

Хорст Бюркле

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ БОГА

проблема нехристианских религий



"Книжный мир экумены" © 2012

«Христианская Россия»

Москва

2001

Оглавление

Введение

Глава первая. Религии в Священном Писании

- 1.1 Бог и боги в Ветхом Завете
 - 1.1.1 Заимствование и преобразование
 - 1.1.2 Различение и отказ
- 1.2 Религии в Новом Завете
 - 1.2.1 О тайне бытия
 - 1.2.2 Спасительное знание
 - 1.2.3 Величание Иисуса Христа
 - 1.2.4 Преемственность и разрыв с традицией
 - 1.2.5 Неведомый и истинный Бог

Глава вторая. Религии как тема истории теологии

- 2.1 Темы святых отцов
- 2.2 Истинная мудрость: Иустин
- 2.3 Логос вместо мифа: Климент Александрийский
- 2.4 Praeparatio evangelica
- 2.5 Естественное и его заблуждения: Фома Аквинский
- 2.6 Диалог на службе религиозного примирения: Николай Кузанский
- 2.7 Мерило пережитой религии: Г.Э. Лессинг
- 2.8 Религии в схеме культур: Э. Трёльч

Глава третья. «Некое восприятие той таинственной силы»

- 3.1 Вопрос о религиях на Втором Ватиканском соборе
 - 3.1.1 Повод и предыстория
 - 3.1.2 Религии родоплеменного общества
 - 3.1.3 Индуизм

3.1.4 Буддизм

3.1.5 Свидетельство веры в качестве критерия

3.1.6 Ислам

3.1.7 Иудаизм

3.1.8 Неложность в любви

3.2 «Диалог с братьями из других религий»: энциклика *Redemptoris missio*

3.3 Об успехе диалога: размышления и ориентировки

Глава четвертая. Поиски Бога в нехристианских религиях

4.1 Человек и человеческое общество в природных религиях

4.1.1 Жизненная сила

4.1.2 Великое «Мы»

4.1.3 Общение с миром мертвых

4.1.4 Происхождение и современность

4.1.5 Восприятие и исполнение природных религий

4.1.5.1 «В Адаме все...»

4.1.5.2 Религиозное единство жизни

4.1.5.3 Вклад Африки

4.2 «Люди исследуют божественную тайну»: индуизм

4.2.1 В начале был Брахман

4.2.2 Отдельный человек и его судьба

4.2.3 Единый Брахма и множественность его проявлений

4.2.4 Человек и его этос

4.3 «Идти навстречу беспокойномучеловеческому сердцу»: буддизм

4.3.1 Происхождение буддизма и его основатель

4.3.2 Окончание страданий

4.3.3 «Открыть глаза»

4.3.4 Помощник

4.3.5 Ожидаемое будущее

- 4.4 Космичность Китая
 - 4.4.1 Высокое небо
 - 4.4.2 Согласие с законами Неба
 - 4.4.3 Дао природы
 - 4.4.4 Внимающее мышление
 - 4.4.5 Правитель как исполнитель велений Неба
 - 4.4.6 Присутствие мертвых
 - 4.4.7 Исполнение Дао
- 4.5 Ислам как постхристианская религия
 - 4.5.1 «Печать пророков»
 - 4.5.2 «Мать Писания»
 - 4.5.3 «Иса — слуга Аллаха»
 - 4.5.4 О «слове примирения»
 - 4.5.5 Мария — мать пророка
 - 4.5.6 «Люди Писания»
 - 4.5.7 Предтечи и посланники
 - 4.5.8 Диалог и религиозная среда
 - 4.5.9 «Постоянно пребывать в Боге»: исламская мистика

Глава пятая. Основные направления теологии религий

- 5.1 Необходимый горизонт
- 5.2 Воспринимать религиозные феномены
- 5.3 Следы предыдущих встреч
- 5.4 Последствия перемен
- 5.5 Новое сознание посланничества
- 5.6 Единый мир и его предпосылки
- 5.7 Диалог во многих измерениях
 - 5.7.1 Понимание как восприятие
 - 5.7.2 Познавать из сердцевины

5.7.2.1 Пример мистики

5.7.2.2 По ту сторону смерти

5.7.2.3 Сострадание и любовь к ближнему

5.8 Герменевтика в наведении мостов между религиями - отнюдь не синопсис

5.9 Разъяснение и углубление

5.10 Деяние исцеления

5.11 Различение духов

5.11.1 Критерий любви

5.11.2 Дух и духи

ВВЕДЕНИЕ

Противостояние иным религиям и споры с ними сопровождают Церковь на протяжении всей ее истории. Христианство и другие вероисповедания нельзя рассматривать в отрыве друг от друга. Человечество, получившее спасительную весть в Иисусе Христе, и до, и после этого откровения благодатной воли Божьей выражало свое тварное предназначение в различных религиях. Тем самым оно свидетельствует о том, что человек «способен» принять Бога и «призван к тому, чтобы знать и любить Его» (Катехизис Католической церкви. Гл. I). Различные вероучения служат тому живым примером. Человек, ищущий Бога, свидетельствует об этой своей способности даже тогда, когда он, как ему кажется, уже нашел в иной религии ответ на основной вопрос своей жизни. Каждая религия дает ищущему человеку некоторый ответ. И лишь в соотношении с фактом рождения Христа этот ответ обнаруживает свой исторически преходящий характер. Поэтому, обращаясь к другому вероучению, христианский богослов всегда имеет перед собой двойную задачу. Во-первых, ему нужно узнать характерные особенности этого вероучения и то, что составляет его сущность. Во-вторых, он должен истолковать данную религию и ее существенные характеристики в связи с истинами веры, которые являются предпосылками его собственной жизни и мышления. Только так он выполнит условия подлинного диалога вероучений и будет следовать путем, указанным в Священном Писании Ветхого и Нового Завета. Поэтому в первой главе книги приведены избранные образцы этих путеводных текстов. Всякое богословское изучение религий человечества следует начинать с его библейского основания. Это предохранит от абстрактной и ни к чему не обязывающей, якобы «беспристрастной» позиции в понимании диалога религий, который при подобном подходе собственно и не заслуживает имени богословского диалога. В противоположность этому, библейские тексты имеют дело с реально противостоящими религиями и их притязаниями на истину. Лишь тогда, когда в поле зрения постоянно присутствует вопрос об истине и Христе (отвечающем на этот вопрос в Ин 14, 6), можно говорить о подлинно богословском диалоге. И лишь так можно понять истинную сущность той или иной религии.

Во второй главе книги на избранных примерах показано, где в процессе своей истории богословие оставалось верным этому указанному Библией пути и где оно, как это имело место в случае Лессинга и Трельча, от него отклонялось или же совсем покидало ради других принципов. При этом мы не стремимся дать обзор развития этой тематики в истории богословия. Приведенные примеры служат, скорее, тому, чтобы предоставить различные образцы, и по сей день сохраняющие значение для нашей темы. Они позволят богослову усилить доказательность его суждений и предоставят в его распоряжение критерии, необходимые для решения стоящих перед ним задач.

Третья глава посвящена основным ориентирам в вопросе о нехристианских религиях, указанным Вторым Ватиканским собором и содержащимся в последовавших за ним отдельных вероучительных высказываниях. Впервые за всю историю Церкви Собор посвятил этой теме отдельный документ. Достоинно удивления и значимо для любой дальнейшей богословской работы над этой темой то, как, при полном учете произошедших изменений, ситуация в мире трактуется здесь в неразрывной преемственности с признанными Церковью свидетельствами Писания и Предания.

Образцы трактовки характерных внешних религиозных проявлений, существенные признаки отдельных нехристианских религий и их богословское толкование представляют собой методическую основу четвертой главы настоящего руководства. В ней рассматриваются как узловые моменты тех или иных религий, так и их богословское значение. Существует различного объема компендиумы вводного и обзорного характера, посвященные нехристианским религиям. Помимо подобных фундаментальных религиоведческих знаний богослову нужна образцовая герменевтика. Для этого служат темы, характерные для той или иной религии и важные для ее понимания. В то же время, сам выбор тем определяется требуемым Евангелием богословским подходом к этому иноверческому материалу. В этом состоят необходимые предпосылки понимания той или иной религии. Тот, кто считает, что ради мнимой «объективности» он должен от них отказаться, не может больше притязать на подлинно богословское исследование вопроса. Потребная здесь «объективность» гораздо в большей степени

состоит в том, чтобы сохранялся принцип «*consentire cum ecclesia*» (согласия с Церковью (*лат.*) — *Прим. перев.*). Это необходимая предпосылка подлинного диалога и по отдельным специальным темам.

Доверенное Церкви «*depositum fidei*» (сокровище веры (*лат.*) — *Прим. перев.*) не допускает каких-либо дополнений. Знакомство с содержанием и внешними формами других религий может лишь помочь воспринимать это сокровище с большей ясностью, глубиной и в его новой актуальности. Историчность христианской истины проявляется в том, что с расширением горизонтов ее истолкования и изложения открываются новые перспективы ее восприятия. И во многих отношениях «приблизившиеся» к нам сегодня нехристианские религии побуждают нас осуществить эту возможность.

В «*Основных направлениях богословия религий*» (Глава 5) указывается на тот факт, что произошедшие в мире изменения отражаются и на судьбе религий. Встреча с христианством, его этикой и пониманием человека, всеобщие права человека и представления о гуманитарных ценностях оставили свой след в современном изложении нехристианских вероучений. Для некоторых из них возникли новые предпосылки диалога с иными религиями. Другие в результате подобного развития мировой истории обращаются теперь к человечеству с никогда прежде не выражавшимся столь явно сознанием своей всеобщности. Элементы христианской истины и ее миссионерская направленность присутствует, так сказать, в «отраженном» виде в нынешних трактовках иных вероисповеданий. Эти исходные положения важно учитывать в современном богословском подходе к нехристианским религиям.

В «*Основных направлениях*» не предполагалось дать подробное изложение многочисленных современных проектов межрелигиозного диалога и представить вклад богословия в эту деятельность. Приводится лишь материал, требуемый контекстом. Здесь также литературные ссылки должны играть роль стимула для дальнейшей работы, а не быть бесполезным, чисто внешним соединением различных современных точек зрения. В методическом отношении здесь также отдано предпочтение образцовым текстам. Цель их — побудить к дальнейшей самостоятельной работе над этими темами, с которыми часто встречается многообразная и как никогда насыщенная богословская деятельность вселенской Церкви. В этом смысле данный том подчинен цели всей серии. Представленный материал должен быть открыт для различных богословских подходов. Объединяющим принципом здесь является не сумма разнообразных богословских мнений, а единство католической веры.

Глава первая.

РЕЛИГИИ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Священные тексты Ветхого и Нового Завета предполагают существование стремления человека к Богу. В многообразных свидетельствах возвещают они об Откровении Божиим, происходившем в ветхозаветной и новозаветной истории. И поскольку этот дар Благой вести дан в истории, то есть в определенных временных и пространственных условиях, он может быть адресован ищущим Бога людям. Ведь, вообще, лишь в ответе на эти поиски находит свое обоснование тот факт, что человечество не может обойтись без знания и близости Живого Бога.

В исцеляющем обращении Божьем к человечеству «лечение» включает в себя и «диагноз» его состояния. На вопрос, почему человек должен искать Бога и почему он находит столь различные и часто противоречивые, но всегда неокончательные и неполные ответы на свои вопросы, Священное Писание отвечает, указывая на то, что познаваемо лишь в свете этого божественного дара Самооткровения Божьего. «Наше сердце полно беспокойства, пока оно не находит успокоение в Тебе» (Августин). Ищущий Бога человек сам становится предметом Божьего поиска. Человек может позволить Богу себя найти.

Из окончательности этого нахождения следует предварительный, преходящий характер всех предыдущих религиозных поисков человечества. Все они характеризуются словами «еще нет». Здесь лежит граница постижения Самораскрывающегося Бога. Причиной того, что эту границу человек не может перешагнуть, является общечеловеческое состояние, которое может быть истинно понято лишь в свете этого Самооткровения Божия: удаленность Бога от человека обусловлена самим человеком.

История Откровения, встреча с Богом Живым, раскрывает и тайну религиозного человека, ищущего Бога. Она объясняет также и свойственную ему двойственность религиозного поведения. В его тоске и поисках дает о себе знать Утраченное.

Говоря о далекой предыстории, пользуясь мифологическим языком, книга Бытия дает ответ на вопрос о том, для чего человек был сотворен Богом и почему он по собственной вине не осуществил своего предназначения. Но в то же время Откровение основывается на том, что не позволяет отныне человеку, именно как ищущему и предчувствующему, утратить определяющую его связь с Богом.

Носящее конкретно-исторический характер Откровение обращено к этому «*homo religiosus*» (религиозному человеку — *Прим. перев.*). Оно принимает не только язык, на котором непосредственно выражается его вера. Характер и образ религиозного поведения человека, ищущего Бога становятся предпосылкой свидетельства Бога, открывающего Себя. Этим отмечено все, что служит для Священного Писания «материалом» исторического свидетельства. Оно становится средством передачи и вместилищем Откровения Бога о Себе и о Своем воздействии на человечество через Своих избранных.

Св. Писание таким *принятием себе на службу* этого материала делает очевидной двойственность религиозного поведения человека до и вне его встречи с Богом Живым. Преемственность и разрыв с традицией, принятие и неприятие, соединение и разделение — в каких бы терминах ни описывался напряженный процесс этого *принятия на службу* — он отражает соотношение временного и вечного, предварительности исторического развития религий и окончательности Откровения. Предопределенное восполнение нехристианских религий придает им новое значение. Их окончательный смысл содержится не в них самих. Он выходит за пределы их конкретных исторических форм. Они имеют свое, так сказать, продолжение в Священном Писании. В особенности это относится к религиям, исчезнувшим в недрах истории. Мы называем их *мертвыми*. Они, однако, остались жить в рамках такого *принятия на службу*. О каких бы частностях ни шла речь, новое предназначение выводит

их за их исторические границы. Они участвуют в непреходящей действительности слова Божия, «пребывающего вовек» (1 Петр 1, 23).

Язык мифов и их, выходящих за пределы всего земного, представлений, культовые обряды и ритуалы, древние святыни и традиции их почитания, имена людей и географические названия, связанные с историческими событиями, обычаи, нравы, системы ценностей — все это и многое другое преобразуется Священным Писанием, претерпевая непростой процесс своеобразного амальгамирования, переплавки. Этот процесс, часто занимавший много времени в истории формирования библейской традиции, продолжается по сей день и после завершения этой истории и ее письменной фиксации в канонических текстах. Поэтому другие религии вносят свой вклад в истолкование и разъяснение явленной в Откровении библейской истины, следуя примеру самого Священного Писания. Ответ на вопрос, почему вообще существуют другие религии, может быть дан лишь в свете этого определенного для них Самим Богом предназначения. Этим религиям, как и всему временному, обетовано окончательное исполнение (эсхатологический телеологизм). Первоначально существовавшие в другом контексте и имевшие свое собственное истолкование, они становятся понятными для христианского богослова как часть истины Откровения. Их предназначение состоит в том, чтобы внести свой вклад в полное историческое раскрытие этой истины.

Следует пояснить и проиллюстрировать этот процесс на отдельных выдержках из Священного Писания. Они служат здесь примером пронизывающей все тексты Ветхого и Нового Завета связи религиозных поисков человека и божественного ответа на них.

1.1 Бог и боги в Ветхом Завете

К историческому аспекту откровения Божия в Ветхом Завете относится избрание Богом одного из народов, который уже самым своим национальным единством обязан этому выбору. Это единство существовало не изначально. Этот народ в своих племенных объединениях несет характерные черты религии, свойственной этносам, которые именуются обобщающим термином «семиты». Некоторые традиции отдельных племен Израиля, восходящие ко времени переселения их на пригодную для возделывания землю, сохранились до наших дней. «Однако эти традиции получили свой дошедший до нас облик лишь внутри Израиля, объединившегося в Палестине, и из круга его представлений. Вместе с тем, что стояло за ними, эти традиции имели основополагающее значение для живущего в Палестине Израиля, его самосознания и его веры. Они играют весьма существенную и определяющую роль в духовном достоянии известного нам палестинского Израиля и представляют в связи с этим исторический факт фундаментального значения, имеющий своими корнями предысторию Израиля»¹.

К этим традициям относятся внешние религиозные формы, свойственные родоплеменным религиям. Сюда входят, например, системы родства, которые имели существенное значение не только для самосознания подобной общины, но и для определяющих ее религиозных верований. «Нерушимый союз, заключенный людьми с их Богом, есть общность одной крови, бывшей в древних общинах единственным связующим элементом между людьми и единственным священным основанием нравственных обязательств»².

Здесь причина того особого интереса, который имеют для нас в Ветхом Завете родословие и генеалогическое предание. Служа истории божественного Откровения, они позволяют видеть людей не только как индивидуумов, но и в их родственных связях и в определяющей их истории предков. В отличие от древних мифических героических преданий о богах, здесь действия Бога включены в конкретный, устанавливаемый вплоть до родословной, образ жизни избранных людей. Племена Израиля, как таковые, выступают членами общности, связанной с Богом союзом и кровными узами, укорененными в их собственной традиции. Имея это естественное преимущество, они много позднее смогли выразить в письменных текстах исключительность доставшегося им нового «партнерства». Эти

древние связи характерны для израильских племен. Божественное Откровение использует их в качестве естественного основания заключения союза (Исх 24, 9_11).

Тем самым, заключение Богом союза с Его избранным народом могло опираться на религиозные воззрения и опыт, которые предваряли и, так сказать, подготавливали этот выбор. Еврейский термин, означающий заключение союза с Богом (*берит*) восходит к слову, обозначающему торжественный договор между людьми. Этот ранее существовавший опыт использования данного слова сделал возможным понимание новой связи, установленной Богом. Религиозный союз воспринимался как установление некоего правового отношения, в торжественной форме предоставлявшего данной общине особые гарантии. Для заключения договора был необходим определенный ритуал, во время которого зывали к Богу, происходила устанавливавшая союз священная трапеза, произносились заклятия. Учитывалась также практика союзов, соединявших неравных партнеров. В таких случаях более могущественный партнер является собственно и их организатором. Лишь он был свободен принимать решения, а поэтому именно он произносил клятву. Подчиненный, слабейший партнер оставался пассивной стороной. Практика священных союзов между общинами, принадлежащими к религиям семитских племенных объединений, представляет собой, таким образом, хотя и неосознанный, поиск Союза, который в своей окончательной, завершенной форме «Нового Завета» будет включать в себя уже не только израильские племена.

1.1.1 Заимствование и преобразование

Уже история Ветхого Завета во многих отношениях показывает, как некоторые прежде существовавшие религиозные явления служат божественному Откровению. При этом они выходят за пределы своих собственных узких границ, значений и целей. Их новое и окончательное предназначение приходит на смену прежней функции и даже противоречит ей постольку, поскольку ее отрицает. Чтобы пояснить этот процесс селективного выбора, преобразования и разнообразного использования религиозных феноменов в Ветхом Завете, мы приведем ниже несколько примеров.

В отношениях Бога с Его избранным народом особую роль играет земля. Древний символ веры Израиля явно включает в исповедание Бога обетование земли: «... и привел нас на место сие, и дал нам землю сию, землю в которой течет молоко и мед». Связи Бога со Своим народом соответствует также определенная географическая близость. Откровение происходит в месте, имеющем свое конкретное название. Бог является праотцам в определенных местах, остающихся в традиции Израиля местами божественного Откровения. Сам Бог, однако, в отличие от местных божеств семитского пантеона, не связан с какой-то определенной местностью. Три места божественного вмешательства имеют выдающееся значение в связи с произошедшими там особыми событиями: гора Синай, пустыня Кадеш и Чермное (Красное) море. Дарование Закона, испытание и спасение — вот эти три события. Здесь важно не само место, как связующее с Богом.

Такие места были в религии хананеев и других соседей Израиля. Память о месте и его значение связаны с тем благом, которое именно здесь было дано Богом Живым Его избранныкам. Будучи этапами опыта богопознания, они являются не только частью истории, но и живут в вере ветхозаветной общины, в ее вероисповедании и культе.

Эта вера, «с преобладающим акцентом на отношении Бога и человека, а затем Бога и человеческого общества, тем легче способна проникать во все проявления жизни общины верующих, чем менее жестко она связана с определенным местом»⁴. Священное место само по себе еще не квалифицирует происходящее в нем событие. Именно Бог, являясь и действуя в связи с уже существующей в том или ином месте религиозной традицией, самым этим выбором признает его священным. Поэтому Вефиль может упоминаться как «...дом Божий ...врата небесные» (Быт 28, 17).

Синай, или Хорив, считается «горой Божией». Пространство и время всегда присутствуют и характеризуют ветхозаветные события, связанные с Откровением Бога. Однако лишь Бог определяет их: «...на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я приду к тебе и благословлю тебя» (Исх 20, 24).

В вопросе о священных местах проявляется как преемственность, так и разрыв веры Израиля с другими семитическим религиям. Являющий себя в пространстве и времени Бог остается независим от конкретно-исторических условий, которым Он Себя подчиняет по Своему свободному выбору. «Хотя Яхве связан с одним местом не более чем с другим, все же Он должен находиться в каком-то одном месте, где Его почитают и куда Он приходит и благословляет верующих в Него»⁵.

Исключительность божественного Откровения, дарованного Израилю в сравнении с аналогичными религиозными явлениями в остальном мире, проявляется и в священном союзе двенадцати племен. У соседей Израиля также заключались союзы — амфикинии. На это есть указания в Быт 25, 12_18; 22, 20_24; 36, 1_4. Существование общей святыни, обязанность участвовать в священной войне, общие паломничества с жертвоприношениями и ежегодное обновление обязательств участников союза были характерны для подобных амфикиний. В древнегреческой и древнеиталийской религиях мы находим аналогичные родоплеменные объединения. Но чем больше черт, близких другим религиям, наблюдается в религиозных феноменах, тем явственнее становится исключительный и уникальный характер Откровения Божия, полученного ветхозаветной общиной.

«Священное» (*R. Otto*) выступало как наиважнейшая составляющая религиозного опыта и в странах, окружающих Израиль. Но для Израиля этот фундаментальный опыт приобретает реальность являющего Себя Бога, Который «Свят». Его имя — залог мощи Его Божественного Бытия. В этом имени отсутствуют все атрибуты, обозначавшие в именах божеств их отдельные свойства. Он есть Тот, Кто есть (Исх 6, 2 и далее). В открытии имени отражено и то, что Бог дает себя познать, и то, что Он остается непостижимым, суверенным господином. Согласно восточным представлениям, сообщающий свое имя отдает себя во власть другого. При открытии имени Яхве это с самого начала исключено. Праотцам оно еще неизвестно. Вопрос Иакова об имени явившегося ему Бога встречает отказ: «...на что ты спрашиваешь о имени Моем?» (Быт. 32, 29). Но при заключении завета на Синае была окончательно раскрыта и тайна имени Бога праотцев Израиля. Однако тем самым, одновременно была проведена и линия разграничения с иными божествами. Открытие имени предотвращало и возможность неверного понимания, существовавшую из-за разнообразных культовых и обрядовых аналогий с языческими религиями.

С именем связан и запрет на почитание чужих богов. «Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен» (Исх 22, 20). В жертвоприношениях сохраняется преемственность по отношению к наиболее важным религиозными обрядам других религий. То, что Израиль приносит жертвы и служит исключительно своему Богу, означает радикальный отказ от всего, что могло пользоваться почитанием помимо этой единственной связи с Богом. Эта исключительность находит свое яркое выражение в формулировке первой заповеди Декалога. Причина, по которой Израиль не должен иметь «других богов» (Исх 20, 3), лежит в самом божественном бытии являющего Себя Бога. Его истинная Божественность исключает продолжение дальнейших поисков и почитания «сил, превосходящих человека» (*E. Dammann*) в сфере тварного. Всему «природно-религиозному» указано здесь на его предварительный, временный характер. После того как «Творец всего» (*N. Hermann*) открыл Себя, власти и силы тварного мира сами по себе уже больше не могут быть достойны почитания и культа.

Откровение совершается в особых условиях управляемой Творцом истории. По Его свободному выбору оно происходит вовсе не в богатой религиозными традициями египетской культуре долины Нила или в Двуречье между Тигром и Евфратом. Божества этих стран также причислялись к «другим богам», которым Израиль не должен был служить. Исход из Египта и освобождение из вавилонского пленения

становятся, таким образом, краеугольными событиями в историческом опыте Израиля, подтвердившем реальность этого единственного Бога.

Но, с другой стороны, отвержение богов этого обширного региона означало также и то, что отдельные элементы культа, традиций, представлений, первоначально связанные с этими божествами, могли использоваться Израилем для служения единому истинному Богу. В этом и состоит подлинное ниспровержение их власти единым Богом, «Богом ревнителем» (Исх 20, 5), не терпящим рядом с собой иных богов (Исх 20, 3).

О том, в какой степени это явление имело место в предании о сотворении мира или в отдельных псалмах, мнения исследователей расходятся. В Израиле прославляется в гимнах не происходящий от солнца и имеющий пятьдесят имен Мардук, ставший, согласно вавилонской космогонической поэме *Энума элиш*, победителем сил хаоса и избранный царем на совете богов, но Бог, вызвавший Своим Словом из небытия все существующее (Ср. 89, 13, 48; 104, 30, 148, 5 и др.). Мемфисский текст о сотворении мира говорит о творящем «своим сердцем и своим языком» боге Пта. Чудодейственная власть его слова создает девять божеств (в их числе и солнечного бога *Ра*), воплощающих различные стихии.

Однако творческая сущность Бога в двойном отношении отличается от этих возникших вне Израиля космогонических мифов. Творящее вселенную слово Яхве не имеет никаких предпосылок. Соответствующее еврейское слово (*бара*) используется исключительно для характеристики божественного творчества и действия. Оно обозначает не связанный ни с чем прежним изначальный акт творения. В отличие от вавилонского космогонического эпоса, Творение в книге Бытия имеет характер «*creatio ex nihilo*» (творения из ничего — *Прим. перев*). Кроме того, в противоположность древнеегипетским мифам о творении, Библия не знает обожествления природных сил. Тот, кто «есть Суший» не создает подобно Пта группу подчиненных Ему богов.

Египту и Месопотамии было суждено своими преданиями о первоначале мира побудить выраженное в образах и языке мифа свидетельство Израиля об открывающем Себя едином Боге и, таким образом, добавить к его праотеческому наследию веры аспект изначального всеобщего господства Божия. Они, тем самым, оказались пригодными для формулировки веры в единого истинного Бога. Своим свидетельством о Его всеобщем господстве и авторстве эти цивилизации исполнили свое предназначение. То, что в пору их религиозного творчества они еще не могли осознать, проявилось в ходе дальнейшей истории религии. Память и знание об этих цивилизациях живет в памятниках прошлых эпох. Впечатляющие руины их храмов и письменные документы свидетельствуют о завершении их истории. Живым из их наследия осталось, однако, только то, что при религиозном контакте с Израилем оказалось полезным для его исповедания единого истинного Бога. В этом видно непреходящее свидетельство предуготовления пришествия Единородного Сына Божия. Изложение вероисповедания Церкви, ее тексты, литургия и таинства вобрали в себя и сохранили то, что уже давно прекратило свое существование как выражение иной, чуждой религии.

1.1.2 Различение и отказ

То же предназначение имели и контакты с религиями соседей Израиля в семито-ханаанском ареале. Здесь также можно найти элементы, перенятые и трансформированные в контексте свойственной Израилю исключительности избранного Бога. Но заимствование и усвоение одновременно сопровождалось выявлением чуждого Израилю смыслового содержания и отмежеванием от него.

В знамении Божиим на горе Кармель (3 Цар 18, 1_46) это противопоставление стало очевидным. На вопрос о том, кто является истинным господином природных стихий, способным отвлечь угрожающую жизни засуху, дается ответ всемогущего и единственного истинного Бога.

«При том, что Израиль древнейших времен без каких-либо затруднений перенес имена и характеристики высшего ханаанского божества Эля на Яхве и истолковывал древние предания о встречах с праотцев как предысторию завета с Яхве, это острое противоречие впервые выступает наружу в образе Ваала, сына Эля, связанного по преимуществу с плодородием и природными явлениями»⁶.

Знамение на горе Кармель проводит окончательный раздел между природными божествами и Богом, Которому силы и стихии природы не только изначально обязаны своим существованием, но и подчинены в их собственных природных проявлениях. Поэтому благословение Господне происходит (Втор 33, 13 и далее) «...вождеденными дарами неба... и бездны, лежащей внизу (т.е. дождем и водой из источников), вождеденными плодами от солнца и вождеденными произведениями луны, превосходнейшими произведениями гор древних и вождеденными дарами холмов вечных, и вождеденными дарами земли...»⁷ При всех имеющихся параллелях между верой древнейшего Израиля и другими известными родоплеменными религиями, здесь имеется одно существенное отличие. Природа теряет свое господство над человеком, происходит ее «десакрализация». В союзе с Первоосновой всего природного бытия, с Самим Создателем, Израиль отвергает все притязания природных божеств на господство. С точки зрения религиозной истории это есть следствие спасительного исхода из Египта и близости Бога Израиля, исполняющего все обеты верности завету, данные праотцам. Учение о спасении не ограничено при этом чем-то единичным или одним только народом. Оно с необходимостью распространяется на всемогущество и господство над миром и природой как таковыми.

Наиболее ясно это выражено у Второисаии и в псалмах. Освободитель Своего народа есть одновременно Образующий свет и Творящий тьму (Ис 45, 7). Если природные стихии, обуславливающие и определяющие людей в их тварности, почитались в религиозно-историческом пространстве до и вне Откровения Божия, то самораскрытие Бога означает отныне их «десакрализацию». Всякое обращение назад, ждущее спасения от природы, тем самым становится новым культом Ваала. Тварные силы, стоящие в центре культового почитания в природных религиях, подчиняются теперь власти Творца. Лишь в результате этого фундаментального перехода от зависимости от природных условий к новой свободе в союзе с Создателем, возникает новая ответственность человека за все тварное. Соучастие в творчестве Бога (Быт 1, 26 и далее), означающее полную компетенцию человека, а не использование его в интересах властелина, предполагает освобождение от обожения тварного.

Во многих отношениях в религии родоплеменной амфикинии Израиля можно найти элементы, близкие другим семитским религиям. Но то, что они начинают выступать наряду с Самооткровением Творца, создавшего небо и землю, меняет, прежде всего, их культовые функции и смысл. Поэтому предвидение новозаветного исполнения Ветхого Завета влагает в уста пророка слова о народах мира: «...и повергнутся пред тобою, и будут умолять тебя: у тебя только Бог и нет иного Бога» (Ис 45, 14).

1.2 Религии в Новом Завете

Язык и понятия Нового Завета указывают на его связь с дохристианской и нехристианской традицией. Наряду с преобладающим иудейским наследием свои ясно различимые следы оставила греческая философия и религия. Стоики, гностики и неоплатоники разработали не только терминологию. В писаниях св. Павла и позднейших текстах, прежде всего, в четвертом Евангелии, их религиозно и философски насыщенная система понятий нашла свое применение для передачи средствами языка *события Христа*.

Возникновение новозаветной литературы с самого начала сопровождалось в полном смысле слова миссионерским процессом. Нужно было найти такое выражение факта воплощения Иисуса Христа, которое могло бы как для иудеев, так и для эллинов убедительно свидетельствовать об исполнении этим событием их религий. Для греческого наследия это происходило не так и не столь явно, как для

ветхозаветной традиции иудейской религии. Род Давидов и рождение в иудейском законе с самого начала давали этой традиции несравненное религиозно-историческое преимущество. Но при этом нельзя недооценивать и вклад религиозного наследия Греции в универсальный характер изложения Христовой Истины.

Безусловно, «свет, зажженный в Элладе во тьме человечества, был лишь заимствован у солнца. Солнце же есть Христос. И пробившееся к нам, тоскующее по истине и красоте слово греческого гения — это лишь заблудившийся звук сошедшей на землю словесной мощи Логоса, света, может теперь, оборотясь назад, со смущенной любовью видеть, как светочи античности отражали грядущее солнце праведности. Его гуманизм означает видение Эллады во Христе, увековечение греческого слова путем его освобождения от исторической ограниченности и малости (в масштабе человеческой истории) и возвращения его к истинному истоку в диалоге с Богом»⁸.

Едва ли можно лучше выразить соотношение греческих религиозных взглядов и новозаветного Откровения. Сохранение и изменение, преемственность и разрыв с традицией образует единое целое в ходе религиозной истории. Прошлое находит свое предназначение и завершение в служении. Частное обретает свое вечное пристанище в целокупности Божественной Истины. Но там оно перерастает само себя, так как в новой взаимосвязи получает свое окончательное толкование. То, что, оставаясь самим собой, должно было исчезнуть в глубинах исторического прошлого, сохранилось в качестве истолкования и формы выражения в живом Логосе Божиим как вечном Слове.

То, что Климент Александрийский приписывает греческому духу в целом, справедливо и для того воздействия, которое он оказал на новозаветную литературу: «Пифагор и его ученики вместе с Платоном следовали своему внутреннему прозрению, ведущему к Истине, и все это не без помощи Божией. И посему во многом согласны они со словами пророков. Они исследовали Истину в целом и частном, почтив ее мыслями, находящимися в явном согласии с действительной сущностью вещей. Ибо дано им было провидение того, с чем связана эта Истина. А посему греческую любовь к мудрости можно уподобить светильнику, зажженному людьми: »⁹.

Роль греческой традиции как предшественника в истории религии и духа можно проиллюстрировать отдельными примерами из Нового Завета.

1.2.1 О тайне бытия

Заимствованный богословием Иоанна (Ин 1, 1 и далее) термин *Логос*, выработанный греческой философской традицией, дает возможность наиболее полно говорить о Воплощении. Впервые этот термин встречается у Гераклита, где он обозначает сокровенную божественную силу, сообщающую свою внутреннюю потенцию всякому космическому возникновению и процессу. Одновременно это и упорядочивающая сила, обеспечивающая закономерное развитие целого. Как таковой, *logos orthos* определяет также и закон жизни индивидуума, который представляется подчиненным общему целому.

Стоики пользовались этими ранними представлениями о Логосе, связывая его с мифическими образами, такими как вестник богов Гермес или египетский бог Тот.

Дальнейшее развитие учения о Логосе в направлении его позднейшего христологического истолкования в Прологе к Евангелию от Иоанна происходит у гностиков, а также у неопифагорейцев и неоплатоников. Тем самым, греческое наследие существенно расширяется и обогащается.

Логосу теперь приписывается функция посредника между Богом и миром. Его связывают в первую очередь с ответом на вопрос о начале мира и возникновении человека. Ввиду упадка мира и человеческого бытия, наряду с космогонической, ему вменяется и функция освобождения. С помощью Логоса человек может отрешиться от этого мира и найти пристанище в неземном. Однако гностические

представления о спасении отдельной души оставались связанными с представлением об управляемом Логосом и конечном во времени процессе преобразования мира¹⁰.

Используя понятие Логоса для истолкования тайны Воплощения, Пролог Евангелия от Иоанна делает все эти составляющие учения о нем христологически плодотворными. Теперь это уже не безымянное Начало в гностических спекуляциях об зонах, осуществляющее «вселенной внутреннюю связь» (И.В. Гёте) и открывающее для отдельной души путь из мрака здешнего бытия в озаренные светом выси. То, что «Слово стало плотью» (Ин 1, 14), открывает нам, что Иисус Христос соединяет в Себе все функции, приписывавшиеся до сих пор Логосу. Объемля в Себе начало и конец, мир и человека, Спасение обрело в Нем плоть. Вместо безличного «Он» в Сыне выступило Божие «Ты». Но в этом братском «Ты» Сына Божия содержатся все аспекты и функции, разработанные греческим миром в учении о Логосе. Сказанное в Прологе к Евангелию от Иоанна о роли св. Иоанна Крестителя как предтечи («Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете» — ст. 8) в другом смысле справедливо и для богатой и многоплановой истории возникновения и развития учения о Логосе. Эта история не только терминологически, но и в мировоззренческом и религиозном отношении есть предыстория явления Христа, которое ее искупило и исполнило ее предназначение.

Весть о воплотившемся Спасителе ослабляет связанные с представлением о Логосе сотериологические ожидания. Поскольку Он называется Логосом, происходит переход от предварительного к окончательному. Предварительное занимает теперь свое почетное место среди утверждений, должностующих выражать факт появления Христа. Великое находит здесь свой конец, служа «Величайшему» и в нем же обретая свою конечную цель. Все попытки адекватного перевода термина *Логос* — как «слово», «смысл» или, наконец, как «дело» в гётевском «Фаусте», значительно уступают его новому достоинству именованию пришествия на землю Христа.

1.2.2 Спасительное знание

Часто встречающееся в Новом Завете понятие *познания* Бога и Его Христа содержит в себе два момента: использование термина *Гносис* вместе с его историей и одновременно ограждение от всяческих ложных притязаний на знание, совершенно противоречащих факту Откровения. В эллинистическую эпоху, в первую очередь благодаря трудам Филона Александрийского, иудейская мысль расширила и обогатила употребительное в Ветхом Завете понятие *познание* (*yadah*). С развитием гносиса и различных его направлений рациональному принципу познания греческих философов придается искупительный аспект. На греческую философскую теорию познания оказали воздействие мистериальные религии уходящей античности. Закат эпохи греческих богов был ознаменован мощным движением к эзотерическому тайному знанию как спасительному знанию в слове. Акт познания и познанное соединяются вместе в экстатическом видении, означающем освобождение.

Теперь к постижению истины (*aletheia*) ведет не только рассудочный путь, который согласно классическому греческому пониманию открывается разумом (*nous*) и мыслью, проникнутыми Логосом. Познание как гносис отныне становится религиозным актом. Это божественный дар, который человек должен открыть для себя. При этом он наделяется здесь не только пониманием. Должно появиться «внутреннее зрение» — ведь только просветленный ум может познать Истинное и тем самым Божественное. Поднимаясь из глубин человеческой души, подобное спасительное видение обнаруживается в необычном экстатическом и мистически-созерцательном состоянии. Беря свое начало целиком и полностью в человеческом «Я», оно переживается в то же время и как нечто чуждое. Гностик «наделяется» чем-то извне. «Познание» становится опытом духовного видения, приносящим блаженство.

Но восходящие к греческой традиции принципы познания тоже не были забыты. Однако теперь умозрительно-спекулятивное обогащается религиозным измерением спасительного видения в состоянии сверхъестественного переживания. Философ как учитель уже не является проводником в

этих поисках истины. Теперь решающую роль в качестве мистагога и просветленного играет посвященный в тайну, проводник по преображающей человека религиозной практике. Но, сообщая гносис, он одновременно и осуществляет преображение человека. В понятиях «старый» и «новый человек», «смерть» и «новая жизнь» зашифровано это изменение сущности. Таким образом, человек, отвергнувший все низменное в своей жизни, сам становится божественным и бессмертным в меру того, насколько божественна и проникнута Логосом его душа. «Содержанием учения является космология и антропология, но целиком и полностью с точки зрения сотериологии... Все знание ставится на службу самопознанию как условию спасения и видения Бога. Познание себя понимается здесь, однако, не так, как у греков — исследование самого себя (*heauton exetazein* — Платон, *Апология Сократа*, 38а) в акте припоминания духовного мира и его свойств, — но означает постижение трагической истории души, вышедшей из мира света и погрязшей в материи, познание *откуда* и *куда*: тот, кто постиг, что он происходит из *zoe* (жизни) и *phos* (света), вернется туда обратно»¹¹.

В этом соединении с восточными мистическими учениями и культами греки развили представления о спасении, в двух отношениях имевшие выдающееся значение для ранней Церкви: здесь были открыты умозрительные и практические аспекты, которые в отвлеченной форме предоставили важный для свидетельства о Христе понятийный и образный материал. Однако использование гностического языка для распространения христианской вести тотчас же вступает в естественный конфликт с сотериологическими притязаниями гносиса. Поэтому богословская трактовка этой религии означает демонстрацию ее предуготовляющей функции для новозаветного благовествования и констатацию прекращения этой ее временной роли. И то, и другое находит свое отражение в Новом Завете.

Новый гносис, принесенный Христом, есть гносис Спасения. Он состоит в прощении грехов (Лк 1, 77) и, тем самым, в восстановлении связи человек — Бог. Теперь это не только гносис, дающий постижение «того, что на земле, на небе и над небом»¹². Он даруется тем, кому обещано Царство, хотя у них законниками взят «ключ разумения» (По-гречески *гносиса* — *Прим. пер*) (Лк 11, 52). «Бездна богатства и премудрости», сообщаемая гносисом Христа есть новый Гносис, даруемый Самим Богом (Рим 11, 33). О нем можно петь гимны. Апостол говорит о христианах, что они — совершенные гностики, наделенные «всяким познанием» (Рим 15, 14).

В то же время важно было защитить этот дар гносиса от его ошибочного дохристианского понимания, широко распространенного в гностических кругах и глубоко проникшего в молодую Церковь. Потому хвалящийся, будто помимо раскрывающегося в тайне Креста гносиса, он достиг еще большего знания, должен подчиниться требованиям братской любви. Истинный гносис приносит смирение и побуждает благодарить Бога, ибо его обладанием человек обязан не собственным знаниям, но соучастию в Христовой любви (Рим 8, 1 и далее, Еф 3, 19). Так как во Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2, 3), следует остерегаться знания, противоречащего этой тайне. Оно появляется под ложным именем (*pseudonymos*), и прекословит прозрению Тайны Христовой (*antitheseis*).

Поэтому оно превращается в профанную, недействительную для истинного спасения пустую игру слов («*bebalos kenophonía*» — 1 Тим. 6, 20).

«Юродство слова о кресте» (1 Кор 1, 18) становится открывающим путь к спасению новым «гносисом». Мнящий получить познание из глубины своей собственной души («*psychikos anthropos*» — 1 Кор 2, 14), а не от духа Иисуса Христа, в сущности ничего не знает о Боге. Отныне истинное познание Бога кроется в тайне Креста. В ней заключена вся премудрость, которую предназначил Бог прежде веков (ст. 7).

