лекция 2 // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – Томск, 2009. – № 2(6). – С. 97–132.

стью к рождению новых форм, при сохранении строгой верности существу традиции. Важнейшим из примеров таких явлений духовного творчества служит феномен старчества, главной и определяющей чертой которого явилось сочетание строгого подвижничества, пребывания на высших ступенях духовного совершенства, с активным выходом в мир, широком общении с простыми людьми¹.

В XX в. живой опыт традиции нашел выражение в сочинениях преподобного Силуана Афонского (1866–1938) и его ученика и биографа Софрония Сахарова (1896–1993). Современный этап изучения православной духовной традиции ведет свое начало от богословов русской диаспоры в середине минувшего столетия. Первым в ряду этих работ стал труд отца Василия Кривошеина «Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы» написанный в 1936 г., когда его автор был афонским монахом. Из многих последующих работ наибольшую роль сыграли книги В.Н. Лосского «Мистическое богословие восточной церкви» (1944)² и прот. Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение святого Григория Паламы» (1959)³. Также следует выделить работы таких православных богословов, как Х. Яннарас (Греция), митрополит Иоанн (Зизиулас) (Константинопольская православная церковь), Думитру Станилоаз (Румыния), епископ Каллист Уэр (Англия), св. Юстин Попович, митрополит Амфилохий Радович (Сербия).

Давая общую характеристику логики развития православной традиции можно заметить, что, ассоциируясь с лестницей духовного восхождения, фокус внимания традиции восходит от антропологически ориентированных тем (о покаянии, борьбе со страстями) к проблемам непрестанной молитвы и далее к собственно богословским предметам, каковы Сущность и Энергии в Боге, благодать и обожение, преображение и фаворский свет. Таким образом, по мнению С.С. Хоружего, в становлении православной мистико-аскетической традиции «уловима последовательность “снизу-вверх”»: Традиция формирует вначале черты аскетической практики, а затем – школы мистического опыта, хотя по сути то и другое неразрывно»⁴.

¹ Хоружий С.С. Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях // Церковь и время. – М., 2002. – № 4 (21). – С. 208–226.

² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 8–199.

³ Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб.: Византинороссика, 1997.

⁴ Хоружий С.С. Исихазм // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2000. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/1293.html>

Глава 4. ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА ПРАВОСЛАВИЯ

Личностная модель межрелигиозного диалога применительно к конкретным духовным традициям полагает в центре внимания изложение духовных практик и их сопоставление. Основные характеристики духовной практики, т.е. представления о требуемых от адепта установках сознания, целях самопреобразования, основных «добродетелях» и «грехах», используемых техниках, этапах самосовершенствования и т.д. сохраняют в конкретной религиозной традиции существенную степень единства на протяжении веков, хотя, безусловно, также имеют место и некоторые отдельные различные интерпретации и акценты. Для достижения цели данной работы, которая заключается в демонстрации возможностей применения личностной модели межрелигиозного диалога, достаточно опираться на воззрения конкретного авторитетного представителя духовной традиции, что позволит, отвлекаясь от всех частных различий и расхождений внутри традиции, как рассмотреть основные характеристики духовной практики и составить о ней объективное представление, так и выявить принципы гармонизации взаимовосприятия верующих.

За основу описания духовной практики православия было взято произведение Феофана Затворника «Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике»¹, являющееся третьей частью труда «Начертание христианского нравоучения»². Такой выбор определяется рядом причин. В книге «Путь ко спасению» перед Феофаном Затворником стояла задача, анализируя и суммируя многовековое наследие святоотеческого предания, последовательно изложить основные принципы духовной практики православия для рядовых

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000.

² Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008.

верующих. Работы подобной направленности, в которых дается системное и целостное описание всей духовной практики – от «обращения» до «телоса», в традиции русского православия весьма редки и фигура епископа Феофана, безусловно, занимает здесь особенное, выделенное место. Следует подчеркнуть, что святитель Феофан не излагает свое «частное» мнение и «учение», а передает воззрения традиции об устройстве духовной практики. Епископ Феофан почитался не только как признанный эксперт в этой области (стоит вспомнить, что его перу принадлежит перевод на русский язык важнейшей антологии аскетических текстов православия – «Добротолюбия»), но и как практик, много лет подвизавшийся на Афоне и в затворе Вышинской пустыни. В этой связи количество внимания, которое Феофан уделяет той или иной теме, строение книги и сама логика изложения играют важнейшую роль для понимания устройства духовной практики православия. Итак, анализ описания духовной практики Феофаном Затворником как систематизатором традиции, канонизированным святым, беспрекословным авторитетом для православного религиозного сознания, позволяет в полной мере решить задачи данного исследования. Дополнительными источниками для изложения духовной практики православия стали другие работы святителя Феофана, в том числе письма-наставления своим духовным детям, произведения отцов Церкви и богословов.

Общая характеристика духовной практики православия

Согласно епископу Феофану Затворнику, христианская жизнь делится на три основных этапа, существенно различающихся между собой. Эти этапы называются «обращение» (начало христианской жизни), «очищение» или «исправление» и, конечная цель всей практики, – «освящение», также используются термины «богообщение», «боговселение». Святитель пишет об этих стадиях: «На первой – человек обращается от тьмы к свету, от области сатанины к Богу, на второй – очищает хранину сердца своего от всех нечистот, чтобы принять грядущего к нему Христа Господа; на третьей – Господь приходит, вселяется в сердце и вечеряет с ним. Это состояние блаженного богообщения – цель всех трудов и подвигов»¹.

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 14.

У христианина имеется возможность выбора между следованием глубинному зову духа и влекущим его злом, «самостью». При обращении в человеке должно сформироваться «спасительное желание богообщения», которое посредством воздействия благодати превращается в «огонь деятельной ревности» и полностью подчиняет все остальные стремления личности. Завершается процесс обращения принятием таинств покаяния и причащения.

После обращения верующий обнаруживает, что он «поврежден и противоположен требованиям христианина»¹. Его потребности-страсти не позволяют выполнить требуемый идеал в поведении, мыслях и чувствах. «Потому с сей минуты, – пишет Святитель, – начинается у человека потовый труд – образовать всего себя, все свои силы по-христиански... это многотрудная борьба с самим собою – напряженная и скорбная, и ему надо настраивать свои силы на то, к чему у них нет расположения: он, как воин, каждый шаг земли, хотя своей же, должен отнимать у врагов войною – обоюдоострым мечом самопринуждения и самопротивления»². Эта работа и есть вторая стадия, называемая «очищение» или «исправление». Этот период подвига, борьбы, направленной на собственное исправление и обретение жизни в Боге, традиционно называется *праксис* (делание).

После периода очищения человеку удастся изменить себя: «Наконец, уже после долгих трудов и усилий, начала христианские являются победоносными, господствующими без сопротивления, проникают весь состав естества человеческого, вытеснив из него враждебные себе требования и стремления, и поставляют его в состояние бесстрастия и чистоты, сподобляя блаженства чистых сердцем – зреть Бога в себе в приискреннем с Ним общении»³. Этот конечный этап духовной практики, являющийся целью и смыслом существования разумной твари, в православной аскетике получил название *феория* (созерцание). Созерцание означает жизнь в единении и молитве и состоит в неомраченном видении Бога и пребывании с Ним и в Нем⁴. Епископ Феофан упоминает несколько уровней и аспектов созерцания: богозрение, богопреданность, безмолвие, бесстрастие, боговселение.

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 12.

² Там же. – С. 13.

³ Там же. – С. 13.

⁴ Антоний Сурожский, митрополит. О созерцании и подвиге. Режим доступа: <http://hesychasm.ru/library/praksis/antony.htm>

В данном кратком описании святителем Феофаном устройства христианской жизни легко заметить основные характеристики парадигмы духовных практик: энергичность (главное внимание уделяется борьбе со страстями, утверждению определенных установок сознания, применению для этого специальных техник), три этапа (обращение, прaxis, телос), синергия («соединение», «общение» с Богом). То есть логика, структура и принципы изложения Феофаном Затворником требуемых традицией задач по преобразованию верующими самих себя соответствуют описанной парадигме духовной практики. В связи с этим при рассмотрении духовной практики православия автор будет следовать за ее описанием, предложенным Феофаном, и не будет вводить новые «внешние» интерпретации или схемы, что отвечает требованию установки участвующего сознания в личностной модели межрелигиозного диалога.

§ 1. Обращение

Этап обращения проходит три стадии: получение дара «возбуждающей благодати», «восход до решимости оставить грех» и «посвящение себя богоугождению».

Получение дара «возбуждающей благодати»

Феофан Затворник дает такую характеристику обращения: «оно есть решительное изменение на лучшее, перелом воли, отвлечение от греха и обращение к Богу, или вознетение огня ревности об исключительном богоугождении с отвержением себя и всего другого»¹. Святитель отмечает, что тот, кто не испытывал такого болезненного перелома воли, еще не начитал духовной жизни. На самых первых страницах книги «Путь ко спасению» автор подчеркивает, что не все люди, называющие себя верующими и исполняющие ритуальные действия, могут называться истинными христианами. Отличительной чертой начала подлинной христианской жизни является «жар деятельностной ревности (“рвения”, “старательности”. – С. М.) о богоугождении»². Феофан

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 126–127.

² Там же. – С. 18.

описывает духовную жизнь как качественно новую, «благодатную» и сравнивает ее, пользуясь образом евангельских притч, с жизнью растения, которое пробивается из мертвой земли. Христианская жизнь является следствием приобщения к благодати, т.е. к энергии, неконтролируемой верующим: «...никто не думай сам собою родить такую силу жизни: об ней должно молиться и быть готовым принять ее. Огонь ревности с силою – это благодать Господня»¹. То есть, указывает святитель Феофан, никакая «самодельная» жизнь, основанная только на усилиях и стараниях самого человека, не может считаться истинно христианской.

Таким образом, при обращении человек должен решить изменить себя, но лишь его собственного желания и усилий недостаточно, необходима еще некоторая помощь Бога в виде особого благодатного состояния; только благодаря соединению этих условий человек может начать христианскую жизнь: «при сем сочетании нравственная сила, знаменуемая только первым воодушевлением, запечатлевается в духе и остается при нем навсегда»².

Основными характеристиками человека, не живущего духовной жизнью – грешника, являются отсутствие чувства зависимости от Бога и «многопопечительность». Епископ объясняет это тем, что отвратившись и «опустевши от Бога», который есть полнота, человек «останавливается на себе и себя поставляет главною целию всей своей жизни и деятельности» и тем самым «возжигает... ничем не удовлетворимую жажду, – неопределенную, но непрестанную»³. Это стремление к наполнению проявляется в трех различных формах, соответствующих трем силам души – уму, чувству и воле. Так, на интеллектуальном уровне эта жажда выражается в стремлении к «многознанию»: «пустота ума, забывшего о Едином, Который есть все, рождает заботу о многознании, разведывание, пытание, пытливость...»⁴. В чувственном и волевом аспектах души это проявляется, соответственно, в стремлении к «многонаслаждению» и «многообладанию». Заменой сосредоточенности внимания на Боге могут быть дела весьма благовидные, такие как искусство и наука, что, однако, по мнению епископа Феофана, не меняет нравственной

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 26.

² Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 83.

³ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 132.

⁴ Там же. – С. 133.

оценки этого состояния – человек находится в грехе и не реализует духовную задачу, к которой он призван.

«Благодатное возбуждение» выражается в «живом» осознании «нового Божественного порядка» – особой религиозной христианской картины мира. Сокращенно этот порядок, который верующий должен будет постоянно напоминать себе в ходе духовной практики и утверждаться в соответствующих чувствах, Феофан изображает так: «Бог, во Святой Троице покланяемый, мир сотворивший и о нем промышляющий, спасает нас, падших, в Господе Иисусе Христе, благодатию Святого Духа, под руководством и блюстительством Святой Церкви, чрез крестную, испытательную здесь жизнь, приводя к вечному, нескончаемому блаженству в будущей жизни. Он совмещает и лица, и события, и учреждения, и сами начала, по которым все движется»¹. Можно заметить, что при осознании «нового Божественного порядка» в сознании верующего изменяется восприятие «пространства» (оно «расширяется», поскольку существуют рай и ад, духовные обители, ангельский мир), «времени» (жизнь представляется скоротечной по сравнению с вечностью), идентичности (связь с общиной верующих – церковью) и открывается возможность альтернативной направленной на удовлетворение страстей стратегии жизни, связанной с блаженством в Боге («экзистенциальный» аспект – «полнота» жизни может быть достигнута только при вере в Бога и служением Ему).

Действие возбудительной благодати «наподобие молнии, ясно представляет сознанию все законные отношения человека, которые им были нарушены и извращены», поэтому почти всегда сопровождается ощущением мгновенного потрясения и испуга, «как спешно идущего в задумчивости потрясает внезапно услышанное “стой!”»². Верующий чувствует свою «полную» и «всестороннюю» зависимость от Бога, «страх Божий», ответственность перед Ним, в человеке «возбуждается с силою чувство Божества, со всеми Его совершенствами, и неотразимо стоит в душе, исполняя ее всю»³. Наряду с чувствами страха, благоговения, досады, томления, стыда у верующего возникает и ощущение «сладости жизни по Боге», он ощущает, что в открывшемся для него добре сокрыты отрада и утешение. Теперь, поскольку верующий не только познал удовольствие от греха, но и

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 149.

² Там же. – С. 227.

³ Там же. – С. 224.

вкусил «сладость добра», у него появляется свобода выбора: начать жизнь согласно новому порядку или обратиться в старое. Епископ отмечает, что это то ощущение, которое сам по себе человек вызвать никак не может, поскольку оно дается самим Богом, Который «вводит дух человека в Свою сокровищницу и дает вкусить от благ ее»¹. Также епископ приводит отличия состояния благодатного возбуждения от «естественных» состояний, с которыми его можно спутать: благородные и светлые порывы личности, скука и др.²

Иногда новый божественный порядок представляется человеку в особом видении, «ощутительно», что епископ называет «чрезвычайными действиями благодати»³. При таком способе благодатного воздействия верующим могут быть созерцаемы Бог и Сила Божия, Господь Иисус Христос, Божия Матерь, Ангелы (например, ангельский мир и в противоположность ему полчища злых сил представились Андрею Юродивому), производство посмертного суда, рай и ад. Свяtitель Феофан приводит случаи из церковной истории, когда будущим канонизированным святым являлись указанные аспекты «божественного порядка» при их обращении⁴.

Епископ Феофан отмечает, что наш дух по своей природе является созерцателем божественного порядка, поэтому еще две формы «чрезвычайного действия благодати» при возбуждении от «греховного сна» могут выражаться в том, что благодать «воздействует на дух» «непосредственно» или «опосредованно».

Общим признаком возбуждений, при котором благодать действует «непосредственно», является «недовольство собою и всем своим и туга о чем-то»⁵. В соответствии с тремя силами души, это недовольство может проявляться в интеллектуальной части, в чувственной или в волевой (совесть). В качестве примера благодатного возбуждения в чувственной части епископ приводит случай обращения блаженного Августина, искавшего «покой своему мятущемуся сердцу», которого, при чтении Священного Писания, «поразила» фраза апостола Павла⁶, после чего Августин решительно изменил свою жизнь.

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 226.

² Там же. – С. 228–234.

³ Там же. – С. 147.

⁴ Там же. – С. 151–155.

⁵ Там же. – С. 156.

⁶ «Ночь прошла, а день приблизился: итак отвергнем дела тьмы и облечемся в оружие света. Как днем, будем вести себя благочинно, не [предаваясь] ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти» (Рим 13:12–13).

При «опосредованном» способе возбуждения воздействие благодати направлено «на разорение уз духа». Епископ пишет: «Разреши дух, дай ему свободу, и он сам собою потечет туда, откуда взят – к Богу»¹. Самые главные узы, лежащие на духе – «самоугодие», стремление к самонаслаждению, проявляющееся в самых различных видах у разных людей и составляющее прочную основу человеческой самости, препятствующей обращению. Нередко для освобождения от самоугодия у человека отнимается то самое дорогое, чему он предан, например человек, связанный плотоугодием, ввергается в болезни. Епископ отмечает, что ослабление этих уз может производиться также острым чувством опасности за собственную жизнь².

Вторые узы духа – от мира, т.е. «мирского» образа жизни. Феофан отмечает, что хотя «мира нет как лица, но дух его каким-то образом держится в свете, влияет на нас и связывает как узами»³. Разрешение от этих уз происходит посредством того, что человек начинает чувствовать суету и экзистенциальную пустоту мирской жизни, разочаровывается в судьбе представителей мира, которые были для него авторитетами или сталкивается с примерами другой жизни, необъяснимыми с мирской точки зрения (например, с мученичеством). Епископ говорит, что для того чтобы человек не был навсегда связан мирским пред ним всегда есть два других альтернативных образа жизни – природа и церковь⁴.

Третьи и последние узы духа – «от сатаны и духов его». «От него, – пишет Феофан, – некоторая неопределенная робость и боязнь, мятущая душу грешника во всякое время, а тем более тогда, когда задумает он о добре... От него разные лесты духовные, как то: у одних чрезмерная, без верных оснований, надежда на милосердие Божие; у других, напротив того, отчаяние»⁵. Верующий должен помнить, что против него ведется борьба, его пытаются обмануть и многие его мысли и желания, происходящие на самом деле от хитрого и лукавого врага, призваны навредить ему.

Феофан отмечает, что представление божественного порядка и пути к спасению, с одной стороны, и раскрытие различных «очарований» – с другой, наполняет человека необходимым ведением,

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 158.

² Там же. – С. 159–163.

³ Там же. – С. 163.

⁴ Там же. – С. 163–169.

⁵ Там же. – С. 169.

для того чтобы обратиться. Все это содержится в Слове Божьем (Библии, творениях отцов). В проповедях, в которых бы в простоте и без усложнений излагались эти истины, Феофан видит важнейшую миссию церкви.

Все рассмотренные выше способы получения состояния «благодатного возбуждения» Феофан называет «чрезвычайными действиями благодати Божией», они соответствуют словам Христа «Се стою при дверех и толку» (Откр. 3:20), т.е. импульс как бы исходит от Бога. Однако чаще грешнику приходится добиваться благодатного возбуждения, прилагая собственные усилия, что именуется Феофаном «обыкновенным порядком стяжания дара возбудительной благодати». Такому наиболее распространенному типу обращения соответствует заповедь Христа «Просите и дано будет вам, стучите и вам отворят» (Мф. 7:7).

Сокращенно весь порядок стяжания благодатного возбуждения Феофан описывает следующим образом: «Итак, пришла мысль об исправлении своей жизни и своего нрава, – отгнавши отлагательство, утесни и облегчи плоть свою подвигами телесными, отстрани заботы и развлечения прекращением на время обычных дел и уединением, и затем, сосредоточившись в себе вниманием, разными спасительными помышлениями напрягайся разогнать ослепление, нечувствие и беспечность посредством рассуждения с самим собою или разглагольствия с душою своею, перемежая его молитвою и постановлением себя под влияние таких случаев, кои Божественная благодать избирала уже в посредство к своему воздействию на души грешников»¹. Прокомментируем эту цитату и таким образом рассмотрим способ получения благодатного возбуждения при обращении более подробно.

Епископ Феофан отмечает, что чаще всего человеку приходит лишь мысль о перемене жизни, и его задача заключается в том, чтобы уделить ей внимание, сделать главной. Святитель пишет, что человек должен, с одной стороны, взглянуть на мысль об «отлагательстве» как на врага (почувствовать опасность, ведь от этого зависит вечное загробное бытие, понять, что потом обратиться будет сложнее и т.п.), а с другой – вообразить себе ее привлекательность.

После того как мысль об исправлении заняла внимание верующего, он должен «довести ее до такой меры возбужденности,

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 220–221.

на которой она сильна будет стать рычагом, легко и сильно приводящим в движение все внутреннее наше»¹. Для этого необходимо избавиться от некоторых душевных «расположений», т.е. ложных представлений и психологических установок, которые удерживают человека в состоянии греха.

Таких «расположений» епископ выделяет несколько: «Самый глубокий покров самообольщение, нечувствие и беспечность; выше над ним рассеянность и многозаботливость... верхний покров – преобладание плоти... первый покров существенный, другие – лишь орудия»². Святитель наставляет, что сначала нужно снять поверхностные «расположения», а затем «идти вглубь».

В первую очередь, необходимо посредством ограничения в еде, сне и занятий физическим трудом «облегчить плоть... утончить ее дебелисть». Это предписание является общим для многих духовных традиций, поскольку считается, что телесное воздержание увеличивает чувствительность к духовному.

Далее верующий должен отложить на время все свои мирские дела («многозаботливость») и сосредоточиться на мыслях о своем духовном состоянии и перемене жизни. Епископ отмечает, что для выполнения этих требований человеку желательно уехать для временного проживания в какой-нибудь монастырь.

После этого начинается основная работа верующего. Состояние «греховного сна» проявляется в том, что человек на интеллектуальном уровне не осознает свою греховность («ослепление») не чувствует опасности своего положения («нечувствие») и не заботится о том как изменить свое положение («беспечность»). Здесь епископ снова указывает на проявления трех сил души – ума, чувства и воли, на каждую из которых предлагается воздействовать посредством особого рода медитации – «рассуждения».

На уровне «ума» человек должен избавиться от «ослепления». Епископ рассматривает соответствующие состоянию греховности мировоззренческие установки и объясняет их ложность. Например, верующий может не считать себя грешником, поскольку вокруг много людей, живущих праздно и не стремящихся к спасению. Феофан вспоминает библейский сюжет гибели Содома и Гоморры, когда из жителей двух городов был спасен только Лот и его семейство и объясняет, что количество грешащих никак не влияет на неизменные законы божественного правосудия. Далее, святитель

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 189.

² Там же. – С. 189–190.

развенчивает и многие другие заблуждения, препятствующие человеку осознать свою греховность. Посредством таких размышлений человек должен «привести себя в сомнение и колебание относительно безопасности своего состояния... поразиться чувством безнадежности и опасения за себя»¹. Затем верующий должен воздействовать на «сердце» и избавиться от «нечувствия». Для достижения этой цели епископ также предлагает различные темы для «рассуждений»: производство посмертного суда и ад (для возбуждения чувства ужаса и страха), рай, бескорыстная, доходящая до крестной жертвы, любовь Бога по отношению к нам, и наша сосредоточенность лишь на себе, потакание страстям и т.д.

Наконец, прибегая к соответствующим «размышлениям», человек должен возбудить «волну» и избавиться от «беспечности». Епископ пишет, что главное в этих «размышлениях» – возникновение «сочувствия», поэтому для того, чтобы эта техника воздействовала на человека сильнее и впечатлительнее, можно представлять соответствующие образы. Например, для возбуждения воли, чтобы появилась мысль об опасности своего положения, можно представить такой образ: «Над тобою – меч правды, под тобою – ад, готовый пожрать тебя, впереди – смерть, сзади – множество грехов, по правую и левую стороны – толпы злобных врагов: тебе ли быть в беспечности»²? Также епископ советует перемежать размышления с молитвой к Богу о собственном исправлении. Таким образом, можно сказать, что задачей дискурса покаяния со всей его напряженностью и экзальтацией, устрашающей образностью, резкими эмоциями и преувеличениями является радикальный выход из равновесия, потрясение, отбрасывание привычных стереотипов³.

Однако, подчеркивает Феофан, как бы старательно человек ни «рассуждал» об этих предметах, как бы ярко ни прочувствовал эти образы, все равно он сам не сможет изменить свою природу. Подобно тому, пишет святитель, как вертикально погруженная в воду палка выталкивается из воды, так же чувства и установки, возникающие при размышлении, как бы они ни были сильны, со временем отходят от человека. Коренное исправление личности может произвести лишь благодать. Все «рассуждения» – это лишь

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 202.

² Там же. – С. 215.

³ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 21.

«приготовление к принятию, самое же дарование совершенно зависит от воли Раздателя»¹. Кроме практик рассуждения и молитвы, человек должен ставить себя в те ситуации, через которые, по опыту многих обращений, благодать являла себя и, пребывая в этом делании, смиренно ждать. Такими «сосудами и носителями благодати» являются посещение храма и участие в службах, подача милостыни, чтение Слова Божия, беседы с благочестивыми людьми. Без получения благодати, зависящей только от воли Бога, хотя и дающейся в случае обращения через покаяние не без усилий человека, все попытки исправиться будут неудачными.

Теперь у человека начинается путь, который до самого конца, до достижения цели всей духовной практики будет проходить посредством сочетания свободы воли и благодати. Сам человек не способен прочно утвердиться в добре, но хочет этого и трудится для этого, благодаря чему в него входит благодать и изменяет его. Святитель приводит пример, что стремление верующего в приобретении добродетели подобно раскрытию рта, что находится во власти человека, попадание же туда «пищи» – благодати, происходит извне и зависит исключительно от воли Бога².

Итак, одним из условий обращения является присутствие у верующего «благодатного возбуждения», которое выражается, главным образом, в «живом», вызывающем глубокий эмоциональный отклик, осознании «божественного порядка», т.е. христианской религиозной картины мира. Искомое состояние может достигаться несколькими способами. В случае так называемых «чрезвычайных действий благодати Божией» основная инициатива, если так можно выразиться, исходит от Бога. К этому типу получения состояния благодатного возбуждения относятся: созерцание различных аспектов божественного порядка, непосредственный и опосредованный («разрушение уз духа») способы. Наиболее распространенным, «обыкновенным порядком» получения благодатного возбуждения является особая техника, включающая телесное воздержание и особого рода медитацию – «размышление».

Для того чтобы завершить обращение, верующему необходимо совершить «движение к себе» – взойти до решимости оставить грех, а затем «от себя к Богу» – посвятить себя служению Творцу. «В первом человек возвращает себе потерянную над собою власть, а во втором себя приносит в жертву Богу – жертву

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 222.

² Там же. – С. 236–237.

всесождения свободы. В первом доходит он до решимости оставить грех, а во втором, приближаясь к Богу, дает обет принадлежать Ему единому во все дни жизни своей¹. Рассмотрим эти два завершающих этапа процесса обращения более подробно.

Восход до решимости оставить грех

Посредством благодатного возбуждения человек поставляется в среднее состояние между грехом и добром и волен избрать любую сторону. Теперь задача верующего заключается в том, чтобы не погасить этот «зачинающийся огонек», но постараться «дोвести его до пламени»².

Следующий этап обращения начинается, когда верующий склоняется на решение пойти по пути, открывшемуся ему благодаря состоянию благодатного возбуждения, как бы говоря внутри себя: «надобно же наконец; итак, сейчас начну»³. Однако как только человек изъявляет намерение ходить в добрых делах богоугождения, «в это мгновение, — пишет епископ, — вся бездна зла, крившаяся в сердце, возматается, как прах, и стремится опять покрыть всю душу»⁴. Феофан приводит аналогию, согласно которой благодатное возбуждение подобно состоянию, когда человек просыпается от сна, но как только он решает встать и начинает делать усилие для подъема, то сразу начинает ощущать боль в мышцах и сопротивление. Также в человеке после благодатного возбуждения рождаются сомнения в правильности и осуществимости прохождения выбранного пути. Смятение, отмечает епископ, рождается не только в душе, но и сопровождается характерными ощущениями и в теле: шумом в ушах, туманом в глазах, «волнением крови».

Для того чтобы объяснить, что в данном случае мешает верующему пойти по выбранному пути и как устранить это препятствие, епископ Феофан использует и толкует одно из известных наставлений Иисуса Христа своим ученикам об отвержении от себя и несении креста (Мк 8: 34–38). В соответствии с этой цитатой епископ выделяет четыре «коренных возбудителя греха», против которых необходимо бороться: самосожаление, человеко-

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. — М.: Правило веры, 2000. — С. 234–235.

² Там же. — С. 242.

³ Там же. — С. 243.

⁴ Там же. — С. 244.

угодие, склонность к чувственному и земность. Задача верующего состоит в утверждении в себе противоположных этим четырем греховным расположениям установок. Епископ пишет: «Таким образом, всё надо трудиться над собою, пока вместо саможаления не возродится безжалостность к себе и непощадение, не восчувствуется жажда страдания, желание умучить себя, истомить и тело свое, и душу; пока вместо человекоугодия не образуется ...отвращение от всех недобрых обычаев и связей, некоторое враждебное, с раздражением, противление им...; пока вместо вкуса только в одном вещественном, чувственном, видимом, придет безвкусие к ним и омерзение и зачнется искание и жаждание одного духовного, чистого, Божественного; пока, вместо земности, ограничения жизни и счастья только землею, не исполнит сердца чувство странничества на земле, с единственным стремлением к отечеству небесному»¹. Феофан отмечает, что труд по искоренению этих греховных расположений есть самый существенный в деле перелома воли к добру.

После того как верующий совершил «движение к себе», возвратил себе свободу, установил контроль над своими стремлениями и желаниями, ему необходимо совершить «движение от себя к Богу», т.е. принести себя в жертву Богу и таким образом завершить процесс обращения.

Восход до обета посвятить себя Богу

Подобно беглому рабу, возвращающемуся к своему господину или провинившемуся перед лицом царя-судии, человек должен осознать свои грехи (ум), раскаяться в них (чувство) и положить обет больше не грешить (воля)².

Феофан Затворник указывает, что «начало греховной жизни есть себялюбие или самоугождение, иначе – эгоизм, самость»³. У самости имеются три страсти порождения – сласть (сластолюбие), любоимание (сребролюбие) и гордость (славолюбие) от которых происходят все душевно-телесные страсти, греховные склонности и дела.

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 359–260.

² Там же. – С. 266.

³ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 71.

Верующий сознает себя виновным в оскорблении Бога и безответным перед Ним, отсюда у него рождаются скорбные, сокрушительные чувства о совершенных грехах, страх и стыд за свое состояние. Наряду с сердечным раскаянием у человека присутствует «смятенное чувство беспомощности и безнадежности». Убежденность в том, что его неисправность будет прощена, и он может получить силы для исполнения обета служения Богу, рождаются от веры в миссию Иисуса Христа – силу Его крестной смерти, воскресения и подаваемых посредством этого благодатных средств. Причем верующий должен не просто интеллектуально знать учение о домостроительстве спасения посредством боговоплощения, но и иметь «сердечное убеждение в истине Евангелия или в том, что спасение рода человеческого действительно устроилось так, как проповедуется, и что основания спасению людей иного нет и не может быть как в Господе – Иисусе Христе»¹. Благодаря такой живой вере человек понимает, что совершенная воплощенным Богом жертва имеет отношение непосредственно к нему самому, он принимает Иисуса Христа как своего личного спасителя, в связи с чем у него появляется «действительное ощущение спасения и оправдания в Господе»².

Вместе с верой в Иисуса Христа у человека образуется и укрепляется «благое намерение определить себя решительно на служение Богу хождением в Его законе»³. Именно этой решимостью «не иначе располагать своими внутренними и внешними действиями, как по воле Божией»⁴ начинается и поддерживается нравственная жизнь человека. В связи с этим Феофан касается одной из важнейших богословских тем – проблемы свободы воли. Святитель пишет: «цель свободы человека – не в ней самой и не в человеке, а в Боге. В свободе Бог уступил человеку как некую часть Своей Божественной власти, но с тем, чтобы он сам произвольно принес ее в жертву Богу, как совершеннейшее приношение»⁵. Добровольно покориться воле Бога или Его закону человека побуждает благоговейный страх и чувство всесторонней зависимости от Него, рождающиеся от ощущения Бога как Царя, Творца и Судьи»⁶.

¹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 79.

² Там же. – С. 80.

³ Там же. – С. 82.

⁴ Там же. – С. 61.

⁵ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 265.

⁶ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 60.

Итак, резюмирует Феофан: «точка опоры для нравственной жизни неизменно есть чувство зависимости от Бога, и существо ее – пожертвование свободы Богу»¹. При этом епископ подчеркивает, что тот, кто не испытал внутренней перемены «вследствие которой все помышления и желания его начали быть обращаемы и посвящаемы Богу, тот еще не начинал быть истинно и по-христиански добрым»².

Принятие таинств покаяния и причащения

На протяжении повествования об обращении епископ Феофан проводит аналогию с евангельской притчей о блудном сыне (Лк 15: 11–32). В притче говорится о молодом человеке, забравшем часть своего имения у отца и уехавшем в дальнюю страну. Живя распутно, сын расточает свои средства, и однажды, вынужденный заниматься тяжелой работой, вдруг «приходит в себя» (благодатное возбуждение), решает пойти к своему отцу (решимость оставить грех) и попроситься к нему хотя бы в наемники (посвящение себя богоугодению). Отец при виде возвращающегося сына бросается ему на шею, приказывает дать ему новую одежду, заколоть откормленного тельца и приготовить пир. Так, в соответствии с этой притчей, процесс обращения грешника должен закончиться таинством исповеди (прощение со стороны отца) и причащением (трапеза).

Посредством таинства исповеди верующему прощаются грехи, благодать проходит внутрь, исполняя верующего «огненностью и стремительностью», благодаря чему человек получает силы на исполнение своего обета о служении Богу. Также епископ излагает церковное учение о необходимости и величии таинства причащения, когда под видом хлеба и вина верующему предлагается тело и кровь Иисуса Христа. Феофан отмечает, что участие в этих таинствах в момент обращения вызывают в верующих интенсивные ощущения необыкновенной легкости, неизъяснимой радости и сладости³.

¹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 87.

² Там же. – С. 159.

³ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 297.

Таким образом, в процессе обращения можно выделить три этапа, или три «поворота», заключающихся в сочетании свободной воли и благодати. Вначале посредством «рассуждения» и некоторых других практик верующий получает дар возбудительной благодати. Затем, приняв решение пребывать в добре, он устраняет препятствия (саможаление, человекоугодие, склонность к чувственному и земность) и утверждает в себе противоположные расположения, совершив, таким образом «поворот к себе». После этого, глубоко прочувствовав свою греховность, человек дает обет о служении Богу («поворот от себя к Богу»). Завершается процесс обращения принятием таинств исповеди и причащения. «Последнее состояние, до которого должно дойти, – пишет епископ Феофан – есть совершенное отрешение от всего и предание себя Господу. С этой минуты и зачинается полная истинно христианская жизнь»¹. Святитель говорит, что весь процесс обращения может занять всего несколько минут, а может затянуться на годы, однако любой христианин, так или иначе должен пройти все эти три «поворота» свободной воли для вступления в духовную практику.

§ 2. Праксис

Три вида богообщения

На протяжении всей дальнейшей духовной практики верующий все свои труды и внимание должен направлять к конечной цели, которая есть «богообщение, живой союз с Богом, удостоверение вселения Его»². Феофан отмечает, что богообщение не есть лишь какой-то вид интеллектуального и сердечного стремления к Богу, но «живой и жизненный» опыт. «Это такое единение, – пишет епископ, – в коем, не поглощая сил и лица человеческого, Бог является *действующим* в нем и *еже хотети и еже деяти* (Флп 2:13)³; и человек, по Апостолу, *не ктому себе живет, но живет в нем Христос* (ср.: Гал 2:20)⁴. В акте боговселения состоит цель не только человека, но и самого Творца, поэтому верующий не должен смущаться

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 304.

² Там же. – С. 308.

³ «Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению» (Флп 2: 13).

⁴ Там же. – С. 309.

столь высокого призвания. Святитель также указывает, что твари, наделенные свободной волей, уступлены себе лишь на время, пока они добровольно не отдадут себя вседействию Бога и не перестанут составлять отдельное царство, независимое от Бога.

Толкуя отрывок из библейской «Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова» о Премудрости Божьей¹, пользуясь поучениями Макария Египетского и патриарха Фотия, епископ выделяет три вида богообщения, встречающихся в духовной практике.

Первый вид богообщения – «мысленный», имеет место в период обращения. Он проявляется со стороны верующего поиском, жаждой Бога, Который, со Своей стороны, отвечает «благоволением, содействием, покровом». В «мысленном» богообщении Бог и человек находятся вне друг друга, не соприкасаются. Затем, в таинстве покаяния (крещения) в процессе обращения «Господь благодатию Своею входит внутрь человека, живо общается с ним и дает ему вкусить всю сладость Божества, так обильно и ощутительно, как свойственно совершенным»². После этого благодать скрывает себя, и верующий иногда даже может чувствовать себя оставленным Богом. Однако благодать и теперь продолжает скрыто присутствовать в нем и действовать, лишь иногда обнаруживая себя утешениями и отблесками подобными состоянию своего явственного присутствия. Эти два вида богообщения Феофан называет «действительными», но вначале оно является «явным», а затем «сокрытым».

После многих трудов и подвигов благодать снова и окончательно приходит «явным» образом, сподобляя человека вкушения полного блаженства от богообщения. При этом свет «сияющий в человеке так всю внутренность пронзает, что он весь, погрузясь в сей сладости и приятном чувствии, находится вне себя ради преизобилующей любви и сокровенных Таинств, собою созерцаемых»³.

Период «очищения» (т.е. «праксис») проходит в состоянии «сокрытого» богообщения. Епископ Феофан задается вопросом, почему же после обращения, в котором рождается твердая решимость отказаться от греха и всецело посвятить себя богоугождению, благодать не входит в человека полностью и навсегда. Святитель объясняет, что дело здесь в испорченной, т.е. пронизанной самостью и страстностью, природе человека. Сознанием и произ-

¹ Сир 4: 18–21.

² Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 311.

³ Там же. – С. 322.

волением верующий прилепился к Богу, но он соединился с Ним лишь в этой «самосознающей и произволяющей силе» – духе (или «уме»). Благодатная жизнь здесь, по выражению епископа, есть лишь семя или искра, но «семя, всеянное среди терния, искра, отовсюду закрываемая пеплом»¹. Для того чтобы могло произойти полное боговселение, необходима работа по искоренению страстей и приобретению добродетелей.

Феофан особо подчеркивает, что для достижения конечной цели практики у верующего должно присутствовать смирение. Человек должен глубоко осознать, что своими силами он себя изменить не способен, утверждение в добре и искоренение зла может совершить лишь Сам Господь Своей благодатью. Правильная установка верующего состоит в «болезненном, со страхом Божиим, припадании к Богу с словами: “Господи, имиже веси судьбами, спаси мя, я же буду трудиться по силе”»². Итак, верующий на протяжении всего периода праксиса должен не только делать все от себя зависящее, но и постоянно просить о помощи, подобно тому, как это было при получении дара возбуждательной благодати в обращении.

Характерным признаком истинного подвижничества епископ считает покаянные чувства на протяжении всего периода очищения. Верующий не замечает скрытого присутствия в нем благодати, поэтому он постоянно находится в борьбе, как будто бы без плода, сокрушении и печали о своей нечистоте.

Итак, после обращения в человеке действием благодати, принятой в таинствах, оживлен дух. Но только он один и есть исцеленная часть, все же остальные «силы» и «отправления» души пропитаны страстностью, что мешает верующему достигнуть конечной цели всей духовной практики – «действительного» и «явного» богобщения. Теперь, в стадии очищения верующий должен заниматься тремя основными деланиями: хранить полученный дух ревности о богоугождении (посредством техник «внутрипробывание», «зрение другого мира», «стояние в чувствах доведших до решимости»), приобретать добродетели («самопринуждение») и бороться со страстями («самопротивление»). Рассмотрим эти ключевые составляющие духовной практики православия более подробно.

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 327–328.

² Там же. – С. 387.

Хранение духа ревности по Богу

После обращения в человеке благодатью возжигается «огонь в духе» или «деятельная ревность» о богоугождении, являющаяся отличительным признаком подлинной христианской жизни. Эта ревность есть сила, благодаря которой верующий стремится тщательно, с усердием исполнять все заповеди, с готовностью берется за любые подвиги. Епископ отмечает, что именно об этой духовной ревности сказал Иисус Христос: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк 12:49). Её же имел в виду апостол Павел, заповедуя «Духа не угашайте» (1 Фес 5: 19), «духом пламенейте» (Рим 12: 11). При затухании этого «огня» охлаждается и умирает вся христианская жизнь, поэтому первой задачей верующего является сохранение духа ревности. Феофан выделяет три правила хранения «огня ревности»: «внутри-пребывание», «зрение духовного мира» и «нахождение в чувствах, доведших до решимости».

Внутри-пребывание или «сведение ума в сердце» представляет собой важнейший для православной духовной практики специфический процесс концентрации, сосредоточения или центрирования сознания. По определению епископа Феофана, внутри-пребывание есть «заклочение сознания в сердце»¹, достигнуть и сохранить которое верующий может посредством «внимания» (на уровне ума), «трезвения» (на уровне чувств), бодренности (на уровне «воли»), а также некоторых вспомогательных телесных приемов. Сосредоточение сознания в сердце (а не в голове как в естественном состоянии) позволяет соединить умственные и душевные энергии в единую структуру, обладающую особой прочностью и устойчивостью в молитвенном устремлении к Богу, благодаря чему человек освобождается от неконтролируемого потока рассудочного дискурсивного мышления, фантазий, рассеянности. «Внимание» должно находиться в «сердечной области», располагающейся чуть выше левого сосца. Сознание при этом работает в модусе «трезвения», характеризующегося особой способностью к концентрации, сфокусированной интроспекции, позволяющей сохранить сосредоточение на духовном задании и бдительно следить за возникающими греховными помыслами, отвергая их («бодренность»)². Епископ указывает, что настав-

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 361.

² Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 105–109.

ление Христа при молитве войти в комнату и затворить дверь¹, а также изречение, что «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:21), относится к пребыванию ума в сердце.

В момент воздействия возбудительной благодати и вступления внутрь себя верующий «видит иной некоторый мир, подобный необъятной храмине, невидимый и невоображаемый, но печатающийся в сознании»². Как уже было указано, основные предметы созерцания в этом «зрении духовного мира» – вседержительство Божье, домостроительство спасения (миссия Иисуса Христа), смерть, суд, рай и ад. Задача верующего заключается в том, чтобы напечатлеть устройство духовного мира в сознании, чтобы появилось «как бы ощущение себя в нем». Так, от человека требуется «в отношении к вседержительству Божию бытие в таком ощущении, в каком дитя на руках матери; ко всезрительству Божию, в каком подданный пред царем; к домостроительству спасения, в каком воин в строю, или сын в доме отца, или искусник за делом»³ и т.п. Феофан замечает, что верующий может распределять отдельные темы для размышления по частям суток или дням недели.

Еще одним действенным средством для поддержания духа ревности является пребывание в чувствах и рассуждениях, благодаря которым верующему удалось отказаться от греха и посвятить себя богоугождению. Это могут быть чувства опасности за свое положение, отказ от самосожаления, отрешение от мирских благ и возлюбление духовного, осознание краткости жизни и др.⁴ Для того чтобы глубже проникнуться этими «расположениями», епископ советует повторять соответствующие цитаты из Священного Писания или богослужения.

Самопринуждение

Практика «самопринуждение» представляет собой «упражнения, способствующие к утверждению в добре душевных и телесных сил человека»⁵. Поддержание духа ревности, по мнению

¹ «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою, и затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который в тайне» (Мф 6:6).

² Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 369.

³ Там же. – С. 373–374.

⁴ Там же. – С. 381.

⁵ Там же. – С. 393.

Феофана, является необходимым условием духовной жизни, без которого труды многих годов будут малопродуктивны, а телесные подвиги могут даже мешать духовному развитию. Вместе с тем огонь ревности есть лишь «семя, точка опоры», необходимо также, чтобы этот «дух благодати»¹ проникал во всего человека. Епископ пишет: «Имея целью очистить и исправить человека, Божественная благодать прежде всего вручает исходище всей его деятельности, именно: обращает сознание и свободу к Богу, чтоб отсюда потом проводить целение и по всем силам, чрез их деятельность собственную, назначаемую им или возбуждаемую в них из исходища уже исцеленного и освященного»². Ближайшими к духу требующими исцеления являются три силы души – ум, чувство и воля, также следует исправить силы тела и установить правила для внешнего поведения. Кроме этого верующему необходимы «благодатные средства воспитания и укрепления духовной жизни» – регулярное участие в таинствах исповеди и причащения. Рассмотрим описанные святителем Феофаном правила самопринуждения по отношению к каждой из указанных сфер.

Целью христианского образования ума является «напечатление в нем всех истин веры столь глубоко, чтоб они составляли его существо, или чтоб он состоял из них одних, так, чтобы, когда он станет рассуждать о чем ... без них не мог бы и движения малого сделать»³. В связи с этим, епископ Феофан рекомендует чтение Священного Писания, богословских трудов святых отцов и их житий, вопрошание более опытных в духовной жизни христиан и пр.

Образование воли заключается в приобретении добродетелей (смирения, кротости, терпения, воздержания, уступчивости, услужливости и других) так, чтобы они стали частью человеческой натуры⁴. Феофан отмечает, что всеми святыми отцами начальной добродетелью признается страх Божий, затем следуют все другие добродетели, конечной из которых является любовь. Делания по образованию воли должны направляться против своеволия, непокорности, нетерпения ига. Здесь Феофан определяет следующие правила: послушание всему уставу церковному, а также порядку гражданскому, должностному и семейному, подчинение воле Бога, проявляющейся в судьбе человека, внимательность к голосу совести и др.

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 394.

² Там же. – С. 397.

³ Там же. – С. 408.

⁴ Там же. – С. 414.

Исцеление чувственной части души или «образование сердца» требует «воспитать в нем вкус к вещам святым, Божественным, духовным, чтобы, обращаясь среди них, оно чувствовало себя как бы в своей стихии, находило в том сладость, блаженство, ко всему же другому было равнодушно, не имело вкуса и даже более – имело к тому отвращение»¹. Феофан отмечает, что «ощущение сладости и издавание теплоты» сердцем при размышлении о духовном мире и его предметах является первым признаком оживления умершей от греха души. Средствами для образования сердца являются: присутствие на церковных службах, следование обычаям, учрежденным Церковью, использование в повседневном быте икон, креста и других священных вещей.

Особое внимание в контексте правил образования сердца Феофан уделяет молитве, которая является не просто одной из техник, но ядром всей православной духовной практики. Феофан пишет: «Молитва есть первое дело в нравственно-религиозной жизни. Корень этой жизни составляет сознательно-свободное отношение к Богу... поприще же, где раскрывается это отношение, есть молитва. Каково наше отношение к Богу, такова и молитва; какова молитва, таково и отношение наше к Богу»². Существо молитвенного делания святитель видит в том, чтобы «установиться в памяти Божией, или ходить в присутствии Божиим»³, все же остальное – различные виды молитв, повторение мест из Священного Писания, церковные богослужения, поклоны и прочее, есть только средство к достижению указанной цели. Святитель утверждает, что молитва, главное в которой есть особое настроение души, «чувство к Богу», «сознательное стояние в присутствии Господа со страхом, верою и любовью»⁴ может совершаться и без употребления слов⁵.

Критерием правильной молитвы епископ Феофан считает глубокое и живое сочувствие словам молитв, «зарождение сердечной теплоты». Достичь этого позволяет техника «сведение ума в сердце», рассмотренная выше. Существенное место в православ-

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 419–420.

² Феофан Затворник, О непрестанной молитве: поучения свт. Феофана Затворника / Сост. игумен Феофан (Крюков). – М.: Даниловский благовестник, 2001. – С. 7.

³ Феофан Затворник. Собрание писем. – Свято-Введенский Печерский монастырь, 1994. – Выпуск I. – С. 17–18.

⁴ Феофан Затворник. Собрание писем. – Свято-Введенский Печерский монастырь, 1994. – Выпуск II. – С. 194.

⁵ Там же. – С. 195.

ной духовной практике занимает техника многократного повторения Иисусовой молитвы («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»). Святитель также указывает на необходимость воздействия благодати и недостаточность любых собственных усилий и подвигов для окончательного утверждения ума в сердце и достижения истинной молитвы.

На высшей ступени молитвы «без слов, и без поклонов, и даже без размышления, и без всякого образа, при некотором молчании или безмолвии, во глубине духа совершается действие молитвы»¹. В этом описании можно заметить важное отличие техники молитвы в православии от многих мистических традиций и школ, где ключевым элементом духовной практики является сосредоточение на внутреннем созерцании определенных образов. При этом Феофан подчеркивает, что искомое состояние ни в коем случае не является неким «совершенным безмыслием, погруженным в какую-то пустоту»². Напротив того, подвижник должен максимально взгревать, поддерживать чувства к Богу, которые должны дойти до максимальной степени любви и преданности³. Основными духовными чувствами подвижника, которые «объемлют собою по преимуществу жизнь в Боге» являются хождение пред Богом, радостное Богохваление, благоговейный страх и изумление⁴.

Епископ Феофан, следуя святоотеческой традиции, выделяет две разновидности молитвы: умно-сердечную и духовную (или «самодвижную»), последняя из которых свойственна высшим ступеням духовной практики. Молитва второго типа «движется сама собой», помимо усилий верующего, при этом «дух молитвенный» увлекает человека «внутрь сердца ... как бы кто взял другого за руки и силою увлек его из одной комнаты в другую»⁵. Иногда духовная молитва доходит до степени «восхищения», когда, увлекаясь высшими созерцаниями, подвижник утрачивает контроль над своим состоянием.

¹ Феофан Затворник, О непрестанной молитве: поучения свт. Феофана Затворника / Сост. игумен Феофан (Крюков). – М.: Даниловский благовестник, 2001. – С. 29.

² Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. – М. Правило веры 1996. – С. 219–220.

³ Там же. – С. 235.

⁴ Феофан Затворник, О непрестанной молитве: поучения свт. Феофана Затворника / Сост. игумен Феофан (Крюков). – М.: Даниловский благовестник, 2001. – С. 42–43.

⁵ Феофан Затворник. Собрание писем. – Свято-Введенский Печерский монастырь, 1994. – Выпуск IV. – С. 240–241.

Описывая правила обращения с телом, епископ Феофан подчеркивает, что подобно тому, как вода и огонь не могут сосуществовать вместе, также и Дух Божий не может находиться в том, кто «жалует» и «успокаивает» свою плоть, т.е. не ограничивает своих телесных потребностей и потакает им. Тело по своей природе чисто, необходимо лишь устранить от него неестественные потребности и посредством этого сделать его подходящим «орудием для духа нашего и достойным храмом Духа Святаго»¹. Телу нужно давать лишь «потребное с малым лишением», т.е. «стеснять» его, в связи с чем епископ указывает на важность воздержания и поста, хранения телесной чистоты, соблюдения меры сна и бдения, занятий трудом и рукоделием.

Общим правилом для внешнего поведения христианина является требование «оставить ... все, что опасно для новой жизни, что возгревает страсть, наносит суету и погашает дух»². Необходимо, чтобы все внешнее составляло «духовную атмосферу», питающую и созидающую, а не разоряющую. То есть от человека требуется отвержение «мирской стихии» – обычного и общепринятого уклада, жизненных правил, целей и ценностей, образа мыслей и всего мирского строя сознания. Феофан указывает, что содержание мирской жизни его времени: театры, балы, танцы, музыка, пение, прогулки, знакомства, а также время вставания, сна, вкушения пищи – «все требует отмены и изменения». Епископ отмечает, что невозможно жить по-христиански и одновременно держаться мира и светскости.

Подобно тому как исповедь и причащение, благодаря которым верующий получил силы и решимость для исполнения обета о служении Богу, были необходимы в процессе обращения, участие в этих таинствах является обязательным условием для дальнейшего процесса духовной практики. Для поддержания духовной жизни, так же как и для жизни телесной, требуется своя пища – принятие таинств. В связи с этим Феофан предписывает верующим как можно чаще совершать практику говенья, заключающуюся в посте, исповеди и причащении. «Вся жизнь верующего – заключает святитель – ... течет в следующем порядке: он со смиренною покорностию и желанием принимает благодатные освящающие средства – Слово Божие и таинства, а благодать в сие время производит в нем многообразные действия просвещения и укрепления»³.

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 402.

² Там же. – С. 444.

³ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 84–85.

Самопротивление

Упражнения для ума, чувств, воли и тела неразрывно связаны с самопротивлением, поскольку установление человека в правилах самопринуждения достигается через борьбу, победу над искушениями и соблазнами. Греховность прочно соединилась с человеческой природой и очиститься от нее лишь посредством положительных упражнений невозможно, поэтому верующий должен заниматься практикой «борьбы со страстями и похотью» – самопротивлением.

Источником, корнем всех страстей является самость, самолюбие, «я». Самость порождает три главные страсти – сластолюбие, сребролюбие и славолубие, от которых происходят все душевно-телесные страсти. Хотя самость и была отвержена при обращении, она все равно восстает и, облакаясь какой-либо страстью, вступает в брань с противодействующей ей силой – духом (или «умом»), укрепляемым благодатью¹. Феофан отмечает, что подвижник должен «разделить себя на себя и на врага, кроющегося в нем»². Далее, осознав порочные движения, производимые самостью как врага, верующий возрождает в себе неприязнь к ним, что, по мнению епископа, является самым спасительным средством к изгнанию греха.

Рассматривая правила самопротивления, святитель советует в первую очередь бороться с тремя главными порождениями самости – сластолюбием, сребролюбием и славолубием, посредством самоозлобления, нестяжательности и смирения. Феофан подробно разбирает различные виды грехов: телесные (похоть, чревоугодие, лень, празднословие, сонливость), душевные, которые он разделяет на умственные (блуждание помыслов, пытливость, своеумие), желательные (своеволие, властолюбие, самонадеянность) и чувственные (гнев, зависть, злоба, месть, тщеславие, гордость, печаль), и грехи духовные (забвение Бога, смерти, суда, всего духовного, окаменение сердца).

Присущие неочищенной человеческой природе страсти проявляют себя посредством «помыслов». Епископ Феофан выделяет следующие ступени восстания страстей и увлечения ими: «набег мысли, помысел, услаждение, пожелание, страсть, влечение, решение, а за

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 472.

² Там же. – С. 495.

ним и дело»¹. Имеются различные виды и классификации помыслов: телесные, душевные и духовные; тонкие (незаметные подвижнику) и грубые; кратковременные и искушающие; худые и благовидные и т.п.² Главная цель борьбы с грехом – достижение состояния бесстрастия, при котором исчезает вся греховность и «вычищен всякий след» ее, т.е. когда у подвижника возникает «чистота ума от помыслов, сердца – от страстей, воли – от склонностей»³.

Если верующий поддерживает огонь ревности о богоугождении, то вся его борьба будет главным образом сводиться к борьбе с помыслами. Для достижения успеха в этой духовной брани епископ советует подвижнику использовать техники «трезвения» и «благорассмотрения». Трезвением называется бдительное внимание в сердце за появляющимися помыслами и противодействие тому, чтобы сознание увлеклось ими и произошло сочувствие. Благорассмотрением называется рассуждение подвижника о различных внешних обстоятельствах и встречах, которые могут произойти в течение дня и привести к греху.

Человеческая природа пропиталась грехом «как губка водою или как платье – вонью», поэтому отсечение помыслов лишь изгоняет страсть из сознания, однако она все еще остается живою и может склонить человека ко злу. Поэтому кроме мысленной брани с помыслами епископ говорит и о необходимости «деятельного поборания страстей» посредством противоположных им дел⁴.

Кроме мысленной и деятельной брани святитель Феофан советует верующему предать себя руководителю, называя это «лучшим и решительным средством к самоисправлению». Епископ пишет: «предай ему себя всего и внутренне и внешне – предай, как материал необработанный, чтоб он строил из него дом Господу, человека нового. ...Пусть ведет, куда и как хочет, пусть заставляет делать, что, когда и где хочет... что главное – им подсекается самый корень страстей, именно: самость, я»⁵. Ведущий борьбу против страстности по своей воле, хотя и действует против самости, некоторым образом питает ее. Тогда как при наличии руководителя «я» подвижника полностью исчезает в воле наставника и поэтому страсти человека теряют свою опору.

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 483.

² Там же. – С. 503–510.

³ Там же. – С. 510.

⁴ Там же. – С. 510–512.

⁵ Там же. – С. 517.

Говоря об условиях победы над страстями, Феофан снова возвращается к теме смирения. По мнению Феофана, верующий, пытающийся побороть свои греховные склонности сам, обязательно рано или поздно «падет» или в ту страсть, которую стремится искоренить, или в побочную. Человек же предавший себя Богу со смирением «словно из ничего стяжает победу». Самонадеянность и самомнение – опасные враги, которых верующий должен пытаться всячески избегать. Феофан пишет: «борющийся с воплем повергает себя Богу, жалуясь на врагов и ненавидя их, и Бог в нем и чрез него прогоняет их и поражает»¹. Итак, подвижник должен всегда помнить, что без Бога он ничего сделать не может.

Окончательная «перечистка всего нашего состава, очищение его как в огне» совершается Самим Господом «со вне скорбями», а «изнутри слезами». «Скорби» и «слезы» появляются с самого начала духовной практики и сопровождают верующего, как в форме разных жизненных неприятностей, так и внутреннего сокрушения сердца, при этом, чем больше подвижник «возрастает» в духовной жизни, тем и они более усиливаются. Это называется крещением водою (слезы) и огнем (скорби). Конечное очищение подобно «взытию на крест» или окончательному распятию «внешнего» (страстного) человека. Ссылаясь на св. Исаака Сирина, епископ называет эту минуту самой искусительной и сравнивает ее с состоянием библейского патриарха Авраама, когда ему было приказано принести единственного сына в жертву: «в уме – мрак, в сердце – безотрадное томление, свыше – чаяние гнева, снизу – готовый ад; человек зрит себя гибнущим, висящим над бездною»². Прошедшие же эту ступень, по словам Феофана, как «восшедшие на небо, уже не земны, а небесны, вземлются Духом Божественным и носятся им, подобно колесам в видении Иезекииля. Бог в них есть действующий. Состояние их непостижимо для мысли»³. До достижения этого состояния верующим должны быть постоянно ощущаемы скорби, неприятности и дух сокрушения, подаваемые Самим Богом как сильнейшее средство очищения. От человека же требуется вера в благой всеобъемлющий промысел Творца и «готовое, радостное, благодарное» приятие от Него всего посылаемого.

Подводя общие итоги описания этапа праксиса святителем Феофаном, можно заключить, что верующий должен поддерживать

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 473.

² Там же. – С. 520–521.

³ Там же. – С. 521.

стремление к достижению своей духовной цели – соединению с Богом, а также преобразовывать себя определенным образом – заниматься техниками самопринуждения и самопротивления, что требует от адепта как постоянных собственных усилий, так и помощи благодати. Поэтому, заключает епископ, «главные расположения воли у христианина суть самоотвержение и ревность о пребывании в сообщении с Богом, или любовь»¹. Из самоотвержения и любви рождаются важнейшие установки борьбы, трезвения и напряжения без послабления, которыми и определяется истинное подвижничество².

§ 3. Телос

В православной аскетике духовная практика традиционно разделяется на этапы *праксис* (делание) и *феория* (созерцание), последний из которых Феофан характеризует как «восхождение к живому богообщению».

На протяжении этапа *праксис* верующий всю силу ревности обращает на дела очищения от страстей (самопротивление) и на укрепление душевных сил в богоугодной деятельности (самопринуждение). Эта деятельность является содержанием всех трудов подвижника, она занимает все его внимание и время. Когда же человек преуспевает в этой практике, начинает утверждаться в добре, перед ним раскрывается главная цель, которая до этого как бы не замечалась из-за множества дел – «тяготение к Богу, как к верховному благу»³. Если вначале верующий служил «как раб, по долгу, обязанности, которую сознал в минуту пробуждения», то теперь на первое место выходит ощущение «сладости» и «приятности» в служении Богу⁴.

Когда верующий чувствует живое стремление к Творцу, это показывает, отмечает святитель, что Бог восприимлет его, человек действительно приближается к Нему. Подвижник начинает все более утверждаться в «богозрении» – навыке «стоять умом в зрении Бога с Его бесконечными совершенствами»⁵. Если раньше

¹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 404.

² Там же. – С. 409.

³ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 528.

⁴ Там же. – С. 528.

⁵ Там же. – С. 531.

«внутри-пребывание» требовало усилий, то теперь ум находится в сердце охотно и неисходно. Такое погружение внутрь, сопровождаемое чувством благоговения, страха, радости и других духовных чувств, Феофан называет «восхищением к Богу». Здесь подвижник обретает внутри себя Царство Небесное, которое, согласно Новому Завету, есть «мир и радость о Духе Святом» (Рим 14:17).

Если в стадии *праксис* подвижник, стремясь к Богу, все еще концентрируется, по преимуществу, на своем духовно-душевном состоянии, то на этапе *феории* имеется уже главным образом занятость божественным. *Феория*, представляющая собой сверхчувственное созерцание-соединение с Творцом, включает в себе завершение духовного процесса, искомое, цель подвига, *праксис* же направляется к тому, чтобы сделать возможной *феорию*. При этом епископ Феофан указывает на ошибочность представления, согласно которому богообщения человек может сподобиться лишь в самом конце духовной практики, после всех трудов. Напротив, оно должно быть «всегдашним, непрерывным состоянием человека, так что, коль скоро нет общения с Богом, коль скоро оно не ощущается, человек должен сознаться, что стоит вне своей цели и своего назначения»¹. То есть состояние богообщения в той или иной степени должно переживаться человеком в процессе всей духовной практики.

Для того чтобы возбудить тяготение к Богу или «восхождение ума к Богу» епископ Феофан рекомендует использовать три практики. Верующий должен помнить о вездеприсутвии Бога «яко одесную есть» и утверждаться в чувстве, что он постоянно «зрится» Им, что Феофан обозначает как «хождение перед Богом». Святитель подчеркивает особую важность этой техники и называет ее «дверью к Богу», «отверстием неба уму». Еще одна техника заключается в том, что верующий должен сформировать свое намерение так, чтобы «все творить во славу Божию и ни в чем – ни вовне, ни внутри – не иметь в виду ничего, кроме сей славы»². Третья практика, предлагаемая епископом, требует «все делать по сознанию на то воли Божией, ходить в этой воле и ей во всем повиноваться и вседушно покорствоваться»³. Верующий должен перед каждым своим действием стараться увидеть, что Бог хочет от него

¹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 47.

² Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 530.

³ Там же. – С. 530.

этого. Все же происходящее с ним человек должен принимать с радостью, миром, покорностью, «как от руки Господней»¹.

Для достижения конечной цели всей духовной практики – боговселения, от верующего требуется совершенное предание себя Богу. Феофан отмечает, что подвижник ищет богообщения, т.е. того, чтобы «Бог вселился в нас и начал ходить в нас, облекся как бы в наш дух, правил и Его разумом, и волею, и чувством, чтоб и еже хотети и еже деяти в нас было Его делом, чтоб Он был действуяй все во всем, а мы сделались бы орудиями Его, или деемыми от Него, и в помышлениях, и хотениях, и чувствах, и словах, и делах»². Человек после грехопадения действует сам от себя, по своему сознанию и определению, что не является законными отношениями Творца и твари. В Царстве Божьем необходимо чтобы во всем действовал только Сам Творец, поэтому условием боговселения или воцарения Бога в человека является отречение от своей свободы.

Верующий должен обратиться к Богу с решительной просьбой: «Ты, Господи, твори во мне, что хочешь, а я и слеп, и слаб»³, тогда в дух человека вступает сила Божия и начинает вседействие свое. Эта искомая установка «богопреданности» возможна только тогда, когда верующий глубоко прочувствует, что он ничто. Ревнующий о своем спасении из-за частых неудач, несмотря на все прилагаемые им усилия, неожиданными и большими успехами, достигаемыми без особого напряжения, ошибками и падениями, приводится к глубокому убеждению в том, что «он – ничто, а все – Бог и Его всеильная благодать»⁴.

Предание себя Богу есть не окончательный акт, а непрестанно повторяемый, поэтому человеческая свобода на этапе *феории* не уничтожается. Святитель отмечает, что живой союз с Богом не есть некоторое исчезновение души в Боге. Хотя душа специфическим образом «прикасается» к Богу и «проникается Его силой» при этом она остается самостоятельным разумно-свободным существом, подобно тому как «железо или уголь, проникаясь огнем, не перестают быть железом и углем»⁵. Бог действует в человеке,

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 531.

² Там же. – С. 536.

³ Там же. – С. 537.

⁴ Там же. – С. 540.

⁵ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 46.

всеми его силами, в этом и состоит истинная божественная жизнь нашего духа, это является целью Творца¹.

Подвижник, вкусивший сладости Божьей, желая насыщаться ей, для утоления любви к Творцу, тяготеет пребывать «внутри пред Богом», т.е. стремится к «безмолвию». Это состояние, сущность которого – «ничем не возмутимое молитвенное стояние пред Богом умом в сердце», требует удаления от всех внешних факторов, мешающих сосредоточению и созерцанию.

Безмолвие не является неким статичным состоянием, во время этой практики верующий непрестанно порождает в себе «огнь огнем, рачение рачением и вожделение вожделением»². «Горение духа» безмолвника полностью очищает его и приводит в состояние бесстрастия. В этом «огне», пишет епископ, «переплавляется естество наше, как металл неочищенный в горниле, и является сияющим небесной чистотою, делающим его готовым Богу жилищем»³.

Достигший бесстрастия становится храмом живого Бога, теперь он узнает волю Господа, «как бы слышал некоторый глас» и, таким образом, реализуется конечная цель практики – богообщение и боговселение. Положительная сторона бесстрастия выражается в его тесной связи с любовью. Бесстрастие знаменуется пламенем любви, которая есть «подательница пророчества, причина чудотворений, бездна просвещения, источник огня Божественного, который чем более истекает, тем более распалает жаждущего»⁴. Очень часто подвижнику, находящемуся в безмолвии, бывает указание от Господа выйти из этого состояния и служить всем ищущим спасения. «Выше сего состояния апостольского мы не знаем на земле. Здесь, – заключает епископ, – и конец обозрению порядка богоугодной жизни»⁵.

При изложении этапа *феории* Феофан следует распространенной святоотеческой традиции, обнаруживаемой, в том числе, в Добротолубии, согласно которой наставления отцов касаются главным образом периода *праксиса*, борьбы, и не рассматривают подробно высшие ступени духовной практики. Наиболее заметными исключениями из этой общей тенденции являются Макарий

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 536.

² Там же. – С. 535.

³ Там же. – С. 548.

⁴ Там же. – С. 553.

⁵ Там же. – С. 554.

Египетский, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама, а в русской традиции – Серафим Саровский, Силуан Афонский и Софроний Сахаров. Одной из основных тем *феории* становился феномен изменения перцептивных способностей подвижника и опыт созерцания «нетварного света». Более подробно некоторые аспекты *феории* будут рассмотрены в главе, посвященной сравнительному анализу духовных практик православия и хасидизма.

Дополнительные замечания

В завершение рассмотрения духовной практики православия Феофаном Затворником полезно сделать несколько замечаний, имеющих особую значимость в контексте сравнения православия с другими традициями. Наиболее существенным здесь является тот факт, что в центре духовной практики православия находится личность богочеловека Иисуса Христа, т.е. уподобление Ему, соединение с Ним является первостепенной задачей верующего. Значение личности Иисуса Христа для подвижника не ограничивается лишь верой в домостроительство спасения, и тем более не сводится лишь к роли праведного учителя – основателя религии. Как было указано, конечная цель всей практики – богообщение, состоит в том, что «Господь приходит, вселяется в сердце и вечеряет с ним»¹. То есть верующий должен стремиться достичь такой кардинальной духовной трансформации, чтобы, согласно известному выражению апостола Павла, констатировать: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Искомое соединение со Христом достигается за счет любви к Нему, причем евангельское требование о том, что верующий должен любить Христа сильнее самых близких родственников и друзей не является метафорой. Поэтому, пользуясь словами современного греческого старца, можно сказать, что глубочайшая суть православной религиозности представляет собой «союз пламенной любви между двумя личностями: человеком и Христом»². Таким образом, в конечном итоге можно определить конститутивный опыт православной духовной практики как «опыт христоцентрического Богообщения – восхождения к соединению со Христом в Св. Духе, которое реализуется

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 14.

² Нектарий (Мулациоигис), архимандрит. Иисус как Любовь и Возлюбленный. – М.: Никая, 2011. – С. 183.

как совершенное соединение человеческих энергий с нетварной Божественной энергией, благодатью»¹.

И второй момент, который требует дополнительных разъяснений, состоит в том, что святитель Феофан в «Пути ко спасению» почти не уделяет внимания проблеме взаимоотношения верующего с другими людьми, тогда как предписания о любви к Богу и к ближнему, являются двумя главными евангельскими заповедями². Более того, само богопознание в Новом Завете ставится в неразрывную связь с отношением к ближним, так апостол Иоанн говорит: «будем любить друг друга... Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4:7–8).

Здесь надо отметить, что Феофан Затворник разбирает основные обязанности человека к ближним в труде «Начертание христианского нравоучения», тогда как «Путь ко спасению», как видно из расширенного названия книги, является «кратким очерком аскетики». В одном из своих писем святитель Феофан выделяет доброе отношение к людям как один из основных принципов христианской практики: «Безжалостность к себе, готовность на всякую услугу другим и предание себя всецело Господу с молитвенным в Нем пребыванием – се производители духовной жизни»³. То есть доброе отношение к ближним признается важным и непременным условием духовной жизни, оно понимается как выражение божественной воли, которой, отрекаясь от собственной самости, должен подчиниться верующий.

Вместе с тем проблема соотношения заповедей о любви к Богу и ближнему несколько глубже. Дело в том, что духовная практика как особая психо-антропологическая стратегия требует от верующего глубокой интроспекции, предельной концентрации на своем внутреннем мире. На высших ступенях практики подвижник увлекается мистическими созерцаниями: «Когда влечением любви ум возносится к Богу, тогда он совершенно не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущих. Озаряемый божественным беспредельным светом, он перестает ощущать все тварное, подобно тому как чувственное око перестает видеть звезды, когда вос-

¹ Хоружий С.С. Этика исихазма в двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2011. – Том 12. Вып. 4. – С. 8–29.

² Ср.: Мф 22:37–40.

³ Феофан Затворник, Собрание писем. Письмо 312, М., 1898, Вып. 2, с. 177–178.

ходит солнце»¹. Так, один из знаменитых подвижников Арсений Великий (V в.) на вопрос собратьев-монахов о том, почему он «бегает» от них, отвечал: «Бог видит, что я люблю вас, но не могу быть вместе и с Богом, и с людьми»². Одной же из характерных черт русских старцев XIX в. было широкое общение с людьми, вхождение в их нужды и служение им.

Соотношение установок любви к Богу и ближнему в мистической жизни подвижника, а также их историческое развитие в православной традиции является отдельной темой³. Для данного исследования достаточно отметить лишь основной принцип, выраженный в ярком образе, предложенном св. Дорофеем Газским (VI в.). В своих поучениях авва Дорофей иллюстрирует отношение этих двух видов любви образом круга, в котором радиусы, сходясь к центру, при этом сближаются и между собой: «Если круг есть мир сей, а самый центр круга Бог, радиусы же, идущие к центру, – пути жизни человеческой, то насколько святые... приближаются к Богу, столько приближаются и друг к другу... Такова природа любви: сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью к ближним»⁴. Сходную мысль высказывает и епископ Феофан, говоря о преуспевании подвижника в духовной практике: «мера погашения страстей есть мера сроднения его с человечеством»⁵. Таким образом, по мере прохождения духовной практики и искоренения страстей в человеке естественно должно возрастать чувство любви к ближним. Тема «любви к ближним» также будет затронута ниже в контексте рассмотрения принципов личностной модели межрелигиозного диалога православия и хасидизма Хабад.

¹ Максим Исповедник. *Главы о любви*. Цит. по: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 145.

² Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М., 1846. – С. 17.

³ Хоружий С.С. Этика исихазма в двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2011. – Том 12. Вып. 4. – С. 8–29.

⁴ Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания. – Тула: Издание Введенской Оптиной Пустыни, 1991. – С. 88.

⁵ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 429.

Глава 5. ХАСИДИЗМ КАК ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ

Хасидизм – это религиозно-мистическое движение, одно из течений в иудаизме, которое зародилось в середине XVIII в. в Подолии (на территории современных Винницкой и Хмельницкой областей Украины). Название происходит от древнееврейского слова «хасидут», которое означает «благочестие», «верность», «святость». В разные эпохи отдельные группы иудеев, отличавшиеся особым благочестием и более усердным соблюдением предписаний Закона (Торы), удостоивались названия «хасидим» (благочестивые). В Талмуде говорится о «хасидим древних времен»¹, в Германии XII в. появляется направление иудаистского пиетизма, также получившее это название².

Основателем хасидизма был рабби Исраэль бен Элизер (1700–1760), более известный по данному ему прозвищу Баал Шем Тов (букв. «Владеющий добрым Именем», а также «Чудотворец»), или Бешт (акроним, которым часто его называли). Несмотря на то, что Баал Шем Тов не был ни великим раввином, ни автором ученых книг, он сумел полностью изменить иудаизм не только в Восточной Европе, но и во всем мире, что с учетом консервативности еврейской религии как таковой является уникальным случаем в истории. По мнению профессора Моше Иделя, Бешт является наиболее выдающейся личностью в иудаизме с библейских времен, а хасидизм, понесший наибольшие потери из-за Холокоста, через несколько десятилетий может стать господствующим религиозным течением в еврейском мире³.

¹ Jacobs L. The concept of hasid in biblical and rabbinic literature//The Journal of Jewish Studies. – Oxford, 1957. – N 8. – P. 143–154.

² Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М.: Мосты культуры, 2004. – С. 121.