1.2.3 Величание Иисуса Христа

В новозаветной литературе можно найти разнообразные примеры использования для раскрытия благой вести о Кресте богатой гностической традиции, имеющей длительную историю. Величание Иисуса

Христа было типологически подготовлено не только ветхозаветными носителями тех или иных функций. Ожидаемый мессия, первосвященник, сын человеческий, раб Божий и другие существовавшие в ветхозаветном иудействе понятия приобретают в связи с образом Спасителя новое значение. Но используется также и греческая традиция с ее культовым миром. Вместо обычных для Греции многочисленных сыновей богов выступает сходный по названию, но неизменный в своей единственности «Сын Божий» (Гал 4, 4; Мк 1, 11. 9, 7; Ин 1, 11). Особенно ярко проявляется преемственность и разрыв с дохристианской религиозной традицией в именовании Христа «*kyrios*» (господь) и «*sotar*» (спаситель). Эти титулы происходят из эллинистических культов эзотерических религиозных общин, почитавших различные «*kyrioi*». В каждой из них отправлялся культ какого-либо бога, связанного с данной группой и приносящего спасение ее членам (Сераписа, Озириса, Аттиса).

Христианская община также использует титул *Kyrios* (1 Кор 12, 3 и др.) обращаясь к Тому, Кто для нее есть единственный Спаситель. В евхаристическом общении Он причащает Своему Кресту и Воскресению. Таким образом, осуществлявшееся *мистами* эллинистической эпохи соединение с мифическими образами богов, сменяется Самооткровением Господа, которого очевидцы знали еще и как исторический образ Назарянина.

« это боги, от власти и вмешательства которых зависит человек; они спасают от различных жизненных опасностей... Многие греческие боги, и прежде всего Зевс, были не только как помощники в беде, но и как защитники и покровители города и его жителей»¹³. Философов и государственных мужей также называли «*sotares*». Этот титул начинает широко употребляться в Риме в императорский период, начиная с эпохи Помпея. Тогда он ассоциировался с представлением о золотом веке. Связанные с этим ожидания не ограничиваются одними лишь политическими аспектами. К надежде на мирную жизнь государства, общее благосостояние и общественный порядок, гарантирующий справедливость всем гражданам, присоединяются и упования на благосклонность природы.

« Август изменил и освятил политические отношения в самом широком смысле этого слова — господство дисциплины и обычая, благоговение перед законом и богами — все это в своей основе было им поддержано и сохранено. О веке империи вспоминали как о времени, когда взоры людей были обращены, помимо кесаря, на провидение или на богов»¹⁴.

Великая радость и прекращение страха, возвещенные ангелом в Рождественскую ночь (Лк 2, 10 и далее), в отличие от провозглашения нового «спасителя» Рима, не связаны с упованиями, основанными на культе императора. Теперь Спаситель — это не обоготворяемый выходец одного из господствовавших в прошлом семейств, но умаливший Себя до хлеба Раб Божий. Традиция «*ebed yahve*» (раб Яхве), восходящая к Исайе, соединяется здесь с идущими от эпохи Давида эсхатологическими ожиданиями становления царства Мессии. Как Начальник и Спаситель (Деян 5, 31), происходящий из колена Давидова, Он несет с собой Царство другого рода и другого обетования (Деян 13, 23). Его власть, приносящая всеобщее спасение, это власть Спасителя мира (Ин 4, 42). На фоне новой счастливой эры и эпохальных изменений в Риме титулы сменявших друг друга властителей, с которыми были связаны надежды людей на лучшую жизнь, превращаются в знаки тайны Воплощения. Происхождение от колена Давидова и рождение в Назарете представляют здесь исторический элемент. Он Спаситель и Искупитель мира, как Посланный Отцом (1 Ин 4, 14). Здесь представление о царском достоинстве Спасителя усваивается в той же мере, как и упование на восстановление национального единства Израиля. Однако и то, и другое исполняется во Христе совершенно не так, как представлялось до сих пор.

Бог исполняет выраженную в разных религиях надежду людей на спасение не так, как это позволял горизонт человеческих представлений. Вопрос о Боге в нехристианских религиях находит свой ответ и одновременно верную постановку в Спасении во Христе.

1.2.4 Преемственность и разрыв с традицией

В отношении определенных элементов, встречающихся в различных религиозных проявлениях человечества, Новый Завет связан с дохристианской и нехристианской традицией. Здесь тоже не происходит простого отбрасывания мировоззренческой и языковой *структуры*, в которой выступало дохристианское содержание. Тем, что она получает новое истолкование, достигается двойная цель. Она освобождается от прежнего, свойственного ей сотериологического и искупительного значения и становится средством изъяснения Спасения, принесенного Иисусом Христом. Различные религиозные явления меняют, так сказать, *господина*, которому они служат. Если они относились раньше к сфере *природной религии* и в ней получали свое значение, то теперь они теряют приписывавшуюся им там временную спасительную силу. То, что они прежде могли давать лишь частично, находит свое разрешение во вселенской силе спасения Самооткровения Божия в Сыне. Так преемственность и разрыв с традицией в богочитании вызывают и обуславливают друг друга.

Иллюстрацией этого послужат здесь отдельные эпизоды из новозаветных текстов. Исцеление бесноватых изображено в Евангелии от Матфея (Мф 8, 28 и далее) не менее наглядно, чем это свойственно изгнанию бесов и духов в других религиях. Тем самым отвергается представление о том, что губительная власть зла чисто духовна и имеет лишь внутренний характер. Это соответствует тому, что Спасение воплотилось, о чем и свидетельствует здесь Христос. Исцеление бесноватых происходит словом. Картина выхода злых духов из двух пораженных ими людей и вселение их в стадо свиней как нельзя более реалистична. Тем самым Евангелие перенимает и завершающее наследие всех религиозных практик, относящихся к экзорцизму. Заклинание и изгнание духов является существенной составной частью практики природных религий. Евангелие не отвергает эту традицию. Оно *отвечает* на нее тем, что вместо единичного акта заклинания какого-то духа свидетельствует о конце господства демонов над человеком. Оно не отвергает *экзорцизм* как религиозный феномен, но провозглашает и свидетельствует *dynamis theou (силу Бога)* в присутствии ющем Сыне Божиим.

Призвание апостола Павла, как и другие подобные явления еще во времена пророков, имеет явные признаки экстатического переживания (2 Кор 12, 2 и далее): «...восхищен был до третьего неба», «в теле ли (...) вне ли тела», «восхищен в рай». Такое описание вообще характерно для феноменологии экстаза. Здесь оно сжато, так как, в отличие от многословных свидетельств экстаза в других религиях, апостол вовсе не желает «хвалиться» (ст. 5) этим состоянием. Оно хотя и сопровождает его призвание Воскресшим, но не служит доказательством истинности произошедшего. Достоверность события удостоверяется здесь не экстатическим элементом, а подлинностью свидетельства Христа о Себе.

Преемственность и, одновременно, разрыв с религиозной традицией обнаруживаются также и в Евангелии от Матфея — в повествовании о Рождестве. Слова магов о том, что в наблюдавшемся ими созвездии была звезда новорожденного Царя Иудейского, устанавливают связь между многократно проявлявшей себя в истории религии астрологией и Христом — *Кайросом*. Астрология не отвергается, но призывается на службу. Но тем самым она лишается своего самостоятельного значения в качестве предсказательницы судеб. Согласно древним религиозным представлениям звезды — живые существа. В Греции их считали богами. На это указывает критика этих воззрений Платоном: «Я считаю, что солнце и луна не являются, как утверждают другие люди, богами»¹⁵. Филон Александрийский, подводя итог этой греческой традиции, пишет: «О них (звездах) утверждается, что они суть живые существа»¹⁶.

В Ветхом Завете, также как и позднее в иудействе раввинистического периода, звезды остаются исполнителями Божественной воли¹⁷. В рассказе о Рождестве в Евангелии от Матфея (Мф 2, 2 и далее) они также выполняют указательную функцию, свидетельствуя о космическом характере произошедшего в Вифлееме. Природная стихия выступает здесь в качестве вестника появления Того, Чьему Слову она обязана своим существованием (Ин 1). В отличие от до- и нехристианских астрологических традиций, стихия не определяет связь жизненных событий и судьбу отдельного

человека, но играет подчиненную, инструментальную роль, раскрывая в этой функции свое истинное предназначение.

Особенно впечатляющий пример использования элементарных действий, свойственных *primal religion* (*первобытной религии*), демонстрирует новозаветный рассказ об исцелении женщины, страдавшей кровотечением (Мк 5, 25 и далее). Магическое *прикосновение* к одежде Христа (согласно Мф 14, 36 происходившее неоднократно) уже само по себе целительно. Оно является проявлением веры, которой придается неограниченная действенность. Целительное *воздействие*, понимается здесь непосредственно как физическое истечение силы («В то же время Иисус, почувствовав Сам в Себе, что вышла из Него сила...» — ст. 30). То, что самоощущению Иисуса как Христа служит и этот элементарный религиозный акт, показывает, что Новый Завет не обрывает связь с опытом и практикой природных религий, но, скорее, принимает их в новый, более широкий контекст Богооткровения во Христе.

Приведенные здесь лишь в качестве парадигм примеры из Священного Писания должны были прояснить нам то, как Новый Завет рассматривает нехристианские религии. Он не знает развернутой трактовки этой темы в виде систематического ответа на наш вопрос. Вместо этого есть конкретный и наглядный материал для его решения, вплетенный в новозаветные тексты разного жанра. До- и нехристианские религии входят в здание Спасения, воздвигнутого пришествием Христа, как *строительные камни*. Тем самым, они теряют свою окончательность, обретая вместо этого непреходящее значение в их прежде сокрытом истинном предназначении. И даже там, где они не могут исполнить это свое предназначение и продолжают жить как чужие религии, отныне они отмечены тем, что являются лишь неполными, подчиненными определяющему их предназначению «путями спасения».

Это, хотя и по-разному, справедливо для иудеев и для греков. И те и другие указывают на Христа, основываясь на том, что им было открыто Богом. В неиудейской религиозной традиции Бог явил Себя через тварное (Рим 1, 18 и далее). Необходимость жертвы Христа основана на том, что люди почитают тварное вместо Творца. Зависимость человечества от Спасения во Христе происходит из-за ущербности данного положения. Оно состоит в ошибочности понимания частного как целого. Однако видимым это становится лишь при появлении целого. В этом отношении, есть свидетельство (Рим 1) религиозном человеке до и вне Христа. Но это свидетельство предполагает явление Воплотившегося Христа.

Это относится также и к перечню отдельных языческих обычаев (ст. 26 и далее), обнаруживающих весь свой мрак и глубину и, тем самым, насущную необходимость обновления человека лишь в свете нового, принесенного Христом, бытия.

1.2.5 Неведомый и истинный Бог

Речь в Ареопаге в гл. 17 Деяний Апостолов является в Новом Завете богословием религий *in nuce* (*в зародыше*). Если в своем Послании к Римлянам св. Павел ясно и систематически излагает учение о спасении, то свидетельство св. Луки показывает его нам в Афинах, в имеющем основополагающее значение диалоге с греческой религией и мифологией. Этот диалог происходит в историческом месте. С евреями и приверженцами иудейской религии миссионерский разговор состоялся еще прежде, в субботу, в афинской синагоге. Местом обращения к жителям известной своим религиозным и мировоззренческим плюрализмом Греции стал центр афинской жизни на Гончарном рынке к северо-западу от Акрополя.

Однако «серьезный разговор» с греческими религиями состоялся в Ареопаге. Это место имело огромное значение для греков и их политической и мировоззренческой судьбы. Здесь Афины вынесли приговор своему величайшему философу Сократу. Собиравшийся здесь Верховный совет Афин был, по словам Цицерона, тайным центром государственной власти¹⁸. Провозглашение власти Христа происходит

перед лицом богов и заступников, обеспечивавших до сих пор идентичность города-государства. Тем не менее, св. Павел обращается к своим слушателям как уже к причастникам, пусть пока еще бессознательным, этого господства Божия.

Противоположной стороной в этом диалоге вероисповеданий являются представители двух ведущих мировоззрений, определявших тогда дух времени. Эпикуреизм выступал за жизнерадостное и утверждающее земное бытие отношение к миру, стремящееся отвоювать у сегодняшнего дня самые приятные его стороны. Представители Стои, напротив, считали, что обрели внутренний мир, освобождающий их от напряженности борющихся мировоззрений и условностей религиозных представлений. Внутренний логос разума рассматривался ими как средство разрешения всех напряженных антагонизмов и жизненных противоречий. В то же время они считали, что внутренняя гармония отдельной души с мировым разумом способна господствовать над побуждениями и чувствами¹⁹. Соответственно, различной была и реакция представителей этих двух греческих взглядов на мир и жизнь. Для одних весть о воскресении преодолевшего смерть Иисуса из Назарета казалась выходящей за пределы их ограниченного сиюминутными интересами мира. При масштабе тогдашних ораторов эта речь воспринималась как «болтовня» (*spermalogos*). Тайна и мудрость Креста для эпикурейцев звучала как глупость (1 Кор 1, 18 и далее). Для стоического реалистического сознания и его демифологизирующего обезбоживания мира это выступление казалось вестью о новом божестве — богине воскресения (*anastasis*). В пантеоне греческого многобожия речь св. Павла воспринималась как пропаганда нового культа. Тем самым она ставится в один ряд с разного рода метафизическим богопочитанием, которое с точки зрения просвещенного стоического ума с его самостоятельной жизненной позицией было оставлено им далеко позади.

Существовавший наряду со скепсисом и чувством самодоста точности интерес ко всему новому и неслыханному вызвал приглашение Павла подробнее изложить «новое учение» с площадки Ареопага. «Афиняне же все и живущие у них иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое» (ст. 21). Ввиду избытка предложений на мировоззренческом рынке, они хотели «потешить слух» чем-то доселе еще неслыханным.

«Диалог вер», в речи в Ареопаге, в этом отношении подобен положению в духовной и религиозной области на исходе двадцатого столетия. Для внимания важна, главным образом, новизна и меньше само содержание религиозной вести. Но в диалогическом характере речи св. Павла в Ареопаге проявляется именно этот интерес к еще неизведанному, новому, керигиматически плодотворному. Вступительное утверждение о том, что афиняне особенно набожны (ст. 22), по отношению к слушателям не просто «*captatio benevolentiae*» («уловление благосклонности»). Оно основано на том, что, несмотря на обилие культовых и мировоззренческих возможностей в истории и современности этого города, поиски Бога в нем не прекратились. На это символически указывает жертвенник «Неведомому Богу»²⁰. Он означает непрекращающееся даже в обстановке религиозного плюрализма ожидание ответа из глубины самой божественной истины. Но это ожидание лежит уже не в совокупности многообразных притязаний на истину. Множественность форм богопочитания (*sebasmata*) есть выражение тревоги ищущего сердца (св. Августин), рассчитывающего обрести покой. Потому в речи в Ареопаге стремящиеся к новизне философы и проявляющие себя в разнообразных культах почитатели божеств образуют одно целое в своем искреннем отношении к воплощенному в них вопросу о последней и действительной истине.

Речь в Ареопаге предоставляет библейский образец для богословских истолкований религий. В многообразных ответах, которые люди дают на вопрос о том, в чем последнее основание и цель мира и собственной жизни, неявно признается то, что их поиск сих пор еще не завершен. Поэтому религиозные символы и обряды помимо связанных с ними имен и представлений указывают на глубину и всеохватывающую целостность превосходящей их божественной действительности (*oude hypo cheiron anthropinon therapeuetai* - не под рукой человеческой созерцается - ст. 25). Она является в человеческом опыте и перед лицом величия творения и единства всех людей (ст. 26) внушает человеку ощущение

того, что он тварен. Религии — это пути, которые весьма по-разному свидетельствуют о поисках этого фундаментального единства человечества и его места в тварном мире.

Поэтому среди названных и известных божеств имя Того, Кого ищут, остается — «Неведомый Бог» (ст. 27). Это Бог, Который до и вне Своего Откровения встречается лишь как предвкушаемая реальность, ощущаемая в основных проявлениях жизни и всем творении в целом. В этом состоит еще дохристианское единство человеческого рода. Поэтому, несмотря на всевозможные прочие наименования и пути спасения, апостол может назвать Бога близким (ст. 27), даже непосредственно присутствующим (*en auto gar zomen kai kinoumetha kai esmen* (ибо в Нем живем и движемся, и пребываем — *Прим. перев.*) - ст. 28).

Поэтому в богословском ответе на вопрос об отношении Нового Завета к существованию нехристианских религий речь идет не просто о смене одних другой, но, скорее, о том, что на частных путях поиска спасения встает еще нерешенный вопрос о полном спасении, находящий свой ответ в событии Христа (ст. 30 и далее). Ввиду окончательности Самооткровения Божия, то, что считалось до сих пор имеющим силу и необходимым, становится предварительным. Лишь в событии Христа произошедшее прежде получает свое осмысленное завершение. Великое Неизвестное становится здесь Известным. Тем самым *обращение* (*methanoia*) означает признание этого события. Событие Иисуса Христа становится отныне мерой поисков Неведомого на известных доселе путях, а также суждений об этих поисках и их тварных проявлениях (*krinein tdn oikoumendn en dikaiosnd*) (судить населенный мир по справедливости — *Прим. перев.*) - ст. 31).

Согласно этому новозаветному образцу богословие религий должно осуществлять полную преемственность в отношении первого члена «Символа веры». Но оно не может на этом останавливаться и должно подчеркнуть разрыв с прошлым, не ограничивающийся лишь сферой творения, продолжая свидетельствовать о воплощенном Спасении.

Оно не может это сделать, если будет «космифицировать» (*R. Pannikar*) это событие, которое, согласно свидетельству апостола, остается всемирным в своей исторической уникальности: «Ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых» (ст. 31).

¹ M. Noth: Geschichte Israels, Gottingen 1950, S. 45.

² W.R. Smith: Die Religionen der Semiten, Freiburg 1899, S.37.

³ Втор 26, 9.

⁴ A. Alt, Der Gott der Vater, Bd. 1, S. 62.

⁵ W.R. Smith, op. cit. Freiburg 1899, S. 83.

⁶ W. Zimmerli, Grundriss der alttestamentischen Theologie, Theologische Wissenschaft, Bd. 3, Stuttgart 1972, S. 101.

⁷ в указ. месте, S. 57.

⁸ H. Rahner: Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zurich 1957, S. 10.

⁹ Clemens Alexandrinus; Stromata V,14,116, I.

¹⁰ О религиозно-историческом фоне Пролога к Евангелию от Иоанна см. R. Bultmann, *Das Evangelium des Iohannes*, Göttingen 1950, S. 1_56.

¹¹ G. Kittel (ред.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Art. «gnosko», Bd. I, S. 694/5. Противоречие между христианством и этим духовным движением, пренебрегающим всем тварным, подчеркнул H. de Lubac: «Христианство с самого начала выступало как против надменного отрицания мира, так и против старых языческих суеверий. Его образу человека ни в коей мере не соответствует то фантастическое существо, о котором мечтали многие: осколок Божества, попавший в дурной или обманчивый мир, из которого он должен вырваться, чтобы получить спасение, лишенный какой-либо обязанности в этом мире и способный лишь предоставить мир его абсурдной судьбе или же прийти к осознанию его ничтожества». (Христианская идея и борьба за нового человека. In: J.V. Metz (ред.) *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, S. 63 и далее).

¹² *Corpus Hermeticum* IV 5.

¹³ *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Art. «sotar», Bd. VII, S. 1006.

¹⁴ *ibidem*, S. 1012.

¹⁵ *Apologia* 26 d.

¹⁶ *De Opificio Mundi* 73.

¹⁷ См. многочисленные свидетельства, приведенные в *Theologisches Wörterbuch zum NT*, Bd. I, S.501.

¹⁸ *De natura deorum*, II, 29, §74.

¹⁹ «Так как для стойков сущность Бога есть главным образом провидение, то доказательства того *что* есть Бог и *как* Он действует частично совпадают. Для стойков само собой разумеется, что (истинное) богопознание есть нечто необходимое для человека и что богопознание и набожность связаны друг с другом» (*Theol. Wörterbuch zum NT*, Bd. I, S. 122)

²⁰ Существование такого жертвенника с надписью «Неведомому Богу » до сих пор не доказано. Но античность знала алтари «так называемых (*onotazomenon*) неизвестных богов ». (О новейшем состоянии исследований см. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1961, S. 458 f., Anm. 6). Bultmann указывает по этому поводу, что здесь речь не идет о гностическом понятии иррациональности Бога *agnostos theos* (G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum NT*, в указ. месте).

E. Haenchen об *agnostos theos*: «Именно этот Бог истинен и единствен. Из того, что язычники почитают Его, Павел заключает, что они живут, одновременно признавая и отрицая истинного Бога. Они Его почитают и в то же время не знают — ведь они поклоняются Ему наряду со многими другими богами! Существование этого жертвенника показывает, что Павел не вводит «новых богов»: упрек, обращенный к Сократу, несправедлив по отношению к христианам. Так как афиняне не знают об этом Боге, естественно, что апостол должен был им о Нем сообщить» (в указ. месте, S. 459).

Литература

W.R. Smith: *Die Religionen der Semiten*, Göttingen 1950.

Lombardi: *La salvezza di chi non ha fede*, Roma 1949 (4).

M. Noth: *Geschichte Israels*, Göttingen 1950.

J. Danielou: Les saints paiens de l

G. von Rad: Theologie des Alten Testamentes, Munchen 1961 f.

W. Zimmerli: Ich bin Jahve. Gottesoffenbarung, ThB 19, 1969(2).

Того же автора: Grundriss der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1972.

A.J. Festugiere : Etudes bibliques. L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile, Paris 1932.

Его же.: Personal religion among the Greeks, Berkeley/Los Angeles 1954.

L. Cerfaux: Die lebendige Stimme des Evangeliums in der Fruzeit der Kirche, Mainz 1953.

J. Jeremias: Jesu Verheissung für die Völker, Stuttgart 1956.

D. Bosch, Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu, Zurich 1959.

E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Gottingen 1961.

R. Schnackenburg, Gottesherrschaft und Reich, Freiburg 1963 (3).

F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, Neukirchen/Vluyn 1963.

Ders. Christologische Hoheitstitel, Gottingen 1966 (3).

R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1965 (5).

M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1969.

J. Blank, Jesus von Nazareth, Freiburg 1972.

E. Lohse, Grundriss der neutestamentlichen Theologie, Stuttgart 1974.

J. Schlosser, Le regne de Dieu dans les dits de Jésus, 2 Bde, Paris 1980.

J. Gnilka, Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte, Freiburg 1990.

Глава вторая.

РЕЛИГИИ КАК ТЕМА ИСТОРИИ ТЕОЛОГИИ

Если посмотреть на дохристианские религии и мировоззрения глазами Нового Завета, они предстанут в первую очередь в перспективе временного предшествования, приготовления момента свершения (*kairos*) события Христа и предвестия этого момента. Миссионерская деятельность Павла выражает такое видение, выражает значение истории религий как истории спасения. Время, начавшееся с пришествия Иисуса Христа, — это время спасения. Церковь выполняет миссионерскую функцию, служит посредницей для еще не пришедшего к вере человечества. Суммарное различие человечества на «иудеев» и «язычников» в самом общечеловеческом предназначении вести о спасении напоминает о том, что в случае Израиля предпосылки спасения иные, нежели применительно к остальному человеческому сообществу.

Однако, наряду с этим, в самом Новом Завете вырисовывается еще один аспект внехристианского религиозного мышления. Разные типы такого мышления обнаруживаются не только вне Церкви. Их действие может проявляться и в самой общине христиан, ставя под угрозу изначальную и подлинную апостольскую веру.

Судя по пастырским посланиям Павла (1 и 2 Тим и Тит), это касается всех тех кругов внутри Церкви, которые начали переориентироваться либо на законническое благочестие, либо на идейный багаж гностицизма. С той самой эпохи обе эти перспективы сопровождают историю Церкви: «еще не» ино-религиозной ситуации, когда возникает нужда в миссионерской деятельности Церкви, и непрерывно возобновляющееся «все еще», когда такая ситуация начинает оказывать воздействие на самих христиан и перед ее лицом возникает необходимость защищать веру Церкви. Оба момента играют в истории Церкви и ее контактов с другими религиями еще одну роль: они способствуют керигматической открытости при взгляде на нечто, что чуждо вере Церкви и подлежит истолкованию, исходя из этой веры, — и в то же время предохраняют добытые таким образом расширенные «показания в пользу веры» от влияний, которые не поддаются ассимиляции.

2.1 Темы святых отцов

Когда отцы ранней Церкви говорят об отношении к другим религиям, они следуют путем, проложенным в Новом Завете. В религиозных высказываниях нехристиан они усматривают проявление знания о Боге, по природе присущего даже язычникам. И свидетельство о Христе соотносится с их верованиями как исполнение того ожидания спасения, которое уже присутствовало в языческих религиях.

Стремление поставить истину об Иисусе Христе в некое осмысленное отношение к воззрениям и к идеалам своего времени особенно отчетливо прослеживается у группы христианских писателей II в. нашей эры, названных впоследствии «апологетами». Поводом к написанию апологетических сочинений послужили те гонения и проклятия, которым подвергалось молодое христианство со стороны современного ему общественного мнения. По той же причине стиль и содержание этих сочинений обращены к широкой публике. Опровергая выдвинутые против христианства обвинения, они, в то же время, ведут критический диалог с теми религиозными убеждениями, которые лежат в основании нападок на христианство. Особенно нуждалось в опровержении выдвинутое против христиан обвинение в том, что они — враги государства, так как отвергают культ Императора. В I Рим предпринимается попытка доказать, что христианская вера делает ее приверженцев лучшими и более надежными членами государственного сообщества: ведь они принадлежат истинному Богу, явившему себя во Христе, а потому следуют новой заповеди любви и бескорыстия. Вследствие этого они являют собой пример высоконравственных граждан, безупречных в своей заботе о всеобщем благе. Таким

образом, диалог о месте христиан в государстве превращается в спор о подлинных религиозных устоях общества.

Здесь также идет речь о преемственности и различии. Добродетели и общественно-полезные ценности присущи человеку по природе, как некая врожденная мудрость. Но то, что до сих пор влачило жалкое существование, хирело и чахло (здесь апологеты указывают на негативные явления в обществе той эпохи, с его пристрастием к безумным развлечениям) в христианской вере достигает совершенства. Мудрость, врожденная всем людям, становится совершенной вследствие божественного откровения, предсказанного пророками и исполнившегося во Христе. При этом решающую роль играет ответственность людей перед Богом как перед высшей судебной инстанцией. Здесь также вступает в силу теология апостола Павла, как обоснование лучшей этики: человек ответствен не перед человеком, но только перед Богом. Религия и этика смыкаются тут теснейшим образом, взаимно предполагая и обуславливая друг друга. В готовности мучеников положить жизнь за веру — свидетельство истинности их провозвестия.

Существенную роль в полемике с представителями античных религий играет у апостолов учение о Логосе. У Иустина (ум. в 165 г.) это учение становится буквально тем наведением мостов, с помощью которого он связывает божественные действия до и вне христианства с откровением во Христе. Один и тот же Логос обнаруживает двойственный лик: как Номос (Закон), он заботится о том, чтобы запутанное и сбитое с толка демоническими силами человечество не впало в пучину хаоса; а через Логос всемогущий Отец действует в делах своего творения и в теофаниях Ветхого Завета. Но в девственном рождении Он принимает тот облик, в котором, как человек, становится нам ближе всего. Учение Иустина (а оно заслуживает ближайшего рассмотрения, будучи показательным для всей эпохи апологетов) представляет собой впечатляющую попытку подчинить христианской мудрости ту любовь к истине, которую он, как философ, находит у других философов. Для этого он обращается к представлению о семенах (*spermata*) Логоса. В частности, он обнаруживает их у Сократа. Исходя из своего всеохватного представления о Логосе, Иустин истолковывает философские учения о мудрости в их внутренней связи с тем, чему приобщился Моисей через Откровение. Таким образом, явленное во Христе Откровение служит собиранию и соединению в одно целое мудрости, которая демоническими силами удерживается в мире, будучи раздробленной и замутненной. Человек, заново рожденный во Христе Крещением и Евхаристией, считается освободившимся от власти сатаны и свободен для встречи с нераздельной мудростью Логоса. На основании такого понимания мудрости, сопряженной со спасением, Иустин характеризует христианство как подлинную философию: «Такова единственная достоверная и полезная философия, какую я смог найти»¹.

2.2 Истинная мудрость: Иустин

У Иустина впервые наряду с понятием апологии всплывает название «диалог». Платоновский способ приведения к истине и «родовспоможения» при рождении истины он рассматривает в качестве модели также и для соразмерного разуму свидетельствования о христианской мудрости. При этом и речи нет о каком-либо содержательном синтезе платонизма и христианства. Однако Иустин остается платоником в том отношении, что для него поиски истины идут рука об руку с добродетельностью и праведностью. В христианском бытии познание и делание едины. Поэтому существенным основанием его апологии служат ссылки на пережитые свидетельства христианской веры. Доказательство христианской истины через нравственную жизнь христиан и достоверность источников истины взаимно обуславливают друг друга. Христиане суть настоящие философы потому, что, исследуя божественное, обращают знание в часть собственного существования. Здесь диалогический метод и апологетическая задача идут рука об руку: одно служит другому.

Таковы были письменные обращения к кесарю (императору) и к сенату, к которым обращался весь римский народ. Во имя разума они апеллировали к тем, кто и сам охотно причислял себя к философам и в качестве философов выводил собственное суждение о странной и ошибочной религиозной практике

современности. В диалоге с собственной духовной традицией к ним обращались с тем, чтобы показать: христианское бытие в истинном и подлинном смысле им наследует.

Любовь к истине, жизнь в соответствии с познанной истиной, обусловленные пути, их познание и участие в Слове, воплощенном во Христе, — все это последовательные шаги сообразного с разумом изложения. Оно является отчетом веры и обоснованным вызовом к тому, чтобы разделить ее. Апологетика и миссионерская проповедь здесь сливаются в одно: «Кто поистине благочестив и мыслит философски, тому разум велит любить и почитать одну лишь истину. Он отвергнет истину, если просто последует за ошибочными мнениями большинства» (Апол I, 2, 1). Тот факт, что диалог с мудростью общих отцов вовсе не означает беспринципного компромисса на более высоком уровне, вполне ясно и убедительно подтверждается в случае самого Иустина. Для него этот диалог оставался диалогом жизни, сократическим и христианским одновременно. И он вместе с шестью другими свидетелями Христа скрепил его собственной кровью.

2.3 Логос вместо мифа: Климент Александрийский

К числу христианских мыслителей, продолжающих далее греческую традицию учений мудрости, принадлежит, в первую очередь, Климент Александрийский (род. ок. 140). Его учитель Патен, возглавлявший в Александрии школу катехуменов, некогда был стоиком. Патену Климент обязан широтой своей теологии, пронизанной идеей Логоса, именно она позволила ему привести достоверно познанное и поистине пережитое к их общей божественной первооснове².

Город Александрия в ту эпоху был местом встречи самых разных религий и мировоззрений. Мистические и теософские течения поздней античности смешивались здесь с магической практикой, берущей начало в мире египетских культов. В конкурентной борьбе на этом рынке интеллектуальных товаров, как и в их усвоении, одно из первых мест принадлежало местным евреям. На этот же мировоззренческий рынок вышел и Климент с миссионерской вестью о Логосе, воплотившемся в Иисусе Христе. Он придал своей проповеди глубину мистериального измерения, о котором говорил Павел, и тем самым открыл истинную тайну Слова, ставшего плотью, своим пребывавшим в мире религиозных снов современникам. Климент первым принес им всю истину, ибо у него впервые божественная истина явилась как единство богопознания, нравственного решения и разума. Климент — «педагог»: именно так называется одно из его фундаментальных сочинений. Он хочет образовать учителей веры и указать для этого путь. Но в то же время он знает, что таинство веры передается не только методическим путем. Поэтому перед ним стоит двойная задача: самое что ни на есть внешнее «методическое» усилие прилагается для того, чтобы сделать адресатов Евангелия духовно-религиозными «искателями путей». Для этой же цели, в качестве вспомогательного средства, Климент считает нужным провести соответствующее разделение всего религиозного и философского знания и полученные разделы приспособить (в качестве тщательно отобранных элементов понимания) к познанию христианской истины. Однако для Климента, как и для большинства апологетически мыслящих Отцов, отбор означает одновременно принятие и отвержение. В сочинении «Протрептик» Климент прибегает к стилю античной философской паренезы, увещевания: он предостерегает, сравнивает и судит. Он «насильно вынуждает читателя вместо мистических песнопений прежним богам отныне внимать новому гимну, певцом и героем которого явился новый Орфей — снисшедший с Сиона Логос. Затем следуют традиционные инвективы против абсурдности и аморальности языческих мифов, мистерий, идолов и жертвоприношений. Признается относительная истинность философской проповеди. Но полное и незамутненное знание³ можно впервые обнаружить только у пророков и в первую очередь у самого Логоса, источника всякой истины⁴.

Христианская истина означает полноту также и в отношении социальной этики античности, ее норм и регулирующего потенциала. Справедливость и готовность помочь ближнему достигают совершенства в любви. Она дарит себя свободно, не ограничиваясь чисто разумными требованиями. Здесь вновь звучит

мотив «христианин — лучший гражданин». Так гражданские качества христиан получают оправдание перед лицом дискриминации по мировоззренческому признаку.

2.4 *Praeparatio evangelica* (Евангельское приуготовление)

Растущее и переходящее по сути несовершенно. Поэтому дохристианское должно быть называемо и, как таковое, ясно. Диалог, который вели теологи ранней Церкви, не есть ни чисто исторический метод привязок, ни солидарность с эйфорией плюрализма, свойственной духу времени. Этот диалог представляет собой свидетельствование об истине в беседе с теми, кто в исторически наличных и возможных условиях искал путь к истине. Поэтому найденное нехристианами подлежало двойственной оценке: в нем, как в достигнутой части цели, одновременно присутствовали знание и незнание, истина и заблуждение. Интеллектуальные средства, с помощью которых могло быть схвачено такое одновременное сосуществование противоречивых свойств, были, со своей стороны, заимствованы из дохристианского идейного мира. Особенно подходило для этого представление о семенах божественного Логоса, рассыпанных на религиозных и философских путях человечества. Речь шла о том, чтобы все зримое до и вне воплощенного Логоса привести к нему и явить Логос Господом всего. Для этого все дохристианское должно было заготовить материал для описания собственного искупления и усовершенствования. Для этих целей оно и было приспособлено, став свидетельством Евангелия: исполнение Благой вести оставалось его предназначением. Поэтому заблуждения и недостатки должны были поддаваться именованию. Однако обозначить их можно было только при взгляде на всю полноту истины и истинного гнозиса. Это исключало суждения, опирающиеся только на сравнения или на суждения, обусловленные чистым разумом. Ни в посланиях Павла, ни в сочинениях Отцов ранней Церкви о религиозных установках и нормах поведения нехристиан того времени не говорится только в этическом или интеллектуальном плане: взгляд обращен на целое. Только в такой перспективе различные религиозные пути и традиции впервые обнаруживают свою фрагментарность и недостаточность применительно к вопросу об истине.

Всякое теологическое занятие чуждыми религиями ставит задачу: отважиться на напряженную, противоречивую и двусмысленную (если смотреть со стороны) попытку сделать их понятными и подойти к ним дифференцированно. Одно не должно осуществляться за счет другого. Ни безразличная позиция мнимой терпимости, ни принятие плюралистического религиозного ландшафта не имеют ничего общего с этой моделью христианских Отцов.

В «Апологии» св. Иустина эта двойная задача выражена как теологический диалог христианства с нехристианскими традициями, в их напряженности и сопряженности: «Те, которые живут в согласии с разумом (сообразно Логосу), суть христиане, пусть даже их считают безбожниками... Ибо каждый из них постольку, поскольку причастен к рассыпанному в семенах божественному Логосу, высказывал превосходные мысли... Итак, все, что находится у них прекрасно сказанного, принадлежит нам, христианам, ибо мы, согласно с волей Божьей, с любовью поклоняемся рожденному от невидимого и неназываемого Бога Логосу, ради нас, людей, ставшему человеком, дабы приобщиться к нашим страданиям и принести нам спасение. Итак, все эти авторы способны усматривать истину только демонически (здесь — фрагментарно), благодаря врожденным и пребывающим в них семенам Логоса»⁵

Мы видим здесь позицию, по своему значению обратную утвердившемуся в Новое время взгляду на религии. Не христианская весть должна подстраиваться под некое общее, включающее в том числе и ее саму, понимание религии. Напротив, множественность испробованных путей к истине, множественность религиозного опыта и форм его выражения представляет собой раздробленный, а потому неизбежно несовершенный и неверный отблеск до сих пор недоступной всецелой истины, впервые явившейся во Христе. А потому эти религии предстают исключительно в перспективе дохристианского и рассматриваются как приуготовление к Благой Вести — *praeparatio evangelica* (Евсевий).

Соответственно предсуществованию Логоса, ставшего плотью, св. Августин предположил некую анонимную принадлежность человечества Христу от начала человеческой истории. С его точки зрения, «то самое, что теперь называют христианской религией, присутствовало уже у древних — да что там, уже у начала человечества»⁶. Такая оценка отношения религий к христианству, высказанная с позиций истории спасения, остается в силе и там, где исторически предшествовавшие христианству другие религии осмысляются как исторически продолженные, соседствующие с христианством феномены. Ответ Нового Завета и теологии ранней Церкви на проблему ино-религиозного плюрализма остается в силе даже для таких религий, как ислам и другие постхристианские религии. В этих случаях диалог следует вести в перспективе некоего опережения. При этом религиозный опыт, обретенный в других религиях, высвечивается в герменевтическом поле значений христианской теологии: в ней он получает свою историческую значимость. Однако христианская теология ассимилирует обусловленную значимость этого опыта. Тем самым теологическое значение религий связывается с герменевтической моделью изначальной христианской ситуации. В свете безусловности события Христа нехристианские религии отодвигаются в ранг обусловленного.

Это затрагивает исторически обусловленные формы проявления самого христианства — постольку, поскольку миссионерский диалог с представителями других религий не есть встреча некоей замкнутой в себе, изъятой из истории религии с другими религиями, в отношении которых этого сказать нельзя. Скорее, само проявление Безусловного пока еще совершается в рамках истории. Поэтому межрелигиозный диалог становится событием процессуального характера, ориентированным в будущее. В нем Церковь так свидетельствует о событии Христа, значимом и безусловном для приверженцев любых религий, как это необходимо и возможно в каждом конкретном случае.

2.5 Естественное и его заблуждения: Фома Аквинский

Другая модель теологического подхода к нехристианским религиям обнаруживается у Фомы Аквинского. Томистская модель приходит на смену действовавшей до сих пор (в разных вариантах) модели подчинения частей религиозного знания всецелой христианской истине, как она представлена в учении о семенном Логосе. Если раньше все столь различные между собой пути религиозного и философского познания подспудно определялись, исходя из универсального и всеохватного божественного Логоса, то теперь в центр внимания поставлен человек в его тварности, как восприимчивый Благодати. Будучи существом, наделенным разумом, человек предназначен к тому, чтобы милостью Бога превзойти пределы своего естества. По своему естественному определению человек есть *homo religiosus*: его делает таковым свойственное ему от природы «естественное разумение». Этот фактор объединяет христиан и нехристиан.

В силу своей интеллигентной сущности (*intellectus naturae rationalis*) человек способен в ходе умозаключений по аналогии делать высказывания о Боге. В том способе, каким это совершается, необходимо проводить различия, и христиане отнюдь не избавлены от этой необходимости. Однако благодаря данному христианам откровению они решительным образом поднимаются над возможными и необходимыми заключениями по аналогии: их знание Бога не ограничивается доступным естественному усмотрению знанием божественной сущности. То, что выпало им на долю как откровение, доставляет способность усматривать способы божественного действия (*effectus*). В них Бог дает людям сверхъестественным образом познать Себя⁷. Благодаря этому исключаются те заблуждения и ложные усмотрения, которые у нехристиан приняли форму идолослужения⁸.

Таким образом, для истолкования Рим 1, 18 св. Фома заблаговременно разрабатывает категории, позволяющие одновременно сделать два утверждения: с одной стороны, возможность естественного познания, данную людям до и помимо Откровения; с другой стороны, непростительность такого познания для человека, поскольку оно не получило законного основания.

Для понимания томистской модели «теологии религий» немаловажно принять во внимание «место в жизни» этого интеллектуального и богоданного достижения. Причиной, по которой Аквинат занялся составлением всеохватного проекта христианской теологии, стало поручение каталонца Раймунда из Пенафорта. Раймунд был старшим братом Фомы по доминиканскому ордену, прославленным юристом. Будучи родом из Испании, которая в то время на две трети находилась под властью мусульман, Раймунд решил, что экспансии и притязаниям ислама, в том числе в области духа, нужно противопоставить христианские разработки. Его намерение заключалось в том, чтобы «вера оказала отпор заблуждениям язычников». С этим связана и поставленная цель: дать такому начинанию теологическое пространство. Первым шагом к ее достижению послужил Латеранский собор 1215 г. Весь Орден проповедников в целом воспринял владычество ислама и его экспансию как вызов. Свою задачу он видел отныне в том, чтобы представить новые доказательства силы и духа, заключенных в Евангелии.

В результате была написана «Сумма против язычников» — труд, в котором Фома принимает данный вызов, истолковав его в духовно-теологическом смысле, и в 1254-1264 гг. дает на него ответ. Здесь предельно тесно переплетаются диалог и миссионерская проповедь. При этом спор ведется не с частными положениями ислама или других нехристианских религиозных феноменов: для этого, скромно признается Фома в предисловии, у него недостает необходимых знаний. Он сам не был язычником, подобно представителям этих религий, и не воспитывался в этих верованиях с детства. Так что ему приходится идти обратным путем. Свою задачу Фома видит в укреплении братьев по ордену в деле проповедования христианства мусульманам. И способ решения этой задачи заключается, согласно Фоме, в том, чтобы создать некую целостную картину христианского вероучения, частью и основанием которой было бы естественное усмотрение. Поскольку у мусульман и христиан нет общего Священного Писания, которое могло бы служить критерием различения истинной и ложной веры, Фома обращается к рассудочному познанию, от природы свойственному всем людям.

В сравнении с авторитетом Священного Писания оно совершенно недостаточно в том, что касается познания тайн Божиих. Однако к рассудочному познанию призваны как христиане, так и нехристиане. Поэтому с его помощью истина христианского откровения смогла выявиться таким образом, что одновременно стало очевидным и то, что снимается этой истиной как заблуждение, исключается из нее. Напротив, все то, что ей не противоречит, может быть признано в своей изначальности и своих притязаниях. В этом томистская модель теологического диалога мало чем отличается от слегка видоизмененного апологетического метода Отцов ранней Церкви. Так как вера может высказывать себя только в соответствии с границами, положенными творению (*analogia entis*), она некоторым образом связана также с теми моментами истины, которые были открыты нехристианами в области тварных сущих. Христианское провозвестие соотносится с ними не только в смысле приспособляющего этого метода. Как самостоятельное знание, эти моменты истины суть недостаточное, но, тем не менее, значимое упреждающее видение того, что получает осмысленную взаимосвязанность только в усовершенствующем их божественном Откровении. В конечном счете, именно просветление Св. Духом проводит (с точки зрения Фомы) черту между природой и сверхприродным: «Всякая когда-либо высказанная истина происходит от Св. Духа как от Того, Кто наполняет нас естественным светом разума и побуждает к признанию и исповеданию истины»⁹.

При этом движение, способствующее переходу от несовершенства естественного к совершенству Откровения, является актом божественной благодати. Таким образом, разум и Откровение остаются взаимосвязанными и в то же время по существу отличными друг от друга. Благодать Божья «не исключает и уничтожает природу, но поддерживает ее, прославляет и усовершенствует»¹⁰.

Именно оценка человека как существа тварного и природного служит тем общим основанием, которое позволяет Фоме разработать единую теологическую модель диалога и дискуссии с людьми других религий. Божественное провидение приходит на помощь такому «расположению» человека («*providentia dispositionem supponit*»). Однако сущность «провидения» не в том, чтобы просто устранить

естественный порядок («ordo»). Напротив, оно утверждает этот порядок в его различных расположениях («determinat in diversarum naturarum gradu») как спасительный («salvus»). Действие божественного провидения проявляется в том, что оно, сообразуясь («in convenientia») с природой тварных существ, помогает им достигнуть стоящих перед ними целей. Фома мог бы воскликнуть вместе с Дионисием Ареопагитом: «Non est providentiae naturam rei destruere, sed salvare! Et ideo quasdam res sic instituit secundum suam conditionem consequantur finem per principium quod est natura» («Провидению свойственно не разрушать природу вещи, но сохранять! И потому оно так устанавливает все вещи, чтобы они сообразно со своим положением достигли цели благодаря началу, именуемому природой») ¹¹.

То, что Фома говорит при взгляде на человеческую природу вообще, применимо и к тому, как теология определяет местоположение человека на его до- и внехристианских религиозных путях. Им всем присущи недостаточность и несовершенство, свойственные естественному человеку. Но их определение не исчерпывается их собственным бытием в качестве таковых; к их сущности принадлежит также их конечная цель. Однако природа достигает этой цели не одними только собственными силами, как это имеет место в отношении несовершенного («perfectiones... non sunt innatae» — «совершенства... не являются врожденными»). Только благодать приводит то, что еще ранее было ею устроено, к предопределенному усовершенствованию во Христе («...quod providentiae est dirigere unumquodque in finem, et subtrahere impedimenta, salvata tamen natura in finem directa, ex cuius conditione defectibili mala contingunt, et non ex divina intentione, quae ipsa mala in bonum ordinat...») — «...ибо провидению свойственно направлять все, что ни есть, к его конечной цели и устранять препятствия; однако природа направлена к цели спасения; из-за ее недостаточности приключается зло, а не из-за божественного намерения, которое само зло обращает на добро...»).

Тем самым иерархия благодати и природы образует модель диалога, которая позволяет не только установить связь и одновременно различие между христианской верой и внехристианскими религиями, но и рассматривать религии в их собственном целеполагании. Их назначение, выражающее их собственную сущность, нужно искать не в том, что в них воспринимается со стороны и что они сами признают за собой; но как естеству присуще усовершенствоваться в сверхъестественном, так религиям присуще обретать свою цель через Откровение.

Соотнесенность с этой целью является также предпосылкой высшего достоинства и осмысленности нехристианских религий ¹². Диалог совершается не с тем, что им ныне открыто и что они сами могут высказать от себя и о себе. Так же, как и христианство, эти религии склоняются к диалогу на внеположном основании («ex divina intentione» — «в силу божественного побуждения»). Только поэтому подлинный диалог возможен. Поэтому он не должен ограничиваться обсуждением наличного положения дел или сводиться к упорному узко-догматическому отстаиванию собственных положений и суждений. Скорее, он несет с собой исполненную обетований открытость, которая отвечает божественному замыслу. Теологические суждения в отношении других религий всегда надлежит выносить с учетом этого обстоятельства.

2.6 Диалог на службе религиозного примирения: Николай Кузанский

Хотя Николай Кузанский (1401-1464), живший почти двумя столетиями позже, в сочинении «De docta ignorantia» («Об ученом незнании») критиковал схоластический метод и в своем противостоянии ему был причислен к отцам «via moderna» («нового пути»), в его диалогическом понимании других религий имелась одна существенная черта, общая с томистской моделью. То, что в томистской системе было усовершенствованием естества через сверхъестественное, у Николая предстает как единство Бога, сокрытое в многообразии религиозных воззрений и культов. На место целей, приданных видимому религиозному миру, у Николая встает таинство божественного единства в скрывающем его многообразии религиозного выражения. Ограниченность твари выказывает себя в том, что единство единого и истинного Бога предстает во множественности религиозных восприятий. Это единство в Боге есть «coincidentia oppositorum» («совпадение противоположностей»). Конечность мира явлений и

бесконечность Бога вместе служат основанием как для различий и противопоставлений в мире религий, так и для его единства, чей исток пребывает в самом Боге. Бог есть неразвернутое бытие («*complicatio*»), но в мире явлений Он раскрывает себя («*explicatio*»).

Идея, согласно которой мир, таким образом, становится «*Deus visibilis*» («видимым Богом») — или, как еще мог бы сказать Николай, «*Deus creatus*» («сотворенным Богом»), — тоже играет свою роль в диалоге с другими религиями. К идее «*explicatio*» Бога соответствует вующим образом «причастны» также другие религии, в их «инобытийном различии» по отношению к единому Богу. Таким образом, они оказываются «*quaedam loquutiones verbi Dei sive rationis aeternae*» («некими высказываниями слова Божьего или вечного разума»). Следовательно, степень их причастности Слову Божьему (*Verbum Dei*) также может быть различной.

Модель различных форм религиозной причастности в напряженном поле «*explicatio*» и «*contemplatio*» (созерцания) Бога позволяет Кузанцу поставить вопрос о мире между разными религиями человечества. Это вопрос возникает в такой исторической ситуации, когда религиозному миру грозила также опасность извне. В 1453 г. Константинополь был захвачен турками-мусульманами. Восточная граница Священной Римской Империи могла быть сметена исламской «священной войной» в результате конфликта вер.

На этот год приходится написание Кузанцем работы «*De Pace Fidei*» («О религиозном мире»). В предисловии автор сообщает, что в молитвах просит Бога положить конец религиозной войне. Ответ был дан ему в форме видения. Бог показывает автору представителей разных религий, которые приходят к миру через единодушное согласие в истине («*concordantia*»). Примечательно, что Кузанец описывает этот воспринятый в видении диалог как диалог небесный, начатый самим Богом. Тем самым он дает понять, что межрелигиозный мир и «*concordantia*» порождены вовсе не преходящими рассуждениями. Они исполняются обетований, только становясь обращением к единству в самом Боге — тому единству, которое лежит в основании любых напряженностей и противоречий.

В повествовательно-диалогической форме Николай Кузанский здесь говорит о решающих предпосылках достижения межрелигиозного мира. Исходя из своего предназначения, соразмерного человеческой тварности, люди могут узреть невидимое основание собственного бытия, а вместе с ним и основание единства своего бытия в Боге. Но в условиях ежедневной борьбы за существование люди не находят покоя, необходимого для такого созерцания Бога. Поэтому Бог пришел им на помощь. В разные времена и разными способами (здесь вновь звучит «экспликативная» теология Кузанца) он посылал им царей, пророков и учителей. В этом — повод и причина существования различных законов, нравов и обрядов. Таким образом, религии оказываются как бы вынужденной мерой, предпринятой самим Богом. Однако путь к межрелигиозному миру, выводящий религии из поля напряженности, поля исторических противоречий, нельзя найти с помощью чисто аргументативной, разъясняющей стратегии. Здесь могло бы помочь только «обратное сворачивание» экспликативного многообразия в «*complicatio*» единого истинного Бога. При этом христианской религии отводится в межрелигиозном диалоге решающая, «повивальная» роль. В ней связываются воедино элементы истинного богоискания, обнаруживаемые также в других религиях. Именно здесь они конвергируют и обретают совершенное выражение как «*amor Dei*» («любовь к Богу») и как истинное богопознание.

Библейская модель пророческого и усовершенствующего божественного Откровения по-новому актуализируется у Николая Кузанского благодаря проводимому им различению множественности и единства. Поэтому его мирный диалог с другими религиями невозможно спутать ни с одной из предпринимавшихся в Новое время попыток отыскать некое наименьшее общее кратное для всех религий. Будучи весьма далек от релятивизма школы истории религий, проект Кузанца неразрывно связан с содержанием Откровения, обретшим совершенную полноту выражения во Христе. Здесь лежит ключ, открывающий доступ к Богу — тому Богу, Который позволяет существовать религиям, но в то же

время скрывается в их многообразии. Таинство Бога лежит глубже, о чем позволяет догадаться историческое эхо в образе различных религий с их ответами.

Однако религиозно-теологический проект Николая Кузанского отнюдь не нацелен на некую «религию в религиях». Межрелигиозный мир не предполагает никакой мистической религии единства, абстрагированной от конкретных феноменальных форм религии. Подобное требование часто выдвигается сегодня по образцу таких идей индийского происхождения, как *адвайта*. Только Бог, как Творец в том числе и религиозной множественности, является в своем всеохватном единстве подлинной «concordantia». Здесь отнюдь не происходит замещения многообразных форм выражения религиозности познавательным принципом «недвойственности» (адвайта). Подлинное богопознание остается призыванием и целью всякой тварной религиозности. К ней относится обетование всякого стремления, ожидающего мира и молящего о нем.

Молитва, вложенная в небесном диалоге «De Pace Fidei» в уста Архангела Михаила, имеет в виду такое усовершенствование. Поэтому она была и остается действенным выражением надежды на то, что ее исполнение возможно не только в «процессе взаимного обучения» религий: «Так приди же на помощь тем, кому Ты один в силах помочь, ибо ради Тебя, Кого единого они почитают во всем, чему поклоняются, весь этот спор. Во всем, к чему стремится каждый из них, он стремится только ко Благу, то есть к Тебе; и никто из них не ищет во всех своих духовных трудах ничего иного, кроме как Истины, то есть Тебя... Итак, очевидно, что именно Тебя, подателя жизни и бытия, в разных обрядах и разными способами ищут люди и называют разными именами... Так не таись далее, о Господи!.. Когда Ты явишься, тогда меч будет отдыхать и прекратится ревнивая ненависть и всяческое бедствие, и все узнают, что при всех различиях в обрядах есть только одна-единственная религия. И если этому разнообразию обрядов нельзя или не нужно положить конец, если оно как раз содействует росту благочестия (...) о Царь! Пусть, хотя бы, как Ты Един, так единой будет религия и богопочитание»¹³.

2.7 Мерило пережитой религии: Г.Э. Лессинг

Попытку определить отношение христианства к другим религиям, сохраняющую свое влияние до наших дней, предпринял Готтхольд Эфраим Лессинг (1729-1781). «Реформатор немецкой национальной литературы» был также представителем того теологического образа мыслей, который сложился после Реформации. Оценить этот образ мыслей можно, только проясняя его протестантской ортодоксией, вместе с тем противопоставляя его этой ортодоксии. Лессинг был одним из отцов так называемого неопротестантизма; у него присутствуют как черты просветительского мышления, так и критика в адрес рационализма. Его взгляд на занимающие нас проблемы — взгляд представителя раннего идеализма — вплоть до сегодняшнего дня характерен для многих людей в том, как они понимают соседство и сосуществование религий. Предложенное Лессингом решение, варьируясь в зависимости от исторически обусловленных обстоятельств, играет роль примера, побуждающего к терпимости и взаимопониманию между религиями.

Мы ограничимся здесь указанием на основные идеи Лессинга, которые позволили ему заменить вопрос об истинности религий вопросом об их действительности. Лессинг, с его упором на религиозный опыт со стороны человека, стал одним из предтеч субъективности Нового времени применительно к религии. Свое понимание религий он разработал на основе представления о «штилевой зоне», изъятой из области противоположно направленных притязаний разных религий на обладание истиной.

К этому присоединяются у Лессинга эволюционные идеи, связанные с историей человечества. Согласно им, религии составляют часть своего рода «педагогической» истории: она ведет религии по ступеням развития ко все более совершенным формам и образам. При этом религии, опирающиеся на откровение, составляют в совокупности шаг вперед в сравнении с «естественными религиями». Но как таковые они все считаются им «равно истинными и равно ложными». В качестве третьего, решающего критерия лессинговской философии религии выступает нравственность, или моральные ценности.

Все три момента, будучи поименованы вместе, обосновывают требование такой религии, которая выходила бы за пределы все еще недостаточного (с точки зрения Лессинга), несовершенного христианства. Это так называемое третье и вечное Евангелие будет заключать в себе религию, свободную от «спекулятивных истин разума»; в ней каждый будет готов делать добро ради самого добра. Совершенно в духе лессингова «воспитания рода человеческого» здесь ясно указана и цель такого воспитания. Но так как опыт учит, что эта цель достигается только в условиях исторического, временного бытия, Лессинг прибегает к такому вспомогательному средству, как идея реинкарнации. Процесс усовершенствования религий, осмысленный исходя из необозримого будущего, требует такого обрамления, которое взрывает границы смерти и являет возвращение умерших как возможное.

У Лессинга одновременно, как в спектре, присутствуют все темы, характерные для сегодняшнего, современного нам подхода к христианству и другим религиям: роль «опыта» как критерия истинности и подлинности религии; представление о том, что все религии отображают разные подходы и разные частные цели применительно к единому высшему сознанию и просветленному состоянию, которого еще только предстоит достигнуть; и, наконец, та мысль, что истинность каждой религии может быть оценена только соответственно степени ее воздействия на личность. Именно последняя тема приобретает сегодня особенную актуальность в связи с позицией «терпимости», которая утверждается применительно ко множественности религиозных путей и мнений.

В притче о кольцах в «Натане Мудром» эта «теология религий» получила драматическое выражение. Три кольца, которые Натан оставляет в наследство своим сыновьям, воплощают три монотеистические религии. При этом вопрос о том, какое кольцо настоящее, не имеет значения; к тому же настоящее могло вообще потеряться. Решение, которое предвидит мудрый отец, таково: каждый должен жить с доставшимся ему кольцом так, словно оно и есть настоящее. Тем самым вопрос о подлинности заменяется вопросом о субъективной действительности. В центре внимания — не истинность религии, а степень перемен, происшедших в человеке, благодаря которым он способен «делать угодное Богу и людям».

Следовательно, человек в качестве субъекта своей религии сам становится критерием ее истинности и подлинности. Таким образом, надежность Откровения поставлена в своей последней значимости в зависимость от ненадежности человека. Надежен только такой человек, который в поисках истины сам реализует себя во всем, что он узнал и во что уверовал.

Итак, процессу развития человечества, как его видит Лессинг в поступательном движении истории религий, соответствует нескончаемый поиск каждым человеком своей религиозной истины. Согласно Лессингу, в отношении такого поиска сохраняют силу все обетования. Путь, которым идет каждый человек, есть в то же время вечно новая попытка не остановиться на половине дороги, не удовольствоваться достижением частичных целей. В неустанном стремлении к истине человек должен все время шагать вперед: «Не мнимое или действительное обладание истиной, а искренность усилий, прилагаемых человеком к тому, чтобы следовать за истиной, — вот что являет достоинство человека. Ибо не через обладание истиной, а через ее искание увеличиваются его силы, в которых заключается его всевозрастающее совершенство. Обладание делает спокойным, ленивым, гордым»¹⁴.

Предложенная Лессингом модель терпимости вновь обнаруживает себя в современной религиозной ситуации во множестве вариантов. Отчужденному от собственного христианского наследия человеку, с его независимой позицией по отношению к многообразному религиозному ландшафту, идет навстречу эта модель, разработанная на основании субъективности человека. Он мог бы и далее искать во имя религии те элементы религиозной истины, которые отвечают его интересам и склонностям. Он сам устанавливает критерии выбора. То, что сегодня он признает действительным, завтра может быть заново, соответствующим ему образом, открыто в области другой религии. Тем самым для человека открывается желанная возможность самому образовать из многообразия религий тот синтез, который отвечал бы его собственной мерке и собственному вкусу. Если представлять это широкое поле

альтернативных религиозных возможностей так, как представляют его наши современники (глобально информированные, однако ставшие чуждыми собственной христианской традиции), то сам Лессинг такого поля еще не знал. Но его ответ на вопрос об отношении христианской истины к притязаниям на истину, выдвигаемым другими религиями, ориентирован именно в этом направлении. Им уже были продуманы те «решения», которые сегодня берет на вооружение религиозный плюрализм, не отдавая себе отчета в предпосылках, которыми руководствовался Лессинг при их разработке.

Но при этом отсутствует осознание того обстоятельства, что здесь недооценивается сущность религиозной истины. Она заключается не в успехе индивидуального и всегда частичного стремления и опыта на пути религиозного поиска. Этим она отличается от всех других, нерелигиозных путей познания. Поэтому библейская метафора «Пути» (Ин 14, 6), данная человеку в образе личности («Я есмь путь и истина и жизнь»), заступает место пути, искомого человеком. Религии человечества не знают обращения к человеческому, которое позволило бы им признавать действительными и другие истины. Их обязывающая сила и несомненность заключается для живущих верой (Рим 1, 17) отнюдь не в их собственном выборе (Ин 15, 16) и не в той степени, в какой они реализовали его, сделали его действительным.

Человек является в религии принимающей, а не устанавливающей стороной. Он не определяет, что именно ему подходит, но ощущает себя тем, относительно кого выносится решение. Его экзистенциальная осуществленность — не основание, а следствие его религии. При этом религия встречает его раньше, чем он ее ищет и находит. Мы не оценим всей глубины и своеобразия проблематики межрелигиозного диалога, если пренебрежем таким определением сущности религиозной истины. При взгляде на приверженцев других религий обнаруживаются черты сходства и различия; таков плодотворный метод сравнительного религиоведения, особенно феноменологии религий. Однако диалог вер, как теологическая задача, не должен отказываться от рассмотрения вопроса об обязывающей истине, который сущностно связан с религиозной верой. Только в этом заключается подлинность диалога, и ее не заменить ни аргументацией, ни ссылками на моральные ценности. Поэтому основание межрелигиозного диалога надлежит искать (несмотря на всю актуальность лессинговой модели) глубже — в истине, пребывающей в самом Боге. Наблюдение и сопоставление религиозного и нравственного поведения людей составляет лишь преддверие подлинного диалога.

2.8 Религии в схеме культур: Э. Трельч

Самостоятельную попытку определить отношение христианства к другим религиям предпринял в начале нашего столетия Эрнст Трельч (1885-1923). То была попытка отказаться от всех абстрактных, схематизирующих историю религий системных значений. Это означало отречение как от спекуляций мыслителей-идеалистов, так и от гегелевской философии истории. Модель, разработанная Трельчем для определения отношения христианства к другим религиям, ориентируется на саму историю. Никакие общие понятия не должны заступать место многообразных исторических форм проявления религий и процессов их преобразования. Эта модель действительна и в отношении высказанной Шлейермахером оценки христианства как «самой совершенной из наиболее развитых религиозных форм»¹⁵, и в отношении гегелевского определения «абсолютной религии», в наибольшей степени отвечающей его представлению о происходящем в истории «развертывания» абсолютного Мирового Духа. Но даже попытка возвысить «сущность христианства» (А. фон Гарнак) через сопоставление ее с содержанием и самопониманием других религий исключается из проекта Трельча. Его взгляд обращен строго на историю и на феномены, подлежащие возвышению в истории. В этом ландшафте, с его непрерывными изменениями и переменчивыми влияниями, само христианство кажется Трельчу «во всякий момент чисто историческим явлением, как и другие великие религии»¹⁶.

Критерий, который Трельч прилагает к другим религиям в их сравнении с христианством, он находит в характерной для христианства категории «личностной религиозности». «Среди великих религий самым

мощным и универсальным является откровение личностной религиозности... Она есть единственный способ до конца порвать с ограниченностью и обусловленностью естественных религий и представить высший мир как наделенную бесконечной ценностью, обуславливающую и оформляющую все прочее личностную жизнь»¹⁷.

Однако выделение такой персоналистской религиозности отнюдь не гарантирует возможности избежать релятивизма во взгляде на историю. Для Трельча история, в ее дальнейшем течении, остается открытой даже в том, что касается определения и предназначения христианства. Все возможные высказывания на этот счет зависят от предпосылки: «Насколько позволяет судить наш исторический горизонт»¹⁸. К числу исторических условий существования христианства принадлежит требование «не пытаться с полной уверенностью доказывать, будто вот эта вершина должна оставаться последней и дальнейшее восхождение исключено»¹⁹. Поэтому ссылка на историю как единственное пространство межрелигиозного диалога имеет лишь один смысл: как ссылка на однажды признанное окончательное завершение хода истории. Только «Божий суд и остановка времени земного мира» служат гарантией последней действительности суждений и оценок касательно отношений между религиями. Но для любого настоящего остается в силе тот тезис, что оно познает только «самодостоверность веры»

В обращении к индивиду и к индивидуальной вере разработанная Трельчем модель вопрошания об отношении христианства к другим религиям (отношении, подлежащем теологической оценке) выказывает, тем не менее, свою ограниченность. Возможность выйти за относительные, исторически очерченные контуры Трельч усматривает в последней достоверности «самодостоверной веры». Но этот момент достоверности в свою очередь исторически и культурно отмечен и обусловлен. Поэтому на более позднем этапе Трельч не только пытается глубже осмыслить индивидуальные культурные и культурно-религиозные феномены (особенно в том, что касается развитых религий востока), но и взглянуть в тогдашние культурные условия существования той или другой религии. Такое вплетение религии в определяющую ее культуру является для него решающим добавлением к принципу индивидуальной религиозной вовлеченности. Точно так же и христианство, согласно данной точке зрения, можно понять, только исходя из его сопряженности с культурно-историческими условиями жизни Европы. Христианство есть явленная европейцам сторона Божественного Лица. Тем самым, культуры наций становятся для религий определяющей величиной. В соотносительности с ними удостоверяется правомочность религии.

Вопрос об истинности той или иной религии оказывается, так сказать, «культурзависимым». Но культуры — это феномены истории. В качестве культурной истории они служат мерилем для оценки религий. Индивидуальная вера является для Трельча единственной не вызывающей сомнений позицией в вопрошании о религиозной истине; но возможность сослаться на эту веру в конечном счете отнимается у него этой абсолютностью, признаваемой за культурной историей.

Признание этого факта составляет содержание доклада «Место христианства среди мировых религий», прочитанного Трельчем в Оксфорде. В нем вопрос об индивидуальной вере окончательно переходит в вопрошание о «высшем значении» и сменяется культурным релятивизмом. Значимость христианства, «с его мощной внутренней силой и его истинностью», становится чисто европейской проблемой; в других культурах могут быть значимыми другие религии. Христианство же «значимо разве что для нас»²⁰.

В то время как ценности культуры заступают место религиозной истины, подтверждение истинности христианства отодвигается в отныне неразличимую даль будущего божественного суда. «Кто же отважится сегодня на поистине решающее нивелирование в масштабах мира? Такое под силу одному лишь Богу, произведшему из себя эти различия»²¹. Тем самым «индивидуальные особенности культурных и расовых горизонтов», как и «особенности их универсальных религиозных представлений», получают статус последней инстанции. Но это не позволяет более ставить вопрос об истине религии как о чем-то обязывающем. В переплетении рас и культур, с их специфическими системами ценностей, вопрос о религиозной истине становится интегральной и потому «производной»

величиной. Христианство остается разновидностью религии, соответствующей историческим данностям Европы. Но «при совершенно других исторических, географических и социальных условиях» другие религии — прежде всего брахманизм и буддизм — приобретают в глазах Трельча «абсолютную самостоятельность»²².

Модель Трельча очерчивает те границы, которых должна придерживаться теологическая трактовка религий при рассмотрении отношения между религией и культурой. Актуальность этой модели заключается в том, что такое отношение оценивается во взаимосвязи с задачей евангелизации данных народов. Она более чем ясно показывает, каким образом вопрос об истине (о которой идет речь при сопоставлении христианской вести с другими религиями) может быть вплетен в ткань культурных ценностей, сохраняющих «абсолютную самостоятельность». Там, где вопросы культуры и культурных ценностей возводятся в ранг высшего мерила, — там религия осуждена оставаться интегрированной в культуру и выполнять по отношению к ней служебную функцию. Но тем самым задача «инкультурации» христианской вести оказывается сама по себе излишней, в то время как отдельные культуры, напротив, остаются защищенными в качестве самостоятельных систем ценностей. Раздающиеся сегодня возражения против Церкви и ее миссии — в том смысле, что христианство представляет собой чисто европейскую разновидность религии, чуждую людям других культур, — по крайней мере в своих теологических истоках могут быть возведены к Трельчу. Именно он смешал универсальную, трансцендентную любым культурам христианскую Истину с культурной историей Европы.

При этом оправданием Трельчу может служить тот факт, что он еще не имел перед глазами образцов христианства, обогащенного другими культурами и в результате переставшего быть монокультурным. Для тех, кто сегодня считает необходимым ставить пределы христианству во имя культуры, такое обоснование уже не имеет силы. Подобная теологическая модель опровергается при встрече с другими религиями и культурами тем обстоятельством, что во всем мире Церковь представляет собой интеркультурное и плюралистичное в расовом отношении сообщество. Как таковая, она находится на пути не к собственной цели, а к народам и к их культурам. Но признаки ее сохраняющейся открытости по отношению к любым культурам вполне очевидны. Не «великие открытия различных культурных горизонтов» «ведут в неведомую последнюю высоту, где только и может пребывать высшее единство и объективно-абсолютное»²³. Нет, это «объективно-абсолютное», согласно христианскому пониманию, заключается в самой данной в откровении истине. Она вовсе не является «последней неизвестной величиной» культурного и межкультурного развития, но равно и непосредственно остается в силе применительно к любой эпохе и любой культурной ступени, как их определение и историческое осуществление. В этой истине все культуры обретают свою непреходящую родину. И через нее же они освобождаются от бремени упований на самостоятельное осуществление того, что обладает последней важностью для человечества. Мир между народами и культурами есть плод такого «освобождения». Не в этническом и культурном своеобразии заключается исполнение надежд на искупление человечества, но все народы питаются солью нового бытия во Христе. Того бытия, которое не цементирует культуры и религии, а преобразует их, вкупе с их собственными ценностями, в новое и универсальное сообщество.

¹ Н. von Campenhausen, *Griechische Kirchenvater*, Stuttgart 1967, S. 15.

² «Его [Климента] величайшее деяние (можно по праву назвать его самым отважным литературным предприятием в истории Церкви) заключалось в том, что на основании Священного Писания и церковного Предания, а также с учетом той предпосылки, что Христос как мировой разум есть источник всяческой мудрости, он представил такое изложение христианства, которое одновременно отвечало требованиям научности, предъявляемым к философской этике и мировоззрению. Соответственно, оно было вполне приемлемым для образованных людей — и в то же время впервые раскрыло верующим все богатство содержания их собственной веры». А. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, Freiburg 1888, S. 552.

³ Для Климента вера составляет совершенное единство со знанием: «*pleon estin tou pisteusai to gnonai — познание исполнено веры*» (Строматы VI, 14, 109). Познание есть «*apodeixis ton dia pisteos pareildimmenon td pistei eroikodomoumenon — доказательство, выстраивающее на вере то, что воспринято через веру*». Поэтому он называет веру единственным истинным источником знания («*pistis epistomoniko*», op. cit., II, 11, 48), как и, наоборот, усматривает совершенство человека в знании («*teleiosis anthropou*», op. cit., VII, 10, 57).

⁴ а.а.О., S. 34/35.

⁵ Апология I, 46; II, 13 (цит. по G. Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*, Bern/Munchen 1967, S. 143).

⁶ *Retractationes* I, 13, 3.

⁷ *Summa Theologiae* I, I, 7, ad I.

⁸ *Summa Theologiae* I, 17, 4, ad 3.

⁹ *Summa Theologiae* I, II, 109, 1 ad I.

¹⁰ *Summa Theologiae* I, I, 8 ad 2.

¹¹ I SN 39, 2, 2.

¹² Карл Ранер актуализировал это томистское положение, касающееся назначения внехристианских религий, придав ему иной акцент. У него это положение развивается следующим образом:

1) «Христианство понимает себя как предназначенная для всех людей, абсолютная религия, не признающая рядом с собой никакой другой религии в качестве равноправной» (*Schriften zur Theologie*, Bd. V, S. 139).

2) Понятие «язычество» следует определять не через факт непризнания христианства, но через то обстоятельство, что историческая встреча с христианством до некоторых пор не была возможной.

3) Пока сохранялась такая ситуация, нехристианская религия могла считаться «законной», несмотря на «ошибочность и недостаточность», и содержать в себе благодатные элементы (S. 143). Для определения такого дохристианского статуса человека Ранер использует понятие «анонимных христиан» (S. 155).

4) «Но когда проповедь Церкви достигла человека, являвшегося анином только в смысле анонимного, еще не пришедшего к самому себе христианства, — тогда миссия Церкви должна была привести в осознанию такого положения дел...» (S. 156). Поэтому на Церковь возложены «непосредственные полномочия и обязанность исполнять собственную миссию, то есть прямо добиваться воздвижения новой Церкви среди народов, остающихся нехристианскими; непосредственно побуждать людей в нехристианских исторических ситуациях к вере и принятию крещения» (*Handbuch d. Pastoraltheologie*, II/2 (2), S. 55 ff.).

¹³ Цитир. по: E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1960, № 445 f.

¹⁴ Цитир. по: H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tьbingen 1983, 133.

¹⁵ *Reden uber die Religion*, Gottingen 1926, 5. Aufl., S. 48.

¹⁶ Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 3. Aufl., Tübingen 1929, S. 42.

¹⁷ a.a.O., S. 88.

¹⁸ a.a.O., S. 102.

¹⁹ a.a.O., S. 90.

²⁰ a.a.O., S. 78.

²¹ a.a.O., S. 79.

²² a.a.O., S. 78, 75.

²³ a.a.O., S. 82.

Литература

Clemens Alexandrinus, Proleptico ai Greci (Prolepticus. Греч. и итал.), Torino 1940 f.

E. Troelsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902), München/Hamburg 1969 (4).

N. Süderblom, Einführung in die Religionsgeschichte, Leipzig 1928 (2). ders.: Kompendium der Religionsgeschichte, Berlin 1931. ders.: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, Basel 1966.

L. Cerfaux, Die lebendige Stimme des Evangeliums in der Frühzeit der Kirche, Mainz 1953.

J.H. Newman, Ausgewählte Werke, Bd. I, Mainz 1951. ders.: Das Mysterium der Kirche, hg. von M.K. Stolz und den Mitarbeitern des «Centre of Newman Friends», Rom o.j.

J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954), St. Ottilien 1992.

E. Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1960, № 5.

K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: Schriften zur Theologie, Bd. V, Neuere Schriften, Einsiedeln u.a. 1962, S. 136_158.

H. von Campenhausen, Griechische Kirchengvoter, Stuttgart 1967.

H. Breit und K.D. Nurenberg (Hg.), Religionskritik als theologische Herausforderung, München 1972.

H.C. Puech, Histoire des religions, 3 Bde. Encyclopedie de la Pleiade, Paris 1976.

M. Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, 8 Bde, Freiburg u.a. 1978 ff.

J. Waardenburg, Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin/New York 1986.

Глава третья.

«НЕКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ТОЙ ТАИНСТВЕННОЙ СИЛЫ»

3.1 Вопрос о религиях на Втором Ватиканском соборе

3.1.1 Повод и предыстория

То «прояснение отношения Церкви к нехристианским религиям», о котором говорится в первых же словах NOSTRA AETATE (Декларация Второго Ватиканского Собора «Об отношении Церкви к нехристианским религиям» — *Прим. перев.*), с самого начала дает понять, почему Церкви понадобилось заново определить свое отношение к другим религиям. Основанием для этого послужила всем нам известная, во многих аспектах изменившаяся ситуация в мире. Отдельные люди и целые народы, разные по происхождению, расовой принадлежности, культуре и религии, стали ближе друг к другу не только в пространстве: они стремятся все лучше узнать и понять друг друга. Информационный поток, обеспечиваемый средствами массовой коммуникации, соединяет континенты и позволяет познакомиться с ранее недоступными народами и культурами. Из далеких они стали близкими. Массовые переселения не только порождают новую напряженность и новые проблемы, которые не следует недооценивать, но и дают возможность встретиться людям разных культур и религий. Беженцы и те, кто ищет убежища, представляют чужую культуру в непосредственной близости. Развитие дальнего туризма предоставляет многочисленным путешественникам возможность своими глазами увидеть другие народы. В сфере политики поиск договоренностей ведется на международной основе. Экономические процессы должны рассматриваться в наши дни в планетарном масштабе. Все это сжато в одной фразе, открывающей NOSTRA AETATE: «В наше время человечество становится день ото дня сплоченнее, и умножаются контакты между различными народами».

В столь изменившейся обстановке отцы Второго Ватиканского собора видят основание к тому, чтобы «тем тщательнее обдумать» вопрос об отношении Церкви к другим религиям. Озабоченности этим вопросом непосредственно предшествовала другая тема, основанием для которой послужили особые запросы и желания с еврейской стороны: тема внутренних отношений между Церковью и народом Израиля. Из поручения, которое папа Иоанн XXIII сначала дал кардиналу Bea SJ в связи с этой задачей, по длительном рассмотрении вопроса выросло разъяснение Собора, затрагивающее отношение к нехристианским религиям в целом. Тема иудаизма заняла в нем место, подобающее иудаизму как самостоятельной религии. В разъяснении воздается должное особой связи иудаизма с Церковью, которая обусловлена принадлежностью Израиля к Ветхому Завету.

Именно «в соответствии с возложенной на нее задачей способствовать единению и любви между людьми, а тем самым и между народами» (ст. 1) Церковь рассматривает собственную миссию в той ситуации, в какой оказалось человечество. Всеобщее стремление навстречу друг к другу, воля к единению человечества нуждаются в божественном руководстве, разъяснении и содействии. Сила, которая вновь соединила народы в «единое сообщество» на основе их тварного предназначения, — эта сила запечатлевает неизгладимый знак Церкви на всем, что обеспечивает «единение и любовь» между людьми. Новая ситуация побуждает Церковь к тому, чтобы заново определить свои отношения с другими религиями именно в свете Нового Завета и Святых Отцов. Ее свидетельство о явившихся в Иисусе Христе единении и любви между людьми в сегодняшнем мире не одиноко. Другие религии тоже уловили это стремление человечества к единству и пониманию и попытались ответить на него, исходя из собственных оснований.

Провозвестие Церкви встречается с проповедью других религий во множестве областей. Христианский и вообще гуманитарный идейный багаж подвергся в новое время разнообразным межкультурным влияниям в том, что касается самопонимания христианства, а также истолкования других религий. Некоторые из этих религий обнаруживают тенденцию к универсальности: так, индуизм или буддизм

выходят за рамки своих «домашних», собственных культур, артикулируют себя как общечеловеческие религии, чья весть обращена ко всем людям. Число их приверженцев больше не ограничено изначально замкнутым социальным и культурным кругом лиц, но пополняется также жителями западных стран. Межрелигиозный диалог, принимающий в изменившейся ситуации новые формы, определяется, в том числе, и тем, «что есть общего у всех людей и ведет их к единению». Разговаривая с приверженцами нехристианских религий, Церковь должна учитывать этот новый проблемный горизонт: именно в нем христианская весть должна стать сегодня ответом и помощью для всех людей. Это разъяснение NOSTRA AETATE (NA) составляет необходимую часть того определения, какое Второй Ватиканский собор дает отношению Церкви к нехристианским религиям.

Подобно речи апостола Павла в ареопаге (Деян 17, 26), соборное разъяснение указывает на общее происхождение всего человеческого рода от Бога. Поэтому предпосылкой любого межрелигиозного диалога выступает то обстоятельство, что человечество не только существует благодаря Богу, но и до сегодняшнего дня ощущает Его хранительную и промыслительную помощь, в которой проявляется Его благодать по отношению к людям. Тем самым стоящая перед Церковью задача — привести человечество к единству — получает обоснование в изначальной воле самого Творца, Который планируют созданное Им человечество единым. Так соборное разъяснение, «в свете величия Божьего» и со вниманием к обусловленному творением единству человеческого рода, восстанавливает и приводит к окончательному выражению веру Церкви. В то же время Церковь рассматривает и приверженцев других религий именно в свете этого общего предназначения. Оно исполнится тогда, когда «все народы будут ходить в ее свете».

Человечество находится в некоей промежуточной точке между изначальным единством человеческого рода, которое определено волей Творца, и очевидным для всех людей восстановлением этого единства в исполнении божественного плана спасения человека. Поэтому человечество пребывает в ситуации вопрошания, поиска ориентиров и нужного направления. Факт наличия разных религий оказывается следствием того обстоятельства, что предназначенное к единству человечество по-разному переживает опыт земного бытия как загадки, чей смысл неведом. Иначе говоря, разные религии суть разные пути, какими люди ищут Бога, ожидая ответа на фундаментальные вопросы земного бытия. Это бытие не переживается более в нерушимом единстве с Творцом. «Что есть человек? В чем смысл и цель нашей жизни? Что есть добро и что есть грех? В чем исток страдания и каков его смысл? В чем путь к истинному счастью? Что есть смерть, суд и посмертное воздаяние? И наконец: что представляет собой та последняя и несказанная тайна нашего существования, откуда мы приходим и куда уходим?» (NA 1, 2). Тот факт, что в разных религиях на эти вопросы даются разные и неокончательные ответы, свидетельствует о промежуточном положении человечества между утратой его тварного предназначения и его исполнением в конце времен. В самом различии ответов проявляется солидарность человечества в его пока неполной и фрагментарной соотнесенности с Богом. Изначальная общность поставлена под знак раскола. В религиозном поиске выказывает себя потребность людей в живом Боге и тяга к нему. Людям, с их множеством религий, не дано раскрыть «ultimum mysterium» («последнюю тайну»); но эти религии суть отражение их поисков.

Тем самым соборное разъяснение в тех высказываниях, которые касаются общих всем религиям характеристик, движется в рамках первого пункта христианского исповедания веры и обозначенной им тварной действительности. В разъяснении NOSTRA AETATE нет речи о равнозначности ответов разных религий на фундаментальные вопросы человеческого существования. В своей множественности и взаимной противоречивости они согласуются с положением человечества после грехопадения.

Когда люди в рамках различных религий ищут «ответы на нерешенную загадку человеческого бытия», они тем самым не только выказывают свою восприимчивость по отношению к последней божественной реальности. В их религиозных позициях выражается «определенное восприятие» (*quaedam perceptio*) той самой «последней и невыразимой тайны», которая своей «скрытой силой» определяет человеческую жизнь. Поэтому разъяснение NOSTRA AETATE не ограничивается характеристикой других религий

как вопрошаний о живом Боге. В них выступает некое обусловленное и временное «восприятие» того, что, тем не менее, остается для них «сокрытой» реальностью. «Восприятие» (*perceptio*) и «признание» (*agnitio*) суть два основных понятия, в которых описывается религиозное отношение человека к определяющей его жизнь «скрытой силе». Как св. Павел в речи к ареопагу (Деян 17, 22) твердил афинянам о страхе Божьем, так и отцы Собора считают, что подобное «восприятие и признание» наполняет жизнь человека «глубоким религиозным смыслом». Этот смысл носит всеобщий характер и потому не исключает ни одного из религиозных переживаний. В этом отношении соборное разъяснение поступает строго «феноменологически». Оно описывает религиозное поведение людей как выражение присущей им религиозной предрасположенности.

При этом нельзя упускать из вида ту историко-религиозную идею, что религии развиваются в «поступательном движении культуры». Они представляют собой не статичные и замкнутые образования, но продвигаются в сторону более совершенных форм восприятия, более полного самоосмысления и саморазвертывания (*subtilioribus notionibus*).

3.1.2 Религии родоплеменного общества

Своеобразие в поисках разгадки божественной тайны, которое обнаруживают люди разных религий, получает в каждой отдельной религии конкретное выражение. При этом верования, связанные с силами природы, как и родоплеменные религии, особо не упоминаются; но их характерное благочестие без труда обнаруживается в формуле «восприятие тайной силы». Согласно анализу сорока четырех природных религий, проведенному о. Пласидом Темпельсом, в центре этих религий стоит высшая сила (*force vitale*), определяющая человеческую жизнь. Религиозные обряды и запреты направлены на поддержание того силового потока, которым доставляется и сохраняется жизнь. Все они выражают подспудное ощущение глубокой и всеохватной тварной зависимости человека. У большого числа этносов, обладающих родоплеменной религией, существуют предания о верховном божестве, которое порой представляется в образе божества-прародителя. Очевидно, именно об этих феноменах родоплеменной религиозности упоминает разъяснение NOSTRA AETATE, говоря о «признании верховного божества или даже прародителя».