³ Идель М. Возникновение хасидизма. Курс лекций. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=RqzE5B2wZXk>

Несмотря на значительность фигуры Бешта, исторически достоверных биографических сведений о нем сохранилось очень мало. Бааль Шем Тов родился около 1700 г., по одной версии, в местечке Окуп (Подолия), точное местонахождение которого неизвестно, по другой в Буковине или даже на территории современной Молдавии. Будучи сыном родителей пожилого возраста, Израэль в раннем детстве осиротел и остался на попечении общины. В юности Баал Шем Тов работал сторожем и мелким служкой при синагоге, с этого времени он начинает изучать мистические тексты. Женившись на сестре бродского раввина Гершона Кутовера, из-за конфликта с ним переехал в Галицию, где вел аскетический образ жизни. С 1737 г. Бешт выступает в роли религиозного учителя и народного проповедника, который ходит по «городам и весям», обучая людей служению Богу¹. Бешт получил широкую популярность как чудотворец, знающий «тайные имена» – *баал шем*. *Баал шемами* (господами имени) назывались люди, знающие тайные имена Бога и ангелов, посредством которых можно исцелять больных, изгонять нечистых духов, изготавливать амулеты, открывать тайны прошлого и предсказывать будущее². Около 1740 г. Бешт с семьей переселился в город Меджибож, в котором оставался до конца жизни. Вокруг Баал Шем Това сплотилась группа преданных учеников, многие из которых сами были известными раввинами и учеными, также к нему стекались паломники, привлеченные слухами о его мистических способностях целителя и провидца.

Хасидизм был направлен на обновление иудаизма, явился попыткой возрождения религиозных ценностей и живой веры, которая была выхолощена легалистским иудаизмом и формальным исполнением заповедей. Хасидизм глубоко укоренен в еврейской религиозной традиции, вместе с этим можно констатировать, что он представляет собой оригинальное для иудаизма течение, совершившее «подлинную революцию в еврейской мысли, мирозерцании и образе жизни»³.

Говоря о главных отличительных чертах духовности хасидизма, прежде всего необходимо отметить дополнительное вни-

¹ Дубнов С.М. Возникновение хасидизма. Жизнь и деятельность Израила Бешта // Евреи в Российской империи XVII–XIX вв. – М.: Еврейский университет в Москве, 1995. – С. 145.

² Etikes I. Baal Shem. Ha-besht-magiya, mistika, hanhaga. – Jerusalem, 2001. – P. 33–50.

³ Лазар Берл. Хасидизм – дар человечеству // Шивхей Бешт (Хвалы Израэлю Бааль-Шем-Тову). – М.: Лехаим, 2010. – С. 7.

мание к устремлению сердца (*каванот а-лев*), т.е. эмоциональному состоянию в служении Всевышнему, важность молитвы и радостного состояния духа. Рассмотрим эти три принципа подробнее.

Хасидизм утверждает, что человеку для достижения праведности не обязательно быть книжником и мудрецом, действительно необходимо лишь одно – обладать цельной душой, искренне устремленной к божественной цели. Бешт учил, что «вера – это не только совокупность знаний, но, в первую очередь, желание приблизиться к Богу»¹. Важна эмоциональная самоотдача и подчинение божественной воле, поэтому близость к Богу достижима для всех людей, если они искренне почитают Его. Причем, согласно представлениям хасидизма, человек малообразованный или необразованный вовсе, может даже иметь преимущество над ученым, поскольку размышления и знания последнего могут умерять его религиозный пыл, тогда как человек неученый охвачен живым стремлением приблизиться к Богу – и это дороже всего².

Баал Шем Тов внес радикальное изменение в практику молитвы. Образованные еврей-галмудисты его времени имели «своего рода снисходительность по отношению к молитве»³. Это связано с тем, что текст молитвы казался чересчур простым по сравнению с Законом, в котором виделись неограниченные возможности интеллектуального продвижения. Поэтому «общинная молитва выродилась в своего рода привычку... и зачастую становилась некой формальностью, с которой следовало покончить как можно быстрее»⁴. Баал Шем Тов же особо подчеркивал важность искренней и ревностной молитвы, которая является непосредственным связующим звеном человека с Богом. Хасиды отказались от традиционной ашкеназской версии молитвенника, перейдя на версию, созданную последователями Исаака Лурии, которая содержала специальные предписания о медитации (*каванот*) и в значительной степени изменили саму технику молитвы⁵. Общая молитва хасидов была насыщена эмоциональными элементами:

¹ Лазар Берл. Хасидизм – дар человечеству // Шивхей Бешт (Хвалы Исроэлю Бааль-Шем-Тову). – М.: Лехаим, 2010. – С. 8.

² Гурари Н. Философско-этическое учение хасидизма («Революция и открытие»). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – С. 52.

³ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 122.

⁴ Там же. – С. 123.

⁵ Jacobs L. Hasidic prayer // Essential papers on Hasidism. – New York; London, 1991. – P. 330–362. Weiss J. The Kavvanot of prayer in early hasidism // Studies in Eastern European Jewish mysticism. – Oxford, 1985. – P. 96–100.

сопровождалась пением, танцами, выражением восторга, взрывами радости. Такая непривычная эмоциональность и эксцентричность иногда раздражали противников хасидизма.

Также Баал Шем Тов особое внимание уделял тому, что служение должно проходить в состоянии радости (*симха*). Один из крупнейших исследователей хасидизма Мартин Бубер писал: «Сердце хасидского учения – это стремление к жизни на основе религиозного порыва, восторженного ликования»¹.

Следует заметить, что радость является библейским предписанием (Пс 99:2), а заповеди о любви к ближнему и к Богу, важность которых также подчеркивается в хасидизме, вообще традиционно признавались главными для иудаизма. Баал Шем Тов наполнил эти предписания новым духовным смыслом и показал, что их исполнение является возможным и даже естественным в жизни каждого верующего. Так, пребывание в радости, во многом связано с хасидским учением о Боге, который является по своей природе не карающим, а бесконечно добрым². Причем промысел Божий определяет не только человеческие деяния, но и поведение животных, жизнь растений и даже существование неодушевленного мира. Среди хасидских историй известна притча об опавшем листе, движимом Божиим промыслом ради определенной цели. Согласно хасидскому учению, Бог каждый миг творит мир заново и все происходящее определяется его волей, поэтому каждое событие жизни человека есть реализация божественного замысла. Бешт учил видеть знаки и знамения Божии во всех, даже мельчайших, деталях мира, относиться ко всему происходящему как непосредственно исходящему от Творца, как к урокам, обучающим верующего тому, как выполнять свою миссию в этом мире. Библейский стих и главная молитва иудаизма «Слушай, Израиль: Господь – Бог наш Господь один!», по мнению хасидов, утверждает, что нет ничего, кроме Бога, т.е. все сущее – это различные проявления единого божественного творения³.

С учением о всеобъемлющем промысле и присутствии Божьем в мире связан важнейший для хасидизма принцип «служение в материальности» (*авода бе-гашмиют*). Еврейские мыслители

¹ Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. – М.: Мосты культуры, 2006. – С. 28.

² Shohet A. Al Simha be-hasidut // Tsion. – Jerusalem, 1951. – N 16. – P. 36–43.

³ Лазар Берл. Хасидизм – дар человечеству // Шивхей Бешт (Хвалы Израэлю Бааль-Шем-Тову). – М.: Лехаим, 2010. – С. 9–10.

до Бешта традиционно делили жизнь на две части – «святую» (изучение Торы, молитва, исполнение заповедей) и «светскую». Для хасидизма повседневные и будничные дела также являются служением Всевышнему, которое надо вершить с радостью, причем «служить в материи» ничуть не менее важно, чем в духовной сфере. В рамках анализа духовной практики Хабада этот принцип в понимании рабби Шнеура Залмана будет рассмотрен подробнее.

Мартин Бубер видел основную особенность хасидизма в том, что это учение, которое избегает метафизических спекуляций и ориентировано на практику, т.е. представляет собой осмысление самой жизни, бытовых реалий. Г. Шолем отвергал эту точку зрения и рассматривал хасидизм как логический этап развития еврейской мистики, непосредственное продолжение лурианской каббалы и саббатрианства. Моше Идель полагал, что обе эти позиции можно подкрепить многочисленными цитатами и фактами из жизни цадииков. Хасидизм, по мнению Иделя, не является ни чисто духовным, ни чисто материальным (направленным на устроение земной жизни) учением. Он зародился в сообществах людей, живущих вокруг духовного лидера, к которому они приходили за советами и ответами – не на абстрактные вопросы духовного плана, а на вполне конкретные, материальные вопросы. Хасидизм предполагает, что праведники, достигшие высоких степеней духовных созерцаний и «прилепления» (*двекунт*) к Творцу должны снизойти до реальности повседневной жизни и нести в этот мир благословение, выражающееся, в том числе, в таких «материальных» вещах как богатство, здоровье, количество детей и т.д. В то же время и «простонародье» должно попробовать себя в медитациях, ведущих к миру горнему. Именно во взглядах Бешта, согласно которым верующие должны жить возвышенной духовной жизнью, которая при этом была бы полностью обращена к материальному миру, считает Моше Идель, можно разглядеть подлинную суть хасидизма¹.

По мнению многих исследователей, духовное новаторство хасидизма реализовалось в хасидских учителях – цадииках (дословный перевод «праведник»), каждый из которых воплощал свой собственный уникальный духовный опыт². Появляется новый тип духов-

¹ Hammer B.J. Resolving the Buber-Scholem controversy in Hasidism // J. of Jew. studies. – Oxford, 1996. – Vol. 47, N 1. – P. 102–127.

² Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. – М.: Мосты культуры, 2006. – С. 31.

ного лидера: место эрудита-талмудиста или инициата классической каббалы теперь занимает духовный человек, «пневматик», ясновидец, пророк – цадик. Экзегеза Торы и эзотерика каббалы теряют свое главенствующее значение, теперь на первое место вышла личность учителя. Этот феномен рельефно выражен в изречении одного из хасидов о своем цадике: «Я ходил к рабби Дов Беру не Тору изучать, а смотреть, как он зашнуровывает свои башмаки»¹. То есть именно цадик или духовный учитель становится по преимуществу образцом для подражания, «живой Торой»².

Широкое распространение получило представление об особой неразрывной мистической связи между душой цадика и его хасидов³. Обосновывая исключительную важность своей миссии, лидеры хасидов отмечали, что функции основных институтов власти евреев в древние времена: царя, священника, иерусалимского Храма и пророка теперь перешли к цадикам⁴. Позднее в хасидизме появились искажения в понимании цадика. Наряду с восторженной любовью к цадикю появляется и отношение к нему как к великому магу, который близок Небесам и потому может своими силами исправить все недостатки человека и обеспечить желанный покой в загробном мире и таким образом облегчить хасидам их собственную духовную задачу⁵.

Говоря о хасидизме как об этапе развития духовной традиции внутри иудаизма, следует отметить, что он тесно связан с каббалой (от гл. «получать», имеется в виду «получать по преданию», подразумевается тайное, эзотерическое «учение»), и поэтому рассматривается как одно из течений в еврейской мистике. Согласно иудаизму, в Торе есть четыре уровня смысла и толкования: *пшат* (буквальный смысл текста), *ремез* (намек), *друш* (аллегорическое толкование) и *сод* (эзотерический, скрытый смысл). Издревле их

¹ Цит. по: Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации. – М.: Академический Проект: Академический Проект, 2008. – С. 221.

² Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М.: Мосты культуры, 2004. – С. 421–422.

³ Dresner S. The zaddik. – New York, 1960. – P. 113–141; Rapoport-Albert A. God and the zaddik as the two focal points of hasidic worship // Essential papers on Hasidism. – New York, 1991. – P. 305–311; Etkes I. Ha-Zadik: zikat gomlin beyn dfus hevrat le-mishna reayonit // Ве□Maagaley Hasidim. – Jerusalem, 2000. – P. 293–297.

⁴ Green A. The zaddiq as axis mundi in later Judaism // Journal of the American Academy of religion. – Oxford University Press, 1977. – N 45. – P. 139–149.

⁵ Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. – М.: Мосты культуры, 2006. – С. 34.

совокупность называли аббревиатурой ПарДеС, словом означающим «сад», показывая тем самым, что все четыре измерения смысла представляют собой органическое единое целое. Четвертый способ толкования – *cod* и является тем, что принято называть каббалой¹. То есть каббалисты стремились постичь сокровенный смысл Торы и других книг Священного Писания, заключающих, как они полагали, символическое описание Бога и Его Имен-Сил, механизма творения мира и различных скрытых уровней реальности. Традиционно представители каббалы утверждали, что их учение – это откровение, ниспосланное праотцам и *таннаям* (законоучители в период кон. I века до н.э. по II век н.э.) и доступное лишь привилегированному меньшинству².

Различные мистические школы, известные под общим названием каббала, получают развитие в иудаизме начиная с XIII в. Среди них, следует выделить традицию, восходящую к книге «Зогар», мистическое течение, также получившее название «хасидизм» в средневековой Германии (XII–XIII), учение пророческой каббалы Авраама Абулафии (1240–1291) и школу Ицхака Лурии (1534–1572), так называемая «лурианская каббала». Основательное описание мистических сочинений, повлиявших на лидеров хасидизма, а также анализ различных направлений в каббале (теософско-теургического и экстатического) предлагает в своих исследованиях М. Идель³.

Талмуд и многие авторитетные иудейские раввины постановили наложить на изучение каббалы ряд ограничений: эзотерическую часть Торы можно изучать после 40 лет и не всем верующим. Хасидизм же кардинально меняет отношение к каббале. В 1747 г. Баал Шем Тов пишет своему шурину Гершону КутOVERу письмо, в котором излагаются основы хасидизма. В этом письме можно обнаружить три принципа, неоднократно выделявшихся в наставлениях Баал Шем Това и его последователей: любовь к собрату-еврею, даже такому, чье сердце отклонилось со стези истины и теперь должно быть снова обращено к Небесному Отцу; подготовка самого себя и мира к пришествию Мессии; раскрытие знания,

¹ Штейнзальц А. Разговор о каббале. – Иерусалим: Институт изучения иудаизма в СНГ, 2003. – С. 4.

² Хлебников Г.В. Иудаизм // Культурология. XX век. Энциклопедия, СПб.: Университетская книга; ООО Алетейя, 1998. – Т. 1. – С. 881.

³ См. напр.: Idel M. Hasidism: Between ecstasy and magic. – New York, 1995. – P. 9–12.

содержащегося в эзотерической премудрости Горы¹. Мессия говорит Баал Шем Тову, что придет на землю только тогда, когда учение хасидов распространится по всей земле и через это мир спасется². Хасидизм учил, что изучение Горы не оживленное осмыслением ее внутренних измерений, холодно и мертво, как тело без души. Хотя снятие ограничений на изучение тайного знания было сделано ранее одним из величайших и авторитетнейших каббалистов – Ицхаком Лурией (1534–1572), но только лишь с приходом Баал Шем Тоба началось интенсивное и всеобъемлющее распространение этой мудрости. Итак, еще одной характерной чертой хасидизма является тенденция популяризации каббалы.

Рабби Шнеур Залман и школа Хабад

Продолжателем дела Бааль Шем-Това после его смерти в 1760 г. стал его ученик рабби Дов Бер, Магид («проповедник») из города Межерич (Украина). Он создал группу близких учеников, которые рассылались в качестве эмиссаров во все области Восточной Европы. Именно рабби Дов Бер положил начало внутренней организации хасидской общины: во главе движения стоит праведный учитель – цадик, а хасиды периодически приходят к нему за советом. Хасидское учение также получило у Магида из Межерича дальнейшее развитие и углубление. Он попытался теоретически оформить хасидизм и обогатил его системой каббалистических представлений. В общем, поколение Дов Бера стало свидетелем кристаллизации и экспансии хасидских учений³. После его кончины (1773) хасидизм распался на множество отдельных направлений, во главе каждого из которых стоял цадик. Одним из направлений, возникших в то время, и был хасидизм, который получил название Хабад.

Основателем Хабада является Шнеур Залман (1745–1813), которого за его необычайную мудрость прозвали Альтер Ребе («Старший Ребе»). Он родился в городке Лиозно (территория современной Белоруссии), затем жил в городке Ляды. Шнеур Залман очень рано проявил выдающиеся способности, и во время праздни-

¹ Гулари Н. Философско-этическое учение хасидизма («Революция и откровение»). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – С. 10.

² Там же. – С. 143.

³ Etkes I. Hasidut bereshita. – Tel-Aviv, 1991. – P. 57–64.

вания *бар-мицвы* в возрасте 13 лет известные мудрецы признали его авторитетом в познании законов Торы. В 18 лет Шнеур Залман закончил изучение Талмуда и, ведя аскетический образ жизни, углубился в каббалу. В это время хасидизм активно распространяется в Литве и Белоруссии. В 1765 г. Альтер Ребе становится одним из ближайших, хотя и самым молодым, учеников Дов Бера.

1772 год считается временем, когда Шнеур Залман основал движение Хабад. В этом году Пруссией, Австрией и Россией был заключен договор о разделе Польши, в результате которого части будущих Витебской и Могилевской губерний, т.е. как раз тех мест, где было наиболее сильно влияние Хабада, отошли к России. Соответственно, там ослабло влияние митнагдим, поскольку Литва, которая была центром раввинизма, оставалась еще на 20 лет в составе Речи Посполитой, и, таким образом, создались благоприятные условия для распространения хасидизма. К концу XVIII в. уже десятки тысяч человек признали Шнеур Залмана своим цадиком, и с тех пор Хабад является одним из самых многочисленных хасидских движений.

Хабад выделяется среди всех других направлений не только численностью приверженцев. Благодаря деятельности Шнеур Залмана, литовско-белорусский хасидизм приобрел особую форму, коренным образом отличающуюся как от раввинизма, так и от украинско-галицийского хасидизма.

Само название «Хабад» – это аббревиатура трех слов: *хохма*, *бина* и *даат*. Согласно каббале, непостижимый Бог, называемый *Эйн Соф* (Бесконечный), проявляет себя посредством десяти атрибутов, которые называются *сфирот*. *Хохма*, *бина* и *даат* – это три из десяти *сфирот*, названия которых переводятся как «мудрость», «понимание» и «знание». Поскольку человек создан по «образу и подобию» Бога, то и в человеке присутствует аналогия десяти сфирот. Этим трем сфирот – *хохма*, *бина* и *даат* – соответствуют три уровня нашего интеллекта или три стадии познания. В терминологии Шнеура Залмана, эти три силы интеллекта можно объяснить так: *хохма* – способность к озарению, способность, посредством которой мысль впервые зарождается. Эта стадия потенциально, в «сжатом» виде, уже включает в себя целостное представление о явлении, на подобии того, как семя в потенции содержит будущее дерево. *Бина* (от корня «*бана*» – строить) представляет собой способность к анализу и обдумыванию. *Даат*, последняя стадия, характеризует связь человека с абстрактной информацией¹.

¹ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 40.

Шестой Любавический Ребе, Йосеф Ицхак, так сформулировал суть учения Альтер Ребе: «Цель: воцарить дух над материей. Средство: отдать сердце во власть разуму»¹. Именно эта идея примата интеллекта над эмоциями и дала Любавическому хасидизму название Хабад. То есть название школы подчеркивает убеждение в необходимости понимания Бога и всего сотворенного им силою разума, рационалистически. Конечно, Шнеур Залман, который считал себя «духовным внуком» Баал Шем Това, не забывал о важности эмоциональной составляющей служения. Однако, согласно учению школы Хабад, именно разум должен определить, в чем заключаются обязанности человека перед Творцом, а сердце, в свою очередь, должно наполнить служение, реальные поступки и дела верующего живым чувством. В этом Хабад расходится с некоторыми другими школами хасидизма, которые отдают предпочтение эмоциональному содержанию религиозного опыта. Вообще, Шнеур Залман, усилив значение изучения Торы и Талмуда, приблизил свое учение к раввинистическому иудаизму. Это соединение рационального и мистического направления еврейской мысли в единой цельной религиозно-философской системе и определяет оригинальность школы Хабад.

Как было отмечено, одной из характерных черт хасидизма стало стремление к активному распространению каббалистического учения. Между тем вопрос о том, в какой мере следует открывать широким массам хасидов сокровенные тайны Торы, вызывал острые разногласия среди лидеров последователей Бешта. Простонародью чрезвычайно импонировала хасидская концепция цадика, который способен искупать грехи и испрашивать милость Творца для всякого прихожанина, но многосложная мистико-философская доктрина последователей Бешта вызывала у людей неподготовленных существенные затруднения. Вследствие этого многие из хасидских дворов с течением времени совершенно отказались от проповеди оригинального вероучения и содержания мистических братств и их деятельность стала ограничиваться, главным образом, поддержанием установленного порядка общения цадика со своими хасидами². Но известны и обратные примеры, когда представителям отдельных направлений хасидизма удалось организовать ты-

¹ Цит. по: Новый год хасидизма. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.jewish.ru/tradition/classics/personalities/2010/11/news994256284.php>

² Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. – Киев: Дух і літера, 2003. – С. 37.

сячи своих сторонников в некое подобие мистического братства и добиться больших успехов в усвоении ими каббалистических основ своего вероучения. Одним из наиболее показательных примеров таких течений хасидизма и является Хабад. Таким образом, в экстенсивном, подробном разъяснении каббалистических представлений заключается еще одна особенность Хабада среди других хасидских направлений.

Во главе движения Хабад стояло семь поколений цадиков-руководителей, которых называют Любавические Ребе. После смерти Шнеур Залмана (1813) руководство Хабадом наследовал его старший сын – рабби Дов Бер (1773–1827), которого прозвали Митл Ребе (Средний Ребе). Он перевел центр движения в местечко Любавичи (ныне Смоленская область России) и с тех пор последователи движения называются любавические хасиды. Огромный вклад в дело укрепления позиций и развития движения Хабад-Любавич внес седьмой и последний Любавический Ребе Менахем Мендл Шнеерсон (1902–1994). В современном российском иудаизме хасидизм Хабад является самым крупным течением, а руководитель движения Берл Лазар носит титул «главного раввина России».

Глава 6.

ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА ХАСИДИЗМА ХАБАД

За основу изложения духовной практики любавического хасидизма была взята книга рабби Шнеура Залмана «Ликутей Амарим» (более известная по ее первому слову как «Тания»¹ (букв. «сказано»)), которая считается «Писанным Законом» (*Tora shebitav*) Хабада. Можно сказать, что по отношению к книге «Тания» вся остальная литература любавического хасидизма представляет собой, в той или иной степени, лишь ее комментарий. Название главного труда рабби Шнеур Залмана «Ликутей Амарим» переводится как «Собрание высказываний». Этим заглавием автор хотел показать, что он не предпринимает попытку предложить свою собственную религиозно-философскую систему, а лишь передает учение предшествующей ему традиции. Книга «Ликутей Амарим» предназначалась для распространения среди широкого круга хасидов, духовные вопросы и потребности которых рабби Шнеур Залман во многом знал из опыта непосредственного личного общения с ними. Основная цель «Ликутей Амарим» состояла в том, чтобы указать хасидам путь божественного служения, стать практическим руководством для духовной жизни. Примечательно, что «Тания» – это первое и одно из немногих в хасидизме сочинений, в котором изложение духовной практики носит последовательный и систематический характер, поэтому анализ этой книги очень подходит для решения задач данного исследования. Привлечение других трудов Шнеур Залмана, комментариев на Пятикнижие («*Tora ор*» и «*Ликутей Тора*»), свода галахических законов «*Шулхан арух ха-рав*»), работ руководителей движения Любавических Ребе (в первую очередь Менахема-Мендла Шнеерсона), а также

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005.

дополнительной исследовательской литературы, позволит составить непротиворечивое и целостное представление о духовной практике хасидизма Хабад.

§ 1. Обращение

Рабби Шнеур Залман начинает книгу «Тания» с формулирования признаков человека, прошедшего обращение, которого он называет «средний» (*бейнони*). В связи с этим Альтер Ребе рассматривает важнейшую для этики, философии и мистицизма школы Хабад антропологическую тему двух душ.

Согласно «Тании», у каждого иудея имеются две души, причем каждая из них обладает интеллектуальными и эмоциональными особенностями, соответствующими ее природе. Первая душа, так называемая, «животная душа» (*нефеш ха-бахамит*), также используется термин «витальная душа» (*нефеш ха-хиюнит*) – облекается в кровь и оживляет тело. Эта душа родственна той витальной силе, которая оживляет растения и животных. Вместе с тем «животная душа» человека наделена некоторыми существенными признаками – интеллектуальными и эмоциональными, которые отчетливо отличают ее от низших живых видов.

Животная душа происходит со стороны *клипа* (досл. «скорлупка», «оболочка», скрывающая Всевышнего от сотворенного им мира) или *ситра ахра* (досл. «другая сторона» – все то, что не относится к святости). Из четырех дурных основ (*йесодот раим*), находящихся в животной душе, происходят греховные склонности человека: «гнев и гордость от элемента огня, стремящегося ввысь; стремление к наслаждениям – от элемента воды, ибо от воды произрастают всевозможные вещи, доставляющие удовольствие; бессмысленное веселье, насмехательство, хвастовство и пустые занятия – от элемента воздуха; лень и грусть – от элемента земли»¹.

Несмотря на то, что витальная душа, оживляющая тело, генетически связана с *ситра ахра* (противоположная святости сторона), *клипа*, из которой она происходит, включает в себе два уровня. Нижний уровень представляет собой абсолютное зло, т.е. полное сокрытие божественности, а верхний, так называемая *клипат нога* («сияющая оболочка»), содержит смесь добра и зла. Поэтому от

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 45.

животной души происходят не только греховные, но и добрые (*товим*) склонности, «такие как сострадание и помощь ближнему»¹.

Вторая душа – божественная (*нефеш элохот*), по определению Шнеур Залмана, «реально (*мамаш*)» является «частицей сущности Бога свыше (*хэлек элох мимаал*)»². Пятый Любавический Ребе Шалом-Довбер отмечал, что эта вторая душа представляет собой «Божественность, ставшую творением»³, т.е. она единственная из всего многообразия сотворенного мира, в том числе ангелов, продолжает оставаться частичкой, единой с Богом. Божественная душа существовала до вселения в тело и продолжает существовать после его смерти.

Божественная душа состоит из десяти сил (*бхинот*), соответствующих десяти *сфирот*, которые подразделяются на две категории: силы интеллекта (*сехель*) и эмоциональные качества (*миддот*).

Интеллект имеет три способности: *хохма*, *бина* и *даат* (отсюда аббревиатура Хабад). Эти термины обычно переводятся как «мудрость», «понимание» и «знание» соответственно, однако в «Тании» эти термины имеют дополнительные смысловые коннотации. *Хохма* – способность к озарению, способность, благодаря которой мысль впервые зарождается. *Бина* – способность к анализу и обдумыванию. *Даат* – характеризует связь человека с абстрактной информацией. Слово «*даат*» употребляется как «знание» в библейском значении в соответствии со стихом «И познал (*йада*) человек Хаву» (Быт 4:1). То есть «*даат*» имеет значение преданности и союза, результатом которого является тесная взаимозависимость интеллекта и эмоций.

Эмоциям (*миддот*) соответствуют остальные семь сфирот: *хесед* (доброта), *гвура* («строгость» в значении «сдержанность»), *тиферет* («красота» в значении «гармония»). Следующие три – *нецах* («победа»), *ход* («великолепие») и *йесод* («основа») – являются вторичными и вспомогательными. Седьмое свойство, именуемое *малхут* («царство»), представляет собой канал, через который находят выход все эмоции.

Качество *хесед* проявляется как доброта, любовь к Богу. Атрибут *гвура* выражается в самоограничении, сдержанности, страхе и боязни Творца. *Тиферет* является синтезом первых двух свойств и обнаруживается как способность восхвалять Бога, оце-

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 45.

² Там же.

³ Цит. по: Тания для всех / Сост.: Сегаль Д. – М.: Кирьят-Малахи, 2008. – С. 85.

нивать Его красоту. *Хесед*, как проявление любви, и *гвура*, как страх-благоговение перед Творцом, являются основными эмоциями, из которых развиваются все остальные духовные чувства.

Животной душе также присущи три силы интеллекта и семь эмоциональных сил, причем последние преобладают. Однако в противоположность десяти силам «божественной души», животная душа состоит из «десяти венцов нечистоты»¹, являющихся эманациями *ситра ахра*.

Разум и эмоции – это две так называемые «частные силы». Кроме них душа обладает еще и двумя «общими силами» – наслаждение (*онег*) и воля (*рацон*). Для духовной практики принципиально важным оказывается тот факт, что божественная и животная души проявляют себя как конфликтующие влечение к добру (*ецер ха-тов*) и влечение к злу (*ецер ха-ра*).

Кроме десяти сил души имеют три «одеяния» (*левушим*): мысль (*махашаве*), речь (*дивур*), и действие (*маасэ*). Мысль теснее связана с душой и обладает большим единством с нею, чем два других «одеяния». Хотя эти три проявления и являются внешними, однако им придается исключительное значение, поскольку они служат орудиями, посредством которых божественная душа исполняет заповеди и соединяется с Богом.

Рабби Шнеур Залман указывает расположение двух душ в теле человека. Животная душа находится в сердце, в левой его полости, откуда ее действие посредством циркуляции крови распространяется на другие части тела. Поэтому, согласно «Тании», все страсти возникают в левой полости сердца², отсюда они поднимаются в голову, чтобы человек обдумывал их. Божественная душа находится в голове в мозге человека. Оттуда она распространяется по всем членам тела и проявляется в сердце, в его правой полости, в виде любви к Богу³. Вместе с тем Альтер Ребе отмечает, что божественная душа – «одна простая духовная сущность, лишенная всякой материальной структуры и ограничений пространства, меры и границы, свойственных материальному»⁴, поэтому нельзя говорить, что она находится в каком-то месте тела больше чем в другом. Однако раскрытие «божественной души» происходит в первую очередь в мозге, «мозг первым получает надлежа-

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 61.

² Там же. – С. 75.

³ Там же. – С. 75.

⁴ Там же. – С. 306.

щую ему силу и жизнетворность в соответствии с его сложением и свойством, и это – Хохма, Бина и Даат, и силы мышления»¹. А распространяющуюся из мозга «силу и жизнетворность» получает каждый из 248 членов тела, «в соответствии с его составом и свойством: глаз – чтобы видеть, ухо – чтобы слышать, рот – говорить, ноги – ходить»².

Итак, у человека имеется две души – божественная и животная, каждую из которых можно представить как состоящую из десяти сил-способностей, подразделяющихся на интеллектуальные (*хохма*, *бина* и *даат*) и эмоциональные (остальные семь *сфирот*). Также божественная и животная души характеризуются, соответственно, влечением ко злу (*ецер ха-ра*) и влечением к добру (*ецер ха-тов*).

В зависимости от того как разрешается конфликт между добрым и дурным влечениями, производимыми божественной и животной душами, человека можно отнести к одной из пяти категорий: «праведник, которому хорошо», «праведник, которому плохо», «грешник, которому хорошо», «грешник, которому плохо» и «средний». Эти категории заимствованы из Талмуда³, где «праведник» (*цадик*) обозначает верующего, у которого достойные поступки перевешивают его грехи, а понятие «средний» (*бейнони*) применяется к тому, у кого добрых и греховных дел поровну. Альтер Ребе, однако, придает этим терминам другое значение, а с обсуждения вопроса о том, кого можно считать «средним» и начинается книга «Тания».

«Праведник, которому хорошо» (*цадик вэтов ло*) или совершенный праведник (*цадик гамур*) – это человек, который абсолютно лишен побуждения ко злу (*ецер ха-ра*), т.е. все зло в нем полностью уничтожено и обращено в добро. Находящейся на этой ступени подвижник не только преодолел искушение, но сумел возвысить свою природу и обратить ее на благо. Совершенный праведник чувствует влечение только доброго начала (*ецер ха-тов*), при этом он «проникнут столь полной и совершенной любовью к Б-гу, что сила этой любви может быть сопоставлена лишь с силою его отвращения ко злу»⁴.

Следующий тип в рассматриваемой классификации – «праведник, которому плохо» (точнее, в переводе Шнеура Залмана, «праведник, у которого есть зло» – *цадик вэрало*), или несовершен-

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 307.

² Там же. – С. 305.

³ Талмуд. Берахот. 7 а.

⁴ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 55.

ный праведник (*цадик ше-эйно гамур*). Ребе так определяет человека этой категории: «есть в нем еще немного зла в левой полости [сердца], но оно подчинено добру и лишено силы оттого, что его так мало»¹. Хотя зло, которое остается в несовершенном цадике ничтожно и почти не влияет на него, однако сам факт наличия зла в сердце не позволяет «питать отвращение к наслаждениям этого мира»² и любить Бога совершенной «великой любовью»³, как это происходит у «праведника, которому хорошо». В этой категории возможны различные градации праведности, в зависимости от разновидности и меры зла, оставшегося в сердце.

В самом низу классификации – «грешник, которому плохо» (*раша вера ло*) или «совершенно порочный человек» (*раша гамур*). Злое начало в нем властвует безраздельно, мысли о покаянии не посещают его, «зло в его душе – единственное, что в нем осталось. Оно настолько пересилило добро, что добро удалилось от него и издали держится над ним, облекая его вокруг»⁴. Тем не менее возможность для раскаяния (*тишув*) у *раша гамур* еще остается, но до тех пор, пока этого не произошло, он целиком находится во власти злого влечения (*ецер ха-ра*).

Те же у кого сохраняется в душе добро, которое еще не достигает достаточной силы, чтобы осознать зло и целиком отказаться от грехов, называются «грешник, которому хорошо» (*раша ветов ло*) или «не до конца порочный человек» (*раша ше-эйно гамур*). Это человек, поддающийся искушениям и повторяющий моральные ошибки, которые, однако, перемежаются сожалениями, угрызениями совести и раскаяниями. На этой ступени также существует множество градаций в зависимости от того, насколько добро подчинено злу.

Между типами праведника (*цадик*) и грешника (*раша*) существует промежуточный класс, которому Альтер Ребе уделяет особое внимание – так называемый «средний» (*бейнони*). Согласно определению автора, «средним» нельзя назвать человека, у которого количество заслуг и грехов уравниваются. Личность, колеблющуюся между добром и злом, Альтер Ребе относит к категории «грешник, которому хорошо» (*раша ветов ло*). Шнеур Залман пишет: «Средний же тот, в ком зло никогда не усиливается

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 79.

² Там же. – С. 80.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 85.

настолько, чтобы захватить малый город и, облакаясь в тело, привести к греху... Средний никогда в своей жизни не совершил греха и никогда не совершит»¹. *Бейнони* «обречен на то, чтобы испытывать непрерывное внутреннее напряжение»², которое ослабевает лишь в периоды внутренней гармонии, например во время молитвы. Однако, несмотря на то, что у *бейнони* сохраняется влечение ко злу, и он носит потенциал греха в своем сердце, в отличие от «грешника», средний никогда не дает ему реализоваться в своей жизни. Три одеяния души – мысль, речь и действие – несмотря на искушения, никогда не подчиняются «*ецер ха-ра*», а удерживаются под строгой и непрерывной властью «божественной души». Таким образом, «средний» книги «Тания» находится на значительно более высоком уровне, нежели *цадик* Талмуда. Согласно определению Альтер Ребе, «средний» вообще никогда не грешит, хотя и подвергается искушению.

Итак, главным признаком человека, начавшего духовную практику – «среднего», является следование «доброму влечению», производимому божественной душой, суть которого заключается в подчинении божественной воле, выражающейся в заповедях.

§ 2. Праксис

Борьба двух душ

Конфликт доброго и дурного влечений (*ецер ха-ра* и *ецер ха-тов*) порождает одну из основных стратегий духовной практики хасидизма Хабад, которую можно назвать «борьбой двух душ». Альтер Ребе пишет: «И это великое правило для средних в служении Всевышнему: самое основное – подчинить себе свою натуру, что в левой полости сердца, и овладеть ею с помощью света Всевышнего, освещающего Б-жественную душу, находящуюся в мозгу, – властвовать над сердцем, размышляя в уме о величии Эйн Софа, благословен Он, и понимание этого породит в уме дух знания и трепета перед Ним, и он станет “избегать зла”, [т.е. запрещенного] Торой и мудрецами... а в сердце будет любовь к Б-гу, в правой его полости, и жажда и желание соединиться с Ним через исполнение предписаний Торы и мудрецов и через изучение Торы,

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 86.

² Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 59.

равноценное исполнению всего»¹. В этой цитате рабби Шнеур Залман компилятивно обозначил основные принципы духовной практики Хабада.

Борьбу двух противоборствующих влечений – «*ецер ха-ра*» и «*ецер ха-тов*», т.е. божественной и животной душ, Альтер Ребе сравнивает со сражением двух монархов за «малый город» – тело человека. Каждая из душ хочет, чтобы силы души (которые можно разделить на разум и эмоции) и три одеяния души (мысль, речь, действие), были подчинены ей, исполняли только ее волю. Божественная душа внушает размышлять о Торе, величии Бога, чтобы словами и действиями человек исполнял заповеди. Животная же душа желает, чтобы все мысли, чувства и желания были полны этим миром, были направлены на удовлетворение вожделений и, соответственно, человек своими действиями питал *ситра ахра*.

В Талмуде и высказываниях еврейских мыслителей можно найти различные точки зрения на тему природы «доброе» и «дурное» влечений: иногда их считают ангелами или духовными силами, возникающими в душе и теле соответственно, иногда *ецер ха-тов* определяется как «голос совести», «чувство долга». В одном отрывке Шнеур Залман отождествляет *ецер ха-ра* и животную душу: «человек должен сердиться на животную душу, которая и есть его дурное влечение...»². Однако из других мест следует, что между этими двумя понятиями нельзя поставить знак равенства, хотя между ними и существует связь. Их постоянное воздействие друг на друга можно понимать так, что «животная душа порождает естественные наклонности, которые “*ецер ха-ра*” поощряет и разжигает в страстные влечения и неумеренные желания»³.