3.1.3 Индуизм

Индуизм назван прямо. В рамках индуизма поиск ключа к божественной тайне осуществляется в тесной связи со сложившимися в разных индуистских традициях формами благочестия. Речь идет в первую очередь о «неистощимом богатстве мифов». Политеистическая множественность населенных богами небес в индуизме оценивается позитивно, как выражение именно такого способа разыскания божественных тайн. Необозримое множество индийских преданий о богах свидетельствует о том, что только на предварительной стадии божественная реальность отражается в порой очень человеческих, земных образах. В танце и храмовом культе различные традиции оказываются для благочестивого индийца непосредственно связанными. Они суть конкретные формы общения, в которых религиозный человек встречает своих богов. Тот факт, что формы культа, как и лежащие в их основании мифы, большей частью мирно соседствуют или даже взаимно обогащают друг друга в глазах верующих, опять-таки свидетельствует об открытом характере индийского благочестия.

С точки зрения индуизма, тайна божественности хранится в безымянном Брахмане, сокрытом в пространственно-временной структуре мира. Такая божественность отрешена от обязательной связанности с одним из богов, о которых повествуют мифы. Поэтому повествовательный материал своей многокрасочностью и разнообразием в расстановке акцентов способен вдохновлять воображение индусов, стимулировать их фантазию. Это происходит в несколько этапов. Высшее блаженство встречает праведника там, где его «Я» сливается воедино с почитаемым божеством. Человек испытывает некую экстатическую вознесенность над земным бытием, чувствует себя «обоженным». В эти мгновения миф оборачивается для него реальным переживанием в настоящем.

«Освобождение от стесненности и ограниченности нашего состояния» (NA 2, 2,) может быть также результатом методического упражнения в медитации. И здесь тоже многочисленность путей напоминает о том, что к цели возможно приблизиться разными тропами. Наряду с призыванием имени одного из богов индуистского пантеона практикуется также отказ от имен и образов. Тем самым они свидетельствуют о том, что ни один из образов, выведенных в мифах и почитаемых в культе, не может служить окончательным прибежищем их благочестивого устремления. Поэтому в своей медитации они отказывается от «любовно-доверительного обращения к (одному) Богу» (NA 2, 2). Кто ищет просветления на этом пути, тот прибегает, если можно так выразиться, к самому себе: он обращается к тому божественному, что таится в глубинах его собственного существа. Неистовая жажда освобождения от страданий и ограничений земного бытия успокаивается в состоянии достигнутой самоидентичности: индивидуальное бытие ощущает себя частью бесконечного космического целого. «Tat tvam asi» («Ты есть То»): такой формулой обозначается в Бхагавадгите эта самоотрешенность от условий земной «стесненности и ограниченности».

Соборное разъяснение указывает на те «аскетические формы жизни», которые предписываются индуистам их религией, дабы они могли достигнуть взыскуемых высших ступеней развития. В этих формах в очередной раз отражается то, что в нашем тексте обозначается как «глубокий религиозный смысл». Позиция отречения, избираемая благочестивыми индусами, и аскетическая дисциплина, которой они себя подвергают во имя достижения желанных религиозных целей, суть выражение безоговорочной преданности избранному пути. К тому же подобная религиозная практика воплощает отнюдь не исключительный образ жизни единичных аскетов и святых. Венцом жизни любого человека, полностью исполнившего свой долг перед семьей и обществом, считается высшая ступень аскетизма и отшельничества. Медитация и отречение суть основные составляющие поисков спасения на индуистский лад. Наряду с пышной обрядностью они характеризуют индуизм как многогранную совокупность самых разных внешних религиозных форм. Соборный текст определяет их как выражение «некоего восприятия той таинственной силы, которая сопровождает ход вещей в мире и события человеческой жизни».

Соборное разъяснение упоминает также сложившиеся в рамках индуистской интеллектуальной традиции философские системы, свидетельствующие о высочайшем уровне мыслительной деятельности. На протяжении истории индуизма предпринимались попытки свести различные философские школы в определенную систему. Для этого разрабатывались масштабные и впечатляющие совместные философские проекты, призванные выразить в абстрактных понятиях взаимосвязь человека, земли и космоса, а также религиозный опыт индуизма. Антропология, космология и теология перерабатываются здесь в целостные интеллектуальные комплексы, которые часто не уступают достижениям западной философии. В соборном тексте они рассматриваются как один из способов, какими приверженцы индуизма пытались решить загадку последних вопросов человеческого бытия, и как один из ответов, даваемых индуизмом на эту загадку.

3.1.4 Буддизм

Когда Собор говорит о «различных формах буддизма», тем самым подразумевается, что и эта религия не представляет собой какого-либо единого целого. На протяжении своей истории она принимала разный облик и оформилась в разные буддийские секты. Все они возводят себя к общему началу — к учению основателя — Шакьямуни, которому на эту мировую эпоху предназначено быть Буддой. В качестве общего существенного признака, восходящего к учению Будды и объединяющего все течения буддизма, соборный текст называет признание «радикальной недостаточности изменчивого мира». Путь, пройденный самим основателем учения, — это путь постепенного высвобождения из пут и зависимостей жизни. Путь Будды, одушевленный стремлением к совершенному спокойствию и освобождению от всех сопряженных со страданием факторов земного бытия, ведет к внутреннему отрешению от любых привязанностей этой жизни. Подлежащая преодолению первопричина страданий усматривается в неутолимой жажде жизни, свойственной человеку. Освобождение от этой жажды и

составляет внутренне содержание учения. В качестве методического наставления рекомендуется созерцать путь, пройденный самим основателем учения, и достигнутую им мудрость (*vidya*). Здесь теория и практика теснейшим образом связаны друг с другом. Необходимые требования религиозной дисциплины подробно изложены в священных текстах буддизма — Палийском каноне. Они имеют форму назидательных обращений Будды Гаутамы к живущим одной общиной (*sangha*) монахам (*bhikkhu*). Традиционное для Индии оранжевое одеяние аскетов, плошка для подаяния и дорожный посох многозначительно выражают «радикальную недостаточность изменчивого мира» и решимость избавиться от привязанности к нему. Целью буддийского пути соборный текст называет достижение «состояния совершенного освобождения». В буддийской традиции это «высшее просветление» описывается в разных образах и понятиях. Центральное понятие — нирвана — обозначает запрет или освобождение. Нирвана подразумевает преодоление жажды жизни и многообразных связей, которыми человек привязан к мнимым жизненным благам. Подобно оазису, утоляющему пылающую жажду странствующего по пустыне, достижение «высшего просветления» утоляет жажду «совершенного освобождения» от жизненных обстоятельств и зависимостей, который служат источником страданий. Образ колеса, который в буддизме символизирует учение, примечательным образом выражает эту идею. Спасительное движение идет от тревоги внешней периферии бытия к успокоению середины колеса, к его оси, где всякое движение обращается в покой. Опыт нирваны уже не поддается описанию. «Идущего к покою не измерить никакою мерой; нет слов, чтобы говорить о нем; ведомое уму не позволено ухватить. Так для речи перекрыты все пути»¹.

«С благоговением и доверительностью» (по выражению соборного текста) люди ступают на этот путь. Побуждаемые «неудовлетворенностью этим изменчивым миром», они прощаются с ложными надеждами этой жизни. Образно такое прощание сравнивается с тем, как лодочник отталкивается от берега — края этого посястороннего бытия. После того как он пересечет поток и достигнет противоположного берега, ему нужно оставить позади себя и свое плавучее средство, и сам поток. Будда и его учение не связывают прощающихся. Они суть путь к цели, средство ее достижения. Их дело сделано, когда достигнуто «высшее просветление» и «состояние совершенного освобождения». В священных текстах буддизма эта вожденная цель описывается с помощью самых разных метафор. Она есть блаженное прощание, прекращение любых страданий, отсутствие желаний, абсолютный покой, конец страстей. Счастье и блаженство суть признаки этой перемены состояния, которая ничего не меняет во внешнем поведении, но полностью преобразует субъективное восприятие бытия.

С утолением жажды бытия для просветленного наступает конец все новых вынужденных рождений. Говоря об ожидании «совершенного» освобождения, Собор главным образом имеет в виду тот механизм воздаяния, механизм бесконечных реинкарнаций, во власти которого сознает себя индийский человек. Повторные рождения — отнюдь не исполненная надежда перспектива грядущего улучшения жизни. По меньшей мере, в той же степени они означают гнетущее ожидание своей судьбы с ее бездушным воздаянием, — судьбы, приходящей в виде необозримой цепи существований. Путь, указуемый буддийским учением, обещает высвобождение из этой взаимосвязи причин. Поэтому его цель и задача не исчерпывается посильным отрешением от привязанностей нынешнего существования. Буддизм стремится вообще упразднить будущее как принудительное циклическое возвращение и тем самым позволяет надеяться на «совершенное освобождение».

Не входя в подробный разбор того, что соборный текст называет «различными формами буддизма», укажем на два главных течения в буддизме. Это «малая колесница» (хинаяна) и «большая колесница» (махаяна). В отношении обоих направлений остается в силе сказанное о буддизме в целом; но это общее проявляется совершенно различным образом. В хинаяне главный упор делается на «собственное усилие» (NA 2, 2) того, кто готов следовать по пути Будды. Этот путь, как понимал его сам Будда, есть путь для немногих, способных отвечать радикальным требованиям учения. Напротив, в буддизме махаяны удовлетворяется нужда многих в «помощи свыше» (NA 2, 2).

Здесь человек выражает остаточный опыт собственной ограниченности и бессилия достигнуть цели спасения. Поэтому в махаянской традиции он обращается к содействию тех, кто уже достиг цели на пути к освобождению и стал бодхисаттвой. Но ради многих, еще блуждающих по пути, бодхисаттвы, в самоотречении, посвящают себя тому, чтобы помогать другим прийти к цели. Молитвой и жертвоприношениями они уделяют верующим толику своих качеств Будды и таким образом одаряют их тем, чего те никогда не достигли бы собственными силами. Небо индийских богов, некогда «демифологизированное» Гаутамой Буддой, вновь становится густонаселенным в представлениях о потустороннем, присущих махаянскому благочестию. Взоры верующих вновь устремляются ввысь, а не только внутрь себя, в собственные глубины, достигаемые посредством медитации.

Под «различными формами буддизма» понимаются также вновь возникшие и продолжающие возникать буддийские течения — прежде всего в Японии, но также и в других азиатских странах. В них решающую роль играют харизматические лидеры-основатели. В центре современных по форме культов и учений стоит нужда в том, чтобы оказаться как можно ближе к посреднику, уже достигнувшему состояния Будды и потому благоговейно почитаемому. В рамках этих течений буддизм с особенной силой выказывает сегодня свой миссионерский потенциал и способность влиять на современное общество.

3.1.5 Свидетельство веры в качестве критерия

«Истинное и святое» — тот критерий, который Католическая Церковь прилагает к учениям и практике названных религий. Соборный текст не отклоняет ничего, что может считаться «*vera et sancta*». Для всех этих феноменов в нем сформулирован широкий базис, который можно рассматривать, согласно речи в ареопаге (Деян 17, 22), как выражение страха Божьего (*deidaimonesteros*). Все религии считаются подчиненными единой Истине, в более совершенном и действенном виде явленной в Иисусе Христе. В той мере, в какой они соотносятся с истиной Иисуса Христа и по своей сути «истинны и святы», они как бы «излучают» Истину. Функцию этих ценностей и зримых форм в других религиях можно определить как скрытое и частичное участие в универсальной Истине (которая есть «свет человеков»).

Соборный текст не высказался прямо относительно того, что именно в других религиях не отвечает этому критерию и, следовательно, не может рассматриваться в такой перспективе участия. В позитивном указании на «*vera et sancta*» имплицитно заключается также негативное отграничение от тех феноменов, которые не могут считаться таковыми. И здесь соборный текст тоже в полной мере использует библейские указания, связанные с отношением к другим религиям. Например, в той же главе «Деяний», где Павел говорит афинянам о страхе Божьем, сказано, что апостол «возмутился духом при виде этого города, полного идолов» (Деян 17, 16). В любом случае к толкованию соборного текста не приглашаются те, кто вычитывает из него некритическое и неразборчивое принятие всех нехристианских религий как соразмерных истине Христовой. Собор обязывает к тому, чтобы в полном, а не сокращенном виде установить отношение всех нехристианских религиозных феноменов к истине Иисуса Христа. Для этого Церковь неустанно возвещает в своей проповеди Христа как «путь, истину, и жизнь» (Ин 14, 6).

Соответственно, никакие обстоятельства времени и места не могут освобождать от обязанности такого провозвестия при встрече с людьми других религий. Ибо «искренняя серьезность» Церкви при встрече с «тем образом жизни и действия, теми предписаниями и учениями» проявляется именно в том, что те из них, которые «излучают сияние истины», она подставляет яркому свету Истины, каковой и сама сияет. Анонимность принадлежности Христу (К. Ранер) тем самым должна сделаться явной. Глубочайший и высочайший смысл истории религий также заключается в том, что «люди (во Христе) обретают полноту религиозной жизни, в каковой Бог искупил весь мир» (NA 2, 3).

Во всяком случае, после этих указаний Собора «теологию религий», пренебрегающую такой телеологической соотнесенностью, уже нельзя считать христианской. Явившуюся во Христе Истину

нельзя поставить в один ряд с ино-религиозными притязаниями на истинность. Она не просто участвует в межрелигиозном обмене опытом как одна из его возможных разновидностей: согласно высказываниям отцов Собора, «диалог и сотрудничество с приверженцами других религий» в то же время обязывает его участников к «свидетельствованию христианской веры и жизни» (НА 2, 4). Кто действительно пытается подойти к приверженцам других религий как к христианам, «признавать, сохранять и укреплять обнаруживаемые у них духовные и нравственные достоинства, а также социально-культурные ценности», тот не может делать это ценой отречения от Истины Христовой, исповедуемой христианством. Ни Библия, ни Отцы Церкви не признают подобного воздержания от собственной веры.

Кроме того, христианам не следует считать, будто подлинное свидетельство веры при встрече с людьми других религий предоставлено их собственному разумению. Нет, оно отсылает к основанию веры, на котором оно только и может держаться, несмотря на всю свою слабость и ограниченность.

Такое свидетельство о вере тем отличается от «абсолютных» притязаний, что ведет от знака к самому Господу веры, присутствующему в знаке. Призывая к «мудрости и любви», к «диалогу и сотрудничеству» с людьми других религий, отцы Собора утверждают диалог на широком основании, которое соответствует жизни, протекающей из любви и в любви. Соборный текст об отношении Церкви к нехристианским религиям исполнен той же неотложной необходимости, какая «ради Христа» (Рим 1, 14; 1 Кор 4, 1) вела апостола Павла к людям других религий. Те «блага» и «достоинства», которые сам Господь даровал в истории также и другим образам веры, в словах отцов Собора получают признание, сохраняются и укрепляются, ибо в диалоге и сотрудничестве возводятся к общей Истине, явленной в Откровении: в ней они и рождаются, и оцениваются.

3.1.6 Ислам

Особое внимание в соборном разъяснении уделено мусульманской и иудейской религиям, так как Церковь стоит в особом отношении к ним обеим. Обе религии отличаются не только строгим монотеизмом. Ислам — постхристианская религия, и в Коране, в частности, прослеживается немало связей с содержанием Ветхого и Нового Заветов. В соответствии с самопониманием Мохаммеда как последнего пророка он использует тексты Библии в качестве подтверждения и опоры собственного провозвестия. При этом определенные места текста и их библейское значение представлены в кораническом употреблении в виде позднейшей христианской традиции и интерпретации, в отвлечении от их предположительно первоначального смысла. Соборный текст ограничивается тем, что приписывает такое различие исключительно различию в понимании личности Христа. Прочие соборные высказывания — в диалогическом плане — позитивно направлены на те элементы мусульманской веры, которые особенно близки христианству.

К ним принадлежит исламское исповедание единого и единственного Бога. Помимо того обстоятельства, что Бог является «Творцом неба и земли», соборный текст указывает на те его качества, которые особенно подчеркиваются в Коране. Важно не только то, что Бог имеет в самом себе основание собственного бытия (*subsistens*), но и то, что мусульманин в молитве ощущает его как живого — действующего — Бога. Соборное разъяснение подхватывает часто повторяемую в Коране культовую формулу «Бог милосердный, всемогущий» и напоминает о том, что оба предиката сущностно важны для опыта восприятия Бога в исламе. Утверждением о том, что этот Бог «говорил к людям», соборный текст прокладывает путь навстречу исламу и его самопониманию как пророческой религии откровения.

Основатель ислама, Мохаммед, полагал, что священные провозвестия религий Писания — иудаизма, христианства и ислама — представляют собой разные виды передачи одного и того же небесного пратекста. Он лежит в основе тех священных писаний, которые Бог в разное время и на разных языках посылал через своих пророков. Формула «Бог говорил к людям» указывает на идею откровения, связующую все три религии.

Слово «ислам» означает преданность или покорность воле Божьей, и соборный текст указывает на эту характерную и существенную черту. Как и в Библии, прототипом такой покорности в Коране выступает Авраам: его имя прямо называется именно в такой связи.

О почтительном упоминании Иисуса в Коране соборный текст коротко говорит только то, что здесь он представлен исключительно в качестве пророка. Отказ считать Иисуса одним из Троицы и Сыном Божьим, подчеркнутый и развитый в вероучительной традиции ислама, является решающим доктринальным различием двух религий. В соборном тексте это обстоятельство выражено так: «...Которого они, во всяком случае, не признают Богом». Мариологические предания, вошедшие в Коран, оцениваются с двух позиций: девственного рождения и соответственно исполненного благочестивого призыва (*devote invocant*) Марии. Проповедь грядущего Божьего суда и упования на воскресение мертвых, занимающая центральное положение в раннем провозвестии Мохаммеда, составляет обширную и существенную часть содержания ислама. При этом ее близость к христианской вере очевидна.

Признание ислама в качестве религии, отвечающей божественному закону, выражено в ссылке на «нравственное поведение» мусульман. Из пяти главных обязанностей мусульманского верующего (называемых также в исламе «столпами») особенно подчеркиваются обязанности молитвы, подаяния и поста. Под молитвой подразумеваются пять молитв, совершаемых ежедневно в твердо установленное время. Они могут возноситься как отдельным человеком, так и собранием верующих в мечети. Особое «усердие» (*student*), превозносимое в поведении верующего, выражается в точных предписаниях относительно молитвы. Молящийся в исламе должен приуготовляться к каждому виду молитвы особым образом. Соблюдение времени, а также выбор символического места молитвы имеют решающее значение для ее действенности. Омовение отдельных частей тела столь же обязательно, как и соблюдение определенных поз, предписанных для каждой части молитвы. Недостаточное проявление молитвенного настроения или прерывание молитвы обессиливают ее. Всецелая — телесная и духовная — погруженность верующего в молитву, подобно достигаемой в более жестком литургическом порядке молитвенной практике, выражает то, что соборный текст называет «всей душой» (*toto animo*). Это касается и готовности к регулярному и твердо установленному в количественном отношении подаванию милостыни, а также строго соблюдаемого поста.

В том, что касается преданности и жертвенности верующих, тоже прослеживается мотив, объединяющий христианскую и мусульманскую веру. Для христиан готовность к жертвованию и следованию проистекает из жертвы, принесенной Сыном Божьим. Мусульмане при мысли о преданности и жертвовании ссылаются на верховность Бога, которая выражается во всех жертвенных поступках людей как фундаментальный религиозный феномен: «В призыве велик они, как жертва, исчезают из этого мира. Смысл слов велик таков: здесь и целиком становимся жертвой перед тобой, Господи! Эти слова произносят, когда закалывают жертву — вы же произносите их теперь, ибо вы принесли Ему самих себя»².

Говоря о том, что мусульмане «усердствуют... покорствоваться Богу всей душой, как покорствовал Авраам», соборный текст как бы воочию являет нам фундаментальную позицию ислама.

В другом месте Собор призывает оставить в прошлом «вражду и раздор между христианами и мусульманами», отныне и впредь прилагать усилия к «взаимопониманию» и сотрудничеству в достижении «социальной справедливости, нравственных благ... мира и дружбы между всеми людьми». Таким образом, диалог веры должен сопровождаться совместными делами, дабы обратная польза принадлежала обоим религиям к сообществу современности, хотя и на основании разных исходных посылок.

3.1.7 Иудаизм

Особенно подробно говорится в соборном разъяснении NOSTRA AETATE об отношении к последователям иудаизма. Это связано не только с тем, что данная тема исходно послужила поводом к более внимательному рассмотрению вопроса об отношении к другим религиям. 18 сентября 1960 г. папа Иоанн XXIII поручил кардиналу Беа подготовить записку о «внутренних отношениях между церковью и израильским народом» (*J. Cisterreicher*). Этому предшествовал запрос с иудейской стороны относительно возможности постоянного информирования, подготовки меморандума и даже организации собственной соборной комиссии. К этому присоединилась просьба со стороны римского библейского института включить в число экуменических вопросов также рассмотрение проблемы народа Израиля. И другие институты иудейско-христианского сотрудничества в США и Нидерландах тоже прилагали усилия к тому, чтобы «объяснить необходимость примирения Церкви и народа Божьего и пробудить желание к этому»³. После бурной и сложной предыстории разъяснение об отношении Церкви к последователям иудаизма наконец заняло место среди других соборных разъяснений об отношении к нехристианским религиям, вслед за разъяснением относительно ислама.

NOSTRA AETATE указывает на тот факт, что христиане и иудеи связаны особыми отношениями, отличными от отношений с другими религиями. При этом Собор напоминает о духовной связи Нового Завета с Авраамом. Соборный текст прямо говорит о том, что начало веры и избранничество к истории спасения восходят к союзу Бога с Израилем. Непосредственно упоминаются патриархи, Моисей и пророки. Когда Павел называет членов Церкви «сынами Авраама» по вере (Гал 3, 7), он перебрасывает мост к тем, кто является потомками Авраама по крови. Среди многочисленных ветхозаветных предвестий спасения в Иисусе Христе фигурирует и предание об исходе. В избавлении избранного народа от египетского «дома рабства» «предвещается спасение Церкви». Таким образом, явленное во времени спасительное деяние Бога в отношении этого определенного народа указывает на окончательно свершившееся во Христе освобождение всего человечества и на все времена. Поэтому провозвестия будущего Откровения в Ветхом Завете сохраняют непреходящее значение для Церкви.

Павлова метафора корней дикой маслины, к которой через Христа «привиты» неевреи как новые участники союза с Богом (Рим 11, 17_24), образует основу для того, чтобы по существу определить отношение Церкви и последователей иудаизма. Ибо вместе с апостолом Церковь исповедует, что Христос есть мир наш, искупивший евреев и неевреев на кресте и сделавший из двух одно (Эф 2, 14_16). Особое отношение к иудеям, со всеми необходимо вытекающими последствиями, надлежит также оценить с христологической точки зрения. Родившийся «по плоти» от Девы Марии и еврея имел причину и основание во Христе. Еврейского происхождения были также апостолы и первые ученики, которым Церковь обязана свидетельством о Христе. Они рассматривали это свидетельство не как чисто иудейское достояние, но передали его дальше — всему миру.

Собор не оставил без внимания и то свидетельство Писания, согласно которому Иерусалим не узнал времени своего посещения (Лк 19, 44): «...значительная часть иудеев не признала Евангелия, и немалое их число также противилось его распространению». Однако, по слову апостола, дары и призвание Божье непреложны (Рим 11, 28 сл.), и Церковь уповает на тот день, когда все народы, в том числе и народ Израиля, «единым гласом призовут Господа». Поэтому она обязана иудеям свидетельством о Христе, в Чьей крестной смерти и воскресении совершилось божественное искупление иудеев и неиудеев.

В христологическом обосновании отношения к евреям соборный текст подразумевает эту задачу, хотя и не называет ее прямо. А ее предпосылкой служит то обстоятельство, что общее духовное наследие должно быть извлечено из-под спуда и осознано посредством «взаимного признания и уважения».

Это предполагает, что в церковном провозвестии и наставлении историческую вину иудейской верхушки в смерти Иисуса «нельзя без разбора переносить на всех живших в то время или на

сегодняшних евреев». В этой связи отцы Собора «не из политических соображений, а из побуждений религиозной любви» выражают сожаление обо всех когда-либо допущенных в истории проявлениях ненависти и преследованиях по отношению к евреям. Задачей Церкви остается «проповедь Креста Христова как знамени всеобщей любви Божьей и источника всяческих милостей».

Последнее утверждение устраняет возможное неверное истолкование, будто иудаизм и христианская вера суть два параллельных и независимых друг от друга пути, по которым следовала божественная история спасения. И хотя тот день, когда пути веры, кажущиеся сегодня столь различными, «сойдутся вместе», ведом одному только Богу, все же надежда, которую питал апостол Павел в отношении своих соотечественников, остается непоколебленной.

3.1.8 Неложность в любви

В заключение соборный декрет напоминает о том, что вера в Бога как Отца всего человечества не может быть живой верой без любви ко всем людям (ср. Эф 4, 15). Именно в ней видят отцы Собора основание и предпосылку человеческого достоинства и мира между всеми людьми (Рим 12, 18). В противоположность такому пониманию веры, которое признает только ее одну, в отрыве от ее основания — любви (*fides caritate formata*), отцы Собора решительно напоминают об общих корнях совместной жизни людей: «Отношение людей к Богу и их отношение к братьям по человечеству тесно связаны между собой». Предрассудки и дискриминация на основании расовой принадлежности человека, цвета его кожи, социального положения или религиозной принадлежности противоречат духу Иисуса Христа. В данном случае Собор повторяет предписания, которые уже высказывались в иной связи. Определение отношения к нехристианским религиям тем самым должно стать провозвестием всеобщей любви ко всем людям — той любви, которая была явлена в Иисусе Христе, а теперь должна быть засвидетельствована и прожита в настоящем Его Церковью через следование за Ним.

3.2 «Диалог с братьями из других религий»: энциклика *Redemptoris missio*

В энциклике *Redemptoris missio* (RM) папы Иоанна Павла II встреча с другими религиями определяется как одна из миссионерских задач Церкви⁴. «Межрелигиозный диалог составляет часть миссии Церкви по провозвестию Евангелия». Это значит, что теологическая озабоченность феноменом и содержанием других религий не самоцельна. Для теолога она предполагает, что он в своей заинтересованности способами ино-религиозного выражения человечества держит в поле зрения собственное бытие в качестве христианина и говорит именно о нем. В нем этот интерес получает обоснование. Личная вера во Христа впервые придает этой встрече глубину, которая подобает живой встрече с людьми других религий. Вера выступает предпосылкой соответствующего теологического горизонта изложения и понимания этих религий. В ней другая религия раскрывается отнюдь не абстрактным образом. Для настоящего диалога необходимы личная вовлеченность, а ее выражение неотъемлемо от евангельской веры⁵.

Заинтересованность христианской веры во встрече с людьми других религий неизбежно связана с действенностью Евангелия также и в отношении этих людей. Преграды, стоящие между культурами, языками и принадлежащими к ним религиозными традициями, снимаются именно в евангельской вести, исполняющей иные традиции. Кто исключает из диалога эту общечеловеческую перспективу христианской вести во имя некоей мнимой «беспристрастности» и религиозного нейтралитета, тот виновен сам перед собой, как участник диалога. Он сам крадет у себя существенное измерение собственной христианской веры. Это «для всех» не может защищать само себя, как собственное притязание. Оно не является выражением собственной, культурной или обусловленной традицией, самооценки. Партнер в межрелигиозном диалоге обращается, с христианской точки зрения, не к «чужим религиям»: об этом уже говорят в этих еще «чужих» ему религиях. В них, как в его собственной вере, все уже подготовлено заранее. Христианская весть о спасении в Иисусе Христе уже застаёт людей

в поисках спасения и на путях, ведущих к спасению. И обозначение их как «братьев из других религий» предваряет такую оценку.

Поэтому между миссионерскими задачами Церкви и ее готовностью вступить в серьезный и всесторонний диалог не может быть никакого зазора и противоречия. Полагать, будто одно возможно без другого, — значит не понимать природу ни того, ни другого. Такое понимание миссионерской задачи, которое отрицает диалог, не позволяло бы нести христианскую весть при наличии особых предпосылок и условий, которые адресат приносит с собой из собственной, тождественной ему предыстории. При таких условиях провозвестник Христа сам оказался бы в пути — с его собственным способом выражения и с его культурно, лингвистически и жизненно-исторически обусловленным свидетельством. Он создавал бы Христа по собственному образу и подобию. Без такого предварительного и сопутствующего узнавания и понимания других в диалоге его собственная весть была бы немой. И это справедливо не только в отношении языка. Переводческая работа означает здесь дар и вновь принятие одной и той же вести при условиях, которыми Бог уже заранее обеспечил людей других культур, религий и языков на их пути ко Христу. Так что диалог «как средство и метод взаимного познания и обогащения» «не противоречит миссии *ad gentes* (*к народам*); напротив, особенно тесно связан с нею и является ее выражением»⁶.

Та «связь», о которой здесь говорится в энциклике, основана именно на том, что истинная и подлинная встреча с приверженцами другой религии успешна только при сохранении присущего христианству характера свидетельства. В противном случае с людьми других религий будет иметь дело христианство, ограниченное своими историческими проявлениями, западными внешними формами и до сих пор существовавшими «представителями». Без универсального измерения, лежащего в основании миссии Церкви, диалог не состоится. И только это измерение выявляет особенные черты других религий, вроде индуизма или иудаизма, которые сами по себе такого измерения не имеют. Та событийная перспектива, которую открывает событие Христа, и значение этого события для всего человечества высвечивает также типические свойства других религий.

Если отвлечься от ислама как послехристианской и потому стоящей особняком религии, то именно здесь обнаруживается решающее свойство, предельно значимое для познания и понимания других религий. Возьмем, к примеру, конфуцианство. В него нельзя «обратиться». Членом опирающегося на конфуцианство китайского общества можно стать только по рождению, по этнической принадлежности. Религиозно значимый жизненный порядок может обязывать человека лишь постольку, поскольку тот принадлежит к нему, является его членом. Любой человек может мысленно усвоить представления о мире, присущие конфуцианству, и тем успокоиться. Но для того чтобы воспринять и понять эти представления в их религиозно обязывающем жизненно-практическом смысле, нужно приобщиться к этой взаимной сопряженности этноса и религиозной веры. Определяющая роль этноса очевидна в том, что касается принадлежности к индуизму, японскому синтоизму, тибетским религиям, а также всем первобытным и родоплеменным религиям. Этническое происхождение существенно важно и для израильской религии. Только в событии Христа оно снимается, исчерпав свою значимость в человеческой истории.

Эту внутреннюю взаимосвязь этнической и религиозной идентичности нельзя упускать из вида и тогда, когда религии наподобие иудаизма в своем постгосударственном развитии принимают неофитов из других народов. Так, индуизм Нового времени, столкнувшись с миссионерской активностью христианства, сам развернул миссионерскую деятельность в мировом масштабе, хотя изначально опознавательными знаками для индуистских общин служили происхождение и этническая принадлежность. В случае неоиндуизма и других «бродячих» религий речь идет о религиозных идеях и религиозной практике, оторвавшихся от своих исходных посылок и претендующих на общезначимость. Кто при сохранении современного европейского образа жизни заимствует некоторые приемы индуистских школ йоги, тот присваивает только часть индийского религиозного пути к спасению. Но ценой такого присвоения становится изъятие метода из общего религиозного контекста, которому он, с

точки зрения индуизма, изначально принадлежит. Путь к освобождению, то есть действенный порядок спасения, укорененный в ситуации прежних рождений и социальных сплетений (*дхарма*), изымается из этих самых сплетений и представляется как само освобождение. Только в контексте единичных взаимосвязей, из которых сплетается жизнь и судьба — в данном случае во взаимосвязях индуистского бытия, — этот путь является именно религиозным путем, а не абстрагируемым от религиозного, независимым практическим методом. Тот факт, что сегодня подобные религиозные пути практикуются в качестве универсальной методики, еще раз показывает: в диалоге с другими религиями приходится считаться с их «миссионерским» самопреподнесением. Такая ситуация сложилась в наше время и с теми религиями, которые изначально, по своей сути таковыми не были.

Коль скоро положение дел таково и воспринимается нами в диалоге именно так, это явно указывает на нерасторжимое единство диалога и миссионерского свидетельствования. «Другие религии представляют собой позитивный вызов Церкви. Они побуждают ее к раскрытию и признанию знаков присутствия Христа и действия Духа, а также к тому, чтобы углубить собственную идентичность и засвидетельствовать Откровение в целом, чьей хранительницей она является ко всеобщему благу»⁷. Так что энциклика справедливо требует сохранять собственную религиозную идентичность именно как основную герменевтическую предпосылку понимания партнера по диалогу. Мы «должны соответствовать собственным традициям и религиозным убеждениям и оставаться открытыми для них, чтобы понять убеждения и традиции другого человека. Понять без самоотречения, с одной стороны, и без предубеждений, с другой, но в духе истины, усердия и лояльности, в сознании того, что диалог призван обогатить каждого. При этом не должны иметь места ни непримиримость, ни ложная уступчивость»⁸.

Энциклика подчеркивает тот факт, что диалог с приверженцами других религий является не чисто интеллектуальным и словесным диалогом, но должен совершаться как «жизненный диалог». Когда апостол Павел называет своих собратьев из коринфской общины «письмом Христовым»⁹, он понимает именно это пережитое во Христе свидетельство веры. Поэтому доступ к пониманию другой религии нужно искать не в одних только доктринальных или интеллектуальных моментах. Сами люди, их образ жизни, определяющийся религиозной практикой и духовностью; их суждения и наблюдения о мире; их освященные жизненные установления и порядки, — все это следует рассматривать и учитывать, если мы хотим понять чужую религию.

Только при этих условиях желанный и необходимый диалог будет целостным и всеобъемлющим. То понятие «логоса», которое лежит в его основании, во всей полноте своего смысла охватывает бытие как целое, а не только как совокупность понятий. На этой полноте смысла стоит действенность религии; полнота смысла указывает на эту действенность. Поэтому познавательный процесс всматривания в чужую религию не может ограничиться теоретическим дискурсом: он требует всматривания в ширину и глубину, в явленную практику и сокрытые тайны каждой религии. Чтобы воспринять ее, нужны человеческая близость и неторопливая встреча; а они предполагают цельность собственного кругозора и открытость для того, чтобы воспринять его. Но эти вещи суть дары и плоды собственной практики веры, которая не замыкается для «бездны богатства и премудрости и ведения Божия»¹⁰.

«Перед диалогом открывается широкое поле, и сам он может принимать многообразные формы и способы выражения: от обмена идеями между знатоками религиозных традиций или их официальными представителями до совместной работы во имя целостного развития и укрепления религиозных ценностей; от соучастия в соответствующем духовном опыте до так называемого «жизненного диалога», в котором верующие разных религий повседневно свидетельствуют друг перед другом о собственных человеческих и религиозных ценностях и помогают друг другу переживать эти ценности ради построения более справедливого и более гуманного общества»¹¹. Даже тогда, когда диалог принимает «затяжной и запутанный характер», энциклика побуждает «неуклонно продолжать свидетельствовать о Христе, щедро и великодушно служа человечеству». Подлинность диалога обнаруживается именно в том, что дело-то идет не о человеческой силе убеждения и способности к

речам. Диалог ведется для того, чтобы понимать, а это требует времени; и это важно даже тогда, когда в диалоге удастся решить лишь часть проблем, и то постепенно. Даже когда недоразумения и ошибочные суждения на первый взгляд ставят под вопрос успешность диалога, он все равно дает нам надежду прийти к истине: «Не наше дело испытывать времена и сроки, установленные Отцом в Его всемогуществе. Диалог есть путь к Царству Божьему и несомненно принесет свои плоды, даже если времена и сроки ведомы одному лишь Отцу»¹².

3.3 Об успехе диалога: размышления и ориентировки

В предложенных папским Советом по межрелигиозному диалогу и Конгрегацией по евангелизации народов «Положениях и ориентировках по межрелигиозному диалогу и провозвестию Евангелия Иисуса Христа»¹³ совершенно сходным образом говорится о двойной задаче Церкви в ее миссионерском служении. Эта задача включает в себя диалог и провозвестие, с которым «соотносятся» диалог. Здесь опять-таки ясно выступает внутренняя связь между углублением собственной веры и возможностью разглядеть в чужих религиях «семена Слова». «Чтобы тем более они [христиане] научились воздавать должное тайне Христа, пусть стараются различать положительные ценности в человеческих поисках незнаемого или несовершенно узнанного Бога... Христиане, пекущиеся о диалоге, обязаны ответить на ожидания своих партнеров по диалогу, связанные с содержанием христианской веры. Они обязаны свидетельствовать о своей вере, как только у них потребуют отчета в их уповании (1 Пет 3, 15)».

Такой диалог должен приуготовляться и сопровождаться тем, что «христиане углубляют свою веру, высказывают свою позицию, пользуются ясным языком и все более искренне совершают свое богослужение»¹⁴.

Здесь отчетливо выявляется та внутренняя взаимосвязь, которой определяется успешность встречи с приверженцами других религий. Событие диалога, или встреча людей и религий, тем самым приподнимается над плоскостью чисто человеческого бытия. В диалоге участвует сам живой Бог, своими тайными путями позволяющий, как обещано, свершиться этому событию. Через духовное приуготовление молитвой и церковными таинствами христианин, вступающий в межрелигиозный диалог, свидетельствует о Том, Кто незримо помогает ему в этом начинании. Благодаря этому диалог защищен от недопониманий. Убедительная аргументация, более богатый личный «опыт» или историческая действенность собственной религии уже не служат при этом единственным ключом к достижению понимания. Но диалог не сводится и просто к благосклонному выслушиванию партнера и его свидетельств в пользу собственной веры. Перед лицом других следует удерживаться от такой ложно понятой «позиции терпимости». Терпимость нужна, но вступающий в диалог христианин имеет и свои притязания. Духовное научение посредством молитвы и мольба о содействии Святого Духа помогают справиться с этими затруднениями. Участник диалога становится «всезрящим» при взгляде на самого Господа, о Котором, по велению Божьему, говорят его уста. При этом исполняется то, что превыше чисто человеческого успеха. Что происходит от истины, то принадлежит ей, раскрываясь в своей временности и последней определенности. Присутствующий в таком диалоге Бог вновь присваивает себе то, что и ранее принадлежало ему, когда под чужим именем было вверено во владение людям.

Дать место этому «внутреннему» диалогу — вот задача «внешнего» диалога. Его успех зависит от того, насколько его участник полагается на Бога. Но и кажущийся неуспех диалога предстает тогда в другом свете. Вызревание и жатва посеянных «семян слова» в свете обетования более не измеряются мериллом человеческих суждений. Диалог в вере и в опоре на веру даже в своей незаконченности определяется в свете целого. Только в условиях чуждого или непонятого, противостоящего ему провозвестия диалог вер предвосхищает мотивирующее и поддерживающее его обетование Бога. Когда сам христианин положительно настроен к диалогу и чувствует в себе силы к нему, тогда в отношении хода диалога и его успешности он может спокойно положиться на Того, Чья воля и мудрость не измеряются человеческими мерками¹⁵.

- ¹ Сутта-нипата 1076 (цит. в F. Heiler, Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1962, S. 281.
- ² Gelaladdin Rumi, Methnevi III. Цитир. по А. Scimmel, Der Islam. В: F. Heiler, op. cit., S. 807_808.
- ³ О предыстории этого текста NA см. J. Oesterreicher in LYhK, Bd. 13, S. 406_478.
- ⁴ Enzyklika REDEMPTORIS MISSIO Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II über die fortdauernde Gultigkeit des missionarischen Auftrages, 7, Dez. 1990, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1, S. 57.
- ⁵ Указывая на единство диалога и свидетельства, папа Иоанн Павел II следует духу энциклики папы Павла VI ECCLESIAM SUAM от 6 августа 1964 г. Этот документ считается тем ориентиром, который задал направление Второму Ватиканскому собору. Искусство апостольства сопряжено с риском. Забота о том, чтобы стать ближе к братьям, не должна вести к ослаблению или преуменьшению истины. Диалог не может освободить нас от долга по отношению к собственной вере. Апостольство не должно вступать ни в какие компромиссы в отношении принципов мышления и действия, отличающих наше христианское исповедание. Иренизм и синкретизм по своей сути — не что иное, как формы скептицизма по отношению к силе и содержанию Слова Божьего, которое мы хотим проповедовать. Только тот, кто вполне верен учению Христа, способен успешно исполнять апостольское служение» (Recklinghausen 1964, S. 32 f.).
- ⁶ а.а.О., S. 56.
- ⁷ а.а.О., S. 57.
- ⁸ а.а.О., S. 57_58.
- ⁹ 2 Кор 3, 3.
- ¹⁰ Рим 11, 33.
- ¹¹ а.а.О., S. 58.
- ¹² а.а.О., S. 58.
- ¹³ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls № 102 von 19. Mai 1991, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- ¹⁴ а.а.О., S. 42 f.
- ¹⁵ 1 Кор 1, 19 сл.

Литература

P. Tempels, Bantu-Philosophie, Heidelberg 1956.

F. Heiler, Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1962.

Papst Paul VI, Ecclesiam suam. Der Weg der Kirche, 6. 8. 1964, Recklinghausen 1964.

J. Glazik, Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution «Über die Kirche», ZMR 49, 1965, S. 65_84.

Ders., Die Mission im II. Vatikanischen Konzil, ZMR 50, 1966, S. 3_10.

S. Brechter, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, LThK Bd. 14, Freiburg 1986, S. 10_125.

Papst Paul II, Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 7. 12. 1990. Hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1.

Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. Papstlicher Rat für den interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, ss 102, 19. 5. 1991.

Глава четвертая.

ПОИСКИ БОГА В НЕХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИЯХ

К богословскому диалогу с нехристианскими религиями мы приступаем, руководствуясь указаниями Второго Ватиканского собора. При наличии множества инорелигиозных внешних форм такой диалог может быть успешным, только если вести его избирательно, с учетом типологических особенностей каждой религиозной формы. Речь идет о тех внешних формах, которые особенно характерны для выражения существа данной религии. При этом нет нужды стремиться представить эту религию в полном объеме: в доступных нам границах она может быть представлена только неудовлетворительно. В конечном счете критерием выбора оказывается вопрос о значимости той или другой инорелигиозной темы для искомого богословского диалога. Такой диалог можно начать и плодотворно вести при определенной корреляции вопроса, о котором, собственно, идет речь, — корреляции, которая служит предварительным условием самой возможности понимания. И это предварительное условие понимания христианская теология приносит с собой не только в силу некоторого знания, но, главным образом, в силу конкретного переживания и осуществления собственной религиозной веры.

Таким образом, речь идет не о каком-то дистанцированном, отрешенном созерцании инорелигиозных феноменов и последующем теоретическом суждении относительно них, выносимом в результате сравнительного анализа. Такой метод отвечал бы постановке проблемы, которая характерна для школы сравнительного изучения религий. Равным образом речь не идет и том, чтобы в некоем систематическом обзоре подчинить друг другу сходные элементы разных религий, как это было бы возможно в последовательно феноменологическом подходе к религиям. Нет, конкретные инорелигиозные темы, выбираемые нами для рассмотрения, как и самый подход к другим религиям, определяются теологической постановкой задачи, а именно, поисками тех «следов Бога» (*vestigia Dei*), которые открываются в нехристианских религиях в перспективе христианского понимания откровения. Это вовсе не означает, что в них для нас важно только то, что близко и родственно нашей собственной вере: напротив, то чуждое, то иное, которое открывается в других религиях, может представлять исключительный интерес с точки зрения нашего теологического вопрошания. Часто в этих, по сути чуждых, чертах другой религии скрывается то же самое побуждающее к диалогу вопрошание, которое впервые выявляет всю смысловую полноту и многогранность ответа, даваемого с точки зрения христианства.

По самой своей сути межрелигиозный диалог изначально подчинен тем же принципам, которые направляют диалог сократическо-платоновского типа. Вопросы и ответы, сопрягаясь друг с другом, совместно движутся в общем, силовом поле истины. Вопрошая об инорелигиозной вере, мы отыскиваем скрытые следы шагов, ведущих к полноте божественной истины во Христе. Такое «следопытство» многообещающе также и потому, что ведет вопрошающего к более глубокому познанию тайн его собственной веры. Та серьезность и глубина, с которой мы прослеживаем в других религиях воспринятую ими божественную тайну, всегда есть также вопрошание об углублении и осуществлении нашей собственной христианской веры.

Это верно не только при взгляде на видимые формы религиозного бытия приверженцев других религий. Даже в большей степени это касается того временного и жизненного уклада, той исторической обусловленности, которая присуща христианскому вероопознанию. С полным основанием мы исповедуем веру Церкви как цельную веру, преодолевающую пространственно-временные ограничения. Вопрошание других религий и познание божественных следов, которые в них обнаруживаются, в то же время заостряет взгляд на нашу вселенскую веру, которая шире своих собственных границ в пространстве и во времени. То, что присуще Церкви всех времен, но в определенном временном горизонте данной культурной и общественной ситуации часто упускается из вида, — следует вновь вспомнить и восполнить. Этому благоприятствует изучение Священного Писания и истории церковной веры. При этом может оказаться полезным и наше вопрошание о том,

чем наделил Бог людей других религий, дабы облегчить им поиски Себя. Так вопрошание, с которым христианская вера обращается к приверженцам других религий, становится фундаментом для новых, углубленных и расширенных ответов.

Тех ответов, которые наша собственная христианская вера извлекает из подобного диалога.

При этом наше внимание привлекают те аспекты и темы, которые особенно важны для понимания чужой религии, а потому представляют особый интерес для ее теологического осмысления. Нужно иметь в виду тот факт, что ко всякому подобному вопрошанию примешивается определенная тематика христианской теологии, и ее нужно раскрыть. Может случиться так, что лишь благодаря инорелигиозному вопрошанию такое теологическое осмысление вновь признается необходимым. Дело в том, что в ходе западной истории одни аспекты христианской вероисповедной традиции удержались на поверхности, а другие ушли в глубину. Поэтому то, что Церковь черпает из этой сокровищницы веры (*thesaurus fidei*) в ситуации встречи и противостояния с другими религиями, приобретает новую и особенную актуальность.

Таким образом, в дальнейшем разворачивании христианской истины встреча с людьми других религий играет важную роль. При этом вновь обретает весомость то, что в Новое время, в специфических условиях секулярного герменевтического горизонта Запада, казалось теологически маргинальным. Так люди других религий и культур активизируют процесс расширения и углубления одной из мировых религий, содействуя ее теологическому самоосмыслению. Зачастую узко-региональные границы того герменевтического горизонта, в котором существует христианская истина, преодолеваются в движении к иному, обновленному горизонту. Одновременно происходит важный сдвиг в оценке этих религий: они содействуют тому, чтобы истина, явившаяся в мир в Иисусе Христе, все отчетливее, глубже и всеохватнее переживалась и выражалась сплоченным человечеством.

4.1 Человек и человеческое общество в природных религиях

В различных обозначениях этих религий уже заключено конкретное понимание их сущности. Понятие «природных религий» указывает на ту взаимозависимость, в какой ощущают себя люди по отношению к окружающему их и обуславливающему их жизнь природному целому. Приверженец такой религии «все еще чувствует себя в этом целом как дома. Он живет природой и в природе, как ее часть. Он еще не дистанцировался от нее; органическая и неорганическая природа для него равнозначны. Трансцендентное и имманентное, объективное и субъективное еще не разделились для него»¹. Такое изначальное религиозное отношение дает основание говорить о «первичных религиях»: тем самым подчеркивается, что в них речь идет о непосредственном почитании всего природного окружения. В них мы находим первичные формы того религиозного отношения, которое вновь обнаруживается и в так называемых высших религиях. Это не значит, будто мы видим в природных религиях некую предварительную ступень религиозного развития человечества, которая сменяется затем высшими формами. Обозначение их как «примитивные религии», которое еще и сегодня встречается в качестве *terminus technicus*, может спровоцировать на такое неверное понимание. Даже в высокоразвитых религиях обнаруживаются (в самой разной перспективе) элементы, родственные первично-религиозным структурам. Это касается не только манипулирования со священной материей или телесно-душевной взаимосвязи плотского исцеления и религиозного опыта освящения: божество может встретиться человеку и воздействовать на него в самих природных стихиях.

Особенность так называемых природных религий заключается в том, что в них сама природа, населенная духами и сверхъестественными силами, почитается как божество. Поэтому эти религии называют «анимистическими». Человек здесь — отнюдь не венец божественного творения (Быт 1, 26 сл.); скорее он находится в зависимости от этих природных сил, предстоящих ему в многообразии тварного мира. Горы, реки, деревья, а также грозы и прочие погодные явления кажутся ему

порождениями каких-то носителей высших сил. Весь мир представляется человеку исполненным могущественных сил; он угрожает человеку и подавляет его.

Обозначение этих религий как «религий родоплеменного общества» подчеркивает другую их существенную черту. Отдельный человек осмысливается в них как составная часть общины. Община определяет себя как совокупность людей, объединенных общностью происхождения и кровнородственными связями. Она охватывает не только ныне живущих членов, но и предков, после смерти причисленных к «носителям высших сил» (*E. Dammann*). К элементам «родового» общества принадлежат такие основанные на счете кровного родства структуры, как большая семья и клан. Религия тесно связана с этой общинной структурой и ограничена ею. Другие роды и племена имеют других предков и божеств, а потому не принадлежат к данному «религиозному» сообществу. Религиозная вера здесь санкционирует и гарантирует естественные связи в виде кровного родства и унаследованного от предков образа жизни.

Итак, выбор того или другого обозначения заключает в себе указание на ту или другую существенную черту этих религий. Мы предпочитаем пользоваться общим понятием «природных религий». Далее мы будем говорить о таких феноменах, которые, с одной стороны, характеризуют сущность этих религий, а с другой стороны, богословски значимы.

4.1.1 Жизненная сила

В природных религиях человек в некоей изначальной форме выражает свою тварную зависимость. От рождения до смертного часа жизнь его определяется чуждыми силами. Здоровье или болезнь, урожай или неурожай, многодетность или бесплодие, удача на охоте и победа над врагом или все то, что противодействует человеку и его общине, — все это результат некоего дарения или отказа в нем. Чтобы жизнь была успешной, она нуждается в подкреплении. Полная сочлененность человека и природы являет их обоих как единый организм, пронизанный единым потоком житнетворной силы. Религия стоит на службе этого обеспечивающего возможность жизни силового потока. Несчастье и неудача как в области человеческого, так и в области нечеловеческого суть следствие некоего религиозного упущения, неисполнения долга, преступления табу — одним словом, некоего неправильного поведения, которое необходимо искупить и исправить.

Те материально-магические силы, о которых здесь идет речь, могут быть представлены также в персонифицированном виде — как духи природы и духи предков. Смысл ритуальной практики сводится к тому, чтобы обеспечить жизнь во всех ее многообразных формах. Так, на перекрестке дорог колдун обеспечивает путешественнику защиту от злых духов или пущенной против него в ход черной магии. Заклинание духа и его вопрошание через находящегося в трансе медиума позволяет раскрыть вредоносную зависимость. Ежедневные жертвоприношения духам предков обеспечивают их благосклонное содействие в добывании всего необходимого для жизни.

Упущения в религиозных обрядах, действенность которых обусловлена такой причинно-следственной связью, немедленно сказываются на нарушителе, сбивая жизненно важное круговое движение. Преступником может быть как отдельный человек, так и община в целом. И тот, и другая составляют одно солидарное сообщество со своими предками; всякое, даже непреднамеренное преступление заповеди или запрета отдельным человеком немедленно сказывается на всей общине. Поэтому в интересах всех своих членов община должна позаботиться о выполнении всех необходимых искупительных процедур, а предпосылкой для этого является точное определение как непосредственной причины преступления, так и самого преступника.

Для миссионерской передачи христианской вести это имеет немаловажное значение. Приверженец родоплеменной религии воспринимает свое религиозное поведение как часть некоего всеохватного целого; сами природные силы затрагиваются этим поведением. О. Пласид Темпель в своей

классической систематической классификации этих религий определяет их через понятие «жизненной силы» (*force vitale*)². «Высшей ценностью является жизнь, сила... или жизненная сила... В связи с целым рядом чуждых нам обрядов, в которых мы не видим никакого смысла, банту говорят, что их назначение — доставлять жизнь или жизненную силу, чтобы жить полноценно, чтобы жизнь могла укрепиться и утвердиться; и что такая жизненная сила будет неизменно сохраняться и в их потомках».

Поиски Бога осуществляются здесь целиком в области тварного. То, что человек знает о божественной тайне творения, он воспринимает в той причинно-следственной связи, в которую вплетена его жизнь. В многообразных формах религиозного поведения и обрядов он выражает свою принадлежность к этому божественному творению. Право на жизнь и поддержку для жизни он получает от высших сил. В родоплеменных религиях человек впервые ощущает то, что апостол Павел назвал в Послании к римлянам «невидимым Богом»: именно эта невидимая божественная сила является человеку в его восприятии творения³.

Предварительный характер такого опыта творения заключается в поиске божественных сил в том, что непосредственно случается с творением. Но сознание того, что человек не является независимым господином своей жизни и судьбы, указывает ему во всех сферах его бытия на существование «высшей силы». Ей он и вверяет себя, принося жертвы и произнося молитвы, творя заклинания или совершая искупительные обряды.

Центральный для приверженца природной религии вопрос о «*force vitale*» как о силе, обуславливающей и определяющей жизнь, указывает на важное обстоятельство, связанное с Библией. В Ветхом Завете нам предстает Всемогущий Бог, подающий силы человеку и наделяющий его жизнью. Могущество Бога отражается в сотворенных им природных стихиях. Так, в Псалме 28, 4 говорится о гласе Бога, слышимом в раскатах грома: «Глас Господа силен, глас Господа величествен». Вся тварь славит Бога, в своем всемогуществе создавшего ее: «Поднимите глаза ваши на высоту небес, и посмотрите, кто сотворил их? Кто выводит воинство их счетом? Он всех их называет по имени: по множеству могущества и великой силе у Него ничто не выбывает» (Исайя 40, 26). В греческой Септуагинте понятие «*dynamis*» передает целый ряд еврейских слов, обозначающих силу, возможность, властную мощь и крепость. Особенно явно это выступает в именовании Бога «Господь Саваоф» — «Господин небесных сил». «Небесные силы, повинующиеся Божьей воле, представляют его могущество, завоевывают для него победу и, таким образом, формируют историю»⁴. К этой силе причастны отдельные люди и народ в целом⁵: Бог «дарует крепость» своему народу, укрепляет его, помогает ему и поддерживает его; кто полагается на Бога, те «приходят от силы в силу». Верующие исповедуют: «Бог нам прибежище и сила, скорый помощник в бедах».

Опыт, жизненно важный для человека природной религии, после приуготовления через историю ветхозаветного народа принимается в Новый Завет и достигает восполнения в событии Христа. Чудеса Иисуса, свидетельствующие о его божественной силе и всемогуществе, обозначаются как «*dynamis*», то есть тем самым понятием, которое в Ветхом Завете служит для обозначения силы и могущества Яхве. Люди спрашивают Иисуса, откуда у него такая божественная сила (Мф 13, 54). В Посланиях апостола Павла подача «*dynamis*» Иисуса Христа и участие в ней предстают как определяющий признак спасения. Богосыновство Христа заключено в полноте силы, причастность к которой дана ему через воскресение. Он есть сила Божья (1 Кор 1, 24). Кто повинуется ему, тем он дарует благодать действием силы своей (Эф 3, 7).

Не только действенный опыт служит для приверженца природной религии мостом к этой «динамике», которой открывается жизнь в общине Христовой. То, что прежде воспринималось им еще в связи с природными силами: богатый урожай, преодоление болезни, долголетие или деторождение, — теперь становится новой жизнью в силе Христовой. «Жизненная сила» превращается в «силу Божью», которая действует как сила жизненного обновления. Вместе с тем меняются и ожидания, которые ранее человек

возлагал на частичную действенность сил, подаваемых ему через посредство природной или родоплеменной религии. Теперь речь идет о восстановлении всецелого человека во Христе.

В противоположность одностороннему редуцированию действенности веры к еще непривычной нововременной категории «самопонимания» человека в христианской вере, натуррелигиозный опыт напоминает о неотъемлемом измерении веры — о причастности ко Христу. Его сила совершается в человеческой немощи (2 Кор 12, 9).

4.1.2 Великое «Мы»

Йомо Кеньятта, первый президент независимой Кении, образно заметил, что африканец, прежде чем сказать «Я», говорит «Мы». «Никто не является изолированным индивидом. Единственность каждого — скорее второстепенное обстоятельство. В первую очередь и главным образом человек является родственником и современником других людей. Это обстоятельство не менее, чем биологические условия, служит основанием его жизни как в ее духовном, так и в хозяйственном аспектах. Оно определяет повседневную практику человека. Но в то же время оно лежит в основе восприятия им моральной ответственности и социального долга»⁶.

Природные религии базируются на системе родственных отношений. Кровнородственные связи означают нечто большее, чем социально-антропологическую организацию. Этот факт явствует из того, что они тесно связаны с религиозными представлениями рода. Кто отделяет себя от рода, тот не только совершает конкретный проступок, но и подвергает себя проклятию «черной магии». Напротив, считается большой честью обращение к мужчине или женщине по имени родителей, дяди или тетки. Идентичность каждого обозначается через его происхождение и родовую принадлежность. Личное достоинство человека складывается не только из того, что он сам представляет из себя и на что способен. Его социальный престиж зависит также от его прежнего положения и роли в общине, к которой он принадлежит. Самое существенное, что можно сказать о человеке, — это назвать, чей он. Самое характерное в этой системе родственных отношений заключается в жестко закрепленном жизненном порядке, который регулирует сосуществование людей по степеням родства и возрастным категориям. Идет ли речь о положении матери или старшего брата, о точных правилах общения между собой старшего и младшего поколений, — взаимодействия членов единого целого подчиняются строгому распределению ролей и функций. Отдельный человек как бы «заложен в программу» организационной системы, которая обеспечивает определенное протекание функциональных процессов.

В результате повседневное общение людей сопровождается множеством предписаний, регулирующих эту систему родственных отношений. Даже распространенный во многих африканских племенах обычай дразнить друг друга показывает, каковы, собственно, принятые правила непосредственного выражения определенной родственной системы и утвердившихся норм поведения. Они осуществляются посредством строгого соблюдения последовательности поколений, клановой принадлежности и специфических степеней родства⁷.

Из этой взаимосвязи проясняются также определенные феномены тотемизма. Членение на роды согласно происхождению от общего тотема отражается в родстве с тотемным животным и в вытекающих отсюда обязательных формах общественного поведения⁸. Сакральное племенное членение перекрывает собой кровнородственные связи. Отсюда тотемные отношения получают особое значение, которое выражается в ритуальной связи с тотемом. В тотеме зримо воплощается скрытое тождество множества членов рода⁹.

Возрастные этапы, через которые в природной религии проходит человек как мужчина или женщина, по-разному определяют его. Жизнь человека сопровождается ритуалами, встраивающими его во всецелый организм данного сообщества при переходе от одного жизненного отрезка к другому. Эти так называемые «rites de passage» («переходные обряды») сопровождают человека от зачатия до смерти.

Они касаются не только его самого: с их помощью каждый раз заново создается разветвленная сеть кровнородственной взаимной принадлежности.

Для сущности и для понимания такого общества решающее значение имеет тот факт, что оно не ограничивается ныне живущими своими членами. К нему, по сути, принадлежат и предки, в которых видят «живущих мертвых» (*J.S. Mbiti*). Через обряды, связанные с рождением, через инициации и свадебный ритуал отдельный человек шаг за шагом встраивается в обширную взаимосвязь живых и предков, воспринимаемых в качестве современников живых. А через похоронные обряды покойник становится носителем «высшей силы» (*E. Dammann*) и в руках его оказывается добро и зло для ныне живущих членов общины. Такая связь с предками, в которых верят как во всемогущих духов, определяющих судьбу живых, составляет особый компонент принадлежности к семье, клану и племени.

4.1.3 Общение с миром мертвых

Мысль о том, что со смертью для человека все кончается, чужда природным религиям. Именно в них «жизнь после смерти» определяет поведение и упования людей. Некое сущностное единство связывает человека родоплеменной религии с теми, которые умерли до него, но определяют его собственную жизнь и жизнь всех, кто еще жив. Память об умерших, живущая во множестве поминальных обрядов, сохраняется не только из благочестия. Потомок определяет будущую судьбу предков: если он пренебрегает заупокойным культом, то обрекает их оставаться в смерти. Таким образом, отношение живых и мертвых носит насквозь взаимный характер. Жизнь зависит от вмешательства мертвых, с их покровительством и защитой, а посмертная жизнь мертвых, со своей стороны, требует культовой заботы со стороны живых потомков. Истинная смерть наступает тогда, когда никто больше не помнит покойника, не возносит к нему молитв и не приносит жертв. Поэтому общность живых и мертвых не может быть расторгнута ни одной из сторон — ни со стороны «вышнего», ни со стороны «низшего» клана. То положение, которое удалось человеку приобрести в земной жизни, значит меньше, чем его будущая роль вышнего подателя силы, которую он призван исполнять в образе предка. Тем самым воспоминание об умершем сопрягается с новым значением, которое он приобретает, становясь почитаемым и вызывающим страх предком.

Поэтому неудивительно, что желание иметь многочисленное потомство получает последнее и глубочайшее обоснование в соотнесенности с посмертной судьбой¹⁰. В такой соотнесенности исполняется и так называемая личная судьба. Это особенно явно выступает в определенных погребальных обрядах. Среди обрядов, сопровождающих жизнь человека, они особенно отличаются своей продолжительностью и напряженностью. «В определенном смысле погребальный обряд есть сильнейшее символическое выражение отношения детей и родителей»¹¹. Так, упование умерших на потомков символически выражается в погребальном ритуале родоплеменного общества Эдо. При этом танцор, принимающий на себя роль умерших прародителей, присоединяет к танцу заупокойный напев: «Вот чего я искал, когда обегал все вокруг, тоскуя о сыне. Вот чего я искал, когда молил о сыне. Вот чего я искал, когда отдавал мои деньги за сына. Вот чего я искал, когда продавал мое платье за сына. Вот чего я искал, когда кричал: ¹². Исповедание внутренней общности судьбы умерших и живых формулируется здесь поистине литургическим образом. И те, и другие становятся друг для друга «судьбой».

Отношение между родителями и детьми не ограничивается их взаимосвязанностью в земной жизни. Истинная сущность этой взаимности раскрывается только за чертой смерти. Лишь в посмертном «поведении» выказывает себя подлинная природа предков; лишь тогда то, что таилось в сердце умершего, делается явным. Новое отношение, которое устанавливается через переход в смерть, в силу своей «судьбоносности» оказывается намного важнее прежних прижизненных отношений. Это сказывается и на манере поведения в те отрезки времени, которые проживаются детьми и родителями вместе. Авторитет родителей есть, по существу, авторитет «предков»: в этой земной жизни им как бы

заранее принадлежит нечто от того достоинства и могущества, каковым они будут обладать в своем будущем бытии в качестве предков.

Приводимая ниже надгробная речь сообщает о похоронах в племенной области лугбара в Восточной Африке. Она явно указывает на то, что живые ожидают «откровения» подлинной сущности своего умершего соплеменника. Он должен явиться им как помощник в их дальнейшей судьбе, в образе родственного «носителя высшей силы»: «Ныне ты мертв, мой брат Ондуга. Твое тело лежит в могиле. Теперь ты ничто. Теперь ты силен, и теперь ты боишься. Это хорошо, что ты боишься. Поистине, эти слова верны. Ты породил детей и многого достиг в жизни. Мы все знаем твои слова, слышали тебя и слова твоего сердца. Теперь ты мертв, как разбитый горшок. Может быть, твое сердце было добрым; а может быть, оно было злым... Было ли твое сердце добрым, мы узнаем завтра. Тогда мы откроем твое сердце. Теперь ты мертв. Твои слова — ничто. Ты сам — ничто. Но завтра мы узнаем все»¹³.

4.1.4 Происхождение и современность

Во многих преданиях, связанных с природными религиями, счет родства возводится к мифическому прародителю, жившему в некое правремя, выходящее за пределы истории. Здесь надвременной характер общины получает самое отчетливое выражение.

То, что удерживается и передается дальше в мифической традиции, соотносится с ныне живущей общиной. Определенные табу, обязательные ритуалы, нужды и праздники высвечиваются в этой идущей из праисторических времен изначальной взаимосвязи. Тогда мы говорим об «этиологических культовых высказываниях». В них все, что сохраняет действенность в настоящем, обретает свою обязывающую силу и смысловую полноту. Почему так было некогда и должно быть и сегодня? Вот вопрос, на который призваны отвечать традиции.

Для самопонимания сообщества живых такая исходная, изначальная взаимосвязь имеет огромное значение. Вопросы о происхождении мира и людей получают здесь ответы в сопряженности с собственной общиной человека. Не во всех природных религиях мы находим мифы о сотворении мира; но там, где они есть, о создавших мир высших существах говорится как о мифических прародителях собственного рода. Даже если в нынешнем культе они не играют заметной роли, для членов рода они все равно остаются изначальными зиждителями мира. Что действительно в отношении собственного племени, то значимо и для всего остального мира. Таким образом, собственное жизненное пространство каждого племени оказывается центром мира в целом.

Родоплеменная религия тоже обладает некоей своеобразной «универсальностью». Она проецирует ответы на фундаментальные вопросы жизни и смерти на общезначимый горизонт, которому подчиняется и в который включаются все прочие внеэтические данности, насколько они вообще доступны пониманию.

Те способы, какими разные природные религии представляют изначальную ситуацию мира и процесс творения, могут быть разными. Что касается африканских мифов о творении, они были сопоставлены и распределены по категориям В. Бауманом (*W. Baumann*)¹⁴. В красочных образах, заимствованных из доступного африканским народам опыта их собственного жизненного мира, они описывают не только возникновение окружающего географического пространства (горы, реки, моря, светила), его растений и животных. По существу, это антропологические мифы, повествующие о сотворении человека. Представления и образные изображения процесса творения тоже варьируются. Они отображаются в именах, которыми у разных племен называются высшие созидательные силы: «небесный дух», «ваятель», «владыка лучшего глинозема» и т.д. По-разному описываются также мотивы и последствия акта творения. Смертность человека во многих мифологических традициях оказывается следствием некоего события, изначально не предусмотренного. Нередко в ней повинен сам первопредок; другим мотивом может быть не переданная весть о бессмертии либо банальная случайность.

Для теологической оценки натуррелигиозных преданий о сотворении мира решающим является следующее: приверженцы этих религий осознают наличие некоей взаимосвязи между настоящим и первоначальным прошлым. Их нынешняя жизнь есть часть необозримой, направляемой богами общей судьбы. Поиски Бога означают здесь поиски начала всего того, что сейчас переживается как настоящее. Но характерно также налагаемое ограничение: первоначало предстает как обратная проекция того, что является собственным. Все несет на себе колорит и образ мира, сконцентрированного в собственном опыте человека. Творец — это верховный бог собственной общины, первый человек — собственный первопредок. Посредством подобного мифического обоснования происхождения рода мир в целом и человечество в целом приводятся в соотношение с собственной общиной. Поэтому сообщество, определяемое кровным родством и совместным проживанием его членов, не может понимать себя как простую часть целого. Любая встречающаяся реальность осмысленно соподчиняется этому единству рода. Самоотжественность общины заключается в той центральной роли, какую она принимает на себя в контексте замкнутого мира. Поэтому даже космические элементы — например, луна — в племени рунди могут соотноситься с их собственной общиной. Царь, воплощающий в себе единство племени, считается непосредственным потомком луны как самой значительной небесной силы. Этому представлению отвечает и убежденность в том, что после смерти царь снова соединяется с этим небесным телом и пребывает на нем¹⁵.

Надвременная солидарность общины особенно ясно видна в мифических сказаниях лугбара. Нынешняя «структура» племени возводится к «порядку творения», существовавшему в начале мира. Отдельные кланы ведут происхождение от первых живых существ, созданных в начале «высшими силами». «Лугбара говорят, что все они¹⁶. Содержание мифов о происхождении может быть разным у разных этносов; но для нас важно то значение, какое подобные предания имеют для сегодняшнего самопонимания соответствующих народов. Как и генеалогии, с поразительной подробностью сохраняющиеся в устной традиции, они далеко не исчерпываются чисто историческим интересом. Их более глубокий смысл коренится в надвременной реальности такой принадлежности первопредку, которая лежит в основании сегодняшней жизни племени. Поэтому стоявшее у начала творящее божество способно вновь и вновь возникать в религиозной практике племени, скрываясь за спиной присутствующих в культе, знакомых духов предков и природных божеств. Так, у ловеда из Трансвааля прослеживается «абсолютная непрерывность между мифическими преданиями о творении, то есть силами, создавшими мир на рассвете, и нынешней действительностью, то есть теми силами, которые сохраняют ныне существующий жизненный порядок»¹⁷. Сопряженность с современностью заключается в том, что единство племени отнюдь не исчерпывается актуальностью его нынешней связи с предками, то есть не исчерпывается тем, что обязывает людей к нынешней совместной религиозной практике. Их единство опирается на общую, принадлежащую к сущности общины, преодолевающую все временное, сотворенность к бытию. Поэтому человек, обращаясь к подобным мифам о начале, по самой своей сути является отличным от чужой племенной группы, «иным» по отношению к ней. Эта «инаковость» выходит далеко за рамки внешних различий — например, различий в культе «верховных сил», в ритуальных предписаниях и обычаях. В преданиях, возводимых к началу мира, выступает всепревосходящее надвременное единство племени как целого. Убеждение, согласно которому «как было в начале, так есть и теперь», придает онтологический базис конкретному опыту совместного бытия людей в рамках мистической общины живых и мертвых (*J. Mbiiti*).

Поэтому конфликты, способные возникать при актуализации такого единства, не являются антагонистическими в свете подлинной сущности племенного единства. Если для отдельного человека это единство служит базисом его бытия как части общины, то существует и всеобщая система «ортопраксии», по всем направлениям предохраняющая совместное бытие от возможных сбоев. Такой системой и являются многочисленные ритуалы и символические действия, исполнение которых обновляет скрытое истинное бытие общины.

4.1.5 Восприятие и исполнение природных религий

Каким образом такое содержание и внешние формы природных религий могут оказаться плодотворными для восприятия Евангелия и для осмысления Церкви? Какое «предпонимание» выносят люди из этих религий, когда они встречаются с вестью о спасении во Христе и становятся членами мистического тела Церкви?

4.1.5.1 «В Адаме все...»

В отличие от многих представителей нашей послепросвещенческой цивилизации, люди из мира природных религий хорошо понимают, что значит «солидарность человечества во грехе через некое человеческое деяние, совершенное в начале истории»¹⁸. Опираясь на свои дохристианские предания о сотворении мира, которые, как мы видели, означают для них опыт не только смерти, но и жизни, эти люди сознают свою включенность в над-историческую взаимозависимость солидарности. От прародителя племени через череду поколений протягивается невидимая — ибо не обозримая в рамках истории — последовательность потомков.

На фоне этой всеобщей и всеохватной судьбы раскрывается вся глубина параллели между Адамом и Христом, которую апостол Павел проводит в Рим 5, 12_19: «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (стих 18). Бывшие приверженцы родоплеменных религий далеки от субъективистской и индивидуалистической недооценки пост-адамического состояния человечества; из прежней веры они приносят с собой убеждения, открывающие им доступ к общезначимости события Христа, восстановившего человечество. Отдельный человек, с его актуальной виной, никогда не изолирован от других. В родоплеменных религиях отнюдь не недоосмысливается взаимосвязь людей в виновности. Происходящее с одним немедленно сказывается, как благотворное или вредоносное, на общине в целом; поэтому она так непосредственно заинтересована в очищении и восстановлении каждого отдельного ее члена. Предназначенные для этого обряды отчетливо выявляют такую невидимую взаимосвязь и взаимодействие.

Многочисленные ритуальные предписания служат тому, чтобы раскрыть тайные взаимосвязи вины и посредством определенных обрядов очиститься от их пагубного воздействия. Болезнь, выкидыш, неурожай, — любое несчастье основано на конкретной, лежащей перед глазами причине. Даже если, скажем, в случае болезни она излечивается средствами традиционной медицины, остается необходимость исследовать причины и очиститься от глубоко скрытой вины преступления. Шаман занят именно тем, что вскрывает тайные пружины подобного «преступления» перед другими людьми, перед предками и духами, и восстанавливает нарушенную связь.

«Адаме все...» пишет апостол, и Африка понимает это лучше нас. Там знают, что означает быть в первопредке, жить в организме, из него вырастающем, — вообще быть им. Его кровь течет в жилах живых. Его душа одушевляет их тела. Его внешний и духовный облик проступает через все времена»¹⁹.

В этих преданиях родоплеменных религий, в их опыте, который сохраняется общиной живых, заключены бесценные предпосылки для понимания таинства Церкви. Это касается и превосходящей все времена и поколения органической взаимопринадлежности членов Тела Христова. Соразмерная этому таинству sacramентальная глубина выражается также в единстве живых с умершими во Христе. Церковь как *communio sanctorum* (общение святых) сознает себя не только соединенным во времени и пространстве собранием верующих (*congregatio fidelium*): она хранит в себе, как живое тело Воскресшего, всех тех, кто в крещении признал Его своим главою²⁰. Взаимопринадлежность членов и одновременно подчиненность тела Главе проявляются в новозаветном предании о *corpus Christi* (теле Христовом)²¹. Также и представление о том, что первопредок рода «раскрывается» в общине потомков и действует через нее, получает в новозаветной экклезиологии совершенно новое, иное осуществление.

Под водительством главы-Христа тело возрастает далее, к состоянию совершенства, чтобы «все возрастали в Того, Который есть глава Христос»²². Христос как исток и начало всего творения есть в то же время начало новой жизни: «Он есть прежде всего, и все Им стоит». «Он есть глава тела Церкви. Он — начаток, первенец из мертвых»²³. Апостол даже прибегает к аналогии единственного в своем роде единения мужа и жены, чтобы выразить характер Церкви как тела Христова.

Опыт природных религий запечатлен и отмечен верой в невидимые силы, воздействующие на жизнь общины и ее членов. Община ожидает помощи и защиты от предков, принадлежащих к родовому единству. Что касается Христа как главы Церкви, Новый Завет исповедует Его как Того, Кому подчинены все силы мира²⁴. Бог Отец, воскресив Сына из мертвых и посадив одесную Себя, явил, «как безмерно величие могущества (*dynamis*) Его в нас». Он возвысил Его «превыше всякого начальства (*arche*) и власти (*exousia*), и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем». Но решающее значение имеет тот факт, что этот Господь всего тождествен главе Церкви как тела: «И все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем»²⁵.

В родоплеменной религии понимание единства общины укоренено в ее общем происхождении. Тем самым нам дается превосходный образец интерпретации этого единства в свете новозаветной истории исполнения. То, что в этих религиях еще осмысливается в рамках натуррелигиозного значения системы родства, обретает в таинстве общины Христовой универсальное, преодолевающее все природные границы осуществление. Образно говоря, то, что раньше хранили и во что верили под кровом родственных хижин, теперь было услышано и получило ответ в той весте, которую возвещают с кровель всего мира. Родственный клан преобразуется в новый всемирный «клан Христа», клан заново рожденных во Христе. Вместо возвращения умерших утверждается новая и вечная жизнь. Она означает не продолжение старой жизни, а причастность к действительности воскресения²⁶.

4.1.5.2 Религиозное единство жизни

Мистическим основанием религиозной практики служит в природных религиях изначальная принадлежность людей к роду. Цель этой практики — инкорпорировать отдельного человека в родовую связь. Но и общины живых разнообразными способами «интегрируются» в более широкое единство с минувшими, а также в некотором смысле и с грядущими поколениями. В решающие «поворотные пункты» жизни, включая ее начало и конец, она нуждается в религиозных действиях: они скрепляют жизненный процесс и придают ему надежность. В определенном смысле жизнь впервые становится возможной благодаря ритуальному посредничеству сил, в которых люди нуждаются для успешного осуществления жизненного процесса. Культовые действия, связанные с событиями рождения и смерти, важнее, чем сами эти события с биологической точки зрения. Культовые действия указывают на многогранность смысла — в частности, на то, что жизнь понимает самое себя не просто как биологическую данность. Ритуалы вхождения в тело указывают отдельному человеку на то, что он осуществляет свою жизнь не изолированно от других; поэтому этим общинам неизвестно такое явление, как добровольно избранная смерть. Осуществление ритуалов действительно способствует возрастанию в жизненной силе, и переход в мир предков означает не что иное, как последнее усилие такого восхождения.

Эта невидимая сеть скреплялась общеизвестными и всем доступными ритуалами, сопровождавшими переход от одного жизненного этапа к другому (*rites de passage*). Из обрядов, предшествующих рождению ребенка и связанных с обстоятельствами зачатия, становится очевидным, что новая жизнь рассматривается как органическое приращение к целому, идущее ему на благо. Того же свойства и ритуалы, подготавливающие и сопровождающие роды. Естественный процесс деторождения приобретает более глубокое значение, осмысливаясь в терминах соответствующей родоплеменной религии. Приведем некоторые примеры.

Обряды, связанные с плацентой и пуповиной, отмечаются у гикуйу в Восточной Африке: они призваны обеспечить матери возможность и дальше сохранять плодovitость и родить еще много детей. В племени янси эти части принято бросать в реку. Их символическое уничтожение означает, что ребенок отныне принадлежит не только матери, но более широкой племенной общности. Точно определен ные порядок и время жертвоприношений, а также затворничество матери и ребенка на несколько дней имеют целью включить новорожденного в жизнь общины. Это, опять-таки, касается не только социальных отношений в данном этносе: быть жизнеспособным — значит быть соединенным с потоком жизненной силы, пронизывающ им мистическое единство живых и живущих мертвых.

К той же взаимосвязи принадлежит и наречение имени. Оно сопровождается пышными обрядами, которые могут продолжаться несколько дней. Имя связывается с событиями и обстоятельствами появления на свет, которые, таким образом, представляют собой живое воспоминание об истории семьи и общины. Имя также может восходить к какому-либо предку; в таком случае получивший имя предка является как бы его представителем перед общиной живых: в новом носителе имени продолжает жить предок. Наконец, имя может иметь значение, как бы программирующее будущую жизнь его носителя: благословение, формулу заговора или жизненного проекта. Это отчетливо выступает в отдельных ритуалах наречения имени. Так, в племени луо имена предков призываются, когда ребенок плачет. То имя, при произнесении которого ребенок перестает плакать, считается предназначенным для него предками.

Приведенные примеры — лишь часть множества других обрядов, которые у разных народов сопровождают появление человека на свет. Так жизнь новорожденного тотчас «пропитывается глубоким религиозным смыслом»²⁷.

Религиозные предпосылки понимания сакраментального события крещения, которые содержатся в родоплеменных религиях, имеют двойное значение. С одной стороны, они помогают более широко и глубоко понять акт крещения. С другой стороны, связанные с прежней религиозной практикой представления и содержания подвергаются в христианстве существенному преобразованию. Как ветхозаветные образы в интерпретации Церкви становятся предвестниками события крещения, так и практика родоплеменных религий может быть истолкована в христианской перспективе. Избавление от потопа благодаря Ноеву ковчегу (1 Петр 3, 20), переход через Красное море и реку Иордан на пути в землю обетованную²⁸ — примеры христианской интерпретации ветхозаветных преданий.

Тот факт, что жизнь есть дар, который человек принимает и за который находится в долгу, выражается в обрядах, подготавливающих и сопровождающих процесс родов. Здесь можно усмотреть намек на христианское понимание жизни как дара живого Бога-Творца. Ожидаемый и новорожденный ребенок по самой своей природе принадлежит Богу. Рождение делает явным то, что до рождения было ведомо лишь вере: человек приходит в бытие согласно Божьему предначертанию и произволению. Именно божественному «продолжа ющемуся творению» (*creatio continua*) обязан он всеми своими существенными личностными чертами и свойствами. То, что творчески обозначивается в сопровождающих роды обрядах, выносится христианской верой на свет, предстает как творящая благодать Троицыного Бога Жизнедателя: «Крещение делает нас членами тела Христова»²⁹.

Особенно явно событие инкорпорации в родовую общину выражают в природных религиях сложные обряды инициаций. Они призваны обеспечить переход из детского возраста в состояние полноправного членства в общине. Предпосылкой для такого перехода является половая зрелость юноши или девушки. Согласно натуррелигиозному пониманию, именно она служит определяющим качеством человека. Обладание потомством означает здесь нечто большее, чем просто продолжение рода. В созидании новой жизни исполняется смысл бытия: продолжение жизни «за пределы смерти». Но для этого необходимо как можно более многочисленное потомство. Именно на него возлагаются все надежды. Оно обеспечивает не только биологическое выживание популяции, но является «носителем спасения» и посредником в сохранении жизни, в котором нуждается предок, если не хочет оставаться в могиле, в

смерти. Только не имеющий потомков, которые совершили бы над ним обряды перехода в мир предков и поминали бы его имя в заупокойном культе, обречен оставаться в смерти. Поэтому инициации, совершаемые по достижении половой зрелости, отмечают не просто переход в разряд взрослых: только прошедший инициации становится членом «общины спасения». Только благодаря обрядам инициации человек обретает способность обеспечивать «спасение» для себя и для общины в целом. Отныне он созидательно вовлекается в процесс «творческого участия»³⁰. Умножая жизнь, он заботится о том, чтобы заложить основание посмертной жизни.

В обрядах инициации своеобразно выражается своего рода умирание и возвращение к жизни. Здесь не просто заканчивается один период жизни и начинается другой. Иницируемые символически укладываются в гроб или пожираются в культовом танце символическим устрашающим чудовищем. Многочисленные ритуальные действия имеют смысл прощания с жизнью и ее нового начала. Коллективная подготовка к инициациям осуществляется у юношей и девушек отдельно, в строгой изоляции от остальных членов общины, в особых инициационных школах или лагерях, пребывание в которых порой длится два года. Тем самым молодые люди ритуально отчленяются от остальной общины, а по завершении положенного срока через особые ритуалы вновь приобщаются к ней. При этом возвращаемые не сразу должны признавать своих родственников.

4.1.5.3 Вклад Африки

Приведенные примеры из области природных религий, значимые для диалога с христианами и культурного укоренения Церкви среди приверженцев этой традиции, показывают, почему в понтификат Иоанна Павла II Церкви и ее миссии в Африке уделяется особое внимание. Здесь играет роль не только заметный прирост африканского населения и особые проблемы, возникающие в силовом поле быстро меняющихся обществ. Главным образом этот континент отличается от остального христианского мира поразительной восприимчивостью к христианству.

Но вместе с расширением миссионерской деятельности Церкви возникает вопрос о том, каким образом она должна обратить себе на пользу благоприятные для христианской проповеди свойства культуры этих народов и приспособиться к ним. То, что *L.S. Senghor* некогда описывал как воодушевляющее и обнадеживающее видение будущего, в процессе укоренения католической веры среди африканских народов предстает как многообещающая задача³¹. В Католической Церкви «негро-африканские теологи полноправно и действительно используют ценности негритюда»³². Но теологическая мыслительная работа служит лишь предпосылкой и подготовкой того процесса, в котором дары Божьи, вложенные в культуру этих народов, во Христе и со Христом претворятся в царство жизни.

К этой ситуации применимы слова апостола Павла о взаимном восполнении и взаимной принадлежности членов тела Христова, то есть Церкви³³. По мере того как церковь в Африке возрастает во Христе в понимании и зрелости, она уделяет от своего богатства и другим местным церквям во всем мире. Но для этого духовное «кровообращение» в этом едином теле должно быть беспрепятственным и постоянным. Африканская церковь наряду с другими церквями черпает из традиции и сокровищницы веры единой Церкви. Поэтому *L.S. Senghor* справедливо предостерегает против местнического и расистского подхода, способного нарушить это круговращение взаимного дарения и принятия: «Но осторожно! Черные африканцы должны остерегаться замкнутости в духовной самодостаточности... Наша задача в том, чтобы христиане обращались к духовным истокам, причем всецело»³⁴.