Согласно «Тании», любое действие, совершенное «не ради Всесильного», можно считать «грехом». По мнению Альтер Ребе всё существующее по отношению к Богу можно разделить на три области: святость (*кдуша*), т.е. бытие, устремленное к Нему; три нечистые *клипот*, совершенно «непроницаемые» для света Всевышнего, в которых нет никакого блага; и «*клипат нога*» («сияющая оболочка») – бытие нейтральное. Поступки, являющиеся нарушением заповедей, относятся к сфере трех нечистых клипот. Если же человек совершает не запрещенный поступок, мотивация которого «не имеет небесной цели», например если верующий

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 105.

² Там же. – С. 169.

³ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 51.

голоден и ест разрешенную пищу, но не для того чтобы тело могло быть использовано для служения Всевышнему, то это действие относится к пограничной *клипат нога*¹.

Соблюдение заповедей

Как известно, исполнение законов Торы, а также их многочисленных частных вариантов при применении к всевозможным случаям личной и общественной жизни, описанные в Талмуде, является фундаментальным принципом иудаизма. Рабби Шнеур Залман, основываясь на лурианской каббале и некоторых положениях философии Маймонида, предлагает оригинальную трактовку смысла исполнения заповедей (*таамей ха-мицвот*).

Согласно «Тании», Всемогущий Бог вложил свою безграничную мудрость и волю в Тору: «Всевышний ограничил Свою волю и мудрость в 613 заповедях Торы и связанных с ними законах, в сочетаниях букв Танаха и в толкованиях, которые им придали наши мудрецы в агадот и мидрашах»². Автор сравнивает Тору с водой, которая находясь в качестве Безграничной мудрости Бога в высшем мире, спустилась посредством постепенных преобразований миров АБИА (*Ацилут, Брия, Йецира и Асия*), и облеклась в материальные вещи, проблемы и явления нашего мира³. Однако, как пишет Альтер Ребе, мудрость и воля Бога составляют абсолютное единство с Ним самим, поскольку Всевышний и Его атрибуты составляют одно простое единство⁴. Отсюда следует вывод, что спуск Торы из высшего мира произошел для того, чтобы «всякая мысль могла ее постичь, чтобы даже ступени речи и действия, стоящие ниже ступени мысли, могли ее постичь и облечься в нее»⁵. То есть постигая Тору и исполняя конкретные действия, имеющие отношение к нашему миру, человек соединяется с безграничной мудростью и волей Бога, а значит и с Ним Самим. Для пояснения мысли о том, что, одевшись в духовно низкие материальные вещи, Тора тем не менее остается единой с Творцом, автор «Тании» приводит пример⁶: когда

¹ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 65.

² Там же. – С. 55.

³ Там же. – С. 55.

⁴ Там же. – С. 401.

⁵ Там же. – С. 55.

⁶ Там же. – С. 57.

человек обнимает короля, степень близости и привязанности к Нему не зависит от количества одежд, в которые король одет. Поскольку тело короля находится внутри этих нарядов, то обнимающий заключает в объятия именно его величество, а не его мантию, как это может показаться со стороны.

В одном из комментариев к «Тании» приводится наглядная иллюстрация, разъясняющая понимание смысла исполнения заповедей в философии Хабада. Например, рассматривается записанный в Торе и всестороннее прокомментированный в Талмуде закон о том, как должен разрешиться спор между хозяином быка, забодавшего корову и владельцем коровы¹. Этот закон важен не оттого, что позволяет жителям сельской местности разрешить сложную ситуацию или дать какое-то представление о справедливости. Подобной ситуации может даже никогда и не случиться в реальном мире. Этот закон важен, потому что является проявлением божественной мудрости и воли, т.е. Бог «упаковал» свою бесконечную мудрость именно в это конкретное указание. Изучающий этот закон, комментарии и споры по его поводу в Талмуде и «схвативший» его, таким способом «схватит» и высшую мудрость Бога и таким образом объединится с Ним Самим².

Аналогичная аргументация приводится для объяснения смысла исполнения заповедей, связанных с действием. Может возникнуть вопрос, почему, например, когда иудей надевает на голову и на руки *тфилин*, то он соединяется с Богом, а если надевает что-нибудь другое, делая это с таким же внутренним намерением, или если что-нибудь сделано не в точности так, как предписано традицией, то не соединяется? Ответ с точки зрения философии Хабада таков: потому что Сам Бог избрал именно это конкретное действие в конкретной форме, поэтому, исполняя заповедь, иудей соединяется с волей Бога, а значит – с Ним Самим³.

Для рационалистически мыслящих богословов иудаизма, в частности для Маймонида, смысл заповедей (*таамей ха-мицвот*) заключается в том, что они представляют собой, прежде всего, совокупность средств к обретению истинных представлений, ведущих к лучшему пониманию Бога. С этой точки зрения более важными оказываются рационалистические предписания, т.е. те, которые связаны с этическими нормами, а не «иррациональные

¹ Исх 21:28–36.

² Тания для всех / Сост.: Сегаль Д. – М.: Кирьят-Малахи, 2008. – С. 185.

³ Там же. – С. 151.

заповеди» (*хуким*), смысл которых не ясен. Для Шнеур Залмана же заповедь имеет цель сама в себе, ведь она представляет собой как бы «сосуд высочайшей степени общности с Бесконечным»¹, благодаря которому человек превосходит свою ограниченность и вкушает от Безграничного. Воля Бога одинаково воплощена во всех 613 заповедях, и их неправильно разделять на «рациональные» и «нерациональные». И вообще, ограниченный человеческий разум в состоянии постигнуть заповеди лишь частично и приблизительно, но не может проникнуть в их смысл до конца. Вместе с этим Шнеур Залман считает, что и разум должен участвовать в реализации заповеди, поскольку умное исполнение выше слепого послушания, т.е. соблюдение заповедей с максимальной степенью их понимания, ценится выше, чем простое исполнение.

Хотя все божественные предписания, будучи выражением воли Творца, по существу тождественны, Шнеур Залман среди прочих выделяет заповеди изучения Торы и милостыни (*цдака*).

Альтер Ребе на страницах «Тании» неоднократно приводит утверждение мудрецов Талмуда о том, что «изучение Торы приравнивается ко всем заповедям»². Шнеур Залман объясняет это тем, что когда человек занят изучением Торы, происходит духовное единение между человеческим разумом и мудростью Бога. Разум же есть наиболее близкая способность к сущности души, поэтому в процессе изучения Торы происходит наиболее существенное единство с Творцом. Кроме того, когда человек постигает Тору, не только его разум, являющийся самой близкой к душе способностью, схватывает божественную Мудрость, но и сама Мудрость Бога облекается в разум человека. В результате между конечным и Бесконечным достигается «удивительное единство, которому нет ничего подобного, и в вещественном мире не существует такого совершенного единства со всех сторон и во всех отношениях»³. Поэтому Альтер Ребе пишет, что в случае исполнения заповедей, относящихся к сфере речи и действия, «Всевышний облекает душу Своим Б-жественным светом и объемлет ее сверху донизу»⁴, но не пронизывает ее. В случае же изучения Торы свет затрагивает само существо души. Этим определяется преимущество заповеди изучения Торы по отношению к другим.

¹ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 15.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 61.

³ Там же. – С. 59.

⁴ Там же. – С. 59.

Шнеур Залман отмечает, что особой важностью обладает также предписание о милостыни (*цдака*), он многократно возвращается к этой теме на страницах «Тании» и даже посвящает обсуждению этой заповеди несколько глав. Ребе приводит высказывание мудрецов, в котором сказано, что эта заповедь «равноценна всем остальным, вместе взятым»¹. Это утверждение кажется несомненным с тем, что было сказано чуть выше – изучение Торы равноценно исполнению всех остальных заповедей. В *галахе* эта несогласованность двух утверждений объясняется посредством уточнения условий исполнения этих двух заповедей. Акт благотворительности обладает преимуществом над изучением Торы, если он не может быть отложен или выполнен другими. Шнеур Залман решает это противоречие глубже. Альтер Ребе говорит, что с точки зрения единения с Богом преимущество принадлежит изучению Торы. А с точки зрения *тикун*, т.е. одухотворения физического тела и мира, на первом месте стоит заповедь милостыни. Шнеур Залман пишет: «Все заповеди [даны] только для того, чтобы возвести витальную душу ко Всевышнему, но нет заповеди, в которой витальная душа настолько была бы облечена, как заповедь о благотворительности. Во всех заповедях облачается лишь одна из сил витальной души и только во время их исполнения, а пожертвование человек дает от приобретенного собственным трудом, но ведь сила всей витальной души облачается в выполнение работы или какой-нибудь иной деятельности, с помощью которой человек добывает эти деньги, и когда он их жертвует, вся его витальная душа возносится ко Всевышнему»². Кроме этого объяснения, автор «Тании» приводит еще один аргумент важности заповеди *цдаки*: «в наше время, в период, предшествующий приходу Машиаха, основной вид службы Всевышнему состоит в оказании помощи нуждающимся ... а слова о том, что изучение Торы так же важно, как совершение добрых дел, относятся к тому времени, когда они жили: изучение Торы было тогда основной формой служения Всевышнему»³. То есть *цдака* ускоряет наступление мессинской эры, поскольку приход Машиаха, по мнению ребе, связан с «одухотворением» материального мира.

Отметим еще один важный аспект, связанный с пониманием смысла соблюдения заповедей в «Тании». Альтер Ребе, основываясь

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 215.

² Там же.

³ Там же. – С. 541.

на мнении Ицхака Лурии, утверждает, что душа каждого иудея должна многократно проходить реинкарнации до тех пор, пока им не будут выполнены все 613 заповедей на уровне мысли, речи и действия. Согласно этой концепции, 613 заповедей соответствуют «613 аспектам души человека и заложенным в нее силам, нуждающимся в оболочках»¹. То есть человек имеет в своем составе «613 аспектов души» и нуждается в оболочках для них, которые представляют собой три одеяния души – мысль, речь и действие, когда они вовлечены в исполнение заповеди. Поскольку когда человек исполняет заповедь, его мысль, речь и действие тождественны с мудростью и волей Бога, то Шнеур Залман говорит об этих оболочках как о свете: «Тора и заповеди, выраженные в ней, облачают все десять сил души и все ее 613 членов сверху донизу, все они соединены с Б-гом непосредственной жизненной связью, и Б-жественный свет кругом объемлет их и облакает с головы до ног»².

Эти оболочки должны быть созданы, поскольку три уровня души – *нефеш*, *руах* и *нешама*, принадлежат к области сотворенного и вследствие этого они не могут выдержать «яркость сияния»³ божественного несотворенного света Эйн Соф, посредством которого открывается Всевышний, потому что «настолько велико благо, которое оно несет, и услада для глаз созерцать Его»⁴. Подобно тому как пламя свечи стремится слиться с огнем факела, если их поднести близко, так и душа, испытывая великое блаженство, непреодолимо влечется соединиться со светом Эйн Соф, и не может сохраняться как отдельная духовная сущность. Душа может сохранить себя в качестве индивидуальности, только если из этого света Эйн Соф в результате спуска по мирам АБИА ей будет создана некая оболочка, сохраняющая в себе отблеск света Всевышнего. Альтер Ребе объясняет: «цель создания такой оболочки – заключить в нее уровни души нефеш, руах и нешама, которые благодаря ей смогут наслаждаться сиянием света [Эйн Соф] и постигать его, не теряя при этом своей индивидуальности, – подобно человеку, смотрящему на солнце через [затемненное, но] прозрачное, пропускающее свет стекло»⁵. Тора и содержащиеся в ней заповеди представляют собой снизошедшую в наш мир муд-

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 707.

² Там же. – С. 54.

³ Там же. – С. 701.

⁴ Там же. – С. 701.

⁵ Там же. – С. 702.

рость и волю Бога, и, таким образом, именно исполнение заповедей является средством для создания «оболочек».

В контексте изложения правил исполнения заповедей Шнеур Залман уделяет особое внимание теме *кавана* – мистической интенции, с которой должны совершаться религиозные акты. В иудаизме существовало два основных способа понимания *кавана* – в галахе и в каббале. Альтер Ребе суммирует эти два подхода, и они предстают в системе Хабада не как разногласия, а как синтез.

В галахе акцент делается на «интенции», с которой человек совершает заповедь. Правильное намерение, согласно этому подходу – исполнение заповеди «ради нее самой» или «ради Всевышнего». То есть человек выполняет заповедь, просто повинаясь приказу Бога. В каббале божественные заповеди понимаются с точки зрения соединения человека с Богом. В лурианской традиции содержание понятия *кавана* было углублено учением о *цимцум* и о «разбиении сосудов». Так, исполнение заповедей ведет к «освобождению Божественных искр», к «*йихуд*» и «*тикун*» – воссоединению и восстановлению первоначального божественного единства.

Шнеур Залман в соответствии с галахой предупреждает, что если заповедь совершается не ради нее самой, а к ней примешиваются какие-либо эгоистические побуждения, или когда заповедь совершается по привычке, то тогда ее исполнение «совсем не поднимается кверху, даже к чертогам и отделениям ангелов стороны Кдушa (святости. – С. М.), оно остается внизу, в этом телесном мире, являющемся отделением “клипот”»¹.

Однако если исполнение заповеди мотивируется лишь присутствием человеку естественным страхом и любовью перед Богом, то такая *кавана* есть намерение низшего порядка, соответствующее душе животного, действия которого мотивируются инстинктами, а не разумом и свободой, как это присуще человеку. Верующий должен посредством разумного созерцания пробудить в себе наивысшую степень любви и страха и совершать заповеди в жажде «*девекут*» (соединения с Богом). В связи с этим Альтер Ребе наставляет: «все намерение человека в предании души своей Всевышнему через Тору и молитву, дабы вознести искру Б-жественного, которая в ней, к ее Источнику, состоит в том только, чтобы доставить удовольствие Ему, благословенному, подобно тому как радуется король, когда к нему приходит его единственный сын, выйдя из плена»².

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 237.

² Там же. – С. 256.

Итак, в книге «Тания» *кавана* на самом высоком уровне понимается как жажда *девекут*, т.е. как стремление достичь единства с Богом и намерение доставить удовольствие Творцу.

Страх и любовь

Особое место в духовной практике Шнеур Залман отводит качествам любви (*ахава*) и страха (благоговения) (*йира*). Альтер Ребе пишет, что страх и любовь – это «корни и основы служения Всевышнему»¹, причем обе эти заповеди связаны между собой, и несоблюдение какой-либо одной из них свидетельствует о неисполнении другой. Страх является внутренней причиной избегания зла, т.е. 365 заповедей-запретов, тогда как любовь – основа творения добра, т.е. 248 заповедей-повелений.

Рабби Шнеур Залман, приводя толкование выражения пророка Исаии (Йешаягу) «двумя летает»², восходящее к книге «Зогар», иносказательно сравнивает страх и любовь с крыльями. Благодаря страху и любви как двум крыльям, добродетели молитвы, постижения Торы и добрых дел «возносятся», чтобы «раствориться в Единстве Б-га». Подобно тому, как птенец без крыльев или с одним крылом не может летать, так и служение человека без страха или любви, если оно совершается из-за личных эгоистических побуждений, не может подняться в высшие миры. Служение, обусловленное трепетом перед Богом, подобно типу отношений между хозяином и слугой, где главная добродетель заключается в «полном смирении и покорности»³. Однако, как птице недостаточно одного крыла, чтобы взлететь, так и одного страха перед Богом недостаточно для полноценного служения Творцу. Второе крыло – качество любви Альтер Ребе характеризует как отношение сына к отцу. В правильном служении должны совмещаться две этих формы связи: любви сына к своему отцу и преданности слуги господину.

Эпиграфом к книге «Ликутей Амарим» служит цитата из Второзакония: «Ибо слово Господа близко душе твоей, оно на устах твоих, в сердце твоём, и исполнится оно благодаря тебе»⁴. Это изре-

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 363.

² Ис 6:2. Цит. по: Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 241.

³ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 151.

⁴ Втор 30:40. Цит по: Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 11.

чение, согласно толкованию автора, выражает одну из основных идей «Тании» – служение и любовь к Богу не являются трудновыполнимым заданием, ведь божественная душа иудея самой своей сущностью связана с сущностью Творца и стремление к Богу как к своему Источнику для нее естественно. В связи с этим Альтер Ребе формулирует важный принцип духовной практики: «следует знать великое правило в служении средних – даже если интеллект человека и его дух разумения недостаточны для порождения в сердце ощутимой любви к Б-гу, так, чтобы сердце горело, как угли пылающие, великой страстью, и желанием, и ощутимым в сердце стремлением стать приверженным Ему, есть все же любовь, скрытая в его уме и в тайниках его сердца»¹.

«Естественная любовь» или «скрытая любовь» (*ахават месутерет*) имеется в божественной душе, «желание и воля ее по природе своей стремится соединиться с корнем и источником своим, светом Эйн Софа, благословен Он»². Шнеур Залман объясняет наличие этой любви тем, что поскольку божественная душа является частицей Самого Бога, поэтому стремление к Творцу, своему Источнику, для нее естественно «как естественно постоянное стремление сына быть подле отца, [давшего ему жизнь], и как естественно постоянное стремление пламени к его небесному [источнику – стихии огня в высших мирах]»³. Если же этого влечения нет, если естественная любовь не проявляется, значит она подавлена дурным началом (*ецер ха-ра*): «[Она может проявиться, только] когда рациональная душа поборет телесное и сломит и покорит его себе. Тогда [любовь] возгорится и воспылет самозанимающимся пламенем, и возликует и возрадуется во Всевышнем Творце своем, и станет в Нем испытывать великое наслаждение»⁴. Также божественной душе присущ «естественный страх», который считается неразрывно связанным с «естественной любовью». Благодаря заложенному в божественной душе стремлению к Всевышнему как частички к целому, человек старается избегать зла, так как боится восстать и навлечь на себя недовольство Царя.

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 106.

² Там же. – С. 122.

³ Там же. – С. 599.

⁴ Там же. – С. 363.

Размышления (хитбоненут)

Итак, божественная душа одарена прирожденной любовью к Богу и страхом пред Ним. Очевидно, этот факт весьма облегчает религиозную задачу человека, которая сводится к тому, чтобы вывести на поверхность естественную любовь и благоговение пред Богом, которые уже присущи ему в неявной форме, а не приобретать их «с нуля». В связи с этим, одна из функций интеллекта в духовной практике хасидизма Хабад заключается в сосредоточенном размышлении (*хитбоненут*) на темы славы, красоты, величия Всевышнего. С этим принципом связано характерное для школы Хабад представление о важности не только эмоционального, но и интеллектуального постижения природы Бога (*хасага*).

Наставляя о том, как надо размышлять о величии Бога, что-бы породить страх и любовь, Шнеур Залман пишет: «Ибо когда разум разумной души углубляется в созерцание величия Божьего, того, как Он наполняет все миры, и как Он объемлет их, и как все пред Ним как бы не существует, в его уме и мысли возникает и пробуждается чувство страха перед возвышенным, [чувство] трепета и смущения перед величием Его, благословенного, Которому нет ни конца, ни границ, и страх Божий в сердце его»¹. В этой цитате Альтер Ребе указывает на три аспекта проявления Всевышнего, являющихся предметом созерцания в практике *хитбоненут*: «наполняющий миры», «объемлющий миры», и «все перед Ним как бы не существует».

Согласно лурианской каббалистической доктрине, используемой Шнеур Залманом, Бог творит мир посредством «сжатия» («сокращения», «ограничения» – *цимцум*) Бесконечного божественного первичного света (*ор*). Посредством процесса «сжатия» (*цимцум*) первичного света появляются четыре мира: Ацилут, Брия, Йецира, Асия. Альтер Ребе так характеризует процесс *цимцум* и образования миров: «в общем они (сжатия) – категория сокращения и утаения проистечения света и жизнотворности, дабы он не осветил и не был привлечен к нижним в состоянии явного раскрытия, дабы [мог он] облечься в них и сообщать им влияние и давать им жизнь, чтобы они из ничто становились существующими»². Разница между верхними и нижними мирами – в различной

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 51.

² Там же. – С. 291.

степени сжатия света, получения жизнестворности¹. Классификация АБИА представляет собой только общее и основное деление, в каждом из миров существует множество частных видов сжатий и, соответственно, мириады отдельных миров. В нашем материальном мире Шнеур Залман выделяет четыре частных степени сжатия: неживое, растения, животные, человек.

Миры АБИА связаны между собой – данному нам в ощущении материальному миру предшествует (не во времени, а в причинно-следственной связи) более совершенный духовный мир, у которого, в свою очередь, есть еще более высокий духовный прообраз. Также у каждой вещи в нашем мире есть духовный прообраз в каждом из духовных миров: «эти миры не разделены между собой внешним образом, а как бы включены друг в друга, подобно концентрическим кругам. Низшие миры реализуют то, что более идеально содержится в высших, а существа и предметы высших миров, воспринимая из первого источника божественные влияния, передают их низшим...»². Важно отметить, что миры АБИА надо понимать не «онтологически», как некое уплотнение, огрубление «материала-света», а скорее «гносеологически», как «четыре уровня раскрытия Божественного света»³, т.е. четыре уровня постижения Бога и служения Ему.

Понятием «наполняющий миры», Шнеур Залман обозначает внутренний свет («*ор пними*»), иногда используется термин «имманентный свет», т.е. божественный свет, претерпевающий цимцум и последовательно утрачивающий свои свойства и силу, благодаря которому и существуют миры АБИА.

Вместе с тем изменение «внутреннего света», его различные формы существуют только в представлении творений, которые видят его облекшимся в различные одеяния. Аспектом «объемлющий миры», являющимся одним из предметов для медитаций (*хитбонетут*), Альтер Ребе обозначает неизменяемый безграничный первичный свет, также именуемый терминами «окружающий свет» (*ор макиф*) и «свет *Эйн Соф*» (бесконечный свет). «Окружающий свет» абсолютно превознесен и не способен «одеться» в сотворенное, он равно далек от высших и нижних миров АБИА,

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 310.

² Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – Режим доступа: http://www.krotov.info/library/18_s/solovyov/10_339.html

³ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 835.

как бесконечность равноудалена от чисел 1 и 100¹: «существование и суть бесконечного света – Эйн Соф – не ограничены [ни духовным, ни физическим] пространством; он объемлет все мироздание, оставаясь в равной степени недоступным и высшим, и низшим мирам, и в то же время пронизывает их все»².

Аспект «всё перед Ним как бы не существует» обозначает, что сущность (*ацмун*) Бога принципиально невыразима, непостижима, она бесконечно превосходит все сотворенное и не может быть определена ни как свет, «наполняющий миры», ни даже как свет, вознесенный над существованием миров (ор *Эйн Соф*).

В предыдущем параграфе говорилось о «естественном страхе», который является атрибутом, изначально присущим «божественной душе». Этот страх состоит в боязни навлечь на себя недовольство Бога, «восставать против Царя царей, Всевышнего». Для того чтобы стать действенным фактором духовной практики, этот страх необходимо вывести из потаенных глубин души посредством осознанного усилия техники размышлений (*хитбоненут*). Этот «естественный страх», осязимо проявившийся посредством медитации о всемогуществе и всеведении Бога, величии сотворенного, называется «низший страх» (*йира татмаа*), поскольку связан с размышлением о проявлении величия Бога в созданном мире.

Другой вид страха называется высший страх (*йира илаа*) или страх-стыд (*йират бойшет*). Здесь величие Бога постигается не через размышление о грандиозности сотворенного, а связано с постижением самого Всевышнего, т.е. высший страх связан с созерцанием того, что по сравнению с Богом все подобно небытию. Про этот вид размышления Альтер Ребе пишет так: «...ведь все верхние и нижние миры перед Ним как бы не существуют и совершенно как ничто и полное небытие, так что Он непосредственно в них не облекается, а окружает все миры категорией Окружения, дабы в основе их оживлять, и лишь некоторое отражение облекается в них в той мере, в какой они могут это вынести, не лишившись совсем существования»³. Этот вид страха порождает непреодолимое желание раствориться в высшей Реальности всей душой и телом.

¹ Тания для всех / Сост.: Сегаль Д. – М.: Кирьят-Малахи, 2008. – С. 128.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 546.

³ Там же. – С. 137.

Двум разновидностями страха соответствуют два вида любви – мирская любовь (*ахават олам*) и великая любовь (*ахават раба*). Термин «ахават олам» обычно переводится как «вечная любовь», но Шнеур Залман употребляет слово «олам» в значении «мир», и, таким образом, переводит это выражение как «мирская любовь». «Мирская любовь» рождается посредством размышления о величии Бога и Его проявлении в сотворенном мире. Ребе пишет: «Три мозга в голове наполнит Хабад Божественной души ... и человек созерцает непостижимое, безграничное величие Бога, и от этого в разуме зарождается трепет, и страх Божий в сердце его, и любовь к Нему, как пламя, разгорается в его сердце, подобно пылающим углям, ибо душа его жаждет, стремится с великой страстью и желанием принадлежать Эйн Софу, благословен Он, всем сердцем, всей душой и всей своей силой – из глубины правой полости сердца»¹.

Кроме рекомендации размышлять о безграничном величии Бога, Шнеур Залман предлагает еще несколько тем для созерцаний. Одна из них – идея о том, что Всевышний является самой нашей жизнью: «я жажду и желаю Тебя как тот, кто желает жизни своей души, и, когда он слаб и измучен, он жаждет и желает возвращения души его к нему... так я жажду и желаю света – Эйн Соф [- Всевышнего], благословен Он, истинной жизни жизнью»².

Для возбуждения любви также играет большую роль правило духовной жизни, согласно которому: «отражение в нашем разуме [великой любви Всевышнего и Его безграничной доброты к нам] порождает нашу любовь к Нему и трепет [перед Ним]»³. В связи с этим Альтер Ребе советует размышлять о великой любви Всевышнего к человеку, о том, как Он спустился в Египет «для того, чтобы вывести души наши из “*супра ахра*” и приблизить нас к себе, и соединить нас самым реальным образом с именем Его... А это значит, что из предельно низкого и нечистого положения Он поднял нас к вершине святости и величия Своего, которому нет ни конца, ни предела»⁴. Именно о «мирской любви» можно говорить как о заповеди – эта заповедь требует от верующего обращение сердца и ума к тому, от чего пробуждается любовь. Задача человека состоит в том, чтобы посредством размышлений выявить те уже присущие ему качества любви и страха, которые являются врожденными и скрытыми.

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 77.

² Там же. – С. 273.

³ Там же. – С. 490.

⁴ Там же. – С. 364.

Покаяние (тшува)

Качества любви и страха могут быть легко приобретены любым евреем не только из-за того, что они присущи божественной душе, но и потому, что они носят наследственный характер, восходя к патриархам израильского народа¹. Авраам был воплощением атрибута *хесед* (любви), Исааку соответствует *гвур* (страх), а третий патриарх Яков, представляет сферу *тиферет*, соответствующую качеству «милосердие» (*рахамим*). Таким образом, милосердие (*рахамим*) оказывается третьим элементом божественного служения наряду со страхом и любовью.

О том, каким образом атрибут сострадания (*рахамим*) используется в духовной практике, Альтер Ребе говорит так: «Есть еще прямой путь, лежащий перед человеком, – заниматься Торой и заповедями ради них самих через свойство нашего праотца Якова, мир ему, свойство милосердия, [т.е.] сначала пробуждать в мысли своей великое милосердие пред Всевышним к искре Божественного, оживляющей человека, [искре], которая низошла от Источника своего, Жизни жизнью, Эйн Софа, благословен Он ... и облеклась в змеиную кожу, далекую от света лика Царя абсолютным отделением»². Верующий должен вспоминать свои грехи и пробуждать сострадание к божественной искре и к Шхине, пребывающим в изгнании, которое может быть преодолено только посредством служения Богу в исполнении заповедей Торы. Кроме этого, развитие качества сострадания позволяет достичь более возвышенных уровней любви к Богу.

Шнеур Залман уделяет внимание атрибуту «сострадание» в связи с темой покаяния (*тшува*), рассмотрению которой посвящен отдельный раздел «Тании» («Послание о покаянии»). Само слово «*тшува*» дословно переводится как «возвращение». Совершить *тшуву*, согласно «Тании», значит посредством очищения от грехов прийти в состояние слияния с Всевышним, вернуться к служению Ему с радостью, страхом и любовью. Альтер Ребе пишет, что суть покаяния – «возвратить частицу Всевышнего к источнику и корню всех миров»³, из этих слов видно, что конечная цель покаяния совпадает с целью жизни человека.

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 272.

² Там же. – С. 277–278.

³ Там же. – С. 181.

Шнеур Залман выделяет два вида покаяния: «верхнее покаяние» и «нижнее покаяние». Нижнее покаяние заключается в сломленном сердце и чувстве сокрушения из-за отдаления от Бога и пребывания в «ситра ахра». Человек должен «растоптать и покорить [катеорию] “клипа” и “ситра ахра”, вся витальность которой есть лишь грубость и самовознесение... растоптать и покорить [принизить ее] вплоть до самого праха»¹. Нужно чтобы сердце стало разбитым и угнетенным. Альтер Ребе приводит в пример слова известного покаянного псалма Давида: «жертва Всевышнему сокрушенный дух, сокрушенное и угнетенное сердце и т.д.»². Состояние «разбитого и угнетенного сердца» достигается осознанием своих грехов, постом и умерщвлением плоти. В период после разрушения Храма, когда нет жертвоприношений, пост заменяет жертвы. Пост и аскетические практики не только ускоряют и приближают полное искупление души, но и позволяют избавиться от наказания за грех страданиями. Осознание своих грехов – важнейшее средство доведения сердца до покаянного состояния, здесь человек должен быть «умельцем отчета всей глубиной своей мысли»³. То есть верующий должен вспомнить все свои грехи, как тяжкие, подобные тучам, так и легкие, к которым человек относится пренебрежительно, подобные тонким облакам, но которые, когда их много, заслоняют свет солнца даже больше чем тяжелая туча.

При покаянии верующий должен углубиться в размышление о том, что своими грехами он стал причиной изгнания Шхины, а его тело стало колесницей греха. Ребе советует пробуждать сострадание к божественной душе, оказавшейся оторванной от Источника подлинной жизни, и низведенной в место нечистоты и смерти – *ситра ахра*. Человек должен признать, что он очень далек от Всевышнего и отвратителен Ему. Но это относится только к телу и «животной душе», однако в человеке есть частица Бога – «Божественная душа с истинной искрой божественного, в нее облеченной, дабы ее оживлять»⁴. Поэтому верующий должен приложить все возможные усилия, чтобы возратить божественную душу из этого изгнания «в дом Отца ее, как это было в ее молодости, прежде, чем она облелась в мое тело, [ибо тогда] она была включена в свет Его, благословенного, и едина с Ним совершенно»⁵.

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 460.

² Цит. по: Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 460.

³ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 461.

⁴ Там же. – С. 181.

⁵ Там же.

Итак, нижнее покаяние состоит в сокрушении сердца посредством воспоминания грехов, соблюдении поста, а также пробуждении сострадания к божественной душе. Этими действиями кающийся вызывает милосердие Бога, Который отвечает на просьбу человека и прощает ему грехи.

На ступени «верхнего покаяния» человек реализует основной смысл *тишувы* – возвратиться к Всевышнему всем сердцем и всей душой, чтобы служить Ему и соблюдать все Его заповеди. Шнеур Залман пишет, что после того как человек очистился от грехов, «душа способна возвратиться непосредственно к Самому Всевышнему, и соединиться с Ним, благословенным, дивным единством, как была она едина совершенным единством с Ним, благословенным, до того, как вышла от дыхания уст Его, благословенного, чтобы спуститься вниз и облечься в человеческое тело и это – совершенное покаяние. И такое единение и покаяние есть верхнее покаяние, наступающее после нижнего»¹. «Верхнее покаяние», которое точнее можно перевести примерно как «верхняя ступень возвращения», есть состояние близости и единения с Богом, служение Ему в любви. Альтер Ребе говорит, что верующему всю жизнь нужно находиться в состоянии «верхнего покаяния».

Радость (*симха*) и учение о промысле

Служение Богу в радости является библейским предписанием², и его важность для духовной практики, как отмечалось выше, особенно подчеркивал Баал Шем Тов. Альтер Ребе также считает радость (*симха*), от которой происходят живость и усердие, необходимым расположением духа для успешной борьбы с животной душой. На страницах «Тании» автор неоднократно повторяет наставление, что служение Богу «должно совершаться с великой радостью»³. Вместе с тем Шнеур Залман также настойчиво предостерегает верующих от печали (*ацвут*), считая, что «грусть, отупение сердца и лень, – величайшие враги в служении Б-гу»⁴.

В жизни человека присутствуют тревоги, неприятные происшествия, скорби. Для объяснения того, как верующий может

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 465.

² Втор 28:47, Пс 100:2.

³ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 161.

⁴ Там же. – С. 37.

сохранять состояние радости, столь необходимое для служения Богу, продолжать благодарить Его и не впадать в печаль, Шнеур Залман касается учения о промысле (*ашгаха*). Согласно представлению Бешта «каждая деталь каждого создания и всякое событие внутри творения – часть всеобъемлющего плана, исполняющая свою уникальную функцию при осуществлении цели всего творения, так же как каждая часть тела и орган человека выполняют определенную функцию»¹. Шнеур Залман поучает, что зло не может происходить от Бога, и Он повсеместно присутствует в сотворенном и управляемом Им мироздании, поэтому все происходящее с человеком нужно считать добром. Эту идею в духовной практике верующий может использовать в двух ракурсах.

Во-первых, нужно верить, что Бог все «скорбные» события направляет к добрым последствиям, т.е., как говорится, «все к лучшему». В связи с этим Альтер Ребе предлагает благодарно относиться к физическим страданиям, болезням, видя «смысл радости при физических страданиях в том, что она – великое, необычайно действенное благо для грешной души, способное очистить ее в этом мире и избавить от очищения в аду»². Бог проявляет милосердие, посылая страдания, поскольку очищение в аду настолько ужасно, что «семьдесят лет страданий Иова не могут идти ни в какое сравнение со страданиями души в аду в течение одного часа»³. Страдание приближает человека к Богу, а близость к Богу и единство с Ним связаны с блаженством, которое многократно превосходит любые земные блага и оправдывает любые средства.

Второй способ понимания заключается в том, что «зло, безусловно, не может исходить свыше и все, что дарует Всевышний, – добро; однако добро это столь велико и посылается в таком изобилии, что его невозможно воспринять»⁴. Этот подход означает, что верующий должен принимать невзгоды с радостью, подобно тому, как он принимает с благодарностью зримую и очевидную милость. То, что считается «неприятностью», есть на самом деле милость и благо, но высшего порядка, т.е. происходящее от миров «сокровенных», которые превосходят явленный порядок и, соответственно, понимание человека. Верующий должен знать, что зло не про-

¹ Гулари Н. Философско-этическое учение хасидизма («Революция и открытие»). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – С. 152.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 477.

³ Там же. – С. 477.

⁴ Там же. – С. 551.

сто приведет к добрым последствиям и в конце концов страдания будут с избытком возмещены блаженством, но более важно понимать, что «зла» не существует и все «зло» на самом деле было добром, т.е. самым лучшим и нужным для совершенствования индивида. Альтер Ребе пишет: «если он поверит, что за событиями его жизни, которые, казалось бы, вызваны чьей-то злой волей, на самом деле стоит не что иное как высшая доброта Творца, исходящая из Его сферы Хохма, суть которой непостижима, – зло поднимется, как занавес, и [вообще] растворится во всеобщем Источнике, и человек увидит лишь абсолютное добро»¹. Итак, верующий будет всегда радоваться и при невзгодах, поскольку понимает, что все «зло», которое случается с ним, есть на самом деле исходящее непосредственно от Бога добро, «только оно не раскрыто и невидимо взору человека»².

Молитва (тфила)

Шнеур Залман, так же как и его учитель Бешт, подчеркивает важность молитвы в духовной практике. На страницах «Тании» автор часто напоминает, что именно во время молитвы человек чувствует наибольшую близость к Творцу, а также указывает на особую значимость молитвы в служении Богу, поскольку «в наше время очищение искр совершается главным образом посредством молитвы»³, а «то, что говорилось о преимуществе действия, относится к периоду существования Храма, к временам Галмуда»⁴. Однако заповедь изучения Торы, согласно точке зрения Альтер Ребе, стоит выше молитвы⁵.

Шнеур Залман, основываясь на толковании книги Зогар⁶, явившуюся Якову во сне лестницу понимает как символическое указание на молитву. Вследствие этого, Альтер Ребе в своем учении о молитве предлагает рассматривать совершенствование в ней своеобразным восхождением по ступеням, благодаря которым верующий поднимается до максимального уровня единства с

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 553.

² Там же. – С. 153.

³ Там же. – С. 799.

⁴ Там же. – С. 855.

⁵ Там же. – С. 800.

⁶ Зогар. 1. 149 b.