На таком фоне становятся понятными большие надежды, которые папа Иоанн Павел II связывает с будущим Африки: «Быть может, в промыслительном замысле настал час великого африканского континента. Христос призывает Африку!.. Африка обладает богатой традицией человечности и религиозного опыта, которая служит резервуаром духовных ценностей для всего человечества. Эти ценности представляют собой явное приготовление к Евангелию. Африка готова принять Христа!»³⁵ Обращаясь к епископам Нигерии 18 декабря 1993 г., папа говорит: «На вашем континенте поистине

заботятся и думают о евангелизации, и ощущается потребность в более динамичной проповеди Благой вести, чтобы эта проповедь отвечала задачам третьего тысячелетия»³⁶.

¹ E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, S. 5.

² P. Tempels, *Bantu-Philosophie*, Paris 1959; deutsch: *Bantu-Philosophie*, Heidelberg 1956.

³ Рим 1, 19_20.

⁴ *Theologisches Wörterbuch zum NT*, Bd. II, Sp. 293.

⁵ Пс 85, 16; Ис 41, 10; Пс 83, 8; 45, 2.

⁶ J. Kenyatta, *Facing Mt. Kenya*, London 1965, p. 251.

⁷ F.J. Pedler, *Joking Relationship in East Afrika*. In: *AFRICA*, vol. XIII, p. 170 ff.

⁸ E. Dammann, *Studien zum Kweangali*, Hamburg 1957, S. 124.

⁹ На эту взаимосвязь указывает E. Durkheim в фундаментальном исследовании *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

¹⁰ «Жалчайший удел человека — умереть, не имея детей или хотя бы одного сына. Если спросить его:

¹¹ a.a.O., S. 100.

¹² a.a.O., S. 100.

¹³ J. Middleton, *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*, London 1964, 2 ed., p. 201_202.

¹⁴ W. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936.

¹⁵ E. Dammann, a.a.O., S. 219.

¹⁶ J. Middleton, *Lugbara Religion*, London 1964, p. 235.

¹⁷ D. Forde (Ed.), *African Worlds*, London 1965, p. 60.

¹⁸ L. Scheffczyk, *Das Dogma von der Erbsünde. Biblische Grundlagen — geschichtlichen Entwicklung — Bedeutung für die Gegenwart*. В: R. Schnackenburg (hrsg.), *Die Macht des Worts und der Glaube der Kirche*, Dusseldorf 1979, S. 109.

¹⁹ J.V. Taylor, *The Primal Vision. Christian Presence amid African Religion*, London 1965, p. 125.

²⁰ 1 Кор 12, 12, равно как и Рим 12, 5, сравнивает местную общину с человеческим телом: «Как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их много, составляют одно тело, — так и Христос». То же сравнение присутствует и в 1 Кор 10, 17: «Мы, многие, одно тело».

²¹ Эф 1, 22 сл.

²² Эф 4, 15.

²³ Кол 1, 17_18.

²⁴ Эф 1. 21 сл., и Кол 2, 10.

²⁵ Эф 1, 19_21, 22_23.

²⁶ «Согласно апостолу, Церковь всегда есть и то, и другое: она есть тело, через Христа и во Христе соединенное из множества верующих; и она же есть тело самого Христа. Она всегда есть, можно сказать, сам Христос в своем теле, которое Он в себе и для себя собирает в одно. Христе мы суть Христос в его теле. Но это означает следующее: Церковь всегда есть тело Христово, данное в отдельных членах и делающее отдельных верующих то есть позволяющее им быть членами». Н. Schlier, *Der Bbrief an die Epheser. Ein Kommentar*, Dusseldorf 1963 4, 95.

²⁷ NOSTRA AETATE, Art. 2.

²⁸ Ср. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Munchen 1993, S. 342 f.

²⁹ a.a.O., S. 352.

³⁰ V. Mulago, *Die lebensnotwendige Teilhabe*. In: H. Burkel (Hrgs.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, S. 54_72.

³¹ См. прежде всего главу «Schwarze Priester stellen Fragen und machen Vorschlaege», в: L.S. Senghor, *Negritude und Humanismus*, Dusseldorf/Koln 1967, S. 288_297.

³² a.a.O., S. 296.

³³ 1 Кор 12.

³⁴ *Op. cit.*, S. 297.

³⁵ *Der Papst vor dem Angelus am 3. Fastensonntag*, 6. Мдрз 1994. *L'Osservatore Romano*, № 10 v. 11.3.1994, S. 1.

³⁶ *L'Osservatore Romano*, № 7 v. 18.2.1994, S. 11.

Литература

J. Danielou, *Le mystere du salut des nations*, Paris 1948 (deutsch: Frankfurt 1952).

A. de Lubac, *Aspects du Buddhism*, Paris 1951.

E.H. Schillebeeckx, *De sacramentale Heilseconomie*, Antwerpen 1952.

Ders; *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1960.

J. Wach, *Religionssoziologie*, Tübingen 1951.

T. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Frankfurt 1957 (2).

J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Munchen 1977 (3).

- E. Benz, *Neue Religionen*, Stuttgart 1971.
- E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912.
- H. Baumann, *Scjupfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Volker*, Berlin 1936.
- M. Eliade, *Images et symboles*, Paris 1952.
- Ders., *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zurich 1956.
- Ders., *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957.
- Ders., *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, New York 1958.
- E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963.
- F. Gülz, *Der primitive Mensch und seine Religion*, Gutersloh 1963.
- B. Sundkler, *Bantupropheten in Sudafrica*, Stuttgart 1964.
- J. Middleton, *Lugbara Religion. Ritual and authority among East African People*, London 1964.
- M. Fortes und G. Dieterlein (Hg.), *African Systems of Thought*, London 1965.
- D. Forde (Hg.), *African Worlds*, London 1965.
- J.V. Taylor, *The Primal Vision. Christian Presence amid African Religion*, London 1965.
- L.S. Senghor, *Negritude und Humanismus*, Dusseldorf/Kuln 1967.
- H. Burkler (Hg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968.
- J.S. Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin/New York 1974.
- B. Lacombe u.a., *Exode rural et urbanisation au Senegal*, Paris 1977.
- R. Schnackenburg (Hg.), *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche*, Dusseldorf 1979.

4.2 «Люди исследуют божественную тайну»: индуизм

Так открывается та часть соборного декрета NOSTRA AETATE (NA), где речь идет об индуизме. Здесь определяются отличительные признаки индуизма, среди которых особенно важен этот поиск «mysterium divinum» («божественной тайны»).

Далее Собор указывает на «неистошимое богатство мифологии и глубину философского исследования». При этом имеются в виду в высшей степени разнообразные формы индуистской религиозности. С одной стороны, это многообразные культы, живо отражающие мифические предания о богах и богинях индуистского пантеона. С другой стороны, на протяжении своей истории индуизм разработал спекулятивные философские системы, почти не имеющие точек соприкосновения с этой укорененной в народном благочестии культовой практикой. Богатство мифических преданий и

абстрактное философское умозрение являются как бы двумя «угловыми столбами» здания индуизма. Пространство, которое лежит между ними, вмещает самые разные формы выражения индуистской религиозности. «Индуизм» здесь нужно толковать как родовое понятие для всего этого многообразия. Оно обозначает не какую-то конкретную традицию и культовую практику, а всю их совокупность, весь мир религиозных образов и представлений, восходящих к брахманизму.

Далее соборный декрет называет следующие три характеристики индуизма: аскетические формы жизни, глубокая медитация и любовно-доверительное отношение к Богу. Тем самым определяются способы поведения, важные для поисков спасения. Мы соотносим их с этими тремя религиозными дисциплинами индуизма.

Аскеза играет определенную роль во всех областях и на всех этапах жизни индуиста. Вершиной аскезы является святая жизнь странствующего монаха (*sannyasin*), которая должна быть четвертой жизненной стадией Брахмана. То же самое касается практики медитации, достигающей высочайшего развития в разнообразных школах йоги. Индуистское благочестие бхакти является образцом такого богопочитания, в котором отдельный верующий стремится к единению с почитаемым божеством. Там, где это стремление выражается словесно — в гимнах и молитвах, — оно весьма напоминает сходные формы мистицизма в других религиях. «Более двух тысячелетий на индийском субконтиненте такой и подобный ему опыт переживался и воспевался миллионами людей на множестве языков»¹.

В нашем теологическом подходе к индуизму мы будем соотноситься с этими обозначенными в тексте Собора координатами и отличительными признаками. При этом мы попытаемся обозреть индуизм как целое, в котором присутствуют существенные отличительные признаки этой религии. На таком фоне отчетливее выступит как их специфическое значение, так и принадлежность их к другим формам проявления индуизма.

4.2.1 В начале был Брахман

Азиатские религии, и в их числе индуизм, видят в человеке часть богопочитаемого космического целого: это «религии вечной вселенной»². В разнообразных мифах о сотворении мира выражается так называемое «праисповедание» хтонической (От греческого слова *Сиип* (земля). — *Прим. перев*) религиозности. Есть некое начало всего явленного и неявленного, соотносимое с понятием потенциального и актуализируемого бытия. В основании всякой явленной действительности лежит скрытое божественное первоначало — Брахман. Это абсолютное целое разворачивается в своей части, чтобы с каждым завершением мирового цикла вновь вернуться к себе. Великая «космическая последовательность» вечного возникновения и уничтожения охватывает как макро-, так и микрокосмос. Все подлежит этому закону вечного возвращения, не исключая человека. Сами боги повинуются ему. Они — часть той бесконечной игры, в которой обманчиво скрывается единый и сам по себе неизменный Брахман. В начале не стоит творческий акт некоего суверенного бога-творца, призвавшего к бытию мир и человека в мире. Сами боги лишь сопровождают этот процесс. По существу здесь нет речи о *creatio ex nihilo* (творении из ничего); скорее об *emanatio ex ente* — о разворачивании мира из первичной субстанции самого бытия. Об этом «Едином», Первосущем (RV 10:81, 82) говорит в мифической форме «Ригведа». Это и есть та «первопричина», которая предлежит всем действиям богов и обуславливает их.

При этом мифические представления не всегда унифицированы. Так, небо и земля мыслятся в образе небесной супружеской пары, порождающей других богов. Космогонические представления могут переходить в теогонические. Возникновение мира к бытию сливается воедино с рождением богов. В гимне о сотворении мира из *Ригведы* речь идет об органически развивающемся «одном», которое рождается как «первое семя» жизни. В то же время «одно» способно принимать личностные черты: «Нечто одно дышало, воздуха не колебля, по своему закону... Оно одно порождено было силою жара (*tapas*)». *Tapas* — тот самый термин, каким в санскрите обозначается половое влечение и стремление к

продолжению рода. Символы плодородия, размножения, распространения с очевидностью обозначают здесь принцип эманации. *Creator* и *creatio* (творец и творение) не имеют противоположности. Уже пришедшее к бытию выводит из самого себя новые образы и внешние формы. Оно как бы размножается естественным путем, проистекая из неразвернутого единства в многообразии произошедших из него видимых форм, из целого — в его часть:

Мрак был вначале сокрыт мраком.

Все это было неразличимой пучиною:

Возникающее, прикровенное пустотой, —

Оно одно порождено было силою жара (*tapas*)

...Кто воистину ведает? Кто возгласит это?

Откуда родилось, откуда это творение?

Потом появились боги, ибо создали боги мир.

Так кто же знает, откуда он появился?³

Боги индуизма подлежат тому же космическому закону, которым определяется всякое становление в мире. Поэтому в собственном смысле говорить о начале мира и человека нельзя. Великая космическая игра повторяется во все новых «началах» мировых циклов.

«Умолкнувшее сегодня погружается в ночь, чтобы наутро новорожденным выйти из нее вновь. Так и тело мира, увянув к концу своего жизненного срока, вновь погружается в породивший его поток. Тот принимает его обратно и упокоивает в своем лоне, пока обновленный мир не родится из него к новой жизни... Взирая на это устрашающее зрелище гибели и нового рождения мира, первобытный человек задавался вопросами о мере и законе мировых событий, о действии божественных сил и о чудесной тайне, в силу которой высшие существа подлежат закону уничтожения, как и все остальные»⁴.

Бесконечное чередование гибели и рождения мира подчиняется строгой закономерности. Ведийские пророки в своих прозрениях повествовали о мифическом правлении «начала мира», вводя представления о нем в некие универсальные рамки:

Проистечение сущего в не-сущее открыли

мудрецы размышленьем, вопрошая в сердце⁵.

Для теологического диалога с индуизмом эти представления о скрытом во мраке, циклически возобновляющемся начале мира, часто облакаемые в мифическую форму, имеют большое значение. Здесь мы сталкиваемся с фундаментальным отличием от библейской концепции сотворения мира. Хотя книга Бытия тоже пользуется языком мифа, она повествует об однократном событии. В ней отсутствует представление о цикличности того природного процесса, который приводит мир и человека к бытию. В начале был Бог. Его всемогущее Слово полагает основание бытию и созидает реальность. Всемогущество Божье, которым держится всякое бытие, не имеет ничего общего с преданным изначальным могуществом некоего вневременного бытия (Брахмана). «Да Будет!» из книги Бытия (1, 2) призывает все к бытию и наделяет сущностью.

Тем самым Бог, как единственная *prima causa* (первая причина), не подчиняется бытию, как это происходит с индуистскими богами по отношению к Брахману. Хотя Ветхий Завет повествует о Боге в личных и антропоморфных категориях, он, несомненно, утверждает следующее: Бог есть Творец и Зиждатель вселенной, которая представлялась древнему Израилю как единство небесных тел, неба, земли и моря. Личностный способ говорения о Боге, описание Его мирозозидающей деятельности соответственно человеческим представлениям не исключают, но подразумевают широту космологически беспредельной тварной действительности⁶. Вера в спасение и вера в творение взаимообусловлены. Особенно явно это единство тематизируется у Исаяи⁷. Бог для него — Спаситель и Творец (44, 24).

Для индийской мысли, в основании которой лежит индуистская картина мира, невозможно представление о личном боге-Творце, стоящем у начала всякого бытия. Для нее все видимые формы реальности суть изменчивые проявления самого по себе неизменного абсолютного бытия (Брахмана). А потому даже личный облик богов принадлежит к вторичным формам проявления Брахмана.

Поэтому в теологическом диалоге с индийской мыслью мы не должны упускать из вида только что упомянутую взаимосвязь опыта спасения, доставляемого Богом, и созданной Им тварной действительности. Ключ к пониманию Бога как Творца лежит в понимании и переживании его спасительного и искупительного деяния⁸. Видение Бога, действующего и созидающего в начале мира, и вера в Него избавляют человека от естественной необходимости циклического возвращения. Бог, являющий Себя в спасительном союзе с Израилем, оказывается Господином собственного творения. Он не только Господин истории. В еще большей мере Его божественность раскрывается в необозримости универсума как целого. Однократность начала мира, историческая открытость и обращенность человека к спасению составляют библейский противовес Брахме, вновь и вновь раскрывающему себя в комическом круговращении (сансара).

Для провозвестия Евангелия в Индии важно, что новозаветное свидетельство представляет предсуществовавшего Христа соучастни ком акта творения. Он сам есть Слово Божье (ITgoj qeoa), которое полагает начало (ÿгс») всяческого бытия. Без Него ничто не начало быть, что начало быть⁹. Наряду с понятием Логоса существует новозаветное понятие «плеромы», всеохватной целостности и полноты бытия, которое могло бы вобрать в себя пространственное значение индуистского представления о Брахмане. «Благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота» (Кол 1, 19)¹⁰. Им, Иисусом Христом, «все стоит».

Индийской мысли свойственно представление о том, что Брахман, обусловливающий начало мира, пронизывает и наполняет все сущее. Исповедание Иисуса Христа может включить это всепроникающее всемогущество в свои формулировки, описывающие сотворение мира, и приписать его Иисусу Христу — воплощенному слову Творца. Для диалога важен также тот факт, что Христос есть основание и средоточие всемогущества в отношении «видимого и невидимого». Если обратиться к индуистскому Брахману, он мыслится как некая скрытая реальность, которая своей переменчивой игрой в мире видимых форм обманывает человека, вводит его в заблуждение. Новозаветные понятия, родственные гностическому словоупотреблению, способны открыть индийской мысли доступ к пониманию события Христа — открыть там, где индуистская картина мира дана в качестве герменевтического горизонта.

Главная проблема в понимании христианской истины заключается для индуса в том, что на основании его собственной индуистской традиции невозможно представить Бога познаваемым исключительно в образе отдельного человека. В богопочитаемых образах индуистского пантеона он видит многообразие внешних проявлений всеохватного и всепроникающего Брахмана. Поэтому индус (и не только он) нуждается в теологических указаниях на тот факт, что Логос, ставший Иисусом из Назарета, есть в то же время создавшая универсум и пронизывающая его божественная сущность. Только в такой взаимосвязи человек индуистских взглядов способен постигнуть тайну нисхождения Логоса в образ определенного человека. Пока не будет задействован космический горизонт новозаветной христологии,

образ Христа будет почитаться так, как почитают индусы в своем традиционном искусстве богов собственного пантеона¹¹. Что касается понимания исторического образа Иисуса, оно главным образом ограничивается значением этой личности как нравственного примера.

Здесь весьма показательным является раннее сочинение Рам Мохам Роя «Предписания Иисуса» («The Precepts of Jesus», 1820). Эта книга, как и многие другие, подобные ей, послужила моральным импульсом к обновлению индийского общества и к новой интерпретации индийской литературы. Но выраженное в них понимание образа Иисуса остается в рамках индуистского мировоззрения. К нему принадлежат и представления об обожествленных личностях, известных индусам из истории и современности, как об аватарах, в совокупности которых вполне проявляется божественный Брахман.

Вне космического измерения христианства — до-логического, эсхатологического, но в то же время современного, как оно утверждает себя в исповедании Церкви, — личность Христа может быть включена, с точки зрения индуса, во всеохватный мир индуистского Брахмана.

4.2.2 Отдельный человек и его судьба

Образ человека в индуизме самым непосредственным образом определяется мировым законом. Можно сказать, что он представляет собой частный случай того, что в разных градациях обнаруживается в бытии. Поэтому вопрошать о сущности человека, о его определении — значит вопрошать о сущности бытия вообще. Антропология по самой своей сути оказывается частью онтологии.

Для индуистского образа человека решающее значение имеет соотнесенность с атманом-Брахманом. В Брахмане мы узнаем первопринцип всякого бытия. Эмпирически проявляясь на разных ступенях явленного мира, он обретает феноменальную реальность. Все сущие, и человек в том числе, сообразно своей мере причастны к нему. Брахман есть сила, удерживающая в бытии все существующее. Как таковой, он считается единственно реальным и единственно бытийствующим из всего, что присутствует в переменчивом и непостоянном видимом мире.

В той мере, в какой человек есть часть Брахмана, он по своей природе и сущности божествен. Поэтому его отличие от стоящих над ним божественных существ — богов и богинь — имеет лишь относительный характер. Кармический порядок повторных рождений не исключает для человека даже этой ступени — мира богов. Прогресс или регресс в череде рождений зависит от того, каким образом человек осуществляет собственную «божественность», то есть свойственную ему брахманскую природу. Здесь тоже действует закономерность, играющая важную роль в индуистских представлениях о возникновении мира и человека: речь идет о развертывании своего рода «генетической» программы. Отдельный человек и его индивидуальная самость, атман, определяется тем потенциалом, который он приносит с собой в новую жизнь из прошлых рождений, то есть его кармой.

В буквальном смысле слово «атман»¹² означает «Я», «сам», «душа». Атман — это предпосылка индивидуального бытия; поэтому он может отождествляться с существенными функциями человека, выражающими его индивидуальность: с «дыханием» или «глазами»¹³. Атман есть преходящий принцип индивидуации; со смертью индивида он покидает его. Задача атмана состоит в сочетании физических и психических свойств, дабы из них могла возникнуть «сущность» отдельной особи.

Для того чтобы индивид мог осознать собственное бытие, он нуждается в удостоверении своей принадлежности к Брахману. «Я» раскрывает себя тогда, когда осознает скрытое единство атмана и Брахмана. Один брахманический текст так говорит о возникновении такой взаимосвязи: «Этот мир был вначале только атманом в образе человека. Он оглянулся и не увидел вокруг ничего, кроме самого себя (=vṛtman). Тогда он сперва произнес слово¹⁴.

Обнаружение Я означает одиночество и в то же время страх перед другим. Но такой бытийный страх исчезает у того, кто сумел распознать присущую ему тождественность атмана и Брахмана («Я есмь то»). Трагическая для индивида «необходимость-быть-только-ко-для-себя» преодолевается в раскрытии индивидом собственной брахманической природы, скрытой и сущностной. Его атман является ему тогда в единстве с его бытийным основанием — «мировой душой». Отныне он воспринимает себя не как обособленное «Я», но как составную часть всеобщего взаимосвязанного целого. Поэтому ему больше нет нужды бояться других индивидов, которые суть лишь видимость.

Эта истина сокрыта от большинства людей. Они цепляются за свое личностное бытие, а потому подлежат закону самополагания и связанности с собственным «Я». Именно здесь нужно искать корни бытийной тоски и «страха перед другим». Кто способен распознать внутри самого себя атман как божественную универсальную самость, тот освобождается тем самым и от собственного чувства бытийной обособленности, от самого себя как «бытия-для-себя-самого»¹⁵. Тождество «я есть то», представление об индивиде как о части всецелого божественного универсума переживается как освобождение. Отныне действительность предстает в качестве полноты, возвышения к универсальному бытию в сокрытом единстве.

Такое осознание сравнивали с мистическим опытом христианства. Но антропологические и сотериологические предпосылки в обоих случаях совершенно различны. В индуизме человек, осознающий свою причастность к пронизывающей всякую реальность нераздельному всецелому бытию, выходит за рамки своей природной индивидуации. Освобождающее осознание — это перемена перспективы: взгляд человека устремляется от самости к живущему внутри него самого всеохватному бытию, частью которого является эта самость. Здесь можно говорить о некоем онтологическом самоосуществлении, которое достигается через углубленное всматривание в истинные взаимозависимости — через джняна-марга. В самого человека вложена способность к неограниченной свободе, к преодолению ограничений и отчуждений, налагаемых существованием. Необходимое для этого осознание достигается благодаря осмыслению человеком истинной сущности «самости», осмыслению собственного брахманического бытия.

Однако такое освобождение не опирается в индуизме на какое-либо спасительное божественное событие, затрагивающее человека как личность. Напротив, там, где достигается освобождение, оно означает преодоление всех различий с другими сущими, — различий, коренящихся именно в личностном бытии человека. Таким образом, то, что Брахман обособленно созерцает в собственном «Я», следует подвергнуть коррекции. Его «особенное существование» должно быть преодолено посредством нового целостного видения (*видья*), в котором он сможет отбросить заблуждения самости относительно самой себя. Такое видение снимает покровы со всего, что внешнему взгляду на людей и отношения между людьми представлялось самостью личности.

С освобождением от «Я» устраняется и качественное различие между человеком и божеством. Человек оказывается частью божественного; он сам становится «божественным». Брихадараньяка-упа нишада выражает такое действие просветляющего всматривания в следующих словах: «Кто говорит: Я есмь Брахман, тот станет всем, будь он богом, мудрецом или человеком... Но кто почитает некое божество и верит: оно есть одно, а я — другое, — тот не имеет знания».

В конечном счете, именно опыт отождествления лежит в основании такого мистического почитания божества, в котором переживается единство человека и бога, — в индуистском благочестии *бхакти*. Отождествление возможно (с точки зрения индуизма) потому, что существует Брахман, равно объемлющий и сочетающий мир богов и мир людей. Поэтому познание считается высшей ступенью просветления, когда имена бога и его созерцание поглощаются видением самого абсолютного Брахмана, оставляющим позади себя все внешние проявления.

Здесь коренится особенная трудность для усвоения приверженцами индуизма христианского понимания уникальности личности. Как может оно противостоять тому впечатлению, что в нем отражается приверженность призрачному миру видимостей, в котором часть находится в непреодоленном противоречии с целым, то есть с понимаемым по-индуистски тождеством Брахмана и атмана? Возможно ли принять во внимание этот образ мыслей, свойственный индуизму, не умаляя при этом личностной уникальности человека, основанной на христианском понимании Откровения и на самовозвещении Бога в Иисусе Христе?

Библейское понимание человека признает уникальность каждой человеческой личности в ее неповторимости и незаменимости. Рождение и существование каждого человека так же единственно, как творческий акт Бога. Личностное бытие и его уникальность служат основанием естественного достоинства человека. Его тварная ценность определяется неповторимой единственностью присущего ему «вот этого и не иного бытия»¹⁶. Это явствует из того значения, какое приписывается имени: имя есть знак такой единственности и неповторимости.

Включенный в порядок творения личностный характер удостоверяется последовательно ведущими ко спасению событиями Ветхого и Нового Заветов. Через них человек осознает и самого себя, и то, что предопределено в отношении него¹⁷. Уникальное достоинство отдельного человека, еще более укрепившееся в особой истории Израиля, исполняется в событии Христа. Предсказанное у Исаяи новое наречение имен свершается во имя Христа при крещении¹⁸. Тот факт, что Господь знает своих по именам и по именам призывает их следовать за собою, придает новое достоинство их личности¹⁹. Это сотериологически обоснованное достоинство не ограничивается сроками земной жизни. Принадлежностью Тому, Кто не только явлен во времени, но пребывает «от начала» и «в вечности», удостоверяется новое личностное достоинство человека на все грядущие времена²⁰.

Здесь пролегал решающее отличие христианства от индуистского учения об индивиде. Согласно христианскому пониманию, личностное бытие по своей значимости простирается далеко за рамки земной жизни. Оно есть часть тварного бытия, впервые достигающего полноты в предопределенности к вечному спасению. Таким образом, временные границы личностного бытия преодолеваются его непреходящей значимостью. Только тогда, когда отдельный человек будет мыслиться в таком протологическом и эсхатологическом измерении, вне рамок своего временного существования, — только тогда христианское понимание личности сможет быть усвоено индийскими понятиями и представлениями. Та космическая взаимосвязь, в которой, согласно индуизму, находится индивидуальное бытие, требует христианского понимания личности, сохраняющего свою действенность поверх границ пространства и времени. Эта действенность причастна к действительности Христа, придающей измерению личностного бытия тринитарный характер.

Антропоцентрически ориентированная теология, ставшая сегодня на Западе обычным явлением, должна казаться человеку индуистской традиции недоступной и неприемлемой. Диалог с индуизмом вновь заставляет осознать, что ценность и достоинство человеческой личности предполагает богоустановленные «рамки и условия». Однако они не исчерпываются временными рамками человеческой жизни.

Развитие индуизма в новое время показывает, что для сегодняшнего индуистского представления о человеке такое понимание личности отнюдь не является неприемлемым. Без христианского эсхатологического ожидания и уверенности в потустороннем существовании оно лишается защиты и встраивается в модернизированное учение о взаимосвязи Брахмана и атмана. Западно-гуманистическое понятие личности просто встает на место релятивистского понимания существования, обусловленного учением о круговороте рождений. Однако будучи введено в перспективу индуизма, это понятие остается в ней инородным телом. Учение упанишад о тождественности, о «tat tvam asi» не может обосновать непреходящую значимость и ценность каждого человека в его единственности и неповторимости. Самоценность личности не согласуется с представлением о том, что эта жизнь есть

только переходный этап в ритме сменяющих друг друга ступеней повторных рождений. Собственная значимость личности, ее достоинство непредставимы в качестве переходной стадии с ее обусловленностью и переменчивостью. Если эта жизнь есть лишь разновидность многих других возможных существований, то уникальное личностное бытие утрачивает опору, выпадает из взаимосвязей. Поэтому именно в диалоге с индуизмом нужна вся полнота трансцендентальной христологической реальности, чтобы явить ее действенность также и для временного бытия.

Реформаторы индуизма в Новое время последовательно ставили вопрос о достоинстве человека. Отрывая христианское понимание личности от того понимания Бога, которое лежит в его основании, они помещали его в целостный индуистский контекст. Уже в начале индуистской реформации, у Рам Мохам Роя, влияние христианского понимания человека проявилось в отказе от некоторых санкционированных религией индуизма обрядов (сожжения вдов — сати, кастовых законов, детских браков). Они более не являлись обусловленными дхармой, роковыми предписаниями.

Сочетая христианско-гуманистическую антропологию с индуистским мировоззрением, реформаторы пытались приспособить древнюю традицию к изменившейся ситуации Нового времени. При этом ранее действовавшие правила и предписания часто переосмыслились в противоположном направлении. На место покорности, безропотности перед заслуженной судьбой встала решительность и активность ответственного за самого себя индивида. Человек больше не отдан на произвол жизненных обстоятельств, обусловленных прежними рождениями. Он призван к тому, чтобы свободно действовать и определять собственный жизненный путь. Это касается всех областей жизни: социального положения, родственных отношений, возрастных ступеней, различий между поколениями и кастами.

Но это означало упразднение основных предпосылок индуистского жизненного уклада. На их место заступила свобода личности, соответствующая христианскому понятию усыновления человека Богом²¹. Хотя это основание нового понимания человека и не заимствовалось, оно все равно способствовало размыванию тех жестких законов дхармы, которыми определяется человек в традиционном индуизме.

Особенно отчетливо это видно на примере Сарвепалли Радхакришнана. Его философия соотносится также с образом ответственного свободного гражданина, который так нужен Индии: гражданина, который старается осуществить свою истинную брахманическую природу. Напротив, все законодательно закрепленные требования принадлежат к преходящему порядку майя — мира иллюзий: они вводят человека в заблуждение относительно его истинной природы, ставят его в зависимость, делают рабом жизненных условий. Отныне осуществление божественного Брахмана в человеке больше не означает, что человек подлежит действию определяющих его жизнь законов. Напротив, жизнь должна формироваться действием собственной человеческой воли. «Майя удерживает нас в постоянной зависимости от мира причинно-следственных связей и конечности. Она вызывает некое беспокойство в нашей душе и лихорадку в нашей крови. Она заставляет нас принимать за реальность мыльные пузыри, которые вскоре лопаются, и паутину, которая сметается. Этот маскарад, это разыгрывание ролей, это вождение нас как марионеток мы принимаем за истину... Мы должны отказаться от этого узкого горизонта эгоистических интересов и нереальных обстоятельств. Но это этический процесс. Истина может быть постигнута лишь тем, кого привязывают к благу узы любви»²². Вместо обстоятельств и судьбы, обусловленной дхармой и навязываемой человеку, здесь в свободном нравственном выборе выходит на первый план действенное мерило морального «блага».

Чтобы теологически осмыслить такое фундаментальное изменение индуистского образа человека, нужно принять во внимание следующие соображения. Попытка заимствовать христианско-гуманистическое представление о человеке и с его помощью преодолеть легалистское видение человека в индуизме, с его порядком дхармы, — важный шаг на пути к постановке общих целей. Переориентация на этическую категорию блага есть необходимый исходный пункт для дальнейшего богословского диалога. Но вместе с тем встает вопрос об адекватных предпосылках, при которых человек не столько может стряхнуть с себя оковы обусловленного видимостью-майя иллюзорного мира, но также

исполниться сил для достижения «блага». Медитация и концентрация, как средство приближения к скрытой в человеке брахманической природе, приводят к «размирщению», но не к новой этике²³.

Потребность в человеке, ориентированном на ценность личности и ее права, на ответственность перед самим собой, неизбежно ставит вопрос о необходимых для этого предпосылках. Невозможно передать новое понимание человека лишь частично, в отрыве от его христианских корней. Ответить на вопрос о благе возможно в рамках индуизма только в связи с вопросом о действенности санкционированного богами порядка дхармы. Там, где он, как в новых интерпретациях, утрачивает свою нравственную обязательность, это происходит благодаря новой основополагающей взаимосвязи человека с искомым благом. Но недостаточно, чтобы освобожденное человеческое существование просто ориентировалось на благо: для жизни, исполненной достоинства, человек должен иметь надлежащую свободу и способность. Высвобождение человека из индуистского механизма воздаяния и повторных рождений требует нового осмысления и обоснования, которое сделало бы такое высвобождение законным и возможным. Именно в этом заключается теологическая задача применительно к тем основаниям и смысловым сочленениям реформированного индуизма, которые упраздняют его прежнюю значимость.

4.2.3 Единый Брахма и множественность его проявлений

Для индуизма непредставимо, чтобы единый Бог мог явиться единственным способом. Это касается как уникальности Откровения в Завете с Израилем, так и исключительности внутритроичных отношений Отца и Сына. В понимании индуизма представление о личном Боге есть «образ» Бога, созданный человеком и потому изменчивый. Число и вид образов, создаваемых человеком в отношении абсолютного и неизменного Бога, пронизывающего все пространственно-временное бытие, могут варьироваться. В индуизме имеется множество божеств и божественных существ. Известны индуизму и так называемые атеистические представления: в них отрицается возможность почитать принцип нераздельной и скрытой брахманической реальности в виде созданных на человеческий манер персонифицированных существ.

Уже Шанкара (788_820), один из великих реформаторов индуизма, привел все многообразие форм индуистского культа к лежащему в их основании единству Брахмана. Так называемое учение *адавайта* Шанкары представляет собой строгий монизм. Только через целостное мистическое созерцание способен человек осознать свою божественную природу и преобразиться на этом пути. «Тогда исчезнет не только связанность, но весь этот мир, с его радостями и горестями, а также и собственное существование, и верховный личный Бог. Как человек в темноте веревку принимает за змею, а при свете замечает свою ошибку... так при свете высшего созерцания, или мудрости (видья), ему становится вполне очевидной относительность всякого внутримирного опыта. Тогда освобожденный узнает истинный покой»²⁴. Поистине просвещенный может отбросить все «представления» о богах. Ему более не нужны никакие имена, никакие символы, чтобы посредством этого иллюзорного мира создавать себе «образы» Высочайшего — образы Брахмана.

Таким образом, индуизм сумел включить единичности и противоположности во всепроникающий сокрытый Брахман, соотнеся их с одной и той же религиозной почвой²⁵. Подобное релятивистское видение действительности тоже сопрягает индуизм с особым характером христианского откровения: оно связывает высшее признание откровения с «божественным» в личности Иисуса, в то же время включая эту личность в характерный для индуизма мир божественных образов и культовых форм²⁶.

Здесь возникает богословское затруднение в диалоге с индуизмом, которое заключается не только в релятивизации христианского понимания откровения²⁷. В индуистском понимании таинство Воплощения представляет собой предварительную ступень богопознания и богочитания. Речь идет об одном из возможных путей «восхождения к вершине» внутреннего просветления (*мокша*). Но возможны и другие «пути» к познанию абсолютного и безымянного «божества», основанные на другой религиозной традиции. Само «переживание вершины» является для индуизма состоянием глубочайшей

внутренней погруженности (*самадхи*), в котором медитирующий отождествляется с божественным, пребывающим внутри него.

Под влиянием этики Иисуса и ее действенности в человеческой истории, в том числе в Индии, современные мыслители этой страны пытаются интегрировать образ Иисуса Христа в мировоззрение индийцев. Его личность осмысливается как проявление божества в человеческом облике (*аватара*), которое обнаруживает себя и в истории Индии. Во Христе божество конкретно и зримо явило себя в определенное время, в определенную историческую эпоху²⁸. С одной стороны, предпринимается попытка сохранить универсальную историческую действенность образа Иисуса, подтвердить ее и для Индии²⁹; с другой, этот образ осмысливается как феномен собственно индийского религиозного мира и встраивается в индуистский пантеон.

Особенно способствует этому осмыслению Иисуса как «мистика», что отвечает традиции индуизма. Таким образом Иисус интегрируется в индуистский религиозный опыт. «Иисус говорит, исходя из личного опыта... Нет никаких преград между областью человеческого и областью божественного... Под царством небесным понимается определенное духовное состояние, высшее пространство бытия, состояние просветленности, *бодхи, видья*... Происходит изменение сознания, внутреннее развитие; достигается высшая ступень понимания». Поэтому пример личности Иисуса не только служит нравственным импульсом, но и образцом личного отношения с Богом: «Каждый из нас может стать воплощением Бога... Мы должны так же, как Иисус, развивать божественное сознание... В Иисусе нам дан пример божественной жизни»³⁰.

Попытки интегрировать образ Иисуса Христа в мыслительные рамки индуистского духовного мира и религиозного опыта можно обнаружить и у других представителей сегодняшнего индуизма. Богословский диалог с этими собеседниками ставит перед нами двойную задачу. Во-первых, мы должны подтвердить и поддержать частичное понимание личности Иисуса Христа и позитивные основания такого понимания. Но, во-вторых, нам следует прояснить, что попытки приблизиться к образу Иисуса с таких позиций страдают недолговечностью и ограниченностью. На свой манер они свидетельствуют о том, что в отрыве от христологии образ Иисуса можно представить любым. Во встрече с индийской религиозностью становится очевидным, насколько важно принимать христологию в ее тринитарной и одновременно экклезиологической соотнесенности.

В глазах индуистского благочестия пространственно-временные границы должны быть преодолены. Учение о том, что Иисус Христос от века пребывает с Отцом и через него усвершенствует мир *consumatio mundi*³¹.

Другое препятствие на пути интеграции образа Иисуса в индуизм заключается в сакраментальном таинстве Церкви как «Тела Христова». Отношения между главой и членами тела нельзя свести к обычному для индийского благочестия отношению между гуру (учителем) и учениками. Следование за Христом есть осуществление сакраментальной принадлежности вознесенному Господу — осуществление, которое преодолевает границы пространства и времени. Только в такой перспективе крещение и конфирмация сохраняют всю глубину своего смысла.

Для индуизма выбор религиозного наставника является обычной практикой. Через обучение молодежь приобщается к просветленности учителя. Но Церковь как эсхатологическая община спасения во Христе, как его мистическое Тело, по самой своей сути превосходит такое отношение. Поэтому для понимания личности Иисуса нужен синхронный и многосторонний герменевтический горизонт христологии и экклезиологии. Но именно здесь встают для индийского мышления настоящие препятствия. Чтобы перешагнуть через них, нужно перейти от конкретного образа Иисуса к сакраментальной причастности. Тем самым не просто задаются более широкие смысловые рамки. Такой переход подразумевает не только расширение индуистского почитания «гуру»-Иисуса, но и его преобразование в причастность к новому «бытию-во-Христе».

4.2.4 Человек и его этос

Согласно пониманию индуизма, жизненный путь человека зависит от сложного переплетения космических законов. Продолжительность и качественные характеристики отдельных мировых эпох регулируются определенным планом и могут быть вычислены.

Когда с наступлением так называемой Кали-юги — последнего периода подходящей к концу мировой эпохи — условия жизни ухудшились, порче подверглись также нравы и мораль людей. Утвержденный законами дхармы божественный порядок рушится. Это явствует, например, из того, что люди перестали исполнять обязанности, налагаемые рождением, полом или возрастом. Противодействие установленному порядку, в соответствии с которым должен «свершать круг бытия» (И.В. Гёте) каждый отдельный человек, несет с собой несчастье и гибель.

Естественный ход вещей, соблюдение религиозных предписаний и нравственное поведение людей как членов различных общественных групп теснейшим образом связаны между собой. Священный порядок дхармы объединяет все сферы жизни воедино. «Во всех вещах и существах действует единый вечный закон (дхарма). Он проявляется: 1) как природный порядок, в силу которого звезды остаются на предназначенных им местах, реки текут вниз, растения произрастают из семян, дождь дарует живительную влагу и т. д.; 2) как нравственный порядок, предписывающий всем существам надлежащий способ поведения, соблюдение кастовых и возрастных обязанностей и воздающий за добрые и дурные поступки; и 3) как магическо-ритуальный порядок, диктующий совершение определенных ритуалов, жертвоприношений и т. д., необходимых для правильного течения жизни»³².

Гарантирующий такое «правильное течение жизни» священный универсальный порядок (универсальная дхарма) самым различным образом проявляет себя для каждого отдельного человека в зависимости от его принадлежности к той или другой социальной группе (варна). Каждый человек должен следовать собственному, личному жизненному закону (сва-дхарма), определяемому его прежними существованиями. Ему соответствуют особые списки обязанностей, подразумеваемых правильным поведением каждого индивида. Поэтому нравственное требование должно это не столько вопрос ответственного выбора ценностей и проистекающих отсюда решений. Мотивация хорошего и дурного поведения заключается в самоочевидном осуществлении того, к чему призван каждый человек на основании своего рождения.

Только обновленный индуизм озаботился переосмыслением упорядочивающих принципов, обязательных для отдельного человека, то есть переосмыслением своей этики ответственности. Человек должен принимать свободные решения относительно своего положения в обществе, профессионального назначения, выбора супруга и всего прочего, чем определяется его жизненный путь. Это отчетливо видно на примере новой интерпретации такого текста (решающего для этического поведения индуса), как Бхагавадгита 3, стих 35: «Лучше плохо исполнять свою дхарму, чем хорошо чужую. Лучше умереть в своей дхарме, ибо совершать чужую дхарму опасно». Согласно этому тексту, человек в качестве индивида связан своей ситуацией. Его поступки и реакции определяются ситуацией, данной ему как рок, а вместе с ними определяется и то, что для него является моральным благом. «Этот стих показывает, насколько важны для индуса кастовые и возрастные ограничения. Вопреки некоторым современным интерпретаторам, он, несомненно, подразумевает, что дарования и склонности во внимание не принимаются»³³. Совершенно иначе это место Бхагавадгиты толкует в своем комментарии С. Радхакришнан. В новой общественной ситуации оно кажется ему примером того, что индуизм с самого начала исходил из личных талантов и склонностей индивида, а не из навязанного ему круга обязанностей. Исходя из собственных дарований, человек ответствен за то, чтобы свободно занять свое место в жизни. Каждый должен стараться «понять, насколько далеко простираются его психологические возможности и задачи»³⁴.