Богом. Самая первая ступень – это использование молитвы для напоминания о Боге и обязанности служить Ему. На следующей ступени молитва рассматривается как способ оценки своего поведения в соответствии с заповедями и раскаяние в грехах. На более высоком уровне молитва становится «служением» (*авода*), т.е. посредством молитвы человек производит нелегкую работу преобразования своих греховных черт характера, таких как гордыня, гневливость и т.п. и наполняет животную душу святостью¹.

Наивысшая ступень молитвенной «лестницы» состоит в том, что человек не желает ничего иного, кроме сопричастности Богу. Здесь божественная душа, будучи частичкой Бога, стремится воссоединиться и раствориться в Творце, как маленькое пламя, поднесенное к большому источнику огня, имеет свойство притягиваться и поглощаться им². Итак, молитва на самом высоком уровне понимается как способ соединения с Богом.

§ 3. Телос

Битул и «создание жилища Богу»

В иудаизме существует несколько способов понимания назначения человека. В одном из трактатов Талмуда написано «Я был создан, дабы служить моему Творцу»³. Этическое учение Мусар определяет цель жизни как совершенствование личных качеств человека. В «Зогаре» говорится, что Господь создал людей «дабы Его творения знали Его»⁴. Это последнее воззрение Альтер Ребе тоже выделяет: «в этом весь человек и его предназначение – познать славу Всевышнего и драгоценное великолепие величия Его, у каждого в соответствии с тем, на что он способен»⁵. Учение хасидизма объясняет, что эти способы понимания назначения человека представляют собой «все то же Божественное желание творить, только выраженное в разных “мирах” и “царствах”, сотворенных Богом»⁶. И хасидизм Хабад, используя высказывание,

¹ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 124–129.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 117.

³ Талмуд. Кидушин. 82 б.

⁴ Шнеерсон М.-М. Уроки Торы: Т. 2. – М.: Лехайм, 2003. – С. 179.

⁵ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 277.

⁶ Шнеерсон М.-М. Уроки Торы: Т. 2. – М.: Лехайм, 2003. – С. 179.

содержащееся в мидраше¹, предлагает собственную трактовку этого божественного желания, говоря, что цель человека состоит в «создании жилища Всевышнему в низшем мире»².

В духовной практике этот принцип назначения человека находит выражение в двух аспектах. Во-первых, человек является посредником, который призван сам соединиться с Творцом и возвысить три другие «царства» природы, которые благодаря ему и через него погружаются в Бесконечное, т.е. верующий должен «одухотворить» материальный мир, «обратить тьму в свет». Подобно тому, как человеческое тело состоит из многих частей, у каждого из которых имеется своя функция (глаза – отвечают за зрение, уши – за слух и т.п.), так и в каждом отдельном повелении Торы имеется «индивидуальный сгусток света Эйн Соф»³ или, как пишет автор «Тании» в другом месте, свет Эйн Соф «разделяется на шестьсот тринадцать лучей»⁴, соответствующих общему количеству заповедей. Душа же человека состоит из 613 компонентов «соответствующих двумстам сорока восьми частям [тела] и тремстам шестидесяти пяти его жилам», которые требуют освящения. Поэтому, исполняя заповедь, которая является волей Бога, человек привлекает высший свет и «сила животной, витальной души облекается в это действие и возносится из сферы “клипы” и включается в освященность заповеди, и перестает быть [отдельно] существующим в свете – Эйн Соф»⁵. Подчиняя стремления животной души ради служения Богу и осуществления божественных заповедей, верующий не только освящает всю свою жизнь, но также он тем самым возвышает окружающий материальный мир. Ведь физической энергией люди обладают благодаря трем низшим «царствам» природы, поэтому «одухотворение» человека ведет к одухотворению всего мира. Этим, согласно философии школы Хабад, объясняется тот факт, что большинство заповедей Торы предписывают использование материальных предметов, в том числе различных животных, растительных и минеральных веществ. Посредством исполнения заповеди божественная «искра», заключенная в материальных продуктах, «освобождается». В связи с этим Альтер Ребе пишет: «в результате же исполнения заповедей трансцен-

¹ Мидраш. Танхума. Насо. 7:1.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 203.

³ Там же. – С. 553.

⁴ Там же. – С. 529.

⁵ Там же. – С. 208.

дентный свет изливается в систему сфирот во всех четырех мирах и сливается воедино с имманентным светом. Образовавшееся единство называется [в каббале] восстановленным единством между Святым [Творцом], благословен Он, и Его Шхиной»¹. Итак, создание «жилища Богу», означает, что человек посредством исполнения заповедей, привлекает в свою душу свет, т.е. соединяет «*ор пними*» (внутренний свет) и «*ор макиф*» (окружающий свет) и таким образом соединяет мир с Богом.

Во-вторых, для выполнения требования «создания жилища Всевышнему в низшем мире» человек должен упразднить и свести на нет свое эгоистическое «я», что в философии хасидизма Хабад определяется как акт «*битул*» (отмена). Согласно «Тании», степень святости (наитие на что-либо божественности) прямо пропорциональна достигнутой верующим степени *битул* (сведения себя к нулю, забвение себя, выход за границы собственной личности)². Человек должен пренебрегать всякой личной выгодой и следовать импульсам божественной души, стараясь полностью отождествить свою волю с волей Божества.

Любовь

Нахождение на высших ступенях духовной практики знаменуется наличием у верующего великой любви (*ахават раба*) к Богу, которую Альтер Ребе называет также «любовь-блаженство», поскольку она дает испытать наслаждение, подобное тому, которое уготовано праведникам в будущей жизни³: «любовь-блаженство, когда человек испытывает ни с чем не сравнимое наслаждение от ощущения близости к Творцу и [сердце] его переполняет великая и бурная радость... прийти к такому душевному состоянию – цель всей его жизни в этом мире. Душа его ликует и стремится слиться с Божественным светом, ибо познала, насколько прекрасен Творец, и [постигла, что] наслаждение Его светом – самое большое для нее счастье. [Это ликование души –] точное подобие блаженства, [которое она испытывает] в раю»⁴.

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 498.

² См. Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. гл. 35.

³ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 595.

⁴ Там же. – С. 595.

Достигнуть великой любви может лишь совершенный праведник (*цадик гамур*), полностью уничтоживший зло и чувствующий отвращение к нему. Подобно «высшему страху» эта любовь связана с осознанием того, что только Бог представляет собой истинную реальность, и по сравнению с Ним все остальное как бы не существует: «когда через размышление о величии Эйн Софа, благословен Он, о том, каким образом все пред Ним как совершенное небытие, разгорится и распалится душа, [стремясь] к сиянию великолепного учения Его, дабы созерцать славу Царя, подобно углям пылающим, сильному пламени, возносящемуся ввысь, [стремясь] отделиться от фитиля и древесины, которые оно охватило, т.е. через усиление Божественного элемента огня в Божественной душе, – и от этого душа приходит к жажде, как сказано: “Душа моя Тебя жаждет”, а затем к ступени, [на которой она становится] “больной от любви”, а затем к исходу души [из тела] на самом деле, как сказано: “Также и изошла душа моя”»¹. «Великая любовь» в отличие от «мирской любви», пробуждаемой размышлениями (*хитбонетут*), «нисходит на человека свыше, как внезапный дар, неожиданно для него и вне зависимости от его стремления ее удостоиться»². Таким образом, такое важнейшее для духовной практики хасидизма Хабад качество как любовь к Богу не является однородным – Шнеур Залман указывает на существование различных видов и ступеней любви, что требует осторожного отношения ко всяческим обобщениям по этому признаку при компаративном анализе духовных традиций.

Как говорилось в предыдущем параграфе, согласно учению Хабада, целью жизни человека является «создание жилища Всевышнему в низшем мире». Совершенный праведник это не только человек, искоренивший в себе зло и достигший наивысшей степени любви к Богу, но еще и орудие Всевышнего, которое призвано соединить мир с Творцом. Этот характерный аспект рельефно выражен в хасидском объяснении причины гибели двух сыновей Аарона³. Согласно хасидскому толкованию этого библейского сюжета, сыновья Аарона на самом деле не грешили, как это может показаться исходя из буквального смысла текста⁴. Они «виновны» в том, что не совладали со своей сильнейшей устремленностью к Богу и не

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 302.

² Там же. – С. 596.

³ Лев 16:2.

⁴ Шнеерсон М.-М. Уроки Торы. – М.: Лехаим 2001. – С. 221.

могли больше оставаться в теле, поэтому и умерли. Сыновья Аарона достигли состояния блаженства, и влечение души для них было важнее выполнения своей задачи в этом мире. Цель же человека заключается не только в том, чтобы достичь наивысшей степени любви к Богу и ждать выхода из мира и соединения с Ним. Это стремление, с точки зрения философии хасидизма, иногда даже необходимо ослабить – «преодолей желание души подняться за пределы этого мира: задача ее создать жилище Бога в этом мире»¹.

Свет

Согласно «Тании», состояние подвижника на высших ступенях духовной практики сопровождается опытом созерцания божественного света, причем Шнеур Залман указывает, что «получить такую награду означает ... удостоиться максимального приближения души к ее Первоисточнику еще при жизни человека, что превосходит все блага, уготованные ей в грядущем мире»². В исследовательской литературе о Хабаде можно встретить интерпретацию опыта восприятия света как метафоры³. Однако многочисленные непосредственные упоминания иллюминации на страницах «Тании» и тот факт, что в большинстве духовных традиций восприятие света почти отождествляется с познанием Бога и признается явлением, сопровождающим истинный религиозный опыт, позволяют склониться к буквальному пониманию этого феномена. В «Тании» в контексте описания духовной практики можно выделить два связанных между собой аспекта воздействия света.

Философия Хабада, как рассматривалось выше, проводит различие между абсолютно непостижимой сущностью Бога – *ацмун*, и Его откровением Своей бесконечности, называемым *Ор Эйн Соф* (Бесконечным Светом). Так, первый аспект интерпретации роли света в духовной практике связан с тем, что человек постигает Бога, как «свет *Эйн Соф*». Альтер Ребе поясняет: «Само название – *Эйн Соф* – указывает на то, что посредством этого света Всевышний открывает Свою собственную бесконечную сущность, а не определенные свойства, которые мы называем “доброта” и “сдерживающая сила”; даже такие основополагающие аспекты Б-жественности

¹ Шнеерсон М.-М. Уроки Торы. – М.: Лехаим 2001. – С. 222.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 535.

³ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 69–70.

как Хохма, Бина и Даат, в которых коренятся все остальные, абсолютно не сравнимы со светом Эйн Соф»¹.

Шнеур Залман также отмечает, что душа человека «не в состоянии выдержать яркость сияния света Эйн Соф – настолько велики благо, которое оно несет, и улада для глаз созерцать Его»². Испытывая такое особое блаженство, «сладчайшую истому»³ при созерцании света *Эйн Соф* душа стремится слиться с Ним «подобно пламени свечи, сливающимся с пламенем факела»⁴. Альтер Ребе указывает, что восприятие света Эйн Соф даруется человеку, в первую очередь, во время молитвы: «свет этот озаряет людей и рассеивает темноту вокруг них во время молитвы – служения Всевышнему всем сердцем»⁵.

Второй аспект связан с исполнением заповедей и специфическим «накоплением» света посредством оболочек: «исполнение любых заповедей создает облачения для души человека, образованные из трансцендентного света – Эйн Соф [Всевышнего], благословен Он; [свет этот] окружает все миры»⁶. Как было упомянуто выше, это облачение необходимо для того, чтобы человек был способен созерцать свет Эйн Соф и при этом не потерять своей индивидуальности: «благодаря этой оболочке душа может созерцать “благодать Всевышнего” и [свет, вызывающий у нее] “томительное блаженство“»⁷.

Таким образом, среди основных характеристик телоса духовной практики хасидизма Хабад, которые неразрывно связаны между собой, можно выделить принципы наличия «великой любви» (*ахават раба*), отречения от своей воли (*битуль*) и созерцание божественного света (*Ор Эйн Соф*).

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 554.

² Там же. – С. 701.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 535.

⁶ Там же. – С. 497.

⁷ Там же. – С. 707.

Глава 7.

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ ПРАВОСЛАВИЯ И ХАСИДИЗМА ХАБАД В КОНТЕКСТЕ ЛИЧНОСТНОЙ МОДЕЛИ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Описав духовные практики православия и хасидизма Хабад, остановимся более подробно на некоторых аспектах их сравнительного анализа, имеющих особое значение для личностной модели межрелигиозного диалога. Как было отмечено выше, гармонизация межрелигиозного взаимовосприятия в рамках личностной модели предполагает несколько этапов. На первом этапе знакомства происходит обнаружение в рассматриваемых духовных традициях многочисленных сходств, аналогичных религиозных установок, наличия возвышенных моральных принципов и норм поведения, что приводит к развитию доверия, убежденности в том, что с последователями другой религии можно наладить позитивные отношения. Осознание имеющейся близости в духовных практиках также демонстрирует ошибочность крайне партикуляристских представлений о Другом, которые выражаются в идее отождествления последователей иных религий с силами зла и отказе признания в других традициях каких-либо добрых начал и интенций. На следующем этапе участники находят в своих традициях несводимые друг к другу особенности, связанные с уникальным опытом восприятия священного. Далее у диалогических партнеров формируется отношение к Другому, при котором особенности Другого и его неповторимая идентичность воспринимаются не как противоречие, а просто как различие, которое не является поводом для конфронтации. Рассмотрим духовные практики православия и хасидизма Хабад в соответствии с указанными аспектами реализации личностной модели межрелигиозного диалога.

§ 1. Сравнение духовных практик: Сходства

Среди наиболее существенных принципов духовных практик православия и хасидизма можно выделить установки подчинения заповедями развитие любви к Богу. Епископ Феофан пишет: «Заклучим из сего, что, когда человек в чувстве всесторонней зависимости своей от Бога определит себя или решится на неуклонное и всегдашнее хождение в воле Божией, или законе Божиим, он будет у своей цели или выполнит свое назначение. Ибо можно сказать всякому: решишь и исполняй закон и будешь находиться в постоянном общении с Богом. Вместе с тем как покорит себя Богу человек, Бог усвоится человеку, а человек – Богу»¹. Также ключевое значение для православной духовной практики, как было показано, имеет установка любви к Богу как выражение способа соединения, общения с Ним. Как замечает В.Н. Лосский, «созерцание благ будущего века, божественных реальностей, нетварного света есть не цель исихаста, но выражение общения с Богом»², причем «осуществляется ... это общение в любви и любовью»³.

Согласно рассмотренному «великому правилу» в служении Богу, которое формулирует рабби Шнеур Залман, верующий должен стремиться достичь состояния, когда «в сердце будет любовь к Б-гу, в правой его полости, и жажда и желание соединиться с Ним через исполнение предписаний Торы и мудрецов»⁴. То есть от человека, для того чтобы перестать быть «грешником», а находиться на ступени «среднего» и «праведника», также требуется, прежде всего, подчинение Закону Божьему (в данном случае выраженному в Торе и Талмуде) и стремление его исполнения исходя из чувства любви. Итак, можно констатировать, что подчинение своей воли Божьей воле, выраженной в заповедях, и любовь являются основополагающими принципами, общими для православной и хасидской духовных практик.

Само исполнение заповедей понимается в рассматриваемых духовных традициях не как формальное следование некоторым правилам поведения, но как процесс, который требует усилий и в

¹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 62.

² Цит. по: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 146.

³ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 146.

⁴ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 105.

котором верующий постепенно совершенствуется. Феофан Затворник описывает основную динамику духовной практики как борьбу между духом, как источником стремления служить Богу, и самостью, проявляющуюся в виде трех главных страстей – славолюбия, слатолюбия и сребролюбия, а также их многочисленных порождениях. Святитель Феофан указывает, что человеку обратившемуся свойственна «непрерывная бдительность, трезвение... и постоянное напряжение сил с изгнанием всякого послабления»¹.

Сходные принципы мы находим и в описании духовной практики хасидизма Хабад. Согласно рабби Шнеуру Залману, борьба ведется между божественной душой, которая по природе стремится к Богу, и «животной душой», которая происходит со стороны «клипы» и проявляет себя в виде влечения к злу (*ецер ха-ра*). Как отмечалось, область святости (*кдуша*) понимается как бытие, устремленное к Богу, а к области клипы относятся не только действия, являющиеся нарушением заповедей (три нечистые клипот), но и незапрещенные поступки, мотивация которых «не имеет небесной цели» («клипат нога»)².

Схожее понимание святости присутствует и в христианстве, например митрополит Антоний Сурожский писал: «Святость начинается в момент, когда мы посвящены Богу, принесены Ему в дар, делаемся Его собственностью. Это не значит, что в тот момент человек уже делается святым в том смысле, в котором он призван быть подобным Серафиму Саровскому, Сергию Радонежскому, Нилу Сорскому и множеству других мужчин и женщин. Это лишь говорит о том, что теперь по собственной воле, с полного своего согласия, со всей своей решимостью мы отдаем себя Богу, теперь мы Божии до конца. В этом смысле святость человека, конечно, сочетается с какой-то долей греховности, потому что человек отдает себя Богу и говорит: Господи, я хочу быть Твоим и только Твоим! – а вместе с этим в нем еще есть несовершенство, которое должно быть переработано и постепенно исчезнуть»³. Эти идеи очень близки с хасидским представлением о динамике духовной практики, которая начинается со ступени «среднего», т.е. человека, который решил «отдать себя» служению Богу посредст-

¹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 227–228.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 65.

³ Антоний Сурожский. О святости и духовности. Режим доступа: http://mitras.ru/be/be_9.htm

вом исполнения заповедей и по мере совершенствования все более искореняет в себе греховность как потенцию к деланию греха и все более распространяет область святости.

Итак, клипа или «злое влечение» концептуально весьма близко с понятием «самости» (или «самоугодия») являющейся, согласно Феофану Затворнику, источником всей человеческой греховности. Вместе с тем божественную душу и производимое ей «доброе влечение», проявляющееся в жажде Бога, готовности подчинить свою волю заповедям, можно сопоставить с понятием «дух», который в православной духовной практике имеет схожие функции.

Перечисление конкретных видов греха, с которым адептам предписывается бороться, также совпадает. Например, Шнеур Залман, так описывает греховные склонности человека, происходящие от животной души: «гнев и гордость... стремление к наслаждениям; бессмысленное веселье, насмехательство, хвастовство и пустые занятия; лень и грусть»¹ – все это рассматривается как страсти, которые необходимо искоренять в себе и христианину. Примечательно, что в поучениях Альтер Ребе присутствует аскетический дискурс, не характерный для традиционного иудаизма, который, в общем, возражал против излишнего умерщвления плоти и каких-либо форм монашества. Так, Шнеур Залман ставит в пример одного человека, который «в жизни своей не вкусил удовольствий этого мира»², ведь мудрый заранее видит, что все удовольствия этого мира «кончатся разложением и обращаются в червей и нечистоты»³. Альтер Ребе предупреждает, что дурное влечение «всячески ухищряется, дабы охладить душу человека, [убеждая его] не пренебрегать своим имуществом и здоровьем тела»⁴.

Феофан Затворник советует подвижнику «разделить себя на себя и на врага, кроющегося в нем»⁵ и испытывать к своей греховной природе ненависть и неприязнь, беспощадно бороться с ней. Шнеур Залман также наставляет, что верующий должен «сердиться на животную душу, которая и есть его дурное влечение, громко и гневно в мысли своей говоря ему: “Ты зло и злодей поганый, и отвратный, и подлый и т.п.”»⁶. Феофан Затворник и Альтер Ребе

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 45.

² Там же. – С. 73.

³ Там же. – С. 101.

⁴ Там же. – С. 147.

⁵ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 495.

⁶ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 169.

для описания борьбы со своей греховностью используют образ крепостей¹. Шнеур Залман говорит о важности техники, аналогичной «отсечению помыслов», широко употребляющейся в православной аскетике². Например, Альтер Ребе учит: «Так пусть он ничем не отвечает посторонней мысли, никакими доводами и возражениями, ибо тот, кто борется с мерзостью, сам также оскверняется, но он пусть будет как не знающий и не слышащий размышлений, у него появившихся, пусть устранил их из своего внимания и с тем большей силой сосредоточится на молитве»³. Вообще, описание правил «борьбы двух душ» в «Тании» очень близко описываемой святителем Феофаном практике «самопротивления» как в общем пафосе наставлений, так и в конкретных рекомендуемых приемах и установках.

У обоих авторов, как видно из проведенного выше анализа, мы находим сходное описание принципов и задач покаяния, как неотъемлемой составляющей духовной практики. Выделяемые Альтер Ребе «верхнее» и «нижнее» покаяние (*тишва*), т.е. покаяние как болезненное раскаяние в грехах, изменение себя (в соответствии с буквальным переводом греческого слова «метаноя» – «перемена ума») и возвращение к состоянию близости с Творцом понятны христианской традиции. Хотя «покаяние» определено в православной практике как начало пути, это, однако, не означает, чтобы оно было этапом, который должен быть пройден. Так, св. Исаак Сирий писал: «Покаяние всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим улучшить спасение. И нет предела усовершению, потому что совершенство и самых совершенных подлинно несовершенно. Посему-то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами»⁴. Феофан Затворник признаком истинного подвижничества считает покаянные чувства на протяжении всего периода очищения⁵.

В христианской практике покаяния большое значение имеет таинство исповеди, когда верующий через священника, по особой благодати, получает прощение грехов (впрочем, по смыслу это в чем-то подобно тому, что в иудейской традиции происходит на

¹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 228.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 157.

³ Там же. – С. 163.

⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. – М.: Центр СЭИ, 2001. – С. 154.

⁵ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 350.

Йом Кипур). Особенностью в описании покаяния, при наличии очень многих почти буквальных сходств, можно считать отсутствие в «Тании» идеи прощения другого человека как необходимого условия прощения собственных грехов, на чем в христианстве делается акцент в соответствии с известным евангельским принципом: «если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф 6:14–15). Вместе с тем следует отметить, что идея важности прощения другого человека имеется и в иудаизме. Например, в Талмуде сказано: «Кто прощает обиду, ему нанесенную, тому Бог прощает его грех. Будь мягким и уступчивым, как тростник, а не жестким и гордым, как кедр»¹. Также в книге Левит предписывается, например, при совершении жертвы повинности, если был нанесен ущерб ближнему «возвратить похищенное... отнятое... потерянное... и приложить к тому пятую долю» и только тогда принести жертву «и прощено будет ему» (Лев 6:1–7). Раби Эльзар бен Азарья сформулировал следующее правило: «Йом-Кипур дает искупление за грехи, являющиеся нарушением закона, связывающего человека и Всевышнего, и не дает искупления за грехи, являющиеся нарушением закона, связывающего людей, до тех пор, пока нарушивший закон не испросит прощения у пострадавшего»².

Примечательное сходство духовных практик можно также найти в представлениях об особой роли сердца. По мнению Шнеур Залмана, божественная душа – «одна простая духовная сущность, лишенная всякой материальной структуры и ограничений пространства, меры и границы, свойственных материальному»³, поэтому нельзя говорить, что она находится в каком-то месте тела больше чем в другом. Однако раскрытие «божественной души» происходит в первую очередь в мозге, «мозг первым получает надлежащую ему силу и жизнотворность в соответствии с его сложением и свойством, и это – Хохма, Бина и Даат, и силы мышления»⁴. А распространяющуюся из мозга «силу и жизнотворность» получает каждый из 248 членов тела⁵. Поэтому Альтер Ребе

¹ Соловьев В.С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии. Режим доступа: http://khazarzar.skeptik.net/books/jud/thal_sol.htm

² Цит. по: Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «сончино». – М.: Мосты культуры, 2008. – С. 583.

³ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 306.

⁴ Там же. – С. 307.

⁵ Там же. – С. 305.

на страницах «Тании» указывает, что «божественная душа» находится в голове, в мозге человека.

В христианской антропологии можно найти подобные представления. Исаак Сирийский писал: «Богородица занимает небо – главу, а в сердце дух прохаживается как в своих чертогах»¹. Исследователь православной антропологии Авраам Позов указывает месторасположение духа более точно: «Душа непосредственно связана с телом, а дух – через посредство души, хотя есть пункты в теле, в центральной нервной системе, где дух непосредственно связан с телом, например, в пинеальной железе, в основании головного мозга»². Особая роль ума в православной духовной практике обуславливается также особенностями мистического опыта: «Именно мысль во время молитвы видит свет Святой Троицы. Ум в состоянии чистой молитвы становится вместилищем Бога, образом Бога, храмом, божественным духом, Богом по благодати. Созерцая Бога, человеческое разумение улавливает самого себя, видя Его, видит себя. Это восприятие одновременно: познавая Бога, ум познает себя как вместилище Бога, как место принимающее свет Троицы»³.

Животная душа, указывает Шнейер Залман, находится «в сердце, в левой его полости», откуда ее действие посредством циркуляции крови распространяется на другие части тела, включая мозг. Поэтому, говорится в «Тании», все страсти возникают в сердце, в левой полости⁴, отсюда они поднимаются в голову, чтобы человек обдумывал их. Также в сердце, в правой его полости, в виде любви к Богу проявляет себя божественная душа, находящаяся в голове.

Согласно православным представлениям, как указывает Никодим Агорит, «сердце есть центр в человеке, в котором соединены все чувства и все силы души... Сущность души находится в сердце»⁵. Еще в Евангелии сказано, что «от сердца исходят злые помыслы, прелюбодеяния...» (Мф 15:19), т.е. именно в сердце коренится источник греховности. Более точных указаний в вопросе расположения зла в сердце, несмотря на всю разработанность учения отцов о сердце, найти не удастся, по крайней мере подобные воззрения не распространены. Примечательно, что еще Гип-

¹ Цит. по: Невярович В. Терапия души. – М.: Русский хронограф, 2000. – С. 19.

² Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. – Мадрид, 1965. – С. 26.

³ Лосский В.Н. Боговидение. – М.: Свято-Владимирское братство, 1995. – С. 123.

⁴ Шнейер-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 75.

⁵ Цит. по: Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. – Мадрид, 1965. – С. 168.

пократ (IV–V вв. до н.э.) утверждал, что «врожденное сознание человека находится в левом желудочке сердца и управляет душою»¹. Следует также подчеркнуть, что православная антропология считает, что причина исходящих из сердца «нечистых помыслов» не какое-то иное начало – «другая душа», а результат разлада единой человеческой природы как следствие греха.

Согласно христианскому представлению, именно в сердце, на этом «престоле благодати»², как выражался Калист, рождаются духовные чувства, и не только любовь, но и страх Божий, благоговение, ощущение благодати, преданность, надежда и т.п. Сердце занимает в христианской аскетике центральное место, поскольку оно играет важнейшую роль в духовной жизни человека и именно в нем происходит соединение с Богом: «В аскетической умной медитации ум отрывается от сладострастного “левого сердца” ... и переводится в бесстрастное “правое сердце” ... В сердце совершается великая мистерия души, превращение ее в ум и дух, второе рождение, рождение свыше, по Евангелию. Сердце – место встречи Божественного Фаворского света с естественным светом ума и духа, место духовного брака Небесного Жениха – Христа с невестою – человеческою-душою»³. Также следует упомянуть важную для православной исихастской молитвенной практики технику «соединения ума с сердцем».

Сходства в понимании места и роли сердца становятся особенно наглядны при описании конкретных установок верующих в рамках реализации духовных практик. Например, Шнеур Залман пишет: «Иногда и даже часто бывает у них (средних. – С. М.) отупение сердца, когда оно становится как камень, и человек никоим образом не может его раскрыть для “служения сердцем”, т.е. молитвы»⁴. Сходное состояние сердца в православной традиции обозначается как «окамененное нечувствие». Таким образом, сердце занимает очень важное место в духовных практиках православия и хасидизма Хабад.

Особую роль в служении верующего Всевышнему Шнеур Залман отводит качествам «страха» и «любви». Альтер Ребе выде-

¹ Цит. по: Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. – Мадрид, 1965. – С. 168.

² Там же.

³ Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. – Мадрид, 1965. – С. 201.

⁴ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 163.

ляет «низший страх» (*йира таттаа*), связанный с размышлением (*хитбоненут*) о проявлении величия, всемогущества, всеведения Всевышнего в созданном мире, и высший страх (*йира илаа*), когда осознание величия Бога связано с постижением того, что по сравнению с Богом, все подобно небытию¹. Двум разновидностями страха соответствуют два вида любви – мирская любовь (*ахават олам*), когда человек «созерцает непостижимое, безграничное величие Бога, и от этого в разуме зарождается трепет, и страх Божий в сердце его, и любовь к Нему, как пламя, разгорается в его сердце, подобно пылающим углям»² и великая любовь (*ахават раба*), достижение которой является «целью всей жизни в этом мире»³. Для того чтобы развить в себе «мирскую любовь», Шнеур Залман советует размышлять «о любви Бога к человеку», поскольку «отражение в нашем разуме [великой любви Всевышнего и Его безграничной доброты к нам] порождает нашу любовь к Нему и трепет [перед Ним]»⁴.

Аналогичная техника в православной практике, которую Феофан Затворник называет «богомыслие», связана с общей задачей «возгревания чувств» в духовном процессе. Одно из «духовных чувств» святитель Феофан обозначает как «изумление»⁵, это чувство связано с понятием «страха Божия» и представляет собой «тревожное сознание своей несущести ... бытийной “подвешенности”»: сознание того, что я, хоть как будто бы тоже существую, однако безмерно и непостижимо далек от Сущего»⁶. Феофан Затворник, говоря о любви как одном из основных требуемых от верующих качеств, пишет: «Любовь зачинается с той минуты, когда в следствие покаяния, зарождается решимость работать Господу, не щадя живота своего. Начинающиеся вслед за тем труды богоугождения развивают ее все сильнее и сильнее, пока она не обратится в пламень и не обымет всего естества его»⁷. В контексте

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 137.

² Там же. – С. 77.

³ Там же. – С. 595.

⁴ Там же. – С. 490.

⁵ Феофан Затворник, О непрестанной молитве: поучения свт. Феофана Затворника / Сост. игумен Феофан (Крюков). – М.: Даниловский благовестник, 2001. – С. 42–43.

⁶ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 70.

⁷ Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. – М.: Правило веры, 2007. – С. 217.

правил возбуждения любви к Богу епископ Феофан поучает: «Любовь возжигает любовь. Восчувствовав, как любит вас Господь, не можете оставаться холодною к Нему: сердце само к нему повлечется благодарением и любовью. Держите сердце под влиянием такого убеждения любви к вам Господа: и теплота сердечная скоро возрастет в пламень любви ко Господу»¹. Этот принцип возбуждения любви к Богу посредством размышления о Его любви к творению (выражающейся, в том числе, в крестной смерти Иисуса Христа) аналогичен правилу произведения ответной любви, приводимой Шнеур Залманом.

Вообще, классификация степеней праведности и греховности у обоих авторов строится по одинаковому признаку, в основе которого лежит соотношение меры искоренения зла («самости», «стремления к самоугождению» в православной терминологии или же «клипы», «*ецер ха-ра*» в хасидской) и подчинения себя влечению «духа» или «божественной души», стремящейся принадлежать только Творцу и исполнять только Его волю (что Альтер Ребе определяет как «область святости (*кдуша*)»). Так, категории праведника (совершенного и несовершенного), грешника и среднего в «Тании» по смыслу аналогичны предлагаемой епископом Феофаном классификации грешника и христианина, находящегося в «младенческом», «юношеском» или «мужеском» возрасте². Например, мужеский возраст в классификации Феофана, традиционно обозначаемый термином «исихия»³, в который верующий приходит, когда «внутренняя борьба утихает, и человек начинает вкушать покой и сладость духовных благ»⁴, аналогичен рассмотренному понятию «несовершенного праведника» в терминологии Шнеур Залмана.

Согласно рабби Шнеур Залману, при чувстве великой любви (*ахават раба*) к Богу человек «испытывает ни с чем не сравнимое наслаждение от ощущения близости к Творцу и [сердце] его переполняет великая и бурная радость... [Это ликование души –] точ-

¹ Феофан Затворник, О непрестанной молитве: поучения свт. Феофана Затворника / Сост. игумен Феофан (Крюков). – М.: Даниловский благовестник, 2001. – С. 84–85.

² Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 185–190.

³ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 100.

⁴ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 189.

ное подобие блаженства, [которое она испытывает] в раю»¹. При этом «великая любовь» в отличие от «мирской любви», пробуждение и развитие которой связано с техникой размышлений (*хитбоненут*), «нисходит на человека свыше, как внезапный дар, неожиданно для него и вне зависимости от его стремления ее удостоиться»². Стяжать эту «великую любовь» может лишь совершенный праведник (*цадик гамур*), который полностью искоренил в себе греховную природу и, соответственно, не имеет дурного влечения (*еџер ха-ра*) и чувствует ко греху лишь ненависть.

Как было отмечено, любовь к Богу и ближним также является главной добродетелью и конечной целью православной духовной практики, причем епископ Феофан тоже использует для ее описания метафору пламени в сердце, связывает с полным очищением от греха (бесстрашием) и блаженством будущего века. В соответствии с общим фундаментальным принципом необходимости получения благодати для стяжания всех добродетелей, в христианской традиции также можно найти указания на два вида любви: ту, которую может воспитать сам человек и ту, что даруется Богом. Например, св. Нил Синайский учил: «есть любовь в душе естественная и есть от Святого Духа, в нее изливаемая. Та, если захотим, приходит в соразмерное движение и от нашей воли, почему удобно расхищается злыми духами, коль скоро перестаем в усиленном напряжении держать свое произволение. А эта так пламенит душу любовью к Богу, что все части души прилепляются к неизреченной сладости Божественного возлюбления в безмерной некоей простоте расположения, ибо тогда ум, как бы чреват бывая от духовного (благодатного) действия (энергии), источает обильный некий поток любви и радования»³. Эти два вида любви соответствуют, в терминологии хасидизма, мирской любви (*ахават олам*), порождаемой размышлениями (*хитбоненут*,) и великой любви (*ахават раба*), которой человек удостоивается как дара от Бога, и которая и в христианской традиции рассматривается как конечная цель духовной практики и зачастую связывается с блаженством, которое верующие будут испытывать в раю.

Еще одной характеристикой телоса обеих духовных практик является восприятие адептами «божественного света». Говоря о ве-

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 595.

² Там же. – С. 596.

³ Добротолюбие для мирян / Сост.: Ювеналий, архимандрит. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2001. – С. 53.

ликой любви и доставляемом ей наслаждении «от ощущения близости к Творцу», переполняющей сердце человека «великой и бурной» радостью, Шнеур Залман также говорит о том, что в таком состоянии «душа его ликует и стремится слиться с Божественным светом, ибо познала, насколько прекрасен Творец, и [постигла, что] наслаждение Его светом – самое большое для нее счастье»¹.

Как отмечалось, многочисленные упоминания созерцания света в описании духовной практики хасидизма Хабад можно поделить на два вида. Во-первых, это восприятие Бесконечного Света (*Ор Эйн Соф*), посредством которого Бог открывает Свою непостижимую Сущность (*ацмун*). Шнеур Залман говорит, в том числе, что «свет этот озаряет людей и рассеивает темноту вокруг них во время молитвы»² и связывает его воздействие с такими чувствами как «блаженство», «сладчайшая истома»³, «усллада»⁴, указывает, что «получить такую награду означает ...удостоиться максимального приближения души к ее Первоисточнику еще при жизни человека, что превосходит все блага, уготованные ей в грядущем мире»⁵.

Второй аспект роли света в духовной практике связан с рассматриваемым Альтер Ребе учением Ицхака Лурии о соответствии 613 заповедей 613 членам человеческого тела или «аспектам души». Посредством исполнения заповедей, являющихся выражением воли и мудрости Бога, а потому отблеском Его света, человек создает соответствующие «оболочки», позволяющие выдержать «яркость сияния»⁶ божественного света Эйн Соф и не раствориться в нем.

Православное богословие также проводит различие между непостижимой сущностью (греч. *усия*) Бога и Его проявлением в виде нетварных энергий. В восточном христианстве мистика света существует изначально, она восходит к новозаветной истории преображения Иисуса Христа на горе Фавор⁷ и выражается в фундаментальном представлении, повторяемом и варьируемом многими учителями Церкви, согласно которому: «Бог свет есть, и те,

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 595.

² Там же. – С. 535.

³ Там же. – С. 701.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 535.

⁶ Там же. – С. 701.

⁷ Мф 17:1–6.

которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и те, которые прияли Его, прияли как свет»¹.