Жестко установленные правила поведения и фиксированное понимание ролей в индуизме должны ослабнуть, дать место личной ответственности и личному решению. При этом всеобъемлющему священному дхармическому порядку подобает, как и прежде, роль божественного основания мотивации. Но дхарма более не предопределяет жизненный путь человека во всех его поворотах. «Дхарма и ее соблюдение не есть ни начало, ни конец человеческой жизни, ибо за пределами закона лежит область духовной свободы: это не только благородная человеческая природа, но и универсальность, которая облагораживает всю жизнь индивида и все общественное устройство»³⁵.

Начиная реформировать индуизм в XVIII в., Рам Мохам Рой ссылаясь на Нагорную проповедь и взял ее в качестве мерила реформ. Тот образец, по которому критически переосмыслились действовавшие до тех пор нормы, лежал за пределами индуизма, в этосе Нового Завета. В последние 150 лет ситуация переменилась. Права личности, ее свобода и вообще права человека предполагаются теперь как нечто самоочевидное. Под этим знаком отныне толкуются не только священные тексты индуизма: в них пытаются найти основание для новых ценностей. Но этого можно достигнуть только ценой фундаментального переосмысления. Речь идет об изменении вечного, зафиксированного в дхарме порядка. Он более не действителен на все времена³⁶.

Тем самым встреча христианского этоса с мировым порядком индуизма помещается в новую, доселе невиданную перспективу — в перспективу индуизма, который ищет оснований для уже воспринятого нового этоса в собственной традиции. Поэтому теологический интерес должен сосредоточиться на той «грузоподъемности», какой необходимо обладать индуизму для восприятия этих ценностей. Следует добавить, что в христианском понимании эти нравственные ценности берут начало в истории откровения, а вовсе не даны «от природы». Новое человеческое бытие, свершенное Богом в пришествии Иисуса Христа, означает также новое мерило обновления человечества. Требования Нагорной проповеди должны быть поняты именно как результат преображения человека во Христе. Речь идет не просто о повышении до сих пор существовавших религиозных или нравственных норм. Слова «А Я говорю вам»³⁷, противопоставляемые тому, «что сказано древним», указывают в устах Иисуса на Него самого как основателя и гаранта нового существования. Именно эта, самим Богом приуроченная предпосылка исполнения Закона в Царстве Божьем важна в диалоге с обновляющимся индуизмом. Тем менее могут его глашатаи удовлетвориться простыми призывами к гуманности: они ищут религиозные основания, которые мог бы предоставить для этого индуизм.

Новое совместное бытие человечества и этика любви к ближнему — постоянные темы. Именно на такую, ставшую неизбежной, постановку вопроса следует ориентироваться в диалоге с индусами. Проблема возникает не из веры в дхарму; просто эта традиция видит себя в противостоянии новому пониманию человека и его назначения, так как оно противоречит ее исконному преданию. Но можно ли ответить на вопрос о таком новом понимании, исходя из самой индуистской традиции, коль скоро она по самой своей сути чужда ему?

Это явствует не только из кастовых традиций и их радикального переосмысления во имя более свободного и гуманного социального устройства. Коль скоро подлинным «Брахманом» оказывается не тот, кто по рождению принадлежит к касте жрецов, а тот, кто обладает сердечной добротой и твердостью духа³⁸, это означает разрушение традиционной основы индуистского социального порядка (*варнашра мадхарма*). На его место заступает идеал человека, для которого ценностным ориентиром служит Евангелие³⁹.

Религия индуизма усматривает в многообразных членениях реальности неосязаемый порядок божественного Брахмана. Этот порядок свят и составляет высшую обязывающую силу для каждого отдельного человека. Если он перестает быть таковым, это означает поворот к иному пониманию человека и его истории. Историческое развитие, политические и социальные перемены дошли наконец и до истории, определяемой индуизмом. Теперь следует выяснить, насколько индуизм сумел сохранить

в таком повороте собственную сущность. Если он не сумел этого сделать, тогда индийский человек обречен на секулярное, чисто гуманистическое и безрелигиозное новое самопонимание.

Но вместе с тем, безусловно, встает вопрос о свидетельстве Церкви в Индии. Оно должно прояснять, что восприятие новых ценностей связано с освобождением человека, которое совершается Богом через Иисуса Христа. При этом решающую роль будет играть то обстоятельство, сумеют ли индийцы воплотить новую свободу детей Божьих в окружающей среде и обществе, не порабощаясь больше традиционной судьбе и традиционными обязанностям, но в то же время не стоя безоружными перед безрелигиозным, а потому поверхностным автономным секуляризмом.

¹ R. Panikkar im Vorwort zu den Hymnen des indischen Bhakti-Heiligen Cokhamela: Lobpreis des gottlichen Namens, übersetzt und eingeleitet von C. Shelke, München 1991, S. 7.

² H. v. Glasenapp, Die fünf grossen Religionen, Teil I, Düsseldorf 1952, S. XII.

³ Ригведа X, 129 (пер. Т. Елизаренковой).

⁴ H. Zimmer, Maya-Der indische Mythos, Zürich 1936, S. 37.

⁵ Ригведа, а.а.О.

⁶ Особенно отчетливо это видно из повествования о сотворении мира Яхве в Быт 2, 4 b_25.

⁷ Так, в гл. 42, 5 и 43, 1 хвала божественному творению переходит в высказывания о спасении, основание которому положил Господь.

⁸ G. von Rad указывает на эту взаимосвязь следующим образом: «Такая концепция творения имеет далеко идущие теологические последствия. Творение рассматривается как историческое свершение Яхве, как свершение в историческом времени. Им поистине открывается перспектива истории» (Theologie des AT, Bd I, München 1961, S. 143).

⁹ Ин 1, 1_3.

¹⁰ Что касается «плеромы» Христа, H. Schlier указывает на его взаимосвязь с Церковью. Будучи телом Христовым, Церковь есть в то же время «полнота Наполняющего все во всем». «Церковь есть то место, куда снизошла и где явилась эта полнота Христа — Того, Кто вбирает в собственную полноту все сущее и весь космос». Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1963 (4), S. 99.

¹¹ Нагляднее всего это представлено в книге A. Kramer, Christus und das Christentum im Denken des modernen Hinduismus, Bonn 1958. Кроме того, см. O. Wolff, Wandlungen des Christusbildes im modernen Hinduismus, в: EMZ 1956, S. 65_74, 101_109.

¹² Грамматически речь идет о форме возвратного местоимения, которая всякий раз принимает разные значения сообразно той связи, в которую поставлена.

¹³ В области макрокосмоса понятие атмана (прежде всего в «Ригведе») означает «ветер», «дыхание жизни».

¹⁴ S'atapatha-Brahmana 14, 4, 2, 1.

¹⁵ «В индийской философии неуклонное движение познания сопоставляется с Упанишад, а в применении систематического и критического мышления преобладает направленность на субъект,

прочь от объекта. Упанишады — это великая книга первоначал, та ргита индийцев, на которую ориентируется значительнейшая часть позднейшей философии. Философия веданты пытается понять весь мир, исходя из субъективного начала, и приходит к логическому завершению в творчестве Шанкары, где весь объективный мир представляется обманчивой видимостью. Познание — это растворение объективного как несуществующего». K. Klostermaier, *Hinduismus*, Köln 1965, S. 167_168.

¹⁶ Такое самопонимание, определяемое созидательной волей Бога, выражено прежде всего в псалмах и в пророческих текстах Библии — например, в книгах Исайи и Иеремии: «Ты устроил внутренности мои, и соткал меня во чреве матери моей... В Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные...» (Пс 138, 13, 16).

¹⁷ «Спаситель», согласно Исайе, есть «образовавший тебя от утробы матерней» (44, 24). Призвание ко спасению обращено именно ко времени, которое предшествует рождению: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя» (Иер 1, 5).

¹⁸ «И назовут тебя новым именем, которое нарекут уста Господа» (Ис 62, 2).

¹⁹ «И Он зовет своих овец по имени и выводит их» (Ин 10, 3).

²⁰ С этим связаны библейские метафоры имен, которые «написаны на небесах» (Лк 10, 20), «в книге жизни» (Фил 4, 3), или «не записаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира» (Откр 13, 8).

²¹ Здесь утверждается новое отношение к Отцу, основанием которого выступает Иисус Христос: «Я уже не называю вас рабами... Но Я назвал вас друзьями» (Ин 15, 15). Особенно у Иоанна и Павла отчетливо представлено это понятие богосыновства, на котором основаны новые отношения между человеком и Богом. См. Ин 1, 12; Рим 8, 14, 16, 19, 21; Гал 3, 26; Фил 2, 15; 1 Ин 3, 1; 5, 2 и т.д.

²² S. Radhakrishnan, *Die Gemeinschaft des Geistes. Ostliche Religionen und westliches Denken*, Baden-Baden, o. J., S. 109 f.

²³ А. Швейцер в книге «*Die Weltanschauung der indischen Denken*», 1934, S 43 справедливо указывает на то обстоятельство, что этот центральный для индийского религиозного сознания процесс медитации «не имеет ничего общего с этикой».

²⁴ J. Gonda, *Die Religionen Indiens II*, Stuttgart 1963, S. 86.

²⁵ «Система Шанкары, учитывающая все необходимые моменты и сводящая воедино все точки зрения, в целом позволила сохранить в неприкосновенности брахманическо-индуистскую религиозную и философскую традицию, культ богов и социальный порядок... и в то же время разработать учение о спасении, опирающееся на остроумную теория познания... Ее культурное значение и влияние на последующие эпохи невозможно переоценить» (J. Gonda, *op. cit.*, S. 87).

²⁶ Свами Вивекананда (1863_1902), основатель всемирной Миссии Рамакришны, заявлял, несмотря на резкую критику христианства: «Истина пришла к Иисусу Христу, и мы все должны покоряться ей. Но истина пришла и к индийским риши, к мантрадраштам, к провидцам мыслей — и придет ко всем риши в будущем» (*Lectures from Colombo to Almora, Calcutta* 1992, p. 210). Уже учитель Вивекананды Рамакришна утверждал, что, наряду с другими великими основателями религий и проявлениями божества, в нем особым, характерным для мистики бхакти образом «воплотился» также Иисус Христос.

²⁷ Это становится очевидным из того, как С. Радхакришнан превращает уникальность события Воплощения в возможность, доступную всем людям: «Каждый из нас может стать воплощением Бога...

Мы должны, подобно Иисусу, развивать божественное сознание... В Иисусе мы имеем пример божественной жизни. Он пришел, чтобы дать каждому из нас возможность стать не только христианином, но Христом» (Wissenschaft und Weisheit. Westliches und ostliches Denken, Munchen 1961, S. 94 ff.).

²⁸ Об этом, в частности, см. Н. Burkle, Dialog mit dem Osten, Stuttgart 1965, S. 114_146 («Der Christus der Geistgemeinschaft»).

²⁹ «Факт первостепенной важности заключается в том, что не только молодое христианство в Индии заботится о существенном понимании Христа. Индуизм, со своей стороны, тоже вносит значительный вклад в фундаментальную проблему герменевтического переложения образа Иисуса в категории индийского мышления. Можно даже утверждать, что усвоение индуизмом всеохватной действительности Христа имело в том числе практический жизнеформирующий эффект» (О. Wolff, Wandlungen des Christusbildes im modernen Hinduismus. In: EMZ 1956, S. 65).

³⁰ S. Radhakishnan, Wissenschaft und Weisheit. Westliches und ostliches Denken, Munchen 1961, S. 92 f., 94 f.

³¹ Сказанное в «Послании к евреям» в связи с повторяемостью иудейских жертвоприношений еще более справедливо в отношении индуистского понимания жизни и дел Иисуса Христа: «...Иначе надлежало бы Ему многократно страдать от начала мира. Он же однажды, к концу веков, явился... жертвою Своею» (Евр 9, 26). Он есть первое и последнее в истории, в рамках которой совершилось спасительное жертвоприношение, и потому всякий внутриисторический переход к образу Спасителя исключен. Но тем самым для индуизма становится невозможным вовлечь образ Иисуса в поток непрерывных изменений и уничтожений.

³² Н. v. Glasenapp, op. cit., S. 57.

³³ P. Hacker, Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus. In: ZMR, 1958, № 4, S. 5.

³⁴ S. Radhakrishnan, Die Bhagavadgita. Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar, Baden-Baden 1958, S. 168.

³⁵ Ibid., Die Gemeinschaft des Geistes. Ostliche Religionen und westliches Denken, Baden_Baden o. J., S. 370.

³⁶ Согласно P.D. Devanandan'у, в этих неоиндуистских переосмыслениях речь идет о попытке узаконить перемены посредством обращения к прошлому, о «реформе, а не революции, ведущей к тотальным изменениям... Дхарма индусов не является неизменной. Если бы она не имела ни начала, ни конца — возможно; но во времени и пространстве она открыта переменам. Более того, она должна меняться» (Christian Concern in Hinduism, Bangalore 1961, S. 52).

³⁷ Мф 5, 22 сл.

³⁸ У С. Радхакришнана Брахманы предстают как «класс самоотверженных искателей истины, который поддерживается обществом, оказывая на него влияние и поднимаясь над пагубным стремлением к власти» (Die Gemeinschaft des Geistes, S. 164 f.). Точно так же и остальные касты образуют структурные элементы современного индустриального общества, различаясь только сообразно своим функциям. Такое структурное членение предохраняет сегодняшнее общество от превращения в аморфную массу.

³⁹ Понимание ап. Павлом нового сообщества в Телe Иисуса Христа породило в ходе западной истории также новое понимание достоинства человека как такового: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3, 28).

Литература

A. Schweitzer, Die Weltanschauung der indischen Denker, 1934.

H. Zimmer, Maya _ Der indische Mythos, Zurich 1936.

A. Krdmer, Christus und das Christentum im Denken des modernen Hinduismus, Bonn 1958.

S. Radhakrishnan, Die Gemeinschaft des Geistes. Ostliche Religionen und westliche Denken, Baden_Baden o.J.

Ders., Wissenschaft und Weisheit. Westliches und ostliches Denken, Munchen 1961.

P.D. Devanandan, Christian Concern in Hinduism, Bangalore 1961.

J. Gonda, Die Religionen Indiens, 2 Bde, Stuttgart 1960 ff.

K. Klostermaier, Hinduismus, Koln 1965.

H. Вьrkle, Dialog mit dem Osten. S. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltanschauung, Stuttgart 1965.

Ders. (Hg), Indische Beitrдge zur Theologie der Gegenwart, Stuttgart 1966.

W. Halbfass, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel 1981.

R. Panikkar, Der unbekannte Christus im Hinduismus, Mainz 1986.

C. Shelke, Lobpreis des gottlichen Namens, Munchen 1991.

4.3 «Идти навстречу беспокойному человеческому сердцу»: буддизм

4.3.1 Происхождение буддизма и его основатель

В отличие от индуизма, буддизм — религия, возводящая свое начало к конкретной фигуре основателя. Почетное имя «Buddha» (от древнеиндийского корня означает «Пробужденный», то есть тот, кого постигло просветление. Ему дано прозревать мир, который, согласно индийским представлениям, скрыт покровом майя. Через упорные труды он стяжает спасительное проникновение в суть вещей, которое в то же время понимается как внутреннее освобождение¹).

В «NOSTRA AETATE» (2) соборный текст отправляется от этого — центрального для буддизма — религиозного опыта его основателя. «В различных формах буддизма признается радикальная неудовлетворительность изменчивого мира и указывается путь, на котором человек, исполнившись благочестия и веры, может достигнуть состояния совершенного освобождения или... высшего просветления».

Предания, сложившиеся вокруг образа основателя, сообщают о том, как он пришел к такому пониманию «радикальной неудовлетворительности изменчивого мира». Встречи с бедностью, болезнью и смертью стали теми решающими событиями, которые открыли пленнику мира глаза на истинное положение человека. Сообразно индийскому обыкновению, он попытался найти ответ на это

экзистенциальное вопрошание в аскетизме. Поиски привели его к двум крупнейшим школам йоги, учеником которых он стал. Наконец, на седьмом году аскезы, через последовательную медитацию он достиг спасительного просветления, в котором искал освобождения от исполненного страданий мира. Шаг за шагом продвигался он по «пути, ведущему внутрь», чтобы на глубочайшей его ступени наконец испытать «совершенное освобождение» и «высшее просветление». Буддийское предание сохранило этот основополагающий опыт своего основателя в виде первой проповеди Будды, с которой тот обращается к пяти аскетам-попутчикам. Место, где впервые прозвучала буддийская проповедь, — это священный для индуистской традиции город Бенарес.

В буддийском предании многое опирается на добуддийские религиозные традиции Индии. В этом и в других отношениях буддизм несет на себе черты общеиндийских религиозных преданий, и вне такой взаимосвязи понять его невозможно. Это касается, например, циклических мировых эпох. Гаутама Будда (560_480 г. до н. э.), основатель названной его именем религии, — не первый и не последний Будда: он, так сказать, включен в последовательность множества «универсальных будд». В каждую отдельную мировую эпоху возможно явление многих подобных будд. Вновь и вновь, по мере того как в ходе мирового времени нарушается священный порядок и учение (дхарма) предается забвению, должен появляться Просветитель, проповедующий учение миру. Здесь тоже царит космический закон. Состояние мировой эпохи имеет решающее значение для рождения будды.

Имя, данное Будде при рождении, — Гаутама, — тоже отражает тесную связь с ведическими преданиями. В Ригведе семь мифических певцов считаются провидцами и провозвестниками божественной мудрости. Один из них носит имя Гаутамы. Будучи седьмым, Гаутама буквально следует за шестью известными по имени буддами-предтечами.

Эти и многие другие сочленения со старой ведической традицией свидетельствуют о том, что буддизм понимает себя как осуществление предшествующих мифических представлений. В этом смысле буддизм, как и аскетическая религия джайнизма, может рассматриваться не только в качестве своего рода реформы внутри индийских религий. Учению Будды предшествуют, поддерживая его, индуистские культы и пути спасения.

В такой перспективе буддизм приводит на память то отношение обетования и исполнения, которое существует между Ветхим и Новым Заветом. Однако здесь есть одно существенное различие. Индийские предвестия появления Будды и сопутствующих этому событий имеют мистический характер. Пантеон индийских богов выполняет по отношению к событию Будды служебную и сопроводительную функцию. В определенный момент времени, предустановленный божественным замыслом, боги призывают Будду явиться в мир и выполнить свою роль провозвестника учения: «Теперь время стать Буддой... Восстань... Пролей, господин, на горящий в огне желаний мир дождь бессмертия !..»

Сами боги не «бессмертны»: они тоже находятся во власти колеса рождений. Только «восьмеричный путь», которым следует и которому учит Будда, ведет к разрыву исполненного страданий круговращения рождений, гибели и новых рождений. Поэтому в учении Будды боги не занимают большого места: их функции ограничиваются необходимым приурочиванием события Будды. Они пребывают внутри рамок «буддологии».

Иначе обстоит дело в отношении ветхозаветного приурочивания и новозаветного исполнения события Христа. Явившееся в Иисусе Христе событие спасения не просто пользуется ветхозаветной праотеческой традицией как традиционно-мифическими рамками, тем самым преодолевая их. Скорее реальная предыстория — завет Бога с Израилем — определяет соотносительный смысловой контекст события Христа. Тем самым ветхозаветный завет Бога с Израилем не отменяется задним числом. Напротив, он приобретает универсальное значение для человечества именно в связи с историей спасения, которая прежде ограничивалась одним только Израилем.

Так как мифические рамки индийской космологии не снимаются с возникновением буддизма, его значение ограничивается конкретным временем его появления. Событие основания буддизма подчинено, как мы видели, закону определенного миропорядка, которым ограничивается продолжительность его существования и действительности. Возвещаемая Буддой дхарма остается частью той всеобщей дхармы, вследствие которой с необходимостью происходит все, чему должно произойти. Освобождение, достигаемое человеком в следовании за Буддой, ограничивается его собственной личностью: оно изменяет не действительность, а внутреннее отношение к ней. Таким образом, буддизм остается «религией вечного мирового закона» (*H. von Glasenapp*). И если на указанном Буддой пути человек перестает воспринимать этот закон, это не отменяет его непреходящей действительности².

4.3.2 Окончание страданий

Буддизм хочет указать выход из дилеммы бытия, перед которой ставит человека его вовлеченность в обусловленную кармой цепь причин и следствий. Буддийский путь спасения столь же радикален, как разного рода другие подобные пути, предлагаемые различными индийскими религиями, и призван вывести человека из этой трагической вовлеченности. Зло бытия должно быть выкорчевано с корнем. Нужно уничтожить самое основание последующих страданий. И это основание, с точки зрения Будды, заключается не во внешних обстоятельстве ствах, а в поведении самого человека.

В своей первой проповеди, произнесенной в зверинце Бенареса, Будда определяет программу нового учения. Тема проповеди — преодоление страданий через познание их условий.

Все страдания коренятся в том способе, каким человек, томимый «жаждой бытия», цепляется за жизнь. В поисках бытия, мог сказать толкователь, заключается для просветленного подлинная первопричина всех факторов, ведущих к страданию. «Рождение есть страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, быть связанным с нелюбимым — страдание, разлучиться с любимым — страдание, не достигать предмета желаний — страдание. Коротко говоря, все пятиричные предметы обладания суть страдания»³.

Для буддийского понимания страдания важно, что предлогом для них служит самообольщение человека. Поэтому освободиться от страдания он сможет лишь тогда, когда избавится от самообмана. Ключ к свободе от страданий лежит в просветленном видении, которое может быть достигнуто методическими упражнениями. Именно «жажда», с которой человек цепляется за жизнь, заставляет его страдать, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Эта жажда неутолима.

Будда разрывает цепь вовлеченности в бытие, вследствие которой человек принужден страдать: «Жажда ведет от рождения к рождению, вкупе с радостью и вожделением, здесь и там находящими свою усладу: жажда чувственных удовольствий, жажда становления, жажда бренности»⁴. Нужно уничтожить эту жажду, «удалить ее», «избавить ся от нее», «не давать ей места». Этот призыв обращен к воле человека — призыв не закрывать себе доступ к глубочайшему усмотрению. Такая корректировка жизненной перспективы влечет за собой «правильное» отношение человека к самому себе. Более не цепляться за бытие означает новую свободу. С достигнутого расстояния человек в своей самости должен прийти к «освобождению».

С этим поворотом через внутреннее усмотрение связано все. Цель состоит в том, чтобы достигнуть «правильного погружения в себя», ибо оно является тем исходным пунктом, где совершается спасительная корректировка перспективы. Этим поворотом увенчивается «восьмеричный путь», с которым соотносится обетование Будды; он есть мерило всего «правильного», что есть в жизни. «Правильно» верить или принимать решения, правильно говорить или поступать, стремиться или мыслить — все жизненные проявления человека соотносятся с этим поворотом. Поэтому «познанное и усмотренное» составляет начало пути спасения⁵, на котором преодолеваются страдания.

Переживание Будды, обозначаемое труднопереводимым понятием «нирваны», подразумевает определенную цель. Достигнув нирваны, человек разрывает злосчастное круговращение повторных рождений, которое и есть источник страданий: «Я познал и увидел: освобождение моего духа неизбежно; это мое последнее рождение; отныне у меня не будет новых рождений»⁶.

Преодоление страдания и страданий — центральная тема христианского провозвестия. Терпящим страдание обещано утешение (Мф 5, 4). Призыв Мф 11, 28 обращен к труждающимся и обремененным, которые познали, что эта жизнь сопряжена со страданиями. Христианское провозвестие, как и буддийское учение, связано с опытом конечности жизни, и в этом они близки друг другу, как никакие другие религии. Христианское провозвестие, исключая или выметающее страдания из чисто «человеческой» жизни или человеческих жизненных обязанностей, благодаря встрече с этой центральной темой буддизма вновь вспоминает о своих собственных предпосылках. В центре вести Иисуса Христа стоит отнюдь не улучшение общественных отношений; речь идет не более и не менее как о превращении прежнего существования в страданиях в новую, исполненную радости и утешения, жизнь во Христе.

Но тем самым определяется существенное различие между буддийским и христианским способами преодоления страданий. В Евангелии страждущему говорится, что в Страстях Иисуса Христа его собственные страдания снимаются и обращаются в радость. Здесь нет указаний на некий путь, который нужно пройти самому страдальцу и который заключался бы в методическом упражнении, приучающем его иначе глядеть на причины страданий. Напротив, слова Христа «Приидите ко Мне» (Мф 11, 28) указывают человеку путь от самого себя к тому событию, которым переворачивается его исполненная страданий судьба. Тот, кто указывает путь, и сам путь уникальным образом отождествляются в Иисусе Христе (Ин 14, 6).

Упразднение страдания и страданий совершается в предании себя тому, кто, будучи послан от Бога, сам претерпел всю полноту страдания. Христианский ответ на проблему страдания не сводится к примеру и указанию на то, каким образом человек может преодолеть жизненные пропасти через внутреннее освобождение от страданий. Нет, верующий христианин участвует в преодолении страданий вочеловечившимся Сыном Божиим и благодаря этому обретает причастность к основанию новой жизни.

Яснее всего это видно из сопоставления буддийского призыва с апостольскими высказываниями о такой причастности. В буддийских текстах возможность прорыва из ложных пут к подлинной жизни описывается в терминах убежища. Человек призван к бегству и должен осуществить его сам. Его успех зависит от него самого и его поведения во время бегства. Поэтому Просветленный так обращается к своим монахам: «Будьте, о Ананда, своими собственными светочами! Будьте своим собственным убежищем! Не ищите никакого другого убежища!».

Напротив, утешительная весть Евангелия указывает людям путь от самих себя ко Христу, преодолевающему все страдания. Собственному страданию человека отвечает, упраздняя его, страдание самого Христа: «...мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим 8, 16 сл.). Страдание со Христом дается как особая благодать (Фил 1, 29). Когда христианин участвует в страданиях Христа, его собственное страдание преображается в радость причастности к победе Христовой над всеми страданиями (1 Пет 4, 13).

Буддизм глубоко усвоил мотив страдания, как он предстает в нехристианских религиях. В них считается, что человек может избавиться от страданий через отрицание всех причиняющих страдание жизненных привязанностей. Это отказ от всего, в чем состоит жизнь и в чем она раскрывается во всей своей обыкновенности. В такой героической позиции буддизм воплощает ту «радикальную неудовлетворенность» и стремление к «совершенному освобождению», о которых говорится в «NOSTRA AETATE» (2). Не ведая о повороте судьбы человечества в спасительном событии Христа,

буддизм усматривает в стремлении к спасению последнюю возможность освободиться от страданий и указывает на это в своем учении.

4.3.3 «Открыть глаза»

В некотором смысле жизнь буддиста таинственна. Он сознает себя отвратившимся от этой причиняющей страдание взаимозависимости, которая зовется жизнью. Она больше не касается его. Этот опыт представляет собой особую герменевтическую предпосылку для понимания новой жизни, которую апостол Павел описывает как тайное существование христианина. Подлинная, истинная жизнь христианина «сокрыта со Христом в Боге» (Кол 3, 3).

«Сокрытая» жизнь подразумевает «сокровенную премудрость» (1 Кор 2, 7). Мудрость Креста Христова не есть «мудрость века сего» (стих 6): она противостоит тому, что человек, по его мнению, способен увидеть и познать сам. Поэтому она больше не есть «мудрость человеческая» (стих 5). Апостол говорит о «тайне», «сокрывшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом» (Эф 3, 9).

Просветленное внутреннее видение ведет буддиста в сокровенность. Все его усилия направлены на то, чтобы разглядеть иллюзии и обманы кажущейся действительности, определяющей карму, и оставить их позади. Отныне ничто из того, что находится у него перед глазами, не может и не должно определять его судьбу. Его взгляд на вещи изменился; его поступки направлены на удержание такого нового взгляда. Той же цели служат указания Будды относительно образа жизни, позволяющего раскрыть глубочайшую тайну. Этими правилами предусматривается правильное обращение с окружающими людьми и воздержание от страстей, препятствующих тем, кто ищет просветления. Все остальное подчиняется религиозной цели спасения и направляется ею.

Доброта и сострадание, предписываемые Буддой, суть предельное выражение направленности на преодоление самообмана в отношении явлений. Тому, кто стремится к сокровенной тайне, надлежит расторгнуть все узы, привязывающие его к этой обманчивой реальности. «Такое состояние духа, внутренне просветленное, очищенное, уравновешенное, освобожденное от наносов, пластичное, податливо -упругое, ненарушаемое, ведет дух к познанию тщеты желаний... Тогда познающий и прозревающий дух освобождается от тщеты желаний, освобождается от тщеты бытия, освобождается от тщеты незнания. Приходит знание того, что ⁷.

Все, что служит этой цели, считается в буддизме «правильным» и «благим». Все ценности становятся действительными благодаря своей подчиненности по-буддийски понимаемому благу спасения. «Что за десять вещей, каменщик, делают человека способным обрести высшее благо, способным выдержать аскетическую брань? Монаху, каменщик, подобает иметь безошибочно верное знание, безошибочно верный образ мыслей, безошибочно верную речь, безошибочно верные поступки, безошибочно верные склонности, безошибочно верное усердие, безошибочно верное понимание, безошибочно верное согласие, безошибочно верную мудрость, безошибочно верное избавление» ⁸.

Мерило правильного («правого») поведения заключается в подчиненности сокровенному, которое достигается через просветление. Именно в такой подчиненности образ мыслей, речь, понимание и мудрость начинают принадлежать друг другу. Отныне жизнь определяется и направляется глубиной нового знания, лежащего в сокровенном.

Поэтому высота религиозной тайны не укроется от следующего указанным Буддой путем, ведущим к «просветленному» существованию.

Здесь лежат предпосылки, немаловажные для того, как воспринимается свидетельство Евангелия буддистами. Существенную новизну обеих религий составляют не явные примеры нового образа жизни, не перемены нового существования, происходящие по мерке мира сего. Подлинная новизна как для

буддистов, так и для христиан (хотя и по-разному) ускользает от чисто «естественного» подхода. Буддисты полагают, что подступ к ней заключается в методическом упражнении следования по восьмеричному пути, ведущему к просветлению. Для христиан же таким подступом является исполненное веры доверие к тому, что Бог по своей силе «предназначил... прежде веков к славе нашей» (1 Кор 2, 5. 8).

Согласно христианскому пониманию, именно Бог открывает глаза веры. «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2, 9). Именно Бог отрывает людям глаза для познания Сына своего Иисуса Христа, именно Он сам снимает покровы с тайны. Здесь спасительное понимание достигается отнюдь не методическим следованием по пути внутреннего погружения. Предельно личное самораскрытие человека в любви к Тому, Кто есть его Творец и Спаситель, дает глазам увидеть таинство спасения. Поэтому зрелище таинства спасения удостоверяется Тем самым, Кто узнается в этом зрелище. Поэтому нужно просить этого удостоверения, как это делает апостол для своей общины: «...И просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых» (Эф 1, 18). «Очи сердца» — это акт познания в доверии и в личной преданности. Здесь проходит кардинальное различие с буддийским «преодолением тщеты», с его методичным переходом от мира кажущегося к освобождающему просветлению в нирване.

Встреча с буддизмом сумела напомнить христианской теологической мысли о внутренней взаимосвязи сердечной любви и понимания, исполненной веры. Когда содержание христианской веры ограничивается просто принятием решений или критическими суждениями, то время напомнить о том, что вера есть раскрытие глаз через божественную любовь. Для христиан подступ к «великой тайне благочестия» (1 Тим 3, 16) тоже заключается не просто в умозрительном познании содержательной стороны веры. Только любовь Божья, переживаемая и осуществляемая личностью в целом, способна сделать «зрячими» «очи сердца».

Строгая методичность, которой требует буддийский путь к просветлению, есть также напоминание о серьезности христианского существования в вере. Оно требует не меньше, чем самоотдачи всей личности. Трудное проникновение в буддийский опыт просветления помогает христианам увидеть «дорогую благодать» (Д. Бонхёффер).

4.3.4 Помощник

Суровые требования, сопряженные с буддийским восьмеричным путем, делают необходимым особый образ жизни буддийского монашества. Речи Будды являются предписаниями для приверженных его учению «бхикху» (монахов). Сам Будда был убежден, что только внешнее усилие дает человеку возможность успешно следовать по этому пути. Буддийское предание сообщает в виде легенды, что по этой причине Будда медлил принять на себя функции будды. Он предпочел бы остаться так называемым «рассека-buddha», который держит свое просветление при себе. Однако его предназначение заключалось в том, чтобы стать «всеобщим буддой», чтобы указать людям путь к просветлению. Напрасная проповедь не понимающим людям могла бы привести к разочарованности; однако чувство фрустрации нанесло бы ущерб его собственному следованию по пути спасения: «В наслаждении миром пребывает человечество, в наслаждении миром оно чувствует себя привычно, в наслаждении миром оно обретает радость... Так что человечеству ... трудно это разглядеть... Когда я произносил проповедь, и другие не понимали меня, это было для меня утомительно, это было для меня мучительно». «С тяжкими трудами пришел я к этому: довольно, я больше не проповедую». Тогда бог Брахма вынужден был показать Будде необходимость его служения: «Должно, господин, проповедовать то, что ты усвоил, проповедовать учение... Есть существа, запятнанные лишь малой нечистотой; но если они не услышат учения, то погибнут. Они станут теми, кто воспримет учение»⁹.

Тем самым подчеркивается, что путь Будды остается путем для немногих. Согласно позднему определению, это «малая колесница» (*хинаяна*). С прямо-таки безграничным усилием достигнуть цели через дальнейшие рождения соединяется поиск помощника на этом пути. Человек осознает свою тварную ограниченность; воление сопровождается опытом собственного бессилия. Как же смогут обрести спасение те многие, для кого невозможно последовательное продвижение по указанному Буддой пути?

Буддизм «большой колесницы» (*махаяна*) призван ответить на этот вопрос большинства. В буддизме махаяны восстанавливаются те внешние формы и действия, которые приняты и в других религиях. В доверчивом предании себя божеству люди выражают свою тварную зависимость от него. Человек вновь осознает собственное бессилие достигнуть избавления. Спасение должно прийти «извне»: его не обрести на некоем пути, конечная цель которого лежит в туманной дали. Однако божественная помощь заслуживается культовым почитанием и молитвой.

В своих проповедях к монахам Будда считал культовые действия по отношению к божествам безразличными для индивидуального пути к спасению. Но если на этом основании мы решим, что буддизм хинаяны — «атеистическая» религия, мы ошибемся¹⁰. В то же время Будда понимал свою проповедь как движение реформы, направленной против столь типичной для Индии практики брахманических жертвоприношений¹¹. Поэтому он постоянно отказывался присоединиться к дискуссиям Брахманов о мире богов. Не отношение к небесному миру, а предельное сосредоточение на указанном восьмеричном пути стоит в центре его учения.

Достижение состояния будды, в смысле спасительного просветления, остается и в махаяне желанной целью. Но на этом пути к просветлению человек не одинок: его сопровождают те, кто уже достиг цели. Ради многих, кто еще в пути, эти «кандидаты в будды» (*боддхисаттвы*) отказались сами вступить в нирвану. Их цель в том, чтобы как можно больше людей из мира отчаяния спаслись и сами стали святыми (*архатами*).

Идеал боддхисаттвы в том, чтобы служить помощником для других: «Я принимаю на себя бремя всех страданий... Коль скоро я безусловно должен принять на себя бремя всех существ... через меня все существа приходят к освобождению... Весь мир живых должен быть спасен мною... Я тружусь не только ради собственного избавления»¹².

Идея замещения имеет важное теологическое значение для диалога с буддизмом махаяны. При этом существенно, что Иисус Христос не просто возвещал новое учение, и в этом якобы заключалась цель его проповеди, как это пытались представить односторонняя экзистенциальная экзегеза. Вестник в Новом Завете есть в то же время сама Весть. Сокровенным образом Иисус Христос близок своим приверженцам. Он призывает к себе всех труждающихся и обремененных, и они находят в нем утешение и успокоение (Мф 11, 28).

Прежде чем говорить о таинстве соединения со Христом в сакраментальном единстве его Мистического Тела, нужно в диалоге с буддистами прежде всего указать на роль Иисуса Христа как помощника на жизненном поприще. Та мысль, что Иисус Христос — помощник на пути к спасению, может быть вполне понятной и приемлемой для последователей буддизма махаяны.

Благочестивое поведение, как его понимает это второе основное течение в буддизме, включает в себя также благодарение за оказываемую помощь. В этой связи часто говорится об опыте благодати. Многие усматривают здесь параллель с протестантским принципом «*sola gratia*» (Только благодатью (лат.) — *Прим. перев.*). Однако не нужно переоценивать сходства: даже если при переводе махаянских текстов допустимо использовать понятие благодати, в его основании лежит именно представление о сострадании (*mette*) как центральном понятии буддизма, обозначающем главную черту боддхисаттвы¹³. Забывая о собственном спасении, боддхисаттва целиком обращен к тем, кто еще пребывает в страдании:

«...Принять на себя бремя всех страданий — я решился на это, я вынесу это. Я не отвращусь, не убегу, не трепещу, не боюсь, не отступлю и не впаду в отчаяние. Почему? Потому что я безусловно должен взять на себя бремя всех существ. Такова моя свободная воля. Мой обет — спасти все существа; все существа должны быть мною приведены к освобождению»¹⁴.

Очевидно, что в махаяне акцент переносится с собственной личности и пути, который ей предстоит пройти, на образ тех, от кого отныне зависит спасение. Призывать их — значит приобщаться к их природе будды и самому становиться бодхисаттвой.

Призывание имени Будды приобретает в культе центральное значение: прямо-таки магическо-мистическим путем оно доставляет желанную помощь. Наиболее последовательно этот тип благочестия выражен в японском Амида-буддизме: «Идешь ты или стоишь, сидишь или лежишь, непрестанно повторяй имя Амиды от всего сердца... Это дело безошибочно завершится спасением».

4.3.5 Ожидаемое будущее

Наличие множества помощников изменяет буддийское представление о цели спасения — о нирване. Она принимает облик некоего нового рая праведности. Вокруг образа «чистой страны» кристаллизуются реальные ожидания, связанные с будущим. Они придают буддизму махаяны перспективу, которая отсутствует в речах Будды: там считается, что все упования, возлагаемые на потустороннюю жизнь, затрудняют в земной жизни продвижение по восьмеричному пути Будды.

Напротив, буддизм «большой колесницы» придал «принципу надежды» конкретный облик. Возможность быть принятым после смерти в райскую «чистую страну» ставит перед стремлением к спасению вполне ясную и четкую цель. Описание этого рая включает множество чудесных явлений природы¹⁵. Но еще важнее, чем изображаемый в пестрых красках и пышных образах рай Сукхавати, надежда высвободиться из цикла повторных рождений¹⁶. Все сущие в нем свободны от пагубных последствий прошлых форм существования.

То, что в буддизме хинаяны является для большинства недостижимой целью, в махаяне предстает в виде вполне конкретного ожидания. Просветление становится «натурализацией» в счастливой потусторонней стране. «Обратить помыслы к высочайшему и совершенному просветлению» — значит «с исключительной готовностью и упорством склоняться мыслью к этой стране Будды», «дабы родиться в ней»¹⁷.

В этой, как и в прочей связи вовсе не исключено, что со временем христианское влияние тоже займет свое место в махаяне¹⁸.

Теологически значимо то обстоятельство, что в махаяне, с ее ориентацией на будущее, мы находим определенную предпосылку для понимания христианской эсхатологии. Она состоит прежде всего в том, что здесь спасение уже не достигается, как в хинаяне, исключительно личным усилием постепенного продвижения по пути просветления. Помощь извне, со стороны бодхисаттвы, соответствует универсальной, надличностной конечной цели вступления в потустороннюю «страну Будды». Но здесь же отчетливо проступает различие с христианской эсхатологией. В ней речь идет не только об исполнении некоего нового состояния, которое достигается постепенным приближением. Христианская эсхатология — это универсальное откровение того, что совершается через Христа и во Христе, что уже теперь является новой действенной реальностью. Она означает переход от веры в сокрытое к видению, ставшего зримым.

В будущем, как его представляют буддисты махаяны, человек и множество помогавших ему бодхисаттв вступят во всеобщую нирвану в Стране Будды — Ами табхи¹⁹. В то же время идеал спасения, принятый в раннем буддизме, продолжал оказывать определяющее воздействие на

представления об окончательном избавлении. При всех пышных описаниях райской страны в их основании по-прежнему лежит буддийское ожидание избавления каждого отдельного человека.

Христианская надежда встречает такое видение будущего неколебимой уверенностью, опирающейся на Иисуса Христа. Для нее конец не означает окончательного избавления человека от собственной личностной идентичности. Радость веры в том и состоит, что связь с Богом не только не утрачивает личностного характера, но приобретает его в неизмеримо большей степени. Радость даров, стяжаемых в земной жизни в следовании за Христом, достигает полноты в речении Господа: «Радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк 10, 20).

Буддийское упование на «чистую страну» включает в себя природу, а также множественность природных явлений. В связи с этим важно помнить, что и христианская эсхатология связывает персональные надежды с окончательным исполнением надежд мира в целом. «Мир и человек с необходимостью принадлежат друг другу, так что нельзя вообразить ни человеческое бытие без мира, ни мир без человека... Исходя из этого, можно сказать, что библейское провозвестие о конце мира и втором пришествии Господа есть не просто антропология, выраженная в космических образах, и не просто рядоположение космологического и антропологического аспектов. Это провозвестие, следуя общему взгляду Библии, есть совпадение антропологии и космологии в окончательной христологии. Именно таким образом это провозвестие представляет конец мира, подчеркивая в его двуединой составленности из космоса и человека именно это единство как конечную цель»²⁰.

Своеобразие христианской эсхатологии²¹, в отличие от упований буддизма махаяны на «чистую страну», составляют именно «окончательная христология» и «совпадение антропологии и космологии». Неизменная, «окончательная» связь со Христом позволяет человеческой личности сохранить в вечности свою уникальность, несмотря на все подстерегающие ее во времени превратности. Если ее временный видимый образ со смертью обращается в пыль и вступает в круговорот материи, то ее неповторимая и незаменимая единственность избегает уничтожения благодаря причастности к восставшему и вознесшему Господу. То общение со Христом, которое в условиях земного, исторического существования опирается на слово и таинство, лишь в вечности, то есть в «окончательности», обретает всю свою действительную полноту. Вместо растворения «Я» в «драгоценной стране, где больше нет заблуждений тщеты и повторных рождений»²², личность утверждается в самотождественности, постигая, что в своем существовании она определяется Богом.