Свет в православной традиции рассматривается не только как видимый признак Божества, но и как состояние, в котором познается Бог. В соответствии с античным принципом «подобное постигается подобным», чтобы воспринять свет, надо быть «самому причастным ему, иметь его в себе – и потому око, зрящее свет, само световидно, светоподобно»². Сходный язык для описания воздействия света как исцеляющего различные части человеческого тела (души) использует, в частности, Симеон Новый Богослов. Так, в своем первом «Божественном гимне» св. Симеон пишет: «...когда я ... припадаю к источнику света... Он касается руками моих уз и ран, и где прикоснется рукою или приблизится перстом, там тотчас разрешаются узы... Все это стягивается и заживает так хорошо, что на месте раны совершенно не видно бывает рубца, но скорее Он соделывает то место блистающим, подобно божественной руке Своей... Не только, говорю, существо души, но также и члены тела моего, приобщившись божественной славы, блистают божественным светом»³. Восприятие божественного света в православной традиции также особо связывается со временем молитвы: «благодатная молитва действует как нежное пламя внутри нас, как вдохновение Свыше, улаждающее сердце ощущением любви Божией и восхищающее ум в духовные созерцания. Иногда соединяется с видением Света»⁴. Приведенная цитата указывает на еще один важный аспект феномена иллюминации в православной традиции, который мы также встречаем в духовной практике хасидизма Хабад – его связь с чувством любви. Так, Григорий Богослов говорит: «Кто возлюбил, тот будет возлюблен, а кто возлюблен, в том обитает Бог. А в ком Бог, тому невозможно не сподобиться света; первое преимущество света – познавать самый свет. Так любовь доставляет ведение»⁵. Восприятию света сопут-

¹ Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. – Т. 2. Слово 78. – С. 356–357.

² Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 161.

³ Симеон Новый Богослов. Божественные Гимны. – М.: Правило веры, 2006. – С. 20–21.

⁴ Софроний (Сахаров). О молитве. Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/sofroni/prayer.htm332>

⁵ Цит. по: Савва (Остапенко), схиигумен. О главных христианских добродетелях и гордости. – СПб.: Сатис, 2001. – С. 81.

ствуют эмоциональные и другие психологические эффекты, наиболее универсальными из которых являются чувства «наслаждения» или «сладости», «изумления», «радости», хотя конец, уход видения, согласно Симеону Новому Богослову, может заставить созерцавшего испытывать «чрезмерную скорбь»¹.

Итак, изображение обеими традициями состояния подвижника на высших ступенях духовной практики имеет немало общих черт, а иногда даже буквальных совпадений. Так, для описания любви используется метафора пламени и отмечается особая роль сердца, нахождение на этапе телоса связывается с созерцанием божественного света, который понимается как видимый признак божества и состояние, в котором познается Бог. Мистический акт «*битул*» («отмена», «устранение») по смыслу аналогичен установке богопреданности, в терминологии епископа Феофана. Отмеченные соответствия в основных характеристиках этапа телоса, который является центром глобальной антропологической ориентации адепта, свидетельствуют о схожей направленности духовных практик рассматриваемых традиций.

Следует также отметить, что православная и хасидская практики обладают общей типологической близостью, отличающей их от некоторых других духовных традиций, в том числе тяготеющих к неоплатоническому типу мистики. Здесь среди главных признаков необходимо выделить принципы персонализма (при соединении с Богом сохраняется идентичность человеческой личности, ее самосознание) и холизма (весь состав человеческого существа, в том числе тело, участвуют в духовном процессе и требуют приобщения к святости).

Вообще, если следовать гипотезе заимствований и рассматривать отличительные черты хасидизма, то можно обнаружить некоторые аргументы в пользу тезиса о том, что восточно-христианская традиция оказала влияние на Бешта и основанное им учение. Согласно известному определению пятого Любавического ребе Шалома Довбера, «хасидом зовется тот, кто делает больше, чем того требует буква закона»². Но в чем же заключается это большее? Сам ребе Решаб отмечает, что отличительное свойство хасидизма состоит в том, что «естественные свойства человека

¹ Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. – Т. 2. Слово 90. – С. 545.

² Гурари Н. Философско-этическое учение хасидизма («Революция и откровение»). Дис.... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – С. 44.

преображаются в Б-жественные способности»¹. Шнеур Залман выражает это следующим образом: «Вся идея хасидизма – в преобразении природы характерных особенностей человека (мидот). Это означает изменение не только его природных характеристик, но и самой природы его характера»². Итак, новизна хасидизма, согласно этой точке зрения, состоит в видении основной религиозной задачи человека как особого антропологического процесса, восходящего к трансформации человеческой природы, или, пользуясь употребляемой в данном исследовании терминологией, в том, что Бешт сделал акцент на особом значении духовной практики. То есть речь может идти скорее не о заимствовании каких-то идей или концепций, а о рецепции в контексте иудейской традиции самого «жара» аскетического подвига, пафоса напряженной борьбы со своей греховной природой и ее преображения как ядра духовной жизни, что мы наглядно видим в описании духовной практики хасидизма Хабад.

Примечательно, что рассматривая новизну хасидизма и его творческий вклад в иудаизм мы нередко обнаруживаем, что особенности этой традиции характерны и для восточно-христианского дискурса. Например, такими «внешними» характерными чертами хасидизма является почитание цадиков и мест где они подвизались, подобное традиционному христианскому почитанию святых и их мощей, отвержение социально-сословных границ (поскольку в мире подвига их и не может быть), тот факт, что Бешт не оставил никаких книг (поскольку основным содержанием его «учения» был опыт духовной практики). Среди отличий в религиозной практике можно выделить следующие: придание особой важности молитвы, меньшая роль познания и рассудочного мышления по сравнению с «эмоциональной» составляющей (а точнее с особым опытом внутренней борьбы с грехом и утверждения особых качеств и установок сознания себя в процессе духовной практики), «антропологизация богословия». Последний принцип отражает специфику восточно-христианского богословского дискурса, который строится как учение об обожении растущее из опытной основы подвига, поэтому предстает как антропологизированный и феноменологический дискурс, т.е. его скрипту-

¹ Гулари Н. Философско-этическое учение хасидизма («Революция и откровение»). Дис.... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – С. 44.

² Отмечено в Ликутей Дибурим, т. 1. 56 а. Цит. по: Гулари Н. Философско-этическое учение хасидизма («Революция и откровение»). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – С. 44.

ральная и догматическая основа вводится в антропологический контекст¹. Сходные принципы мы можем обнаружить и в хасидизме. Так, рабби Дов-Бер, Великий Магид из Межерича, на вопрос противника хасидизма о том, что нового открыл его учитель Бешт, ответил: «Он научил тому, что сфирот заключены в человеке»². То есть расширенное и динамическое видение реальности человека, в котором антропология нераздельно сопряжена с онтологией, свойственное для восточно-христианского дискурса, также присуще и хасидизму. Данный подход о влиянии православия на хасидизм является лишь гипотезой и требует дальнейшего исследования. При этом следует отметить, что хасидизм, безусловно, представляет собой самобытное явление, имеющее глубокие корни в богатом наследии традиции иудаизма в целом и еврейской мистики в частности (в том числе, различные аспекты духовной практики разрабатывались в контексте направления, которое М. Идель обозначил как «экстатическая каббала»).

Примечательно также, что много соответствий, близких подходов или просто сходной логики аргументации можно обнаружить и в тех аспектах духовных традиций, которые принято считать их отличительными чертами. В качестве примера рассмотрим такие характерные, оригинальные черты школы Хабад как важность установки радости, понимание смысла исполнения заповедей и связанную с этим интерпретацию цели человеческой жизни как «создания Всевышнему жилища в низшем мире».

Как отмечалось, естественность радости для верующего рабби Шнеур Залман связывает с хасидским учением о промысле (*амигаха*). Согласно этому учению, предполагается, что все события в мире происходят по воле Бога, Который желает человеку только добра, поэтому все, в том числе кажущиеся негативными происшествия, по сути, являются милостью и их следует принимать с благодарностью. Альтер Ребе пишет, что если верующий поверит, что «за событиями его жизни, которые, казалось бы, вызваны чьей-то злой волей, на самом деле стоит не что иное как высшая доброта Творца, исходящая из Его сферы Хохма, суть которой непостижима, – зло поднимется, как занавес, и [вообще] растворится во всеобщем Источнике, и человек увидит лишь абсолютное добро»³.

¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 24.

² Цит. по: Яглом М. Хвалы «Хвалам Бешту» // Шивхей Бешт (Хвалы Израэлю Бааль-Шем-Тову). – М.: Лехаим, 2010. – С. 21.

³ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 553.

Согласно христианскому учению, радость является естественным следствием близости к Богу, одним из «плодов духа»¹, а уныние признается опасным грехом. В христианстве также имеется представление о всеобъемлющем промысле Божьем, который распространяется даже на «малых птиц» (Мф 10:29), а у верующих и «волосы на голове все сочтены» (Мф 10:30). Феофан Затворник призывает христиан принимать все происходящее с радостью, миром, покорностью, «как от руки Господней»². Епископ Феофан отмечает также, что по мере духовного развития подвижник ясно созерцает, что весь мир проникнут духовным, божественным, а «все существующее и все являющееся превращается в обширное и непрерывное поучение, или разумную книгу»³. Идея промысла, направляющего все события жизни верующего, ярко выражена в коротком «духовном завещании» старца Серафима Вырицкого (1866–1949) «От Меня это было», в котором от лица Бога говорится о Его заботе о человеке. В книге, в частности, говорится: «Думал ли ты когда-либо, что все, касающееся тебя, касается и Меня? Ибо касающееся тебя касается зеницы ока Моего. Ты дорог в очах Моих, многоценен, и Я возлюбил тебя, и поэтому для Меня составляет особую отраду воспитывать тебя... Я – Бог твой, располагающий обстоятельствами, и не случайно ты оказался на своем месте, – это то самое место, которое Я тебе назначил... всякое жало притупится, когда ты научишься во всем видеть Меня»⁴.

Итак, в православии идея всеобъемлющего промысла благого Бога присутствует, однако, в отличие от хасидизма, ей, как правило, придается меньшее значение, она не находится в центре внимания религиозной жизни. Вместе с тем можно сказать, что именно христианству, с его представлением о том, что «Бог есть Любовь»⁵, эта идея наиболее близка и понятна. Ведь иудаизму присуще представление о Боге как Милостивом, но в то же время, и как о Справедливом, Который награждает праведного и может жестоко наказать нечестивого, не соблюдающего заповеди конкретного человека или целый народ. Согласно же христианству, само существо Бога есть любовь, и только любовь, это не зависит от действий человека. Современный богослов

¹ Гал 5: 22.

² Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 531.

³ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 341.

⁴ Серафим Вырицкий, иеросх. От меня это было. – Минск: Изд. Свято-Елисаветинский монастырь, 2008.

⁵ 1 Ин 4:16.

А.И. Осипов так выразил эту специфическую христианскую идею: «Грех закрывает от человека Бога. Солнце продолжает по-прежнему светить, но человек закрывается от Бога. Оказывается, Бог есть всегдашний, как солнце всегда светит, так Бог есть всегда Любовь, ко всем и ко всему, однако, мы-то все по-разному воспринимаем это действие Божье, в зависимости от состояния нашей души. Вот тогда и получается так, впечатление со стороны, что оказывается, одних Бог кажется – наказывает, а других – награждает»¹. Таким образом, в обеих духовных традициях мы находим учение о непосредственном управлении Богом всеми событиями жизни человека, при этом характерное представление хасидизма о Боге как «бесконечно добром» также понятно и органично христианскому религиозному сознанию.

Специфическое понимание школой Хабад задачи человека как «создания Всевышнему жилища в низшем мире» связано с установкой *битул*, т.е. отказом от своей воли, полным подчинением Богу, и тем эффектом, который производит исполнение заповедей. Тора, будучи мудростью и волей бесконечного Бога «составляет абсолютное единство с Ним самим»², при этом она «спустилась» в наш мир, «облеклась» в материальные вещи и явления³. Тора, таким образом, является посредником между Богом и человеком, а благодаря исполнению заповедей «трансцендентный свет (т.е. свет “объемлющий миры”, “Ор Эйн соф”. – С. М.) ... сливается воедино с имманентным светом (т.е. “внутренним светом”, благодаря которому существуют миры. – С. М.)»⁴ и таким образом происходит одухотворение материального мира.

Мистический акт «*битул*» («отмена», «устранение») по смыслу аналогичен понятию богопреданности в терминологии епископа Феофана. «Богопреданность» соответствует установке пожертвования своей свободы Богу, стремлению полностью «самоустраниться: дать благодати вселиться и действовать в человеке»⁵ как одному из основных принципов православной духовной практики. Идея одухотворения мира также глубоко укоренена в православном вероучении и имеет свои основания в самом акте боговоплощения Иисуса Христа, причем эсхатологическое ис-

¹ Осипов А.И. Бог есть любовь. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://heatpsy.narod.ru/wosip3.html>

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 401.

³ Там же. – С. 55.

⁴ Там же. – С. 498.

⁵ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 128.

полнение мира состоит в том, что «будет Бог все во всем» (1 Кор 15:8). Это приобщение мира жизни божества не может быть следствием необходимости, а должно совершиться благодаря личностной свободе твари. Выражая эту идею, митрополит Антоний Сурожский указывает, что человек «призван Бога трансцендентного... непостижимого сделать имманентным себе и миру, нераздельно, хотя и неслиянно соединенным тварному миру, чтобы неизменный, личный, неущербный Бог стал воистину все во всех... чтобы для живой твари Он был бы более реален и близок чем сама жизнь»¹.

Согласно знаменитому изречению св. Ириней Лионского, выражающему главный сотериологический принцип христианства, «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом»². В соответствии с православным учением, Бог-Слово, (которому иногда приписываются атрибуты божественной Мудрости и Воли) совершив «*кенозис*» (умаление, истощение) принял человеческую плоть и, таким образом, через Себя открыл людям путь к соединению с Творцом. В этой фундаментальной христианской концепции посредника между Богом и человеком можно заметить некоторую аналогию с идеей о Торе, как Мудрости и Воле Бога снизошедшей, посредством сокращения (*цум цум*) в наш мир.

Не случайно в хасидизме Хабад можно встретить некоторые образы и логику аргументации схожие с христианским учением о «боговоплощении». Например, Любавический ребе Менахем Мендл-Шнеерсон пишет: «Чтобы вырвать сынов Израиля из глубин нечистоты, нужен был не ангел, не посланник, а сам Б-г во всей Его Славе... Для этого нужен духовный источник, способный проникнуть в самое сердце зла, и при этом не поддаться ему»³. Таким посредником является Тора, как выражение божественной мудрости и воли Создателя: «От сотворения мира в течение двух с половиной тысяч лет сохраняла свою силу гзейра – установление, согласно которому реальность разделялась на две самостоятельные области: мир духовный и мир материальный... На Синае Б-г отменил это установление, пролагавшее жесткую границу между материей и духом... Б-г сошел на гору Синай, принеся духовность с небес на землю»⁴. Близость пред-

¹ Антоний Сурожский. О созерцании и подвиге. Режим доступа: <http://hesychasm.ru/library/praksis/antony.htm>

² Ириней Лионский. Против ересей. III. X. 2 // Творения. – М., 1996. – С. 240.

³ Шнеерсон М.-М. Уроки Торы. – М.: Лехайм, 2001. – С. 238.

⁴ Шнеерсон М.-М. Уроки Торы. – М.: Лехайм, 2004. – Т. 3. – С. 126.

ставлений, отчасти, видимо, вследствие генетической близости между иудаизмом и христианством, можно обнаружить, в том числе, и в описании рабби Шнеуром Залманом концепции единства речи Всевышнего с Его сущностью и объяснениями христианских отцов, почему второе лицо Святой Троицы называется Словом¹. Вообще, если, согласно представлениям хасидизма, Бог смог вложить свою безграничную мудрость и волю в Тору и заповеди, то следуя этой логике, Он тем более мог бы и воплотить их в человеке, являющемся венцом творения, Его образом и подобием. В этом контексте некоторые подходы богословия школы Хабад позволяют приблизиться в понимании чуждого для иудаизма в целом, с его представлением о кардинальном различии между Творцом и тварью, принципа боговоплощения. Это лишь некоторые примеры, демонстрирующие близость подходов рассматриваемых традиций к различным догматическим вопросам, что также может способствовать развитию взаимопонимания.

Итак, о сходной динамике духовных практик православия и хасидизма Хабад наглядно свидетельствуют многие общие правила и принципы, особенно ключевые для обеих традиций стратегии «самопротивления» или «борьбы двух душ», на основании которых формулируется понимание праведности, а также близость в описании этапа телоса, как конечной цели, к которой направляется весь духовных процесс. Среди основных характеристик телоса духовных практик, которые неразрывно связаны между собой, можно выделить принципы отречения от своей воли («богопреданность», «битуль»), наличия совершенной любви к Богу и созерцание божественного света. Выявленные сходства духовных практик могут помочь развитию взаимопонимания и взаимоуважения между последователями православия и хасидизма Хабад.

§ 2. Отказ от крайнего партикуляризма

Выявленные сходства в основных принципах духовных практик свидетельствуют о неправомерности ригористических партикуляристских представлений, которые мы можем найти в рассматриваемых традициях. Среди таких воззрений, ярко демонстрирующих идею исключительности в своей крайней форме, можно выделить содержащееся в «Гании» представление об отсутствии у неевреев (неиудеев) божественной души.

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 125–129.

Уже в первых главах «Тании» рабби Шнеур Залман отмечает, что «у каждого еврея, как праведника, так и грешника, есть две души»¹, причем «вторая душа, отличающая каждого еврея, – частица безграничной сущности Б-га сыше»². Животная душа происходит со стороны «ситры ахры» («обратной стороны» святости) и «клипы», т.е. фактически имеет «злую» природу. Если в животной душе евреев имеется пограничная «клипат нога», от которой происходят «добрые свойства, которые от природы присущи каждому еврею, такие, как сострадание и помощь ближнему»³, то «души неевреев происходят от остальных, совершенной нечистых “клипот”, в которых нет добра совершенно»⁴.

При изложении этого учения о двух душах рабби Шнеур Залман ссылается на ученика великого каббалиста Ицхака Лурии Хаима Виталья⁵, вместе с тем следует отметить, подобные представления характерны для хасидизма в целом⁶. Например, Менахем Нохум из Чернобыля утверждал: «Адамом называетесь вы, но не народы мира... Израиль, народ приближенный, имеет преимущество, ибо есть у него душа высшая (*нешама*), которая есть часть Божества»⁷. Понятно, что учение о наличии отдельной божественной души как «частички Божества» у всех иудеев приводит к представлению о качественном, можно сказать онтологическом, различии между евреями и другими людьми. Раби Кука, главный раввин евреев-ашкенази с 1921 по 1935 г., писал: «Различие между душой израильянина и душами тех, кто не является иудеем, более велико и глубоко, нежели различие между душой человека и душой животных; различие между двумя последними носит количественный характер, а между двумя первыми – качественный»⁸.

Наряду с учением о двух душах в хасидизме можно найти представление о противостоянии богоизбранного народа и «норо-

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 44.

² Там же. – С. 45.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 44.

⁶ Туров И. Об отношении хасидов к неевреям // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. – М, 2003. – № 2–3. – С. 53–78.

⁷ Там же. – С. 54.

⁸ Кара-Мурза С. Евреи, диссиденты и еврокоммунизм. – М., 2002. – С. 124. Цит. по: Кураев А. Как делают антисемитом. – Режим доступа: <http://www.litmir.co/br/?b=62370>

дов мира». В частности, в хасидской литературе весьма распространены «сюжеты об ангелах – покровителях народов мира, которые непрерывно обвиняют евреев перед Творцом и стремятся разлучить Его со своим избранным народом»¹. Исследователь хасидизма И. Туров писал: «В учениях ранних хасидских авторов о происхождении неевреев и смысле их существования чрезвычайно важную роль играют концепции, которые связывали последних в той или иной мере с силами зла, пребывающими в созданном Богом мире ... проповедовалось учение, жестко и безапелляционно разделяющее человечество на “мы” и “они”. “Мы” – воплощение добра и света, нравственны и богобоязненны; “они” – порождение недоброго начала, аморальны и безбожны... Хотя хасиды разделяли общепринятые воззрения о демонической природе неевреев, они верили в возможность ее умиротворения и даже полного подчинения своей власти»². Итак, с учением о двух душах – животной и божественной (которые фактически являются воплощением борющихся между собой сил добра и зла), представлением об отсутствии божественной души у неевреев, связана идея вражды между иудеями и народами мира.

Христианская антропология также описывает человека в рамках трехчастной схемы: дух («пневма», «нус»), душа («псюхе») и тело («сома», «саркс»). Согласно так называемой традиции трихотомии, дух понимается как отличная от души сущность (Иустин Философ, Григорий Нисский, Ефрем Сирий). Тогда как дихотомисты (Василий Великий, Августин, Иоанн Дамаскин) полагали, что человек двусоставен, т.е. состоит из души и тела³. Дух же дихотомистами понимался не как отдельная от души субстанция, а как харизма, присутствие Святого Духа в душе (в этом смысле апостол Павел заповедует «духа не угашайте» (1 Фес 5:19), «духом пламенейте» (Рим 12:11), либо как особенный высокий, благодатный строй души, который создается под влиянием благодати Духа Святого в христианине (в этом смысле у апостола Павла имеется противопоставление человека «духовного» человеку «душевному», или «плотскому» (1 Кор 2:14–15), и третий, наиболее распространен-

¹ Туров И. Об отношении хасидов к неевреям // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. – М, 2003. – № 2–3. – С. 56.

² Там же. – С. 72.

³ Лоргус А., свящ. Душа и дух: природа и бытие // Православное учение о человеке. – Москва-Клин, 2004. – С. 168–187.

ный вариант, – как высшая способность разумной души, посредством которой человек входит в общение с Богом. Обе традиции принимаются церковью, и, исходя из обоих способов понимания «духа», делаются одни и те же нравственные и аскетические выводы, поэтому можно сказать, что «разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма сводится, в общем, к терминологии»¹.

Давая определение божественной души как «реально (*мамаи*) частицы сущности Бога свыше»², рабби Шнеур Залман приводит стих книги Бытия: «И создал Бог человека из праха земного, и вдунул (*йапах*) в лице его дыхание (*нешамах*) жизни, и стал человек душою (*нефеш*) живою» (Быт 2:7). Ссылаясь на «Зогар» Альтер Ребе утверждает, что здесь глагол «вдунул» употребляется в значении произвести из самого нутра, из самой глубины. Согласно этому толкованию, человек еще до божественного дуновения был «живым», у него была «животная душа» и он мог существовать, а после дуновения он получает «божественную душу».

Аналогичное толкование этого библейского стиха, в соответствии с которым сначала было создано некое человекоподобное существо, и только после дуновения оно становится богообразной человеческой личностью, присутствует и в христианстве (Кирилл Александрийский, Серафим Саровский), его же, отклоняя буквалистское понимание «праха земного», придерживается и епископ Феофан. По мнению святителя, этот прах был не «глиняной фитюлькой», а живым существом: «Было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой и из животного стал человек»³. Согласно мнению святителя Феофана, который был трихотомистом, дух – «это та сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая сотворение его»⁴. Надо отметить, что согласно наиболее распространенной интерпретации, божественное дуновение в христианской традиции понимается исходя из непосредственного смысла текста: сначала сотворено бездушное материальное тело – прах земной, а затем в него вдунута душа (*псюхе*). Поэтому христианское богословие настаивает на принципиальном различии между душами животных и душой (*псюхе*),

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 97.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 45.

³ Феофан Затворник. Собрание писем. – Т. 1. – М., 1898. – С. 98. – Режим доступа: <http://duhovnik.com/node/2074>

⁴ Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. – М.: Правило веры, 2007. – С. 38.

оживляющей тело человека. Превосходство души человека (выражающееся в разумности, свободе, бессмертии, независимости от тела и др.) объясняется тем, что хотя она и выполняет схожую функцию – оживление тела, однако вместе с этим она имеет и небесную природу – является Божиим дуновением.

В онтологическом смысле представление Альтер Ребе о «божественной душе», весьма схоже, в том числе, с воззрениями христианского мистика Мейстера Экхарта, который считал, что основа Бога и основа человеческой души тождественны, а для обозначения «внутренней» части души использовал тот же термин, что и иногда Шнеур Залман¹ – «искорка». Поскольку душа есть часть сущности Бога, то она имеет нетварную природу, и, следовательно, существует до вселения в тело. В этом вопросе имеется различие двух антропологических схем, поскольку в христианстве учение о предсуществовании души было отвергнуто на V-м Вселенском соборе. Также православная традиция говорит об отличии природы души и Бога. В частности, Иоанн Златоуст писал: «Некоторые неразумные, увлекаясь собственными соображениями, ни о чем не мысля Богоприлично, не обращая внимания и на приспособленность выражений (Писания), дерзают говорить, что душа произошла из существа Божия. О неистовство! О безумие!»².

Григорий Богослов толкует текст о сотворении человека следующим образом: «Слово, взяв часть новосозданной земли бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него Дух, который есть струя неведомого Божества... Посему, как земля, привязан я к здешней жизни, и, как частица Божественного, ношу в груди любовь к жизни будущей»³. В этом отрывке святой Григорий называет душу «частицей Божества», однако, в отличие от определения, данного Шнеур Залманом, согласно православному богословию нельзя говорить, что душа (*псюхе*) является частичкой сущности (*усия*) или элементом Бога. Выражения «частичка Бога», «причастна Божественной природе» и подобные нужно понимать как причастность божественным энергиям, которые, по учению Григория Паламы, представляют собой способ бытия Бога вне божественной

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 187.

² Цит. по: Помазанский М., прот. Догматическое богословие. – Клин: Христианская жизнь, 2001. – С. 105.

³ Цит. по: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 89.

сущности (*усия*). Так, известный богослов В.Н. Лосский объяснял: «Именно наличие в ней (душе. – С. М.) Божественной силы и заставляет именовать ее “частицей Божества”, ибо она берет свое начало во вдунутой в нее “Божественной струе”, которая есть благодать. “Божье дыхание” указывает, таким образом, на модус сотворения человека, в силу которого дух человека тесно связан с благодатью и ею произведен, подобно тому как движение воздуха, производимое дуновением, содержит в себе это дуновение и от него неотделимо»¹.

В анализе рабби Шнеура Залмана человек предстает не просто как совокупность тела и сознания, но тела и двух сознаний, ведь каждая из душ обладает не только собственной волей, но и собственным разумом. Животная душа имеет «разум человеческий» (*сехель эноши*), который выражает себя в таких формах как науки, ремесла, искусства и т.п. Божественная же душа обладает «божественным разумом» (*сехель элоки*), который обнаруживает себя в стремлении и возможности познания Бога и духовных реальностей, религиозных чувствах любви и страха Божьего, способности к святости². «Два разума» тесно связаны между собой, обе души оживляют тело и действуют через него.

Сходные идеи высказывает и епископ Феофан, выделявший в человеческой природе телесную, душевную и духовную части, каждой из которых свойственны свои проявления разума, чувств и воли, таким образом, святитель насчитывал в человеке «девять сил»³. Человеческая душа, указывает Феофан Затворник, имеет свои «обычные» разум и волю, «назначенные на ведение дел земной жизни»⁴, тогда как дух, «цель и назначение» которого «есть общение с Богом и миром духовным»⁵, по своей природе является «созерцателем божественного порядка» и ему свойственно стремление к Творцу.

Вместе с тем в православном и хасидском понимании души имеются и отличия. Так, например, производя строгое различие

¹ Цит. по: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 90.

² Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. – С. 34.

³ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 291.

⁴ Феофан Затворник. Чем отличается душа человеческая от душ животных. Цит. по: Невярович В. Терапия души. – М.: Русский хронограф, 2000. – С. 19.

⁵ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 257.

между духом и душой, епископ Феофан тем не менее поясняет: «Правильнее понимать, что душа и дух человека не две отдельные сущности, но две стороны одного и того же духа, две части в одном целом, но существует единая душа!»¹. То есть согласно православной традиции, душа и дух – это не две отдельные, разноприродные сущности, а нечто единое, причем греховность понимается как следствие разлада человеческой природы. Феофан, в частности, указывает, что потребности телесной части человеческого существа «мерны и не бурливы», однако «безмерность сообщает им от себя дух», поскольку «дух бушует в них, ибо у него по природе энергия безграничная. Отсюда обжорство, пьянство, копление денег... и прочее многое»². Задача человека заключается в том, чтобы все стремления своей многоуровневой сущности «привести к единству и установить в их чине взаимоподчинения»³. Не будем останавливаться более детально на сопоставлении антропологических схем и различиях, поскольку подробный сравнительный анализ этой тематики не входит в цели данной работы. Личностная модель диалога предполагает «энергийный» подход, т.е., в данном контексте, рассмотрение того, как «божественная душа» или «дух» проявляют себя в духовных практиках хасидизма и православия. И здесь можно обнаружить немало соответствий.

Об аналогии понятий «духа» и «божественной души» свидетельствует сходство ключевой для духовных практик православия и хасидизма Хабад стратегии «самопротivления» / «самопринуждения» и «борьбы двух душ». Как было показано, здесь имеется много общего не только в основных принципах, но и в конкретных рекомендуемых верующим приемах и техниках. В частности, само понимание праведности и греховности, их степеней, формулируется в обеих традициях сходным образом – в контексте того, к чему приводит противодействие «духа» и «самости» в православной терминологии, или же «божественной» и «животной» душ в хасидизме.

Святость (*кдуша*) в терминологии Шнеура Залмана означает бытие, устремленное к Богу. К отказу от своей воли и исполнению закона побуждает человека «доброе влечение», производимое божественной душой: «желание и воля ее по природе своей стремятся соединиться с корнем и источником своим, светом Эйн Со-

¹ Цит. по: Невярович В. Терапия души. – М.: Русский хронограф, 2000. – С. 19.

² Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. – М.: Правило веры, 2007. – С. 90.

³ Там же. – С. 91.

фа, благословен Он»¹. Происхождение животной души со стороны клипот означает, что, находясь под ее влиянием и следуя «дурному влечению», человек совершает все действия лишь для самоудовлетворения. Феофан Затворник также считает, что «начало греховной жизни есть себялюбие или самоугождение, иначе – эгоизм, самость»² и вся борьба подвижника должна быть направляема на производимые самостью греховные страсти – «все порочные расположения или все нравственное зло истекает уже из самолюбия»³. Противодействие самости возможно, поскольку у человека есть дух, влекущий его к Богу: «Дух, как сила, от Бога исшедшая, ведаёт Бога, ищет Бога и в Нем одном находит покой. Неким духовным сокровенным чутьем удостоверяясь в своем исхождении от Бога, он чувствует свою полную от Него зависимость и сознает себя обязанным всячески угождать Ему и жить только для Него и Им»⁴. То есть противодействие греховной природе возможно, поскольку у человека есть некоторая сущность – «божественная душа», в терминологии хасидизма, или «дух», в православии, которая имеет некоторое сродство с Творцом, влечется к Нему и побуждает верующего противодействовать самости и служить Всевышнему.

В связи с важностью отказа от стремления к самоугождению, как источнику греховности, авторы значительное внимание уделяют теме намерения верующего при реализации духовной практики. В частности Шнеур Залман отмечает, что если к исполнению заповеди примешиваются эгоистические побуждения, или когда она совершается по привычке, то такое исполнение «совсем не поднимается кверху, даже к чертогам и отделениям ангелов стороны Кдуша (святости. – С. М.), оно остается внизу, в этом телесном мире, являющемся отделением “клипот”»⁵. Альтер Ребе наставляет, что правильным намерением (*кавана*) при исполнении заповеди является ее совершение «ради нее самой» или «ради Бога», «чтобы доставить удовольствие Ему, благословенному, подобно тому как радуется король, когда к нему приходит его единственный сын, выйдя из плена»⁶. Шнеур Залман объясняет, что понятие «ситра ахра» означает «все мысли, и разговоры, и

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 122.

² Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 71.

³ Там же. – С. 386.

⁴ Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. – М.: Правило веры, 2007. – С. 39.

⁵ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 237.

⁶ Там же. – С. 256.

действия, совершенные не ради Всевышнего, не по желанию Его и не ради служения Ему»¹. Также указывается, что религиозные акты должны совершаться в «жажде девекут», т.е. конечной цели, к которой должен стремиться верующий, должно быть соединение с Богом.

Сходное понимание правильного намерения верующего при исполнении заповедей имеется и в православной духовной традиции. Епископ Феофан подчеркивает, что каждое доброе дело имеет свою цель (например, милостыня – помочь людям, чтение Священного Писания – просвещение ума), однако если верующий останавливается лишь на ней, то это дело не может считаться нравственным в христианском смысле². Феофан Затворник поучает: «твори все дела свои для Бога, для угождения Ему, для прославления Его Святого имени»³. При этом, конечная цель, к которой подвижник должен направлять все свои труды есть богообщение, соединение с Богом⁴, что представляет собой аналог понятия *девекут*. Феофан добавляет, что добрые дела надо творить «ради веры в Господа», поскольку «как сам человек не восходит к богообщению без Иисуса Христа, так и дела его не взойдут к Богу без веры в Господа»⁵. Указывая на принципиальную важность такой установки подвижника в духовной практике, святой Серафим Саровский наставлял: «Заметьте, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Духа Святого, все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, мзды в жизни будущего века нам не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией не дает»⁶.

Поскольку в «Тании» содержится представление об отсутствии божественной души у неевреев, все кажущиеся добрые действия, совершаемые последними, объясняются лишь стремлением к самоугождению: «все справедливые и милосердные деяния народов мира совершаются из тщеславия»⁷, «от клипа и ситра ахара происходят души народов мира, делающие добро для самоудовле-

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 167.

² Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 147.

³ Там же. – С. 144.

⁴ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 308.

⁵ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 145.

⁶ Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни // Записки Н.А. Мотовилова. – М.: Отчий дом, 2005. – С. 201.

⁷ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 45.

творения и говорящие “дай, дай” и “насыть меня”, и потому они называются мертвыми»¹. Как было показано, в православной традиции самоугождение также признается основой греховности, которую необходимо искоренять. Так, святитель Иоанн (Максимович) наставляет: «Все злое, как обыкновенное, так и чрезвычайное, возникает из одного корня своей воли, которая имеет в себе две ненасытные пиявки, требующие подай и подай. Для нее никакое удовлетворение не достаточно. Так как ни сердце суетою, ни тело сладострастием никогда не насыщается... Беги от этой кровопийцы, и получишь полную свободу от всего злого, ибо своя воля все нехорошее привлекает себе. Если отречешься ее, то скинешь с себя тяжелое ярмо»². Таким образом, в определении правильного намерения при исполнении заповедей не «для себя», а «ради Бога», «ради угождения Ему», из чувства любви и в стремлении соединения с Творцом, мы обнаруживаем принципиальное сходство православной и хасидской духовных практик, что также свидетельствует о несостоятельности крайне партикуляристских утверждений встречающихся в «Тании».

Вообще в христианстве проблема правильного намерения при исполнении заповедей рассматривается еще в Евангелии, в частности в Нагорной проповеди Христос наставляет подавать милостыню так «чтобы левая рука не знала, что делает правая» (ср.: Мф 6:3). Сам Иисус Христос сказал, что главными заповедями, на которых «основаны Закон и пророки» являются любовь к Богу и к ближнему (Мф 22:37–40). При этом вторую из этих заповедей Иисус Христос возводит на новый уровень понимания: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин 13:34). То есть отречение от стремления к самоугождению и власти, служение, милосердие, деятельная жертвенная любовь к ближнему как способ подражания Христу, являются для православной традиции важнейшими ценностями, к которым должен стремиться каждый верующий. В частности, одна из ключевых техник православного монашества – послушание, основывается именно на принципе противостояния своей самости. Феофан Затворник так определяет значение послушания: «главное – им подсекается самый корень страстей, именно: самость, я. Ведущий сам собою брань все же ведет ее сам

¹ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 115.

² Иоанн (Максимович), свт. Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественной волей. – М.: Паломник, 1994. – С. 238.

и таким образом в то время, как действует против самости, некоторым образом питает ее. При руководителе же наше я решительно исчезает в воле его с первого раза, а с тем вместе теряют опору и все страсти...»¹.

При этом надо отметить, что на начальных этапах христианской духовной практики имеют место и в некотором смысле допустимы и другие виды намерения подвижника, наиболее распространенными из которых является стремление избежать загробных мук, попасть в блаженные райские обители и побороть свои страсти. Симеон Новый Богослов посвятил этой теме, в частности, свое 78 слово, в котором он указывает, что тот кто «постится... томит себя алчностью и жаждою, или спит на голой земле, или слезы проливает, или переносит поношения и другие искушения находящиеся, пусть не думает, что он (по тому самому) уже служит Богу»², ведь на самом деле он приносит пользу лишь самому себе. Симеон объясняет, что плачет подвижник для отпущения ему грехов и для того чтобы «прियाсть радость и утешение, которые порождает сей плач сердечный», постится для того, чтобы «укроить буйство» плоти, молится, чтобы противодействовать помыслам и т.д.³, т.е. фактически, будучи духовно больным, верующий заботится о своем исцелении. Симеон пишет: «...так и мы, парализованные, прокаженные, ранами ...как мы такие – можем дерзнуть сказать, или хотя бы подумать, что работаем Господу? Нет, не работаем мы Господу, но ... просим... и молимся, да уврачует нас Врач душ и телес от всех немощей наших»⁴. По-настоящему работает для Бога тот, кто очистился от страстей, причастился «божественного огня» и света, получил Духа Святого⁵, тот, кто удостоился «лицом к лицу служить царю своему, беседовать с ним и слышать глас его»⁶.

Эту же идею о достижении бескорыстного служения Богу лишь на этапе телоса, как отмечалось, высказывает и Феофан Затворник. На этапе праксиса, пишет Феофан, верующий все силы обращает на борьбу со страстями (самопротивление) и на стяжание добродетелей (самопринуждение). Когда же человек преуспевает в этой практике, начинает утверждаться в добре, «раскрыва-

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 517.

² Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. – Т. 2. Слово 78. – С. 333.

³ Там же. – С. 336.

⁴ Там же. – С. 340.

⁵ Там же. – С. 346–350.

⁶ Там же. – С. 347.

ется пред ним главная цель, которой должен искать и которая прежде как бы скрывалась за множеством дел... тяготение к Богу, как к верховному благу»¹. Если «сначала страх лежит на человеке: он служит как раб, по долгу, обязанности, которую сознал в минуту пробуждения», то теперь страх уходит и на первое место выходит ощущение «сладости» и «приятности» в служении Богу². На этапе телоса Феофан рекомендует заниматься техниками «хождения перед Богом» (постоянного памятования о Боге), «все творить во славу Божию» и «все делать по сознанию на то воли Божией... ей во всем повиноваться»³. Именно на этапе телоса, посредством установки богопреданности, выражающейся в полном отсечении самости и подчинении себя воле Бога, подвижник может достичь полноты искомого состояния богообщения. Таким образом, при реализации православной духовной практики к намерению верующего могут примешиваться некоторые эгоистические стремления, однако это рассматривается как то, что требуется преодолеть, поскольку целью, к которой должен прийти подвижник, является полное отречение от себя во имя служения Богу и ближним в любви.

Как отмечалось, эпиграфом к «Тании» служит цитата из Второзакония («Ибо слово Господа близко душе твоей, оно на устах твоих, в сердце твоём, и исполнится оно благодаря тебе»⁴), выражающая, по мнению Шнеур Залмана, важнейшую идею о том, что служение Богу для иудея не является трудновыполнимой задачей, поскольку божественной душе свойственны «естественная любовь», т.е. стремление к Всевышнему и «естественный страх» (благоговение) перед Творцом. Также Альтер Ребе отмечает, что божественная душа может обнаруживать себя как совесть или «угрызения совести» в случае грешника. Эти естественные любовь и страх появляются, если человек «поборет телесное и сломит и покорит его себе»⁵, т.е. когда божественная душа не подавлена, не контролируется дурным началом (*ецер ха-ра*). Почти полную аналогию этим представлениям можно обнаружить в поучениях Феофана Затворника, который считает, что основными проявлениями духа являются «страх Божий, совесть и

¹ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 528.

² Там же. – С. 528.

³ Там же. – С. 531.

⁴ Дварим 30:40. Цит по: Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 11.

⁵ Там же. – С. 363.

жажда Бога»¹. При этом епископ указывает, что «в людях чувственных и душевных дух тлеет, как искра под пеплом», в связи с чем наставляет: «разрешит дух, дай ему свободу, и он сам собою потечет туда, откуда взят – к Богу»². Итак, мы видим, что, епископ Феофан указывает те же проявления духа, какие в «Тании» интерпретируются как проявления божественной души – жажда Бога (т.е. «естественная любовь»), страх перед Ним и совесть.

По мере приближения к святости характер взаимодействия двух душ меняется. Альтер Ребе отмечает, ситра ахра – это «сам человек у средних, так как витальная душа, оживляющая тело, сохраняет свою природную силу в его сердце, а значит она – сам человек»³. Подобно этому у праведников «Б-жественная душа, есть сам человек»⁴. Как поясняют это представление комментаторы «Тании» «“Я” среднего – его животная душа, поскольку у него она в полной силе, он только не дает ей возможности действительно проявиться, т.е. довести до совершения зла мыслью, речью или действием. У праведника же... сущностью его “я”, является его Б-жественная душа»⁵. То есть мы можем говорить о некоем процессе духовной трансформации, расширении влияния божественной души и подчинения ей души животной. М.-М. Шнеерсон так выразил эту идею: «Происходит реализация заложенного в человеке потенциала уподобления Богу: адама (прах земной) становится адаме да-Эльен (подобием бога). И его Божественная душа, данная при рождении, становится его органичной частью, потому что из подарка она превращается в нечто, заработанное человеком»⁶.

В христианской терминологии подобная трансформация выражается в терминах расширения влияния духа. Так, дихотомисты считают, что дух – эта та же самая душа, только после своего благодатного обновления. Ориген учил: «душа, возвышаясь и следуя за Духом, и отделяясь от тела, не только следует за Духом, но и обращается в Него, и отлагает свое душевное и делается духовной»⁷. Вот как пишет об этом исследователь христианской антро-

¹ Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. – М.: Правило веры, 2007. – С. 39–40.

² Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 158.

³ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 165.

⁴ Там же. – С. 165.

⁵ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 342.

⁶ Шнеерсон М.-М. Уроки Торы. – М.: Лехайм, 2001. – С. 213.

⁷ Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – Киев: изд. им. Свт. Льва, 2005. – С. 119.

пологии трихотомист А. Позов: «В религиозной теории (созерцании) и религиозной практике (делании) душа становится духом, теряет свои специфические черты психизма. Дух, соединившись с внутренним Логосом-Христом, теряет свои специфические черты спиритуализма, становясь логоистическим, подобным Христу (“ум Христов” по ап. Павлу). Ум теряет свои специфические интеллектуалистические и рационалистические черты, а воля – свой волюнтаризм, черты “своей воли”. Внутреннее чувство души становится духовным чувством. Этот “метастаз” (переход на высшую ступень) человека и всего релятивного бытия не есть ни эволюция, ни прогресс, а есть метаморфоз, преобразование (чисто-религиозная концепция)»¹.

Кроме отмеченных параллелей между проявлениями «божественной души» и «духа» в хасидской и православной духовных практиках, типологической близости в понимании греха, святости, а также основных техник (борьбы со злым началом, намерения (каваны) при исполнении заповедей, молитвы, покаяния и др.) об ошибочности крайне партикуляристских представлений о Другом свидетельствует близость в понимании телоса. Именно этап телоса, к которому направляется весь духовный процесс, является сердцевинной и аутентичным ядром духовной практики, и здесь, как было показано, мы также обнаруживаем схожие характеристики. Главными «расположениями воли у христианина», по замечанию святителя Феофана, являются самоотвержение и любовь, и духовная практика завершается совершенным самоотвержением (так называемая «богопреданность») и совершенной любовью². Эти принципы, сформулированные как установки «битуль» и «великой любви» (*axavat raba*), являются основными признаками и в описании «совершенного праведника» в «Тании». Также в обеих традициях одной из характеристик телоса признается созерцание «божественного света» как формы, в которой непостижимый по своей природе Творец открывает Себя праведнику. Эта близость в понимании этапа телоса, наличие глубоких и во многом аналогичных религиозно-мистических переживаний на высших ступенях духовной практики, наглядно демонстрирует несостоятельность позиции о фактически полном отсутствии и некой принципиаль-

¹ Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. – Мадрид, 1965. – С. 23.

² Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 409.

ной, «природной» невозможности ведения какой-либо духовной жизни последователями другой религии.

Итак, то, что обозначается в хасидизме как «божественная душа», якобы отличающая каждого еврея (иудея), по своим проявлениям в духовной практике соответствует христианскому понятию «духа».

В хасидизме содержится представление о том, что люди, живущие под влиянием не божественной души, а животной, в соответствии с самой употребляемой терминологией, не являются людьми в подлинном смысле этого слова, а, как бы, находятся на низшей ступени развития (ср. высказывание хасидского учителя Менахема Нохума из Чернобыля: «Адамом (т.е. “человеком”. – С. М.) называетесь вы, но не народы мира... Израиль, народ приближенный, имеет преимущество, ибо есть у него душа высшая (нешама), которая есть часть Божества»¹)². Следует понимать, что такая точка зрения является не следствием какой-то «человеконенавистнической» идеологии, а логичным следствием особого религиозного миропонимания. Ведь если у человека есть онтологическая альтернатива между грандиозным таинством соединения с Творцом, посредством реализации заложенного в себе божественного потенциала, и жизнью лишь «ради себя», ради удовлетворения своих мирских желаний и похотей, что, по сути, идентично жизни животного мира, то такая аналогия и лексикон оказываются в некотором смысле уместными.

Подобную уничижительную оценку грешника также можно найти и в христианстве, для иллюстрации приведем несколько цитат епископа Феофана: «Из сказанного мне желательно было бы, чтоб вы вывели такое заключение: в ком нет движений и действий духа, тот не стоит в уровне с человеческим достоинством»³; «Душа человеческая делает нас малым нечим выше животных, а

¹ Туров И. Об отношении хасидов к неевреям // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. – М., 2003. – № 2–3. – С. 54.

² Следует отметить, что фраза Талмуда «Адамом называетесь вы, а не народы мира» (Иевамот 61 а) иногда трактуется в хасидизме в том смысле, что весь богоизбранный народ является единым телом, т.е. все евреи связаны между собой. Для подтверждения правомерности такого толкования указывается, что слово «Адам» употребляется только в единственном числе и не имеет множественного числа, т.е. буквально фраза звучит так: «Человеком называетесь вы (“еврейский народ”), а не народы мира».

³ Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. – М.: Правило веры, 2007. – С. 41.

дух являет нас малым нечим умаленными от Ангелов»¹; «Пусть не широка у него (верующего человека. – С. М.) душевность (в научных познаниях, искусствах и делах прочих) и крепко стеснена плотяность – все он настоящий, полный человек. А душевный (многознающий, искусник, делец), а тем паче плотяный, – не есть настоящий человек, как бы красным не являлся он вовне. Он – безголов. Отсюда простой человек, Бога боящийся, выше многообразованного и элегантного, но не имеющего в целях своих и стремлениях угождения Богу»². Феофан Затворник, говоря о телесном, душевном и духовном уровнях в человеке и соответствующих им мыслях, чувствах и желаниях, иногда обозначает первый из них как «животный»³.

Естественно, сходные представления характерны для христианской традиции в целом. Например, Макарий Египетский пишет: «Сколько есть различия между разумным пастырем и бессловесными скотами, столько таковой человек смыслом, знанием и рассуждением различествует от других людей, ибо он имеет иной дух и иной ум, иной смысл и иную мудрость, нежели какова мудрость мира сего»⁴. Симеон Новый Богослов вообще называет даже людей считающих себя христианами, которые при этом не ведут подлинной духовной жизни «мертвыми»: «Кто не верует, тот и не просит, не просящий не воспринимает, а кто не воспринял (Духа Святого), тот мертв... Но живут ведь они, и видят, и слышат, как скоты, мыслят, как неразумные, с чувством бесчужденным, в умерщвленной жизни»⁵; «Те, которые живут по плоти, те, которые смотрят [только] на здешние (предметы) и слушают Божественные глаголы одними только плотскими ушами, – все они по Духу глухие, слепые и мертвые. Ибо они совершенно не от Бога родились, чтобы (могли) и жить...»⁶.

Представление о том, что добрые дела «язычники» творят лишь из тщеславия, «ради себя», которое мы находим в «Гании», также во многом отвечает логике христианского миропонимания.

¹ Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. – М.: Правило веры, 2007. – С. 41.

² Там же. – С. 54–55.

³ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 291.

⁴ Макарий Египетский. *Слово о любви*. Цит. по: Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 307.

⁵ Симеон Новый Богослов. Божественные Гимны. – М.: Правило веры, 2006. – С. 308.

⁶ Там же. – С. 309.

Феофан Затворник указывает, что «главное расположение, гнездящееся в самой глубине души у человека падшего и еще не восстановленного, есть *самолюбие*, или *эгоизм*. Это расположение так естественно, всеобщее, сильно, неотразимо, что Аристотель (язычник) в своем нравоучении написал: “Даже и добрый человек все делает для себя, потому и должно любить себя”¹. Вместе с тем с точки зрения христианской антропологии совершение добрых дел представляется возможным и для неверующего человека, что объясняется наличием у него духа, благодаря которому душа приобрела «возвышенные свойства» в мысленной части проявляющиеся в стремлении к идеальности, т.е. желании «определить значение каждого круга вещей в общей совокупности творений», в чувственной – в любви к красоте². В «деятельной части», пишет Феофан, проявлением духа «является желание и производство бескорыстных дел или добродетелей, или даже выше – стремление стать добродетельной... Проявления такого рода стремлений по-всюду, даже и вне христианства. Откуда они? Из духа. В совести начертана норма святой – доброй и праведной жизни... И все сочувствуют такого рода стремлениям, хотя не все всецело предаются им; но ни одного нет человека, который бы по временам не посвящал своих трудов и своего достояния на дела в таком духе»³. Этот промежуточный духовно-душевный уровень, который выделяет епископ Феофан, помещая его между непосредственно «духовной» и «душевной» жизнью⁴, во многом соответствует употребляющемуся в «Тании» понятию «клипат нога» («сияющая оболочка»), который понимается как высший уровень животной души.

Для христианского сознания также свойственна идея имеющей место в истории борьбы между силами добра, т.е. Церкви как сообщества верующих, и зла, выразившаяся, например, в концепции «двух градов» Августина. Широкое распространение получили и представления, согласно которым происхождение всех иных религий связывалось с силами зла, в том числе имели место уничижительные высказывания и демонизация последователей иудаизма, хотя христианство имеет корни в этой религии (например,

¹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 385–386.

² Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. – М.: Правило веры, 2007. – С. 45–48.

³ Там же. – С. 47–48.

⁴ Там же. – С. 50–51.

можно вспомнить расхожий стереотип, что слова Христа: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего» (Ин., 8: 44) якобы относятся ко всем иудеям).

Формированию крайне негативного отношения к последователям иных религий могли способствовать ряд факторов, и убежденность в истинности собственной религии и заблуждении прочих, вероятно, не является здесь ключевой, поскольку, как отмечалось, позиция эксклюзивизма не обязательно предполагает антагонизм и тем более ненависть к «другим». Влияние на межрелигиозное взаимовосприятие не мог не оказывать травмирующий опыт реального исторического взаимодействия. Например, «Тания» была написана после кровавых еврейских погромов в Украине, когда были убиты десятки тысяч человек, в том числе женщин и детей, причем многие с особой жестокостью. Гонения на евреев в Средних веках со стороны христианских народов доходили до неистовства, и в контексте этих свидетельств, как указывает В.С. Соловьев, «бледнеют» все обвинения евреев в сребролюбии и эксплуатации христиан¹.

Часть указаний, утверждающих презрительное и подчас безразличное отношение к последователям иных религий, могла быть связана с педагогическими задачами. Например, Альтер Ребе советует использовать различные образы, чтобы научиться испытывать отвращение ко злу: «Как советуют наши мудрецы, блаженной памяти, следует размышлять о том, что “женщина – сосуд, полный нечистот”»². Суть этого наставления заключается не в том, что каждая женщина является нечистой по природе или порочной, но здесь идет речь скорее об определенной психологической технике помогающей воздерживаться от греха. Иногда нормы поведения с иноверцами могли быть продиктованы заботой о собственной пастве, боязнью ее обращения в другую веру. Например, 11-е правило VI Вселенского собора гласит: «Никто из принадлежащих к священному чину, или из мирян, отнюдь не должен ясти опресноки, даваемые иудеями, или вступать в содружество с ними, ни в болезнях призывать их, и врачества принимать от них, ни в банях купно с ними мыться. Аще же кто дерзнет сие творить: то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен»³. Запрет христианам мыться

¹ Соловьев В.С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии. Режим доступа: http://khazarzar.skeptik.net/books/jud/thal_sol.htm

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 101.

³ Шестой Вселенский Собор: 11-е правило, Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/tradition/132>

с евреем в бане объясняется в первую очередь тем, что в то время в банях люди проводили многие часы, общались и устраивали диспуты, в связи с чем была большая опасность прозелитизма. В этом контексте запреты иудеям принимать какое-либо прямое или косвенное участие в богослужении христиан (например, доставлять воду для крещения, торговать иконами и пр.) и запрет вступать с иноверцами в религиозное общение представляется вполне закономерным. В этом смысле некоторые постановления Талмуда могут рассматриваться как «ограда Закона», стремление максимально уберечь верующих от его нарушения.

Еще один важный момент, на который справедливо указал В.С. Соловьев при анализе предписаний Талмуда, регламентирующих отношение к иноверцам, состоит в том, что «заключая в себе требования наименьшего, эти постановления не исключают нравственного требования большего», причем такое нравственное требование находит в самом Талмуде положительное основание в трех известных принципах, которыми может гордиться еврейская этика: ...«священия имени» (Б-жия), «хуления имени» и «путей мира»¹. Принцип «путей мира» («даркэ-шалом») предполагает, что необязательные с точки зрения закона действия, например давать милостыню иноверцам, воздавать похоронные почести их усопшим и т.п. должны исполняться иудеями для поддержания мирных и дружественных отношений. «Святить имя» означает «делать добрые дела, чтобы ими прославлялась истинная вера, делать больше, чем предписывает формальный закон»². В частности, в Талмуде имеются истории, когда раввины приказывали вернуть случайно обнаруженную потерянную иноверцем вещь, хотя закон этого не требует, что приводило к благодарности и прославлению «Бога иудеев» со стороны потерпевших³. В этом контексте можно вспомнить известное определение пятого Любавического ребе Шалом Дов-Бера, что «хасидом зовется тот, кто делает больше, чем того требует буква закона»⁴. В.С. Соловьев указывает, что «должно признать еще и то, что на практике талмудисты и руководимый ими народ забывали или пренебрегали возвышенными идеально-нравственными норма-

¹ Соловьев В.С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии. Режим доступа: http://khazarzar.skeptik.net/books/jud/thal_sol.htm

² Там же.

³ Там же.

⁴ Гулари Н. Философско-этическое учение хасидизма («Революция и откровение»). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – С. 44.

ми своих агод и погружались всецело в изучение и применение формальных узаконений Талмуда (*галахот*), вследствие чего в иудействе начало закона или формальной правды получило решительный перевес над началом милости (*хесед*) и внутренней правды (*эмет*)»¹. Если эта точка зрения верна, тогда особенно важно при рассмотрении некоторых указаний Талмуда, содержащих негативную оценку иноверцев, не забывать о возвышенных моральных идеалах и глубочайшей духовности этого памятника.

Также и христианство предписывает своим последователям не просто «терпимость» в отношении ближних, а любовь, милосердие, готовность «подставить щеку» а также молиться о врагах, благословлять их и благотворить им (ср.: Мф 5:44–45). Безусловно, исповедующие христианство народы в своей массе редко являли пример такого отношения к людям, однако это является императивом, к которому истинные последователи Иисуса Христа должны стремиться и воплощать его в своей жизни.

Также важно учитывать, что в православной традиции нужно отличать непоколебимый авторитет Священного Писания и догматов, касающихся вероучения, с одной стороны, и «мнения отцов», различные правила и обычаи, которые связаны и конкретным историко-культурным контекстом и могут меняться – с другой. Хотя Талмуд является сводом религиозных законов иудаизма, в нем также можно выделить общеобязательные постановления и частные мнения раввинов. Предписания по отношению к иноверцам вообще не имеют прямого отношения к ядру, сущности традиции – духовной практике и утверждаемым ей высоким принципам. То есть очень важно при анализе такого сложного и неоднородного феномена, как религиозная традиция не стремиться находить только лишь смягчающие или отягчающие обстоятельства, но видеть полноту картины, и позитивные, и негативные стороны, уметь отличать главное от второстепенного.

Итак, и в Талмуде, и в христианстве можно найти немало высказываний и правил, декларирующих уничижительное и враждебное отношение друг к другу. Не будем проводить подробный анализ этого, во многом характерного для авраамических религий явления, и проводить соответствующий фактологический материал. Отметим лишь, что наряду с продемонстрированной выше близостью в духовных практиках православия и хасидизма обе

¹ Соловьев В.С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии. Режим доступа: http://khazarzar.skeptik.net/books/jud/thal_sol.htm

традиции утверждают свою уникальность, считают себя носителями истины и света, а среди их последователей распространены представления, демонизирующие верующих всех иных религий. То есть и в этих установках – убежденности в собственной исключительности, стремлении к обособленности и подчас враждебном отношении к иным религиям, мы можем обнаружить сходство некоторых норм рассматриваемых традиций.

Учитывая выявленные сходства в духовных практиках, становится очевидной несостоятельность представлений о том, что последователи иных религий вовсе не имеют добрых, достойных норм поведения и возможности духовной жизни. В качестве характерного примера можно привести фразу из предисловия к книге «Тикун Аклали» («Всеобщее исправление»), представляющей собой десять псалмов из Книги псалмов царя Давида, которые собрал вместе и расположил в определенном порядке раби Нахман из Браслава, где сказано следующее: «Дорогой друг! Тебе случается переживать разлад с самим собой, потерянную, внутреннюю пустоту, а временами – тоску и безвыходность? Это означает, что в тебе заложена чуткая еврейская душа»¹. То, что здесь обозначается как проявления «чуткой еврейской души» является тем, что Феофан обозначил как проявления духа, например, святитель указывает: «мучения совести, боязнь Судии – Бога, постоянная тоска – это суть его действия на душу, его стоны, отзывающиеся в сознании душевном»². Проведенный анализ свидетельствует, что следует отказаться от многих существующих предрассудков и укоренившихся стереотипов, понять, что безотчетная антипатия друг по отношению к другу на самом деле не имеет оснований.

В 2000 г. была опубликована декларация об отношении иудеев к христианам «Дабру Эмет» («Говорите истину»), которую подписали более 170 известных раввинов и ученых из Европы, Америки, Израиля. В документе утверждается самостоятельная ценность обеих религий, представление, что они ведут к одному Богу: иудаизм – через Тору и еврейскую традицию, христианство – через Иисуса Христа и христианскую традицию. В некотором смысле данный документ можно рассматривать как ответ иудаизма на попытки сближения и пересмотра некоторых догматических

¹ Раби Нахман из Браслава. Тикун Аклали. – С. 3. – Режим доступа: <http://flatik.ru/rabi-nahman-iz-braslava-tikun-aklali>

² Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 263.

представлений в Католической церкви, которые начались со времени Второго Ватиканского собора. Ю.М. Табак характеризует этот документ как проявление имеющегося в иудаизме раскола, поскольку эту декларацию подписали, в частности, представители неортодоксальных религиозных еврейских течений, в том числе несколько женщин-раввинов. Вместе с тем два крупнейших духовных лидера религиозного еврейства второй половины XX в. – раввины Иосиф Соловейчик и Менахем-Мендел Шнеерсон – призывали своих последователей не вступать в религиозный диалог с христианами¹. Межрелигиозный диалог понимался ими, видимо, в первую очередь, как то, что мы обозначили как «когнитивный диалог», который был распространен в Католической церкви и предполагал взаимное познание, стремление войти в перспективу опыта другой традиции, «взаимообогащение».

Примечательно само название документа – «Дабру эмет» («Говорите истину»), представляющее собой слова пророка Захарии, который обращался к своим соплеменникам: «Вот дела, которые вы должны делать: говорите истину друг другу; по истине и миролюбиво судите у ворот ваших» (Зах 8:16). Среди инициаторов и авторов декларации «Дабру эмет» значится Питер Окс, один из основателей практики «Размышления над Писанием». Видимо, многолетнее изучение Священных писаний авраамических религий и тесное общение с адептами этих традиций привело П. Окса к убеждению, что иудаизм и христианство весьма близки во многих разделяемых ими возвышенных нравственных принципах и установках верующих, а крайне партикуляристские представления по отношению к христианам ошибочны. В этом смысле, имеющиеся в декларации «Дабру эмет» несоответствия с некоторыми предписаниями Талмуда, должны, как представляется, рассматриваться не как «предательство» традиции, искажение ее норм, а как реализация ее подлинного духа, выражение требования быть честным, «говорить истину».

Представление любавического хасидизма об отсутствии божественной души у неевреев является одной из причин формирования напряженности и негативного отношения не только к последователям школы хабад, но оно переносится на всех евреев и весь иудаизм в целом, что наглядно проявляется в том числе в интер-

¹ Табак Ю.М. Попытка эффективного торможения. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ng.ru/facts/2000-09-27/1_effect.html

нет-пространстве¹. Подобными настроениями могут пользоваться различные деструктивные силы, которые разжигают в людях ненависть, а в подтверждение своей позиции нередко приводят оскорбительные и враждебные по отношению к неевреям цитаты из «священных книг», где всем людям кроме представителей избранного народа отказывается в подлинном человеческом достоинстве и самой возможности ведения духовной жизни. Это приводит к тому, что иудаизм и еврейский народ обвиняются в человеконенавистничестве и расизме, имя Всевышнего хулится, а не прославляется, растет уровень антисемитизма и экстремизма, нарушается принцип «путей мира». В связи с этим представляется крайне важным публичное опровержение представлений об отсутствии божественной души у неевреев со стороны самой иудейской общины, объяснение этой концепции историко-культурными или иными причинами, разъяснение того, что она не является для иудаизма общепризнанной. При этом следует понимать, что речь не идет о какой-либо попытке слияния или смешивания религиозных мировоззрений, трансформации собственной идентичности – духовные традиции православия и хасидизма Хабад уникальны и самобытны, а их неповторимые черты будут рассмотрены в следующем, заключительном разделе монографии.

§ 3. Уникальность духовных традиций

Выявленные сходства в основных принципах и общей направленности духовных практик позволяют относиться к Другому с искренним уважением и демонстрируют несостоятельность крайне партикуляристских представлений. Вместе с тем духовные практики православия и хасидизма имеют и существенные различия, неповторимые компоненты религиозного опыта, связанные с уникальным восприятием «священного» в каждой традиции.

Среди отличий православной духовной традиции следует выделить принципы «христоцентрического богообщения», «необходимости благодати» и «стяжания Святого Духа».

¹ Для того чтобы в этом убедиться, достаточно просто набрать в любом поисковике (Mail, Yandex, Google) название школы – «хабад», и среди первых открывшихся ссылок будут указания на различные публикации и видео, в которых выражается резко отрицательное отношение к этому течению иудаизма, обвинения в «расизме», «нацизме» и пр.

Святитель Феофан, называя в качестве цели духовной практики состояние богообщения, которое достигается преданием в жертву своей свободы и решимостью ходить в воле Божьей, в то же время подчеркивает, что «человеку нельзя иначе вступить в живой союз с Богом как через Иисуса Христа», поскольку верующий может только «чрез Него и в Нем» соединиться с Богом¹. Как уже отмечалось, в центре православной духовной практики находится личность богочеловека Иисуса Христа, и уподобление Ему, любовь к Нему и соединение с Ним признаются главными ценностями для верующего. Итак, общая для многих религий установка на «устремление к Богу и соединение с Ним» в православной духовной практике реализуется как «опыт христоцентрического Богообщения – восхождения к соединению со Христом в Св. Духе, которое реализуется как совершенное соединение человеческих энергий с нетварной Божественною энергией, благодатью»².

В качестве основных характеристик состояния телоса в духовных практиках православия и хасидизма были выделены установки любви и созерцания света. Согласно епископу Феофану, в «степенях любви столько оттенков, что и перечислить их невозможно»³, схожую идею о различных видах любви высказывает и рабби Шнеур Залман⁴. В православной традиции любовь к Творцу и ближним, неразрывно связана с любовью к Господу Иисусу Христу, «любостью Христовой». Как отметил современный греческий старец, глубочайшая суть православной религиозности представляет собой «союз пламенной любви между двумя личностями: человеком и Христом»⁵. Православный богослов В.И. Экземплярский (1875–1933) писал: «Стоит быть христианином, если стоит любить Христа, если для нашего сердца Он всего прекрасней, всего выше, всего радостней, всего светлее, всего сладостней и всего дороже. Это, если хотите, христианский фанатизм и нетерпимость. Не в том фанатизм, конечно, чтобы сокрушать неверующих и не-

¹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008. – С. 65–66.

² Хоружий С.С. Этика исихазма в двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2011. – Том 12. – Вып. 4. – С. 8–29.

³ Феофан Затворник. Письма о духовной жизни // Письма о молитве и духовной жизни. – М. 2008. – С. 305.

⁴ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 302.

⁵ Нектарий (Мулациотис), архимандрит. Иисус как Любовь и Возлюбленный. – М.: Никея, 2011. – С. 183.

любящих Христа, ибо это нам не заповедано и запрещено. Делать это значит огорчать Любимого, что чуждо любви. Но фанатизм – в исключительности любви ко Иисусу из Назарета... Никаких других отцов христианину не надо, никаких других учителей, никакой науки, никакой культуры, если на них нет печати Христа, а в особенности, если на них есть печать антихриста. Если хотите, это есть христианское рабство, но рабство не наемников, а друзей своего Господина»¹. Подчинение своей воли Богу («богопреданность» или «боговселение» в терминологии святителя Феофана) в православии понимается соответствующим образом, как стремление достичь такой духовной трансформации, чтобы, согласно выражению апостола Павла, констатировать: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20).

Таким образом, хотя вопросы соотношения традиций на уровне религиозного и мистического опыта крайне тонки, можно сказать, что и в установках любви и «соединения с Богом» как фундаментальных характеристиках телоса духовных практик православия и хасидизма Хабад общность сочетается с существенными различиями.

Согласно одному из основных принципов православной духовной практики, к которому многократно на страницах «Пути ко спасению» возвращается епископ Феофан, собственные усилия и труды человека в приобретении добродетелей оказываются совершенно недостаточными, поскольку для приближения к Богу верующему необходима благодать. Святитель, например, так пишет об этом: «Человек... измаявшись безуспешно, бросает свою самостоятельность и вседушно предает себя вседействию благодати. Тогда посещает его Господь и возжигает в нем огонь внутренней духовной жизни... Он предает себя Господу, и Господь вседействует в нем... тогда только и идет у него все успешно, когда он исполнен этим самопреданием»². Задачей христианина является установление себя в особое «открытое», «приемлющее» для благодати внутреннее расположение, которое связывается с установкой смирения, чувством своей беспомощности и греховности. Св. Иоанн Кассиан Римлянин писал: «Мы должны всегда возносить благодарение Богу не только за то, что Он создал нас разумными... но и за то, что Он подает нам

¹ Экземплярский В.И. Жизнь и свет: Богословские беседы. – М.: ПСТГУ, 2009. – С. 180.

² Цит. по: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 130.

каждодневным Своим о нас промышлением, именно: освобождает от наветов вражеских, содействует нам преодолевать плотские страсти, покрывает нас без ведома нашего от опасностей... помогает нам и просвещает в познании и уразумении требований закона Его, тайно вдыхает сокрушение о нерадении и прегрешениях наших... иногда даже против воли влечет нас ко спасению... Вот в чем собственно состоит смирение пред Богом, вот в чем – вера древнейших отцов, пребывающая даже доселе незапятнанною и у их преемников»¹. В этом контексте весьма показательны представления блаженного Августина, который, как пишет о мировоззрении святого исследователя А.А. Столяров, был убежден, что «благодать несоизмерима с любыми возможными заслугами человека и дается ему на совершенно непостижимых основаниях. Человек избирается и предопределяется к спасению неисследимой Высшей мудростью. Это решение нельзя понять: в его справедливость можно только верить»².

Как отмечалось, отказ от своей свободы (самости) с целью подчинения божественной воле является центральным моментом обращения как в православной, так и в хасидской духовной практике. Вместе с тем в понимании акта обращения в рассматриваемых традициях обнаруживаются и существенные различия. Альтер Ребе считает, что ступень среднего доступна любому, кто приложит необходимые усилия, т.е. каждый может быть средним в любое время, если он захочет, тогда как епископ Феофан постоянно подчеркивает необходимость воздействия благодати, принципиальной недостаточности собственных стараний.

Согласно епископу Феофану, покаянная установка при обращении требует создать особое душевное состояние, остро эмоциональную атмосферу, отчасти родственную состоянию аффекта. В православной практике обращение представляет переломный момент в жизни личности, своеобразное «духовное рождение», сопровождающееся интенсивными религиозными переживаниями, которые впоследствии, на этапе праксиса, могут даже пропадать. В «Тании» же отсутствует отдельное описание этапа обращения. Хотя и предполагается, что «грешник» должен совершить раскаяние (*тишва*) и начать исполнять заповеди, основное внимание рабби Шнеур Залман концентрирует на правилах служения Творцу, т.е. на этапе праксиса.

¹ Иоанн Кассиан Римлянин. Борьба с духом гордости // Страсти – болезни души. Гордость. Избранные места из творений святых отцов. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – С. 21–22.

² Августин А. Исповедь. – М.: Канон+; ОИ «Реабилитация», 2000. – С. 326.

Представление о необходимости особой божественной помощи для правильного служения Творцу также имеется и в хасидизме¹, например Альтер Ребе говорит, что «великая любовь» даруется Богом и ее приобретение не зависит напрямую от воли человека². Однако, в целом, этот принцип играет значительно меньшую роль, чем в православной духовной практике, где смирение считается одной из основных добродетелей, а невозможность достижения святости без помощи благодати постоянно подчеркивается. Примечательно, что, по мнению епископа Феофана, некий «задаток», делающий возможным духовную жизнь и приближение к Богу, дается в таинствах крещения и миропомазания³, а не имеется у человека изначально. Святитель Феофан пишет: «Всем обетованы такие блага и задаток дан на стяжание их – благодать Святаго Духа – в крещении и миропомазании. За нами стоит только порыться в себе и достать сие сокровище. Клад в нашем саду – только лопату взять и начать рыть»⁴. То есть в православной традиции делается акцент на необходимости в духовной практике помощи благодати, которая приходит «извне», Шнеур Залман же утверждает, что духовный потенциал, позволяющий приблизиться к Творцу, по самой природе присущ божественной душе и его лишь необходимо раскрыть.

Еще одним отличием православной традиции может считаться установка на «стяжание Святого духа» как основная задача верующего. Днем рождения Церкви как сообщества верующих, «тела Христова» считается сошествие Святого Духа на апостолов в виде огненных языков, произошедшее на 50-й день после воскресения Иисуса Христа. Событие пятидесятницы напрямую связывается с крестной смертью, воскресением и вознесением Иисуса Христа, являясь своеобразным результатом домостроительства воплощения Бога-Слова: «Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин 16:7). Следует отметить, что понятие «святого духа» встречается в Библии, однако в христианском богословии и духовной практике оно приобрело особое значение, как разъясняет В.Н. Лосский, «действие Святого

¹ Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. – Киев: Дух і літера, 2003. – С. 84.

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 596.

³ Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. – М.: Правило веры, 2007. – С. 133.

⁴ Там же. – С. 133.

Духа в мире до Церкви и вне Церкви не то же, что Его присутствие в Церкви после Пятидесятницы»¹.

Феофан рассматривает воздействие на верующего Святого Духа в контексте понятия благодати и, как отмечалось, выделяет в духовной практике три вида богообщения. После обращения благодать являет себя подвижнику «явным» образом: «Господь благодатию Своею входит внутрь человека, живо сообщается с ним и дает ему вкусить всю сладость Божества, так обильно и ощутительно, как свойственно совершенным»². После этого благодать скрывает себя, лишь иногда обнаруживая себя утешениями и отблесками подобными состоянию своего явственного присутствия. На третьей стадии, после искоренения страстей и утверждения добродетелей благодать снова и окончательно приходит «явным» образом, сподобляя человека вкушения полного блаженства от богообщения³.

Приобщение к благодати Святого Духа как один из основных принципов духовной практики православия ярко выражен в известной «Беседе о цели христианской жизни» Серафима Саровского. Св. Серафим наставляет, что молитва, пост и различные добрые дела являются лишь средством к достижению цели христианской жизни – стяжанию Святого Духа. Серафим Саровский на опыте показывает своему собеседнику Н.А. Мотовилову, что означает присутствие Святого Духа: его лицо становится светлее солнца, так что глаза ломит от боли, так же это видение сопровождается невыразимыми ощущениями тишины и мира, необыкновенной радости и сладости, теплоты, благоухания. Св. Серафим говорил: «у Бога взывается правая вера в Него и Сына Его Единородного, за что и подается обильно свыше благодать Духа Святого. Господь ищет сердца, преисполненные любовью к Богу и ближнему; вот престол, на котором Он любит восседать и являться в полноте Своей пренебесной славы»⁴. Из этой цитаты следует, что, во-первых, любовь к Богу сама по себе еще не означает стяжания Святого Духа, или обожения (теозис), в чем состоит цель жизни человека согласно христианскому учению. Во-вторых, пол-

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/8

² Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 311.

³ Там же. – С. 322.

⁴ Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни // Записки Н.А. Мотовилова. – М.: Отчий дом, 2005. – С. 216.

нота благодати дается только благодаря крестному подвигу Христа и по вере в Него как богочеловека. Вот как старец Серафим пишет об этом: «во все времена, считая с изгнания Адама и Евы из рая и до самого воплощения Бога Слова, Господа нашего Иисуса Христа и до конца вольного Его страдания, Дух Божий ... не пребывал так, как прежде в Адаме и Еве до падения и как потом в нас, христианах. Вот почему, по вознесении на небо, желая приобщить благодати Духа Святого весь род человеческий, Он изволил в дыхании бурне извести от безначальных и Божественных недр Бога Отца Своего ту благодать Святого Духа...»¹.

Также и иллюминация в православной традиции осмысливается в специфическом богословском дискурсе. Архимандрит Софроний (Сахаров), указывая, что хотя «многообразно и многообразно является нам Свет»², в то же время подчеркивает: «Нет разногласий в последствиях явления подлинно несозданного Света: все они, явления, приводят к одному: Откровению Божества Христа Иисуса»³. Вместе с тем следует отметить, что Симеон Новый Богослов, указывал, что на начальном этапе верующий может созерцать божественный свет и не идентифицировать Его со Христом⁴. Воздействие божественного света на верующего в православии и хасидизме также нередко описывается несколько различно, в частности в христианской традиции указывается, что свет созерцается «внутри» человека, преобразует его⁵, а не просто воспринимается как нечто внешнее.

Характерной чертой православной духовной практики является особая роль сердца в духовном процессе. Епископ Феофан наставляет: «существо жизни христианской состоит в том, чтобы стать умом в сердце пред Богом в Господе Иисусе Христе, благодатию Святого Духа, и оттуда управляя всеми движениями внутренними и всеми действиями внешними, все в себе, и малое и великое, обращать в служение Богу Троицкостасному, пожершись Ему всецело сознанием и свободой»⁶. В хасидской духовной прак-

¹ Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни // Записки Н.А. Мотовилова. – М.: Отчий дом, 2005. – С. 207.

² Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. – С. 199.

³ Там же. – С. 192.

⁴ См. напр.: Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. – Т. 1. Слово 91. – С. 554–556.

⁵ Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000. – С. 322.

⁶ Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. Письмо второе // Письма о молитве и духовной жизни. – М.: Правило веры, 2008. – С. 286.

тике сердцу, как отмечалось выше, также отводится особое место, однако аналог православной техники «внутри-пребывание» или «соединение ума с сердцем», являющейся важнейшим принципом, который подробно разбирался исихастами в контексте творения непрестанной молитвы, в хасидизме отсутствует. Также следует отметить, что, в отличие от хасидизма, православная традиция культивирует пафос испытания и проверки духовного опыта, который бывает истинным и ложным, последний из которых называется «прелестью».

Среди отличий хасидизма рассмотрим принципы «богоизбранности», «толкования закона» и «примата действия».

Принцип богоизбранности еврейского народа утверждается в Библии: «а вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх 19:6); «и Господь обещал тебе ныне, что ты будешь собственным Его народом, как Он говорил тебе, если ты будешь хранить все заповеди Его, и что Он поставит тебя выше всех народов, которых Он сотворил, в чести, славе и великолепии, и что ты будешь святым народом у Господа Бога твоего, как Он говорил» (Втор 18:19). Следует отметить, что само слово «святой» («*кадош*»), применяющееся по отношению к потомкам Авраама, буквально означает «отделенный», т.е., согласно иудаизму, указывает на особые свойства и миссию еврейского народа. В этом контексте рассмотренное выше учение об отсутствии божественной души у неевреев, т.е. представление о глубинном, качественном различии, отделении представителей богоизбранного народа и всех других людей может рассматриваться как одна из интерпретаций этого феномена. Обетование Бога Аврааму о том, что «благословятся в семени твоём все народы земли» (Быт 22:18) в христианстве понимается как указание на Господа Иисуса Христа. То есть именно во Христе, в созданной им Церкви как Его теле, благословятся верующие, пришедшие из разных народов и именно Церковь является «истинным Израилем». В иудаизме утверждается принцип, что Единый Бог избрал свой единственный народ – Израиль, поэтому первостепенное значение приобретает не только наличие определенной веры, как, например, в христианской Церкви или исламской умме, а «кровь», генетическое родство. Одной из характерных черт иудаизма является национальное, а не личное самосознание еврейского народа, ощущение своей уникальности, отношение ко всем евреям как к одной семье.

Принцип выделенности еврейского народа из всех прочих проявляется в том числе в важнейшей для обеих рассматриваемых

традиций заповеди о любви к ближнему, которая в иудаизме распространяется только на единоверцев. Учение о «божественной душе» как частичке Божества, имеющейся только у евреев, «имплицитно» далеко идущие следствия, касающиеся не только отношения человека к Б-гу, но и отношений между людьми»¹. В хасидизме Хабад установка любви евреев друг к другу, представление об их родстве и единстве имеет особый пафос и усиленно подчеркивается. «Истинная любовь и братство», по словам Альтер Ребе, может иметь место «лишь пока есть то, чем она обусловлена»². И вот как пишет автор «Тании» о том, на чем может быть основано исполнение первостепенной по важности заповеди о любви к ближнему: «Все они равны, и у всех один Отец, поэтому все евреи названы братьями в полном смысле слова, так как души их коренятся в едином Б-ге и только тела разделены»³. При этом следует отметить, что сходную логику аргументации можно обнаружить и в православной традиции, например, Иоанн Кронштадский писал: «Что такое души человеческие? Это одна и та же душа или одно и то же дыхание Божие, которое Бог вдохнул в Адама, которое от Адама и доселе распространяется на весь род человеческий. Все люди, поэтому все равно, что один человек или одно древо человечества. Отсюда заповедь самая естественная, основанная на единстве нашей природы: “Возлюби Господа Бога твоего (Первообраз твой, Отца твоего) всем сердцем твоим и всею душою твоей, и всем разумением твоим. Возлюби ближнего твоего (ибо кто ближе ко мне подобного мне, единокровного мне человека), как самого себя”. Естественная необходимость исполнять эти заповеди»⁴.

Второй отмеченный нами принцип – «толкование закона» – указывает на присущую иудаизму особую культуру изучения и трактовки священных текстов, в первую очередь ТаНаХа и раввинистической литературы. В хасидизме, как указывалось, акцент делается на началах милости (*хесед*) и внутренней правды (*эмет*), а не на погружении в изучение и применение формальных узаконений Талмуда (*галахот*), однако и здесь постоянное изучение закона и тщательное следование ему, как и в иудаизме в целом, является ядром духовной жизни верующих. В христианской тра-

¹ Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990. Режим доступа: <http://www.chassidus.ru/philosophy/1.htm>

² Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 185.

³ Там же. – С. 185.

⁴ Иоанн Кронштадский, свт. Сочинения: 1893–1894. – СПб., 1897. – С. 37.

диции Священное Писание также играет ключевую роль, при этом оно понимается специфическим образом, если так можно выразиться, христоцентрично, как сказал святитель Кирилл Александрийский: «все богодухновенное Писание имеет одну цель – таинство Христа»¹. В иудаизме толкование и обширные дискуссии по поводу закона, исследование различных уровней смысла Священного Писания посредством специальных герменевтических приемов, где даже форма букв имеет значение, создали особый стиль мышления и духовности. В качестве примера специфической духовной техники можно привести практику «наука о комбинировании букв» («*схохмат ха-цериуф*»), представляющую собой вид медитации на буквах еврейского алфавита и именах Бога, которую использовал Аврааам Абулафия (XIII в.)². Как отмечалось, в школе Хабад Тора понимается как выражение мудрости и воли Бога, которая через «сжатие» (*цимцум*) воплотилась в вещах и явлениях нашего мира, и в этом смысле она выступает в качестве посредника, позволяющего человеку соединиться с Творцом и постичь глубочайшие тайны мироздания, поэтому задача ее изучения понимается особым образом и имеет первостепенное значение.

Характерной чертой иудаизма является стремление подчинить все поведение человека закону, выражающему волю Божию. В христианстве заповеди понимаются скорее как средство к «стяжанию духа», достижению единения с Богом. «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 4:17); «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» (Гал 5:22–23); «все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере» (Фил 3:8–9), – говорит апостол Павел. Во Христе открылась новая форма отношений человека к Богу и миру: «Любовь даруется вместо закона и пророков, от нее происходят все заповеди и ею они единообразно объемяются»³. При этом в заповедях для православ-

¹ Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов церкви: первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века. – М.: Перервинская православная духовная семинария, 2013. – Т. 1. – С. 46.

² Идель М. Каббала: Новые перспективы. – М.: Мосты культуры, 2010. – С. 178–186.

³ Максим Исповедник. Творения преподобного Максима Исповедника. – М., 1993. – Книга 1: Богословские и аскетические трактаты. – С. 297.

ной духовной традиции существенным является внутреннее расположение верующего, состояние его «сердца», тогда как непосредственные действия имеют второстепенное значение.

Фундаментальным же принципом иудаизма является неукоснительное исполнение законов Торы, а также их многочисленных частных вариантов при применении к всевозможным случаям личной и общественной жизни, описанные в Талмуде. При этом наряду с признанием несомненной важности интенции верующего при соблюдении заповедей (*кавана*), неременным условием выступает выполнение конкретных действий. Иудаизм допускает некоторые свободу и различия во мнениях в вероучительных вопросах, тогда как исполнение заповедей остается безусловным требованием.

Представление иудаизма о необходимости практического выполнения заповедей не является неким формализмом, но с точки зрения еврейской мистики имеет глубокий смысл. Моше Идель выделяет в каббале два течения: экстатически-юнитивное (т.е. связанное с мистическим опытом слияния с Богом) и теософско-теургическое. Первый тип каббалистического мистицизма концентрируется на индивидуальном мистическом опыте адепта, в том числе в контексте библейского понятия «двекут» (букв. «прилепление», достижение особой близости с Творцом). Вместе с тем главным направлением еврейской мистической мысли является теософско-теургическая каббала. Этот вид каббалы включает в себя теоретическое описание сложной структуры божественных сил, обычно описываемых в терминах «сфирот», и основанный на ритуале и практике метод воздействия на божественный мир с целью достижения гармонии. То есть теософско-теургическая каббала склонна видеть в религиозном служении и совершенствовании человека, в первую очередь, инструмент влияния на мир горний, причем восстановить утраченную гармонию в божественных энергиях может только богоизбранный народ посредством исполнения заповедей. Итак, в связи с рефлексией на темы смысла исполнения заповедей, особого отношения Всевышнего, Торы и еврейского народа, в иудаизме, или, точнее, в каббале, появляются своеобразные теургические¹ и теософские² концепции, глубоко разрабатывается оригинальный язык мистики сфирот.

¹ Идель М. Каббала: Новые перспективы. – М.: Мосты культуры, 2010. – С. 265–328.

² Там же. – С. 199–264.

Хасидизм, как указывает Моше Идель, объединяет в себе оба течения еврейской мистики¹. Философия школы Хабад также представляет свою интерпретацию важности исполнения закона. Наиболее характерный аспект этой позиции можно обозначить как принцип «примата действия»². Например, в иудаизме молитва считается одной из заповедей (*мицва*), поэтому все три одеяния души должны быть облечены в ее исполнение, в связи с чем человек должен молиться не только на уровне мыслей, но и речи и физического действия, т.е. произносить слова молитвы «пятью органами произношения»³. По мнению Альтер Ребе «речь и действие низводят в низший мир малую частицу света, порождаемого ими, мысль же не привлекает в этот мир никакого света»⁴. Этот принцип отсутствует в православной традиции, где молитва понимается как особое «чувство к Богу» и может твориться вообще без слов.

Вместе с тем принцип «примата действия» в хасидизме Хабад имеет и особое мистическое объяснение. Наш материальный мир, в максимальной степени скрывающий проявления Божества, оказывается парадоксальным образом Его высшим проявлением, поскольку выражает его непостижимую сущность (*ацмут*). Любовь к Богу, благоговение перед Ним, чувство близости к Нему и различные мистические созерцания служат лишь средствами, сообщающими жизненность практическому соблюдению мицвот и устройению Творцу жилища в этом мире. В связи с этим седьмой Любавический Ребе Менахем Мендл Шнеерсон писал: «учение Хабад показывает, что лучший способ “постичь” Б-га – действие (исполнение *мицвот*), а не медитация, и в этом одно из кардинальных отличий еврейского мистицизма от нееврейского»⁵.

Знакомство с религиозными традициями друг друга позволяет обнаружить как множество сходств, так и неповторимые особенности, что призывает нас уважать и ценить инаковость Другого. Например, тщательное соблюдение заповедей в иудаизме, которое иногда «со стороны» кажется некоторым формализмом, на самом деле исходит из любви к Богу, стремление в точности ис-

¹ Идель М. Каббала: Новые перспективы. – М.: Мосты культуры, 2010. – С. 27.

² Гурари Н. Философско-этическое учение хасидизма («Революция и откровение»). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – С. 173–177.

³ Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005. – С. 220.

⁴ Там же. – С. 793.

⁵ Гурари Н. Философско-этическое учение хасидизма («Революция и откровение»). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – С. 106.

полнить Его волю имеет глубокий смысл. Данное на горе Синай обещание еврейского народа исполнять заповеди, данные Творцом, и их соблюдение по сей день является примером непоколебимой верности Богу и собственной традиции. Любовь ко Христу, являющаяся центром духовной практики православия, позволяет верующим познать Бога «Авраама, Исаака и Иакова», Который «обитает в непреступном свете» (1 Тим. 6:16). Как было отмечено, основной задачей духовной традиции является сохранение и трансляция во времени уникального органа духовной практики, из чего следует, что духовные традиции по самой своей природе нельзя комбинировать и смешивать, «ибо каждая из них обязана строго сохранять чистоту своего опыта»¹. Личностная модель ставит своей задачей гармонизацию отношений без попытки как-то изменить или сблизить идентичности диалогических партнеров.

Таким образом, в проведенном анализе духовные традиции православия и хасидизма Хабад предстают как неповторимые, самодостаточные универсумы метаантропологического опыта. Однако для личностной парадигмы, основывающейся на стремлении понять Другого, выявленные различия не являются поводом для антагонизма и конфронтации. Напротив, с учетом отмеченных соответствий, позволяющих говорить об обеих духовных практиках как имеющих схожую направленность, различия, конституирующие идентичность диалогических партнеров и сообщающие традициям православия и хасидизма уникальность, их глубина и фундаментальность, призывают относиться к Другому с неподдельным интересом и уважением.

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

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Личностная модель представляет собой развитие и переложение некоторых идей концепции синергичной антропологии С.С. Хоружего, главным образом, парадигмы духовной практики, в область межрелигиозного диалога. В этом контексте личностная модель может рассматриваться как отдельное исследовательское направление в рамках сравнительного религиоведения. Среди дальнейших научных задач, возникающих в связи с проведенным исследованием, можно выделить следующие: продолжение разработки универсальной парадигмы духовных практик, осмысление места и роли духовных практик в различных религиях, описание духовных практик других религиозных традиций: суфизм, дзен, классическая йога (в том числе их обобщение и систематизация), анализ и конкретизация установки «участного сознания» в личностной модели межрелигиозного диалога. Для развития личностной модели межрелигиозного диалога весьма полезным представляется анализ и рецепция ряда идей методологически близких подходов «компаративной теологии» и практики «Размышления над Писаниями».

Одной из причин негативного межрелигиозного взаимовосприятия является отсутствие подлинного знания о вере последователей других традиций. Сравнительный анализ духовных практик, являющихся внутренним ядром соответствующих религиозных традиций, позволяет получить адекватное представление об уникальной идентичности Другого. Личностная модель не нацелена на выработку какой-то «теории» или «схемы» «теологии религий», объясняющей, как разные религии между собой соотносятся. Личностная модель скорее обращена не к уму, а к сердцу, ее задачей является эмпатическое познание Другого, встреча на «духовной глубине», что и является «со-бытием» диалога. Так, проведенный

сравнительный анализ духовных практик православия и хасидизма доказывает несостоятельность крайне партикуляристских воззрений, демонстрирует глубину и неповторимую красоту духовных традиций, их способность отвечать на чаяния души, ищущей Истину и Полноту. В рамках личностной модели Другой, пользуясь терминологией М. Бубера, воспринимается не как бездушный субъект, «Оно», а как «Ты», неповторимая индивидуальность, что способствует развитию взаимопонимания, доверия и уважения, и является прочной основой для мирного сосуществования и конструктивного взаимодействия последователей разных религий.

Многообразие проблем и процессов в современных межрелигиозных отношениях свидетельствуют, что различные подходы к межрелигиозному диалогу способны найти свою сферу применения и сочетаться, полезно дополняя друг друга. Личностная модель, основанная на изучении духовных практик, стремящаяся не деформировать идентичность диалогических партнеров и осуществлять межрелигиозную коммуникацию на «духовной глубине», также может занять свое отдельное место.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания. – Тула: Издание Введенской Оптиной Пустыни, 1991.
2. Августин А. Исповедь. – М.: Канон+; ОИ «Реабилитация», 2000.
3. Антоний Сурожский, митрополит. Быть христианином – М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2012.
4. Антоний Сурожский, митрополит. О созерцании и подвиге // Вестник Русского Западно-европейского патриаршего экзархата – Париж, 1953. – № 15. – С. 138–155.
5. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 20-х годов. – Киев: Next, 1994. – С. 9–69.
6. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Художественная литература, 1972.
7. Борманс М. Две религии: общие доктринальные основания и точки соприкосновения в различных общественных сферах // Христиане и мусульмане: проблемы диалога / Сост. Журавский А.В. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – С. 533–611.
8. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995.
9. Бубер М. Путь человека по хасидскому учению / Пер. с нем. Н.О. Гучинская. – СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 1995.
10. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. – М.: Мосты культуры, 2006.
11. Всемирная конференция Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы. – М.: Издание Московской Патриархии, 1983.
12. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988.
13. Грей Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. – М.: Практикс, 2003.
14. Грин А. «Это слова...». Словарь еврейской мистики и духовной жизни. – М.: Гешарим / Мосты культуры, 2006.

15. Гулари Н.: Философско-этическое учение хасидизма («Революция и откровение»). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1996. – 182 с.
16. Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям «Nostra aetate» // Документы II Ватиканского собора. – Москва: Паолине, 1998.
17. Добротолюбие для мирян / Сост.: Ювеналий, архимандрит. – М.: Изд. Срептенского монастыря, 2001.
18. Документ Международной Богословской Комиссии (Ватикан) «Христианство и религии» (1996) / Пер. с испанского А.Р. Соколовски [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/doc-ecum/1069>. El cristianismo y las religiones (1996), – Comisión teológica internacional, Documentos 1969–1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia / ed. Cándido Pozo S.J., Mons. Ricardo Blásquez – Madrid, 1998. – P. 557–604.
19. Дубнов Ш. Возникновение хасидизма: Жизнь и деятельность Израиля Бешта // Евреи в Российской империи XVIII–XIX вв. – М.: Еврейский университет в Москве, 1995. – С. 79–160.
20. Записки Н.А. Мотовилова – М.: Отчий дом, 2005.
21. Идель М. Каббала: Новые перспективы / Пер. с англ., ивр. Бурмистров К., Левин Е., Александров К. – М.: Мосты культуры, 2010.
22. Иоанн (Максимович), свт. Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественной волей. – М.: Паломник, 1994. – С. 238–252.
23. Иоанн Златоуст. Лестница. – М.: Православное братство св. ап. Иоанна Богослова, 2001.
24. Иринеи Лионский, Творения, М.: Благовест, 1996.
25. Исихазм: Аннот. библиография / Лаб. синерг. антропологии ин-та человека РАН; Под общ. и науч. ред. Хоружего С.С. – М.: Изд. Совет РПЦ, 2004.
26. Кара-Мурза С. Евреи, диссиденты и еврокоммунизм. – М.: Алгоритм, 2002.
27. Католическая энциклопедия. М.: Издательство Францисканцев, 2002 – Т. 1: А – 3.
28. Кимелев Ю.А. Проблематика личностной идентичности в современной философии. (Сводный реферат) / Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: РЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2015. – № 4. – С. 11–31.
29. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – Киев: изд. им. Свт. Льва, 2005.
30. Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010.
31. Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995.
32. Кривошеев А.В. Долженствование как установка участного сознания М.М. Бахтина: феноменологическая аналитика // Вестник Томского государственного университета. – Томск, 2009. – № 324. – С. 75–80.

33. Кривошеев А.В. Феноменологическая аналитика участного сознания М.М. Бахтина: «не-алиби в бытии» и «диалог» // Вестник Томского государственного университета. – Томск, 2010. – № 339. – С. 36–42.
34. Кривошей В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum* – Praha, 1936 – VIII. – С. 99–154.
35. Культурология. XX век. Энциклопедия. – Т. 1. – СПб.: Университетская книга; ООО Алетейя, 1998.
36. Лоргус А., свящ. Душа и дух: природа и бытие // Православное учение о человеке. – Москва–Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 168–187.
37. Лосский В.Н. Боговидение. – М.: Свято-Владимирское братство, 1995.
38. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. – М.: Центр СЭИ, 1991.
39. Макарий Египетский. Духовные беседы. – М.: Лепта книга, 2009.
40. Максим Исповедник. Творения преподобного Максима Исповедника. – М.: Мартис, 1993. – Книга 1: Богословские и аскетические трактаты.
41. Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб.: Византинороссика, 1997.
42. Мельник С.В. Лучшие практики в межрелигиозном диалоге: Обзор материалов X Международной конференции в Дохе // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: РЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2014. – № 1. – С. 99–104.
43. Мельник С.В. Старцы и цадики: соотношение устного и книжного наставления // Устное и книжное в славянской и еврейской духовной традиции. – М., 2013. – С. 15–25.
44. Миндель Н. Философия Хабада. – Вильнюс: Шамир, 1990.
45. Неярович В. Терапия души. – М.: Русский хронограф, 2000.
46. Нектарий (Мулациотис), архимандрит. Иисус как Любовь и Возлюбленный. – М.: Никея, 2011.
47. Николай Кузанский. О мире веры. – М.: Канон+ОИ «Реабилитация», 2007.
48. Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Сборник материалов научной конференции «Проблемы исторического и теоретического религиоведения». – М., 2009. – С. 352–370.
49. Никонов К.И. Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Религиоведение. – М., 2011. – № 3. – С. 75–83.
50. Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов церкви: IV–V вв. / Пер., предисл. свящ. Максима Михайлова – М.: Перервинская православная духовная семинария, 2015. – Т. 2.
51. Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов церкви: первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века. – М.: Перервинская православная духовная семинария, 2013. – Т. 1.

52. Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. – Мадрид, 1965.
53. Помазанский М., прот. Догматическое богословие. – Клин: Христианская жизнь, 2001.
54. Померанц Г.С., Миркина З.А. Великие религии мира. – М; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.
55. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
56. Религиозный диалог. Лицом к лицу (Материалы конференции) / Под ред. Р. Файнберга. – М., 1995.
57. Савва (Остапенко), схиигумен. О главных христианских добродетелях и гордости. – СПб.: Сатис, 2001.
58. Свидлер Л. Межрелигиозный диалог: истоки, проблемы, перспективы // Страницы. – М. 2000. – № 5. Вып. 3 – С. 452–461.
59. Серафим Вырицкий, иеросх. От меня это было. – Минск: Изд. Свято-Елисаветинский монастырь, 2008.
60. Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. – Т. 1.
61. Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. – Т. 2.
62. Симеон Новый Богослов. Божественные Гимны. – М.: Правило веры, 2006.
63. Соловьев В.С. «Талмуд» и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Собр. соч. – Т. 6. – М.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – С. 3–32.
64. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011.
65. Софроний (Сахаров), архимандрит. О молитве. – СПб.: Сатис, 2003.
66. Страсти – болезни души. Гордость. Избранные места из творений святых отцов / Сост., предисл. и прилож. Масленникова С.М. – М.: Сибирская Благовонница, 2011.
67. Табак Ю.М. Попытка эффективного торможения // НГ-религии – № 18 (65) от 27 сентября 2000 г.
68. Тания для всех: Тайны еврейского учения. Часть 1. Главы 1–5 / Сост. Д. Сегаль. – М.: Кирьят-Малахи, 2008.
69. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 396–441.
70. Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «сончино» – Москва: Мосты культуры, 2008.
71. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 2007.

72. Туров И. Об отношении хасидов к неевреям // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. – М.: Дом еврейской книги, 2003. – № 2–3. – С. 53–78.
73. Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. – Киев: Дух і літера, 2003.
74. Угринович Д.М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1986.
75. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта, 2008.
76. Феофан Затворник. О непрестанной молитве. Поучения святителя Феофана Затворника / Сост. игумен Феофан (Крюков). – М.: Даниловский благовестник, 2001.
77. Феофан Затворник. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. – М.: Правило веры, 1999.
78. Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. – М.: Правило веры, 1996.
79. Феофан Затворник. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2000.
80. Феофан Затворник. Собрание писем. – Свято-Введенский Печерский монастырь, 1994. – Выпуск I.
81. Феофан Затворник. Собрание писем. – Свято-Введенский Печерский монастырь, 1994. – Выпуск II.
82. Феофан Затворник. Собрание писем. – Свято-Введенский Печерский монастырь, 1994. – Выпуск IV.
83. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь – М.: Правило веры, 2007.
84. Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997.
85. Хоружий С.С. Аскетика православия и идея синергии // Вестн. Рос. гуманит. науч. фонда. – М., 1996. – № 1. – С. 130–136.
86. Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке. – СПб.; Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. – С. 160–171.
87. Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // Вопросы философии. – М., 1999. – № 3. – С. 55–84.
88. Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. – М., 2002. – Вып. 8. – С. 108–137.
89. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
90. Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопр. философии. – М., 2007. – № 1. – С. 75–85.
91. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000.
92. Хоружий С.С. Опыт преображения у преподобного Силуана Афонского // Церковь и время. – М., 2008. – № 4. – С. 157–184.

93. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – М., 1998. – № 3. – С. 35–118.
94. Хоружий С.С. Синергийная антропология. Томские лекции. Лекция 2 // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – Томск, 2009. – № 2(6) – С. 97–132.
95. Хоружий С.С. Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях // Церковь и время – М., 2002. – № 4 (21). – С. 208–226.
96. Хоружий С.С. Христианство в современном мире: в поисках новых перспектив диалога религий // Христианство и ислам в контексте современной культуры: новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе. – СПб.: Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии, 2011. – С. 18–27.
97. Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. – М., 2003. – № 1. – С. 38–62.
98. Хоружий С.С. Этика исихазма в двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии – СПб., 2011. – Том 12. – Вып. 4. – С. 8–29.
99. Хромец (Рождественская) И.С. Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/974071.html>
100. Хромцова М.Ю. Личностная модель диалога в философии и богословии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2012. – Том 13. – Выпуск 2. – С. 68–78.
101. Чаплин В., прот. Православие и этические вопросы на повестке дня Всемирного совета церквей // Церковь и время. – М. 2005. – № 3. – С. 71–75.
102. Шивхей Бешт [Хвалы Израэлю Бааль-шем-Тову] / Пер. с иврита М. Кравцова. – М.: Лехаим, 2010.
103. Шмидт В.В. Мельник С.В. Региональный центр «духовной силы» Евразии: 10 лет диалога мировых и традиционных религий // Евразийский союз: вопросы международных отношений. – М., 2013. – № 2 (3) – С. 101–120.
104. Шнеерсон М.-М. К жизни, полной смысла: Учение ребе Менахема-Мендла Шнеерсона / Сост. С. Якобсон. – М.: Лехаим, 1999.
105. Шнеерсон М.-М. Обретение Неба на Земле. 365 размышлений / Пер. с англ. А Фридман. – М.: Лехаим, 2005.
106. Шнеерсон М.-М. Уроки Торы / Пер. с англ., идиш, ивр. под ред. Б. Горина – М.: Лехаим, 2001.
107. Шнеерсон М.-М. Уроки Торы / Пер. с англ., идиш, ивр. под ред. Б. Горина – М.: Лехаим, 2003. – Т. 2.
108. Шнеерсон М.-М. Уроки Торы / Пер. с англ., идиш, ивр. под ред. Б. Горина – М.: Лехаим, 2004. – Т. 3.

109. Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – М.: Шамир, 2005.
110. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Под общей редакцией М. Яглома. – М.: Мосты культуры, 2004.
111. Шохин В.К. «Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение. Доклад, прочитанный 27.01.2000 на VIII Рождественских образовательных чтениях. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php
112. Шохин В.К. Диалог религий: идеология и практика // Альфа и Омега. – М., 1997. – № 1(12). – С. 281–295.
113. Шохин В.К. Диалог религий: идеология и практика // Альфа и Омега. – М., 1997. – № 2(13). – С. 223–240.
114. Штейнзальц А. Разговор о каббале. – Иерусалим: Институт изучения иудаизма в СНГ, 2003.
115. Экземплярский В.И. Жизнь и свет: Богословские беседы. – М.: ПСТГУ, 2009.
116. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации. – М.: Академический Проект, 2008.
117. Это – Хабад: Информация. Зарисовки. Истории. Словарь / Авт.-сост. Д. Ленау, М. Ленау. – Хайфа; Бруклин, 2007.
118. Ariel Y. Jewish-Christian dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 205–223.
119. Asceticism / Ed. by V.L. Wimbush, R. Valantasis, with the assistance of G.L. Byron, W.S. Love. – Oxford University Press, 1995.
120. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. – München, 1935.
121. Berthrong J. Christian-Confucian dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 296–310.
122. Bethune P.-F. Monastic inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 34–50.
123. Byrne M. The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: basis for inter-faith dialogue. – London; New York: Continuum, 2011.
124. Cavanaugh W. The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict. – New York: Oxford University Press, 2009.
125. Clooney F.X. Comparative theology and inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 51–63.
126. Clooney F.X. The emerging field of comparative theology: a bibliographical review (1989–95) – Theological Studies – 1995–56(3) – P. 521–550.
127. Cornille C. Conditions for inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 20–33.
128. Cornille C. The im-possibility of interreligious dialogue. – New York: Crossroad / Herder & Herder, 2008.

129. Dat L.S. An analytical study of inter-religious understanding: a Buddhist perspective (PhD dissertation). – Patiala: Punjabi university, 2013.
130. Dresner S. The zaddik. – New York, 1960. – P. 113–141.
131. Etkes I. Baal Shem. Ha-besht-magiya, mistika, hanhaga. – Jerusalem, 2001.
132. Etkes I. Hasidut bereshita. – Tel-Aviv, 1991.
133. Etkes I. Ha-Zadik: zikat gomlin beyn dfus hevratu le-mishna reayonit // Be-Maagaley Hasidim. – Jerusalem, 2000. – P. 293–297.
134. Fletcher J.H. Women in inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 168–184.
135. Foucault M. Usage des plaisirs et techniques de soi // Le Débat, 1983 – N 27 – P. 46–72.
136. Fults S. What is interreligious dialogue? – Mode of access: <http://globalfaithinaction.org/what-is-interreligious-dialogue/>
137. Green A. The zaddiq as axis mundi in later judaism // Journal of the American Academy of religion – Oxford University Press, 1977. – N 45. – P. 139–149.
138. Hammer B.J. Resolving the Buber-Scholem controversy in Hasidism // J. of Jew. studies. – Oxford, 1996. – Vol. 47, N 1. – P. 102–127.
139. Harpham G.G. The ascetic imperative in culture and criticism. – Chicago University Press, 1987.
140. Hick J. Evil and the God of love. – New York, 1966. – P. 236–240.
141. Hick J. God and the universe of faiths: essays in the philosophy of religion. – London: Macmillan, 1973.
142. Hocking W. Re-thinking missions: a Laymen's inquiry after one hundred years – New York; London, 1932.
143. Idel M. Hasidism: between ecstasy and magic. – New York, 1995.
144. Ilic A. Engaging contemporary culture: current trends in interreligious dialogue // Bogoslovni vestnik. – Ljubljana, 2012. – N 4 (72) – P. 543–549.
145. Ingram P.O. Christian–Buddhist dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 376–393.
146. Islam N., Steinwert T., Swords D. 3-Dialogue in action: toward a critical pedagogy for interfaith education // The journal of interreligious studies. – Newton, 2014. – N 13 – P. 4–10.
147. Jacobs L. Hasidic prayer // Essential papers on Hasidism. – New York; London, 1991. – P. 330–362.
148. Jacobs L. Hasidic Prayer. – London, 1993.
149. Jacobs L. The concept of Hasid in Biblical and Rabbinic Literature // The Journal of Jewish Studies. – Oxford, 1957. – N 8 – P. 143–154.
150. Kadayifci-orellana S.A. Inter-religious dialogue and peacebuilding // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 149–167.

151. Kepnes S. *A Handbook for Scriptural Reasoning // The promise of Scriptural Reasoning / Ed. by David F. Ford & C.C. Pecknold.* – Blackwell Publishing, 2006. – P. 23–40.
152. Kim S.C. *How could we get over the monotheistic paradigm for the interreligious dialogue? // The journal of interreligious studies.* – Newton, 2014. – N 13. – P. 20–33.
153. King S.B. *Interreligious dialogue // The Oxford handbook of religious diversity / Ed. by C. Meister.* – New York, 2011 – P. 101–114.
154. Knitter P.F. *Inter-religious dialogue and social action // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue.* – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 117–132.
155. Lamptey J.T. *Thinking differently about difference: Muslima theology and religious pluralism // The journal of interreligious studies.* – Newton, 2014. – N 13. – P. 34–43.
156. Madigan D. *Christian–Muslim dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue.* – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 244–260.
157. Marc E. *La construction identitaire de l'individu // Identité (S). L'individu, le groupe, la société / Coord. Halpern C.* – Auxerre: Sciences Humaines Éditions, 2009. – P. 28–35.
158. *Missiology: An international review.* – Biola university, 2013. – January. – Vol. 41, 1. – P. 50–61.
159. Moyaert M. *Scriptural Reasoning as inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue.* – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 64–86.
160. Musser D., Sunderland D. *War or words: interreligious dialogue as an instrument of peace // Ethical Issues in the War on Terrorism.* – Cleveland: The Pilgrim Press, 2005. – P. 22–35.
161. Ngo T., Smyer Yu D., Veer P. *Religion and peace in Asia // The Oxford Handbook of religion, conflict, and peacebuilding.* – New York: Oxford University Press, 2015. – P. 407–429.
162. Ochs P. *The possibilities and limits of inter-religious dialogue // The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding.* – New York: Oxford University Press, 2015. – P. 488–515.
163. Pons-de Wit, Versteeg P., Roeland J. *Contextual responses to interreligious encounters online // Social Compass.* – 2015. – N 62 (1). – P. 89–104.
164. Quash B. *Heavenly semantics: some literary-critical approaches to Scriptural Reasoning // The Promise of Scriptural Reasoning / Ed. by David F. Ford & C.C. Pecknold.* – Blackwell Publishing, 2006. – P. 59–76.
165. Radhakrishnan S. *East and West in religion.* – London, 1933.
166. Radhakrishnan S. *The Hindu view of life.* – New York: Macmillan, 1968.
167. Rahner K. *The one Christ and the universality of salvation // Karl Rahner. Theological investigations.* – London: Darton, Longman & Todd, 1979. – Vol. XVI.

168. Rambachan A. Hindu–Christian dialogue // *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue*. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 325–345.
169. Rapoport-Albert A. God and the zaddik as the two focal points of hasidic worship // *Essential papers on Hasidism*. – New York, 1991. – P. 305–311.
170. Schroeder R.P. Proclamation and interreligious dialogue as prophetic dialogue // *Missiology: an international review*. – 2013. – Vol. 41, 1 – P. 50–61.
171. Sharpe E.J. The goals of inter-religious dialogue // *Truth and dialogue. The relationship between world religions* / Ed. By J. Hick. – London, 1977 – P. 77–95.
172. Sharpe E.J. The goals of inter-religious dialogue // *Truth and dialogue. The relationship between world religions* / Ed. By J. Hick. – London, 1977 – P. 77–95.
173. Shohet A. *Al Simha be-Hasidut* // *Tsion*. – Jerusalem, 1951. – N 16. – P. 36–43.
174. Swidler L. The «dialogue of civilizations» at the tipping point: The «dialogosphere» // *Journal of ecumenical Studies*. – Winter 2015. – 50:1. – P. 3–17.
175. Swidler L. The history of inter-religious dialogue // *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue*. – Chichester: John Wiley & Sons, 2013. – P. 3–19.
176. Swidler L., Khalid D., Reuven F. *Triologue: Jews, Christians, and Muslims in dialogue*. – New London: Twenty-Third Publications, 2007.
177. Taylor C. *The secular age*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
178. *Three faiths – one God. A Jewish, Christians, Muslim encounter* / Ed. by J. Hick and E.S. Meltzer. – Houndmills, 1989.
179. *Truth and dialogue. The relationship between world religions* / Ed. by J. Hick. – London, 1975.
180. Vatican Council for interreligious dialogue. Dialogue and proclamation. *Bulletin of the Pontifical Council on interreligious dialogue*. 26 (2). 1991.
181. Weiss J. The kavvanot of prayer in early Hasidism // *Studies in Eastern European Jewish mysticism*. – Oxford, 1985. – P. 95–125.
182. Zamfirescu D. *A fundamental book of the European culture*. – Bucharest, 1991.

С.В. Мельник

**ПРАВОСЛАВИЕ И ХАСИДИЗМ ХАБАД: ЛИЧНОСТНАЯ
МОДЕЛЬ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА**

Монография

Оформление обложки И.А. Михеев
Компьютерная верстка Н.В. Афанасьева
Корректор О.П. Дормидонтова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953. П. 5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 29/ХІІ – 2016 г. Формат 60x84/16
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена
Усл. печ. л. 15,5 Уч.-изд. л. 13,5
Тираж 300 экз. Заказ № 140

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий
Тел.: +7 (925) 517-3691
E-mail: inion@bk.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в ИНИОН РАН
Нахимовский проспект, д. 51/21
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9