Из-за того, что христианская эсхатология рассматривает человека не в истощении факторов его бытия, но постигает «человека в космосе», сама космология тоже приобретает характерные черты. Окончательная судьба космоса подчинена спасительному деянию Иисуса Христа, и эта судьба участвует в определении человека к новой «свободе богосыновства»²³. Но в буддизме освобождающее просветление человека оставляет космические законы в неприкосновенности. И просветление, и состояние будды (как бы различно ни толковались они в хиньяне и махаяне) совершаются в человеке. Они никоим образом не отменяют закона возвращения мировых эпох. Человек изымает себя из сферы действия этих законов или — как в махаяне — изымается усилием других людей. Так как здесь космология не связана с «делом спасения человечества», мир и человек остаются, в последнем счете, оторванными друг от друга. Поэтому «чистая страна», где достигается полнота, может рассматриваться как место пребывания просветленных, окруженное прежним космосом, где сохраняется старый порядок вещей. Законы этого космоса не утрачивают силу. Сфера «Будды», к которой причастен просветленный, есть лишь изъятие, исключение из сохраняющегося прежнего миропорядка, которому подлежит мир явлений.

В этом смысле выраженный в махаяне взгляд на будущее имеет тот же характер, что и перспектива в полотнах великих художников дзэн, которые пытались изобразить неизобразяемое. «Таким образом возникают великие картины, в которых еще не получившая четких очертаний предметность переднего плана растворяется в колеблющейся неопределенности заднего плана. Взгляд перемещается с контуров

изображения на переднем плане в бесконечную глубину бытия, перед которой любое явление превращается, исчезая, в лишенную сущности видимость»²⁴. Но всматривание в «бесконечную глубину бытия» не изменяет очертаний наличного сущего. Что касается буддийской антропологии, в ней сотериология точно так же не имеет никакого касательства к космологии: спасение человека совершается в отрыве от судьбы остального сущего. И новый, предметно представляемый мир Чистой Страны ничего в этом не меняет.

Задача христианской эсхатологии — всячески утверждать наличие связи между космосом и конечными упованиями человека. Поэтому теология должна следить за тем, чтобы не упустить этой взаимозависимости между человеком и космосом в перспективе окончательного исполнения.

¹ Об особенностях образа Будды, в отличие от образа Иисуса, говорит Романо Гвардини в своей книге «Господь», опубликованной в 1937 г.: «Есть лишь один, кого, подумав, можно поставить рядом с Иисусом: это Будда. Этот человек представляет собой величайшую загадку... Быть может, Будда будет последним, с кем придется объясняться христианству. Еще никто не сказал, каково его значение для христианства... Лишь один всерьез попытался наложить руку на само бытие: Будда... Никто не понял и не судил с христианской точки зрения его учение о нирване, о последнем просветлении, о прекращении самообольщения и бытия. Кто захотел бы это сделать, тот должен был бы обрести совершенную свободу в любви Христовой, но в то же время проникнуться глубоким благоговением к этому таинственному человеку, родившемуся в шестом веке до рождества Господня» (Der Herr, Würzburg 1961 (12), S. 360 f.).

² Из прославленных теологов современности особенно много занимался буддийским благочестием и буддийским идейным богатством Анри де Любак. Он полагает, что к «распознаванию христианского» (Р. Гвардини) принадлежит и то обстоятельство, что встреча с буддизмом идет на пользу собственному бытию христианина, углубляя и обогащая его. «Мы не просто пытаемся воздать должное буддизму в неустанном размышлении... но и помимо этого испытываем к нему удивительную симпатию... Но чем яснее выступает его величие, тем резче обрисовывается контраст между Шакьямуни и Иисусом. Этот контраст сам по себе есть путь, способный привести к углубленному познанию Христа» (Aspekts du Bouddhisme, aris 1951, p. 8. Цитир. по J.A. Cuttat, Buddhistische und Christliche Innerlockkkeit..., S. 450).

³ Н. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart 11959 (13), S. 157.

⁴ а.а.О.

⁵ Метафора «пути» играет в буддизме важную роль. Христианский теолог и исследователь буддизма Какихи Кадоваки (Япония) озаглавил свой труд о теологической встрече с буддийской традицией Японии «Просветление на пути. К теологии пути» (Erleuchtung auf dem Weg - Zur Theologie des Weges, München 1993). В буддийском восприятии значения «пути» Иисус Христос есть путь и попутчик в одном лице. «Если рассматривать это в такой перспективе, тогда мы понимаем, что дело Иисуса как Пути, сопоставимое с динамикой основополагающего принципа доген (do-moto-en tsu), имеет личностный характер и тем вернее способно отрыть славный путь к трансцендентной любви и совместной жизни с Отцом, что в нем преодолевается поляризация света и тьмы, жизни и смерти, свободы и рабства» (S. 283).

⁶ Н. Oldenberg, op. cit., S. 138.

⁷ Die Rede Gotamo Buddhos. Mittlere Sammlung. Ibersetzt von K.E. Neumann, Bd. 1, Zurich 1956, S. 560.

⁸ Op. cit., S. 584.

⁹ Mahavaggal, 5. Н. Oldenberg, Die Reden des Buddha, 1942, S. 38 ff.

¹⁰ «Буддизм никогда не отрицал наличия личных божеств (дева); он отрицал лишь наличие некоего вечного творца и вседержителя мира» (H. von Glasenapp, *Der Buddhismus — eine atheistische Religion*, Munchen 1966, S. 14). Так что это заглавие, выбранное Глазенаппом для своей книги, следует понимать именно в таком особом смысле.

¹¹ «Тогда он (боддхисаттва) созвал всю общину и начал упрекать Ариттху следующими словами: Ариттха, не по истине ты почитал веды, жертвы и Брахманов. Ибо приношение жертв через Брахманов, согласно предписанию вед, не считается желательным и не ведет на небо» (op. cit., S. 211).

¹² Karandavyuhha, S. 48 f. In: *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, hrsg. von A. Bertholet, Heft 15, M. Winternitz: *Der Mahayana-Buddhismus*, Tübingen 1930, S. 43.

¹³ «Кто встал... на путь боддхисаттвы, должен неусыпно помнить: есть живых существ в стихии (*dhatu*) живого, охватываемых понятием существо они все должны быть приведены мною для спасения в совершенную стихию нирваны» (*Vajracchedika-Prajnaparamita* 3. M. Walleser, *Prajna Paramita. Die Vollkommenheit der Erkenntnis*, Göttingen 194, S. 141).

¹⁴ *Vajradhvaja-Sutra in Siksamuccaya* von Santideva, 280 (A. Bertholet (hrsg.), *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Heft 15, S. 34).

¹⁵ Тескты описывают «мир Сукхавати этого возвышенного Амитабхи» в самых пышных и необычайных зрительных образах: «благонейший аромат», «дома из драгоценных камней, сверкающие сотнями тысяч красок». «А из вершины каждого драгоценного лотоса выходят тридцать шесть раз по сотне тысяч миллионов будд... которые вступают на востоке в неисчислимое, неизмеримое множество частей мира и проповедуют Учение сущим в мире» (*Sukhavativyuha* 16. A. Bertholet, op. cit., S. 23).

¹⁶ «...Мир Сукхавати этого возвышенного Амитабхи богат и цветущ, изобилует пищей, прекрасен и наполнен многими богами и людьми. В этом мире, Аанада, нет никакого ада, нет рождений в облике зверя, нет царства призраков, нет бесовских тел и вообще нет никаких неблагоприятных форм существования» (op. cit., S. 23).

¹⁷ Op. cit., S. 27.

¹⁸ J. Wach прямо указывает на такую возможность в докладе «Исследование буддизма махаяны» (*The Study of Mahayana Buddhism*): «К этим параллелям и чертам сходства следует добавить те черты, которые буддизм махаяны заимствовал из христианства. Трудно проследить то влияние, которое оказывало в первых веках нашей эры несторианское христианство. Однако нет никаких сомнений в том, что средневековые миссии нищенствующих орденов оставили след в странах буддизма махаяны (Тибет). Влияние иезуитов на Дальнем Востоке в XVII в. было совершенно стерто последующей реакцией».

¹⁹ «Когда верующие совлекутся нечистого тела нынешней жизни (т. е. умрут) и родятся в стране чистоты (= Сукхавати, рае чистой страны), они тотчас пожнут высочайший и превосходнейший из всех плодов — нирвану» (H. Haas, *Amida Buddha, unsere Zuflucht*, 1910, S. 19).

²⁰ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1971; 1977 (3), S. 235.

²¹ «В буддизме махаяны нет ничего подобного. Вместе с понятием божественного провидения и Божьего замысла сотворения и искупления она [эта эсхатология] проясняет христианское понятие истории, которое совершенно чуждо буддийской мысли» (J. Wach, op. cit., p. 130).

²² H. Haas, op. cit., S. 43.

²³ Тот факт, что «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим 8, 19), есть явное свидетельство этого внутреннего единства между спасением человечества и судьбой космоса.

²⁴ G. Mensching, Buddhistische Geisteswelt, Baden-Baden o.J., S. 258.

Литература

G. Mensching, Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und im Christentum, Giessen 1930 (2).

Ders., Buddhistische Geisteswelt, Baden-Baden o.J.

E. Lamotte (Hg.), La somme du grand Vehicule, Louvain 1935 f.

Ders. Histoire du bouddhisme indien, Louvain 1976.

H. Oldenberg, Die Reden des Buddha, 1942.

Ders., Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart 1959.

H. de Lubac, Aspects du bouddhisme, 2 vol., Paris 1951.

Ders., La rencontre du bouddhisme et de l'Occident, Paris 1952.

Die Reden Gotamo Buddhos. Mittlere Sammlung, übersetzt von K.E. Neumann, Bde I_III, Zürich 1956 ff.

R. Guardini, Der Herr, Würzburg 1961 (2).

H. Dumoulin, Welt und Selbst in der östlichen Meditation, in: Interpretation der Welt (FS Romano Guardini), Würzburg (1964) 1965 (2), S. 472_496.

Ders. (hg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg 1970.

Ders., Christlicher Dialog mit Asien, München 1970.

Ders., Begegnung mit dem Buddhismus, Freiburg 1982.

J.A. Cuttat, Buddhistische und christliche Innerlichkeit in R. Guardinis Schau. In: Interpretation der Welt (FS Romano Guardini), Würzburg (1964) 1965 (2), S. 445_471.

H. von Glasenapp, Der Buddhismus - eine atheistische Religion, München 1966.

S. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, Gütersloh 1965.

H. Rzepkowski, Das Menschenbild bei Daisetz Teitaro Suzuki. Gedanken zur Anthropologie des Zen-Buddhismus, St. Augustin 1971.

H. Waldenfels, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 1976.

Ders. (Hg.), Begegnung mit dem Zen-Buddhismus, Düsseldorf 1980.

G. Rothermundt, Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K.N. Jayatillekes, Stuttgart 1979.

L.A. de Silva, Emergent Theology in the Context of Buddhism, Colombo 1979.

K. Takizawa, Reflexionen über die universale Grundlage von Christentum und Buddhismus, Frankfurt u.a. 1980.

J.K. Kadowaki, Zen und die Bibel, Salzburg 1980.

Ders., Erleuchtung auf dem Weg. Zur Theologie des Weges, München 1993.

J.B. Cobb, Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism, Philadelphia 1982.

A. Bsteh (Hg.), Erlösung in Christentum und Buddhismus, Modling 1982.

НН. Вьркле, Hinduistische und buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeit-Hoffnung. In: WW. Strolz und S. Ueda (Hg.), Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg 1982, S. 75_96.

4.4 Космичность Китая

В Китае существуют три религии: даосизм, конфуцианство и китайский буддизм в форме махаяны. Несмотря на их различия, для Китая характерны некие общие религиозно-мировоззренческие черты. Универсальный «космизм» Китая (*J.M. de Groot*) пронизывает воззрения на мир, семью и государственный порядок, целостное моральное учение и науку. «Космизм есть учение, в центре которого стоит мир со всеми его частями и проявлениями и которое стремится прийти к гармонии неба, земли и человека»¹.

4.4.1 Высокое небо

Уже в древнейшей традиции китайского мирозерцания выдающееся место занимает почитание Неба. С именем «Шан-ди» (верховного господина) связываются представления о личном действенном божестве. Напротив, обозначение «Тянь» (Небо) указывает скорее на естественные черты этого высшего сущего. Оба имени могут заменять друг друга или употребляться одновременно. «Высокое небо» обладает силой, приводящей к бытию все сущее. Ему же обязан своим существованием народ. «Небо сотворило народ; есть нечто, есть закон для него; и что народ считает вечным, любить это — вот добродетель»².

С идеей первоначального сотворения всего Небом связывается также представление о том, что Небо удерживает в бытии все сущее посредством необходимых для жизни законов. Возникновению соответствует пребывание: и то, и другое имеют основание в Небе и ему же обязаны непрекращающимся бытием. Мировому порядку в целом соответствует нравственный порядок в частности.

Все действия исходят от Неба. Почитать Небо — значит следовать установленному Небом порядку во всех вещах. Поэтому любовь к воле Неба, явленной в виде закона, является в то же время гарантией дальнейшего существования народа («любить это — вот добродетель»).

Вновь и вновь о Небе говорится как о высшей инстанции, перед которой человек несет ответственность. «Оно глядит вниз в своем верховном могуществе» и «испытует царство»³. Человек сознает, что Небо видит его насквозь («Разве Небо — не единственный, кто знает меня?»⁴). Именно перед Небом держит человек последний отчет.

В китайской мысли та инстанция, которой мир обязан возникновением, распространяет свою обязывающую силу шире: в ней заключена так называемая⁵.

4.4.2 Согласие с законами Неба

Небо в широком смысле воплощает промысление, а потому и счастливую судьбу. Человек некоторым образом причастен к ней, но в конечном счете счастье и удача находятся в руках Неба: «Что касается исполнения дела, оно в воле Неба»⁶. Окончательное суждение о человеческих поступках изъято из людского суда. Небо и вознаграждает, и карает: «...Совершающим добро посылает оно счастье стократ, а совершающим зло стократ посылает несчастье»⁷.

Власть правителя — власть, данная Небом. Небо есть та инстанция, которая призывает правителя к власти и узаконивает эту власть. Смена династий в китайской истории осмыслялась как утрата небесной легитимации. Соответственно, правитель несет ответственность перед Небом, наделившим его властью. Его компетентность в попечении о благе народа зависит от того, насколько он соблюдает установленные Небом законы относительно должности правителя, который отнюдь не автономен, но сам целиком находится в подчинении у Неба. Его функция — производная и относительная: осуществляя правление, он «зависит» от Неба.

Такие взгляды заключают в себе предпосылки, важные для теологического диалога христианства с космической религией Китая. При этом представление о личной небесной силе может иметь лишь ограниченное значение. Способ, каким в текстах говорится о «высшем существе», вроде бы близок к идее верховного бога; однако китайское представление о Небе вовсе ему не соответствует. Скорее мы сталкиваемся здесь с неким высшим природным началом, что совершенно отчетливо выступает в учении даосизма: «Основанием китайской философии и религии является действующий, живой, творящий космос, ход природных вещей, мировой порядок, именуемый⁸.

В силу этого исходным пунктом для теологического диалога с китайской религиозностью должно стать то ощущение тварности, которое отражается в этой позиции. Человек ощущает себя составной частью сотворенного целого. Он не предоставлен всецело самому себе: его существование в своей успешности зависит от того, помнит ли он о своей тварности и сообразуется ли в каждом своем поступке с определенным порядком целого.

Тот факт, что Бог естественным образом вписал закон в сердца язычников и тем самым привязал их к своей творящей воле (Рим 2, 15), приобретает применительно к китайской теологии высшей сущности первостепенное значение. Здесь мы имеем ясный намек на то космическое выражения воли Божьей, о котором говорит Павел: «Когда язычники, не имеющие [Моисеева] закона, по природе законное делают, они сами себе закон (Рим 2, 14). «Они показывают, что дело закона написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их» (Рим 2, 15).

В высшей степени дифференцированная и острая направленность китайского мышления на законы Неба может быть понята как выражение той предрасположенности твари, о которой говорит апостол. Человек мыслится здесь как существо, обязанное следовать своему тварному предназначению. Тем самым он, согласно утверждению апостола, будет исполнять волю Того, Кто без Иисуса Христа должен будет остаться непознанным. Здесь, благодаря китайской традиции, с ее целостным видением человека и его поведения, христианская теология вспоминает о том, что и новая реальность, возникшая с приходом Иисуса Христа, действительно не только в узких рамках антропологии и ее социальных

приложений. Как и религиозность индуизма, китайский космизм тоже вызывает к целостному и всеохватному богословскому взгляду. Творение как целое он рассматривает в его сопряженности с делом спасения.

4.4.3 Дао природы

Китайское представление о Небе как источнике законосообразного разного хода времен и событий в мире позволяет сделать особый акцент на природном законодательстве Бога, которое совершается в Его завете с Ноем (Быт 9). Здесь речь идет не об имманентном творению небесного закона, а о воле самого Творца. Несмотря на отчуждение людей от Бога (Быт 6) и связанной с этим кары (Быт 7), Бог обеспечивает сохранность своего творения. Символ радуги возвещает победу этой верности Творца. Чтобы не погибнуть, земля должна следовать богоустановленным законам: «Впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся» (Быт 8, 22).

Воздаяние от Неба в виде кары или награды является, согласно китайским представлениям, следствием соблюдения небесных законов или пренебрежения к ним. Кары следуют в результате так называемого нарушения порядка. В ветхозаветном понимании кары постигают человечество за неповиновение Божьей воле. Негативное следствие («кара») идет не прямо от мирового закона («Дао»), который нарушен человеком; не какой-то безличный фундаментальный принцип бытия «мстит» преступившему положенный этим принципом закон; но сам Творец, возвещающий о себе в действии откровения, следит за соблюдением своей творящей и сохраняющей воли.

Проблема творения как целого и присущего ему, сохраняющего его в бытии порядка роднит библейское видение мира и китайский космизм. Однако они различны в том, что касается представлений о личном Боге, действующем в творении, и анонимном воздействии «небесного закона».

4.4.4 Внимающее мышление

Тот факт, что «чувства слуха и зрения не мыслят», но «следуют за внешними вещами»⁹, объясняет, почему для правильного мышления необходимо руководство со стороны небесного духа. Тем самым китайская религия открывает глаза на то обстоятельство, что чисто рациональное мышление не способно познать сущность вещей «и не достигает своей цели».

Христианская вера признает необходимым, чтобы благодать направляла мышление человека, и потому она может принять в себя это утверждение китайской мудрости. Христианская и китайская мысль сходятся в том, что в новое время роль автономного человеческого рассудка была сильно преувеличена. Слова апостола Павла, что мы, христиане, «пленим всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор 10, 5), совпадают со старым китайским утверждением о том, что небо для того даровало мышлению дух, «дабы оно достигло своей цели».

4.4.5 Правитель как исполнитель велений Неба

Указание на тот факт, что «господство над царством... есть поручение Неба», открывает новую теологически значимую проблему. «Дао (предначертанный путь, вечный ход вещей) Неба есть то, что приносит благую или злую судьбу»¹⁰. Этому закону подлежит и правление земного владыки.

Даосское понимание судьбы различных династий, правивших в Китае, словно предвещает новое, определяемое Христом понимание государства. Согласно Рим 13, всякая государственная власть делегирована от Бога и призвана исполнить некое божественное поручение, даже если правитель этого не сознает. И поручение это состоит в том, чтобы заботиться о справедливости и порядке, предохраняя человечество от падения в пропасть хаоса. В перспективе верховной власти Иисуса Христа земная власть ограничена, однако внутри этих границ вполне легитимна. Ее задача — обеспечить временные

условия, в которых царство Бога может осуществиться в этой земной жизни. Китайское понимание земной власти коренным образом отличается от христианского тем, что в любом правителе видят сына Неба, а потому выразителя воли самого Дао. Правитель обладает религиозным достоинством, в силу которого он является непосредственным исполнителем небесного закона, и утрачивает это достоинство лишь тогда, когда собственным поведением разрушает такое отождествление. Пророки личного бога уравниваются персонификацией безличного небесного закона (Дао) в лице каждого земного правителя. В качестве сына Неба он является самим законом, который близок людям, но в то же время стоит над народом и над ним самим.

В христианском понимании государственная власть имеет служебную функцию в мире, преображенном Иисусом Христом: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф 28, 18). Политическая власть сегодняшней демократии в своем осуществлении проистекает из воли народа; однако своей внутренней легитимностью она обязана той власти (*exousia*), которая временно и в ограниченных пределах дана ей в качестве мандата от всемогущества и всевластия Христа. Поэтому нравственным мерилom ее политических решений никоим образом не может служить мнение большинства. В конечном счете представитель народа отвечает перед собственной совестью. Он связан теми фундаментальными ценностями, которые соответствуют новому образу человека и введены в действие господством Иисуса Христа «на небе и на земле».

Китайская религия знает смену правителей и династий. Это промыслительно происходит тогда, когда Сын Неба не выполняет своих функций представителя небесного Дао¹¹. Но представителем Дао может быть лишь один избранный: «Царственное Небо так решило и даровало тебе полноту власти. Поэтому теперь все, что лежит меж четырех морей, — твоя собственность, и ты господин надо всем, что есть под небом»¹². Не большинство, как в демократии, является источником власти в представительском смысле. Власть есть «трон, дарованный небом».

Господство Иисуса Христа упраздняет трансцендентный характер мирской власти. Она освобождается от него для того, чтобы исполнять свою исторически ограниченную задачу. Мирская власть никоим образом не является непосредственной исполнительницей самой небесной воли. Именно в силу того, что она больше не ощущает себя продолжением божественной воли, она способна в своей временной ограниченности воздать должное почитание Богу и божественному Христу. Вместо китайского отношения «Избранный небом владыка» на первый план выступает субординация «Вседержителю» Христу политической государственной власти (*exousiai*). Между автономным пониманием светского или идеологического правления в Новое время и гетерономным господством в старом Китае стоит теонормное христианское понимание власти. В этом смысле в ответе Иисуса фарисеям (Мф 22, 21) проводится различие между обязанностями по отношению к Богу и обязанностями по отношению к кесарю. Они никоим образом не совпадают; скорее между ними возможен конфликт. В таком случае следует повиноваться более Христу Богу, нежели людям (Деян 5, 29).

Продвижение к демократическому государственному устройству Нового времени предполагает десакрализацию политической сферы, осуществляемую в событии Христа. В нем не только определяются границы и цель истории, но и роль всякого политического носителя властных полномочий ограничивается чисто временными функциями.

4.4.6 Присутствие мертвых

С древних времен важную роль в Китае играет культ предков. В основании китайского учения о душе лежит допущение возможности посмертной жизни. Два взаимодополняющих космических начала, Инь и Ян, которые определяют всякое бытие в мире, важны также для жизни души. Ян воплощает индивидуальную душу (шень), а Инь — видимую форму души, в смысле жизненной силы (куэй).

Культ усопших предков есть продолжение того почитания, какое в Китае еще при жизни оказывают родителям и вообще старшим. Патриархально устроенная жизнь семьи получает естественное продолжение в общении с предками. Абсолютная власть главы семьи над детьми опирается на религиозную связь с предками. Понятие «Нiao» подразумевает повинование и благоговейный страх, включенность и одновременно подчиненность.

Эта фундаментальная ценность глубоко уходит корнями в китайское понимание взаимопринадлежности живых и мертвых. В большой семье, с ее иерархическим членением, возрастные ступени приобретают все больший вес и значение по мере приближения к миру предков. Мертвые остаются составной частью родовой общины живых. «И в потустороннем мире они продолжают осуществлять свою власть и благословляющую волю. Потомки не смеют пренебречь обязанностями¹³. Деревянные таблички с именами усопших символизируют присутствие их душ; будучи возложены на домашний алтарь или принесены в храм предков, они пользуются неизменным почитанием. Во время жертвоприношений или молитв живые ощущают, что составляют с теми, кого почитают как присутствующих, единую общину — так называемый «большой род» (цун). От предков, как от наделенных большей силой и властью, ожидают защиты, дарования благосостояния и деторождения.

Сразу после смерти душа усопшего призывается назад во время совершения обряда: «Призывание назад души есть высочайшая форма проявления любви: оно имеет смысл благодарения и просьбы. Родственники всматриваются в даль, чтобы удостовериться, что душа вернулась из тьмы; это форма поиска души среди духов»¹⁴.

С ныне живущими усопшего связывают молитва, жертва и трапеза предков. Усопшие не только принадлежат к общине живых, но и составляют ее существеннейшую часть. От них зависит судьба живых. Эта функция предков получает всеобщее и высочайшее выражение в культе усопших владык. Здесь община «цун» со всей полнотой обнаруживает себя в единстве народа как целого. Гарантами единства народа и владыки выступают предки: «Если вы, десять тысяч из народа, будете печься только о своей жизни и не будете единокорны со мной, вашим единственным владыкой, во всех ваших начинаниях, тогда мои царственные предки обрушат на вас за это многие кары и скажут:»¹⁵

В том, что касается центральной роли культа предков, китайская религия оставалась неизменной на всем протяжении своего существования. Даже если у Конфуция вопрос о состоянии после смерти и месте пребывания мертвых не вызывал интереса, у него все равно сохраняется благоговейное отношение к долгу перед усопшими. На вопрос Цзен-цзы о том, кто должен председательствовать при совершении жертвоприношения мертвым, Конфуций вполне четко определяет способ, каким это председательство должно регулироваться в семье¹⁶.

Как и в отношении природных религий, применительно к Китаю встает вопрос о богословской значимости культа предков. Не представление о душе как таковой важно здесь в первую очередь, но скорее тот опыт большой, простирающейся по ту сторону смерти общины, который обозначается в китайской традиции культа предков. В теологическом плане речь также идет не только о том, какова судьба отдельного человека в перспективе посмертной судьбы. В мышлении Китая вопрос об опыте смерти тотчас влечет за собой другой вопрос — об общине живых. Только в перспективе смерти она впервые обретает то качество, которое в ее собственном самопонимании и в ее этических основаниях (*Ли*) делает ее тем, что она есть.

Поэтому нам следует утвердиться в основанной Христом новой общине как в том месте, откуда возможно расслышать вопрос Китая о роли возвращающихся и присутствующих рядом предков и похристиански ответить на него. Точно так же христианский ответ на вопрос о жизни после смерти носит отнюдь не только индивидуальный характер. Как новая жизнь во Христе есть жизнь в возникшей через Христа и живущей во Христе общности его Мистического Тела, так и вечная жизнь есть открытость этой единственной общины. Китайскому представлению о возвращении души в родную общину-цун

христианское сознание вечности противостоит отнюдь не только как индивидуальная надежда. Скорее на место китайской системы родства и возвращения души в родную общину здесь встает непрерывность Бытия-во-Христе. Поэтому отличительным признаком исполнения обетований является в христианском понимании не разделение, а совместное бытие. Однако в отличие от посмертной судьбы души, как она мыслится в Китае, здесь высвечивается то, что сохраняет эсхатологическую значимость. Напротив, в культе предков душа возвращается и пребывает рядом ровно столько, сколько сохраняется в культе память о ее имени. Поэтому бессмертное в китайском культе мертвых связано со смертным. Живущая и отправляющая культ предков община является необходимой предпосылкой посмертной жизни души.

Христианская уверенность в будущей жизни, напротив, основана не на памятовании об усопших; представление о ней определяется не уходом и возвращением души. Христианская надежда на воскресение опирается на превращение таинства в его преходящей форме в форму явленную и окончательную¹⁷. Вместо непрерывности родственной связи, в силу которой китаец надеется на «возвращение души на родину», здесь выступает на первый план явленная в откровении непрерывность нового человечества, умершего и воскресшего со Христом (Кол 3, 3).

Поэтому для диалога с китайским благочестием относительно веры в посмертное существование души теологически важны два момента. Во-первых, корпоративный характер посмертной реальности, как она мыслится в христианстве, нужно целиком соотносить с глубинным измерением Церкви: существованием христиан как членов

4.4.7 Исполнение Дао

Китайская этика совместного бытия людей, как и представление о ходе жизни отдельного человека, опирается на учение о Дао. Из этого универсального первоначала всякого бытия, или «Пути», выходят и все те пути, которыми надлежит следовать человеку и человеческому обществу. В «Книге Дао и его свойств» (Дао дэ-дзин § 38) содержатся указания на это исходное понимание Дао: «Если человек утрачивает Дао, он теряет также его благословения или добродетели (*дэ*), затем любовь к людям (*дээн*), далее жизненные обязанности (*и*) и жизненные правила (*ли*). Утрата *ли* означает исчезновение верности со всеми вытекающими последствиями, то есть начало анархии»¹⁸. Дао надзирает над тем, чтобы при всей напряженности и противоречиях сохранялась общая гармония. Та самая сила, которая обеспечивает следование должным путем мира в целом, определяет также правильные поступки и шаги отдельных людей.

Тем качествам, которые приписываются Дао, должен следовать и человек в своей жизни. К ним причисляются доброта, нравственное поведение, бескорыстие и преданность. Эти свойства выявляются в пяти отношениях, составляющих человеческую жизнь: в отношениях власти и подвластности, в сыновстве и отцовстве, в отношениях между младшими и старшими братьями, между женой и мужем и между друзьями. Здесь индивидуальная и социальная этика не просто неразрывно переплетаются друг с другом: они суть два аспекта одной и той же естественной определенности. В сравнении с Дао как основанием всего доброго и правильного все человеческие добродетели относительно. Коль скоро они берут начало в Дао, они не могут притязать на какую бы то ни было самостоятельную значимость. В противоположность чисто внешнему исполнению долга Дао-дэ-Дзин вновь и вновь указывает на необходимость сохранять внутреннюю направленность на Дао. Это указание носит диалектический характер. Жить сообразно Дао и в созвучии с ним — важнее, чем все проистекающие отсюда вторичные добродетели: «Поэтому, когда теряется Дао, остается добродетель; когда теряется добродетель, остается долг; когда теряется долг, остается *ли*. Поистине, *ли* более всего бедны верностью и верой и суть начало всяческой смуты... Поэтому великий человек пребывает в своей полноте, а не в скудости; он пребывает при зерне, а не при внешней видимости. Поэтому он отбрасывает второе и держится за первое»¹⁹.

Особую роль в конфуцианской этике играет образ так называемого «благородного человека» (шунь-цзю). Человек становится благородным уже не в силу естественного происхождения, а в силу воспитания. «Три вещи встречает благородный (шунь-цзю) с благоговейным страхом: веления Неба, приказы великих людей и слова мудреца (шен-чжэнь)»²⁰. Образ «благородного» воплощает идеал жизни, соразмерной Дао. Он являет в собственной личности то, что есть для Конфуция добродетель в общем смысле (чжэнь). Это центральное понятие китайской этики пытались сопоставлять с нашим понятием истинной «человечности» (*humanitas*). «На просьбу определить сущность человечности Конфуций ответил:»²¹.

С образом «благородного» связано в китайской традиции представление о человеческом совершенстве и подлинной человечности. Совершенному человеку приписываются все самые превосходные свойства. Само превосходство совершенного человека заключается в том, что он воплощает в себе «благоговение перед велениями Неба»²². Соответственно, все отдельные добродетели суть результат существования, согласного с небесным Дао и удерживаемого в этом согласии. Поэтому «благородный» есть зримое осуществление того, что в смысле китайской традиции может быть названо «религиозным». «Цель благородного — Дао». «Благородный печется только о Дао» (XV. 31). При такой направленности все материальные потребности утрачивают важность в его глазах; он «не думает о возможной бедности». Сообразное с Дао существование приносит благо не только самой совершенной личности, но и другим людям. Совершенный человек излучает доброту и способен отдавать должное достоинствам других. Справедливость и доброта, прямота и скромность — вот отличительные признаки благородного.

Когда просматриваешь список превосходных качеств «благородного», то поражает отсутствие в нем того, что Священное Писание называет «милосердием» (Кол 3, 12). Китайский благородный знает о собственном совершенстве и достоинстве. Ради тех ценностей, которые он отстаивает и воплощает, он имеет право и ненавидеть. «Он ненавидит тех, кто усугубляет дурные качества других; он ненавидит тех, кто, будучи сам ничтожен, чернит превосходнейших себя; он ненавидит тех, кто холоден и замкнут, и при этом ограничен» (VII. 24).

В такой перспективе он предстает как воплощение нравственной силы и сознания собственного достоинства. И в этом смысле он больше походит на греческого стоика, чем на христианского «человеколюбца». Человеколюбие не есть сумма качеств или характерных свойств тех, кто человеколюбив. Попечение о том, что касается другого человека, самоотверженность, забота не о себе (Фил 2, 2 сл.) имеют другую предпосылку, нежели собственное совершенство благородного. Они проистекают из безусловного опыта той любви, какой «Он прежде возлюбил нас» (1 Ин 4, 19).

Те ценности, которые получают идеальное воплощение в образе китайского «благородного», в дальнейшей перспективе могут быть включены в христианское учение о добродетели. Но христиане воспринимают их с обратным знаком, а потому и сами эти ценности получают иную направленность. Они прозрачны для Господа, чьи совершенства (*aretai*) поручено возвещать тем, кого Он призвал «из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет 2, 9). Благородный самодостаточен; он являет собой превосходный — хотя и смиренный — образец вполне удавшейся жизни, основанной на Дао и гармонирующей с ним. Христианин существует иначе. Он живет не собственной жизнью, но для Того и благодаря Тому, Кто за всех умер и воскрес (2 Кор 5, 15).

Многие нравственные представления конфуцианской традиции Китая кажутся близкими отдельным заповедям христианской этики. Однако основа у них разная, и различны предпосылки их действительности. Например, возьмем отношения между родителями и детьми. «Не есть ли сыновняя и братская любовь корень всего человеческого?» (I. 2). «Мань-и спросил, в чем сыновняя любовь. Учитель ответил: «Не быть непокорным... Пока родители живы, подобает служить им как должно; когда умрут, — похоронить их по обряду и приносить им жертвы по обряду» (II. 5).

Формально библейская заповедь почитания родителей очень близка этому указанию конфуцианства. Однако в свете новозаветного обетования она включается в общий контекст нового творения во Христе.

Речь идет уже не об исполнении естественного круга обязанностей, какой существует во всех культурах применительно к разным поколениям. Берущее начало в Иисусе Христе новое родство изымает природное кровное родство и его обязанности из чисто временной обусловленности. Ответ Господа на вопрос о его истинных родственниках (Мф 12, 49 сл.) ставит отношения в собственной семье в новую взаимосвязь. Родители, дети, братья и сестры, вкупе с их природной взаимопринадлежностью, предстают в свете нового общего предназначения. Как естественное рождение претворяется со временем в новое рождение в Иисусе Христе, так и семья с ее кровным родством расширяется в новую семью Иисуса Христа, которая больше не ведает этих природных границ. Но это значит, что заповедь почитания родителей значима не сама по себе: она есть часть общего дара любви Христовой и в ней имеет свое основание и свою цель.

Такое расширение границ сыновнего долга и его освобождение от самообеспечивающих родственных и социальных систем через основание новой принадлежности, превосходящей и одновременно включающей прежнюю, неведомо китайской религии. Поэтому она остается силой, консервирующей тот естественный порядок и естественные жизненные связи, которые хранят человека и сопровождают его на жизненном пути.

В такой перспективе история китайской религии представляет ся достойной удивления и по-своему уникальной. Впечатляет та серьезность, с какой мотивируется здесь долг человека и его высшая цель. Тот горизонт, в котором рассматривается человеческое действие и социальное общежитие, отнюдь не страдает этноцентрической узостью. Человек оказывается здесь «человеком в космосе». Как часть целого, он способен провидеть сквозь мгновенное и поверхностное. Всматривание в глубинные взаимосвязи позволяет китайцу ответить на вопрос о причине и цели своей жизни.

Но без «вышнего света» божественного Откровения китайская религия ограничивается обозначением естественных взаимосвязей мира и человека и осмысленным ответом на них. Ее толкования не выходят за рамки этих естественных данностей. Религия служит наличному, предоставляя ему, в целях его сохранения, максимально возможное обоснование²³. Китайская религия выполняет свою функцию «теологии порядка» (П. Опиц) на китайской земле и под китайским небом. Этим она исчерпывается. Ей недоступно познание «нового неба» и «новой земли», основанием которых служит христианская вера в событие Христа. Вместо слов апостола: «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5, 17) можно было бы сказать в стиле китайской религии: «Смотри — благодаря Дао древнее все время становится новым».

Итак, в Китае мы встречаем одну из высших религиозных форм, в каких человечество в своей исторической обусловленности и тварности пыталось создать себе конечные ориентиры в этой жизни. Серьезность, глубина и всеохватность этого усилия показывают, сколь благодатным даром явился освобождающий ответ на это вопрошание, данный в событии Христа. Здесь опять-таки становится очевидным, что благодать обретает всю полноту сияния в окончательном осуществлении того, что человек в столь высокоразвитых формах сумел создать в результате собственного естественного стремления.

¹ Н. von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen*, Frankfurt 1959, S. 94.

² Ши-цзин III. 3. VI. 1 (цитир. по E. Schmitt, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, hrgs. von A. Bertholet, Bd. 6, *Die Chinesen*, Tübingen 1927, S. 4).

³ Ши-цзин III. 1. VII. 1 (a.a.O., S. 4).

⁴ Лунь-Юй XIV. 37 (a.a.O., S. 5).

⁵ Мен-цзы VI.1. XV (a.a.O.).

⁶ Мен-цзы I.2. XIV. 3 (а.а.О.).

⁷ Ши-цзин IV. 4. IV. 8 (а.а.О.).

⁸ J.J.M. De Groot, *op. cit.*, S. 22.

⁹ Мен-цзы VI.1.XV.

¹⁰ Ши-цзин IV.1 (а.а. О., S. 16).

¹¹ «Трон, даруемый Небом, — тяжкое бремя! Но если у тебя есть добродетель, то будет порядок; если же нет у тебя добродетели, воцарится смута! Если твое правление созвучно Дао, то в дальнейшем все пойдет хорошо». (Из речи «великого советника», обращенной к Tai-kia, преемнику Тан. Цитир. по J.J.M. de Groot, *op. cit.*, S. 69 f.).

¹² Шу-цзин II, 2.I.2 (а.а.О., S. 12).

¹³ J.J.M. de Groot, *op. cit.*, S. 128.

¹⁴ Ли-цзи, Тань-кун. II.1.XXII. (цитир. по E. Schmitt, *op. cit.*, S. 28).

¹⁵ Шу-цзи, IV.7.II. 10 ff. (цитир. по E. Schmitt, *op. cit.*, S. 31).

¹⁶ Шу-цзин. Цзэн цзы-вэнь II. 26.

¹⁷ «Тот факт, что воскресение ожидается в конце истории и вместе со всеми людьми, высвечивает общечеловеческий характер человеческого бессмертия. Он связан со всем человечеством, из которого, к которому и с которым отдельный человек жил, а теперь будет блажен или несчастен... Для человека, понятого как единство... его принадлежность ко всему человечеству является конститутивной: если ему дано будет жить после смерти, то и тогда это измерение его бытия не исчезнет» (J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 1971; 1977 (3), S. 260).

¹⁸ Цитир. по J.J.M. de Groot, *op. cit.*, S. 31 f.

¹⁹ Дао дэ-Дзин 8 (цитир. по E. Schmitt, *op. cit.*, S. 91).

²⁰ Люнь-юй 16.8 (цитир. по P.J. Opitz, *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*, Munchen 1968, S. 56).

²¹ Однако в этой связи Опиц указывает на то обстоятельство, что перевод конфуцианского «чжэнь» как «любви к людям» нужно понимать в контексте и ни в коем случае не смешивать с христианским пониманием любви к ближнему. (*Op. cit.*, S. 59).

²² Эта и следующие цитаты относительно образа благородного взяты из книги Люнь-Юй, гл. XVI сл. (цитир. по E. Schmitt, *op. cit.*, S. 74 f.).

²³ Этим определяется также противостояние маоистского Китая и конфуцианского наследия. С тех пор как коммунистическая партия захватила лидерство в Китае, она занимала по отношению к конфуцианству переменчивую и противоречивую позицию. С одной стороны, отдельные ценности конфуцианства — верность долгу, повиновение властям, неприхотливость в быту — с успехом пытались поставить на службу новой идеологии. С другой стороны, несомненно стабилизирующая роль конфуцианства в отношении традиционного общественного устройства Китая. Последнее

обстоятельство предопределило в конечном счете развязывание войны против конфуцианской традиции в послереволюционном Китае (по этому вопросу исчерпывающую информацию см. в D.E. McInnes, *Religious Policy and Practice in Communist China*, New York 1972).

Литература

J.J.M. de Groot, *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wwissenschaften Chinas*, Berlin 1918.

H. Maspero, *La Chine Antique*, Paris 1955.

M. Granet, *Chinese Civilisation*, London 1957.

Ders., *Das chinesische Denken*, Munchen 1963.

H.G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, New York 1960.

W. Chan, *How the Chinese Think. A Source Book in Chinese Philosophy*, Oxford 1963.

P.J. Opitz, *Die Ordnungsspekulation im Tao-тк-ching*, Munchen 1967.

Ders. (Hg.), *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*, Munchen 1968.

P. Weber-Schdfer, *Цкumene und Imperium. Studien zur Ziviltheologie des chinesischen Keiserreiches*, Munchen 1968.

D.E. McInnes, *Religious Policy and Practice in Communist China*, New York 1972.

C. Larre, *Les Chinois*, Paris 1981.

4.5 Ислам как постхристианская религия

Среди религий, которые мы здесь рассматриваем, ислам занимает особое положение. С самого начала, с эпохи Мохаммеда (570_634 гг. н. э.), он испытал существенное влияние иудаизма и христианства. Без этих двух образцов он никогда не стал бы тем, что сегодня существует в виде самостоятельной религии, называемой исламом.

Именно в южно-арабской культурной среде, откуда происходил Мохаммед, иудейское и христианское влияние было особенно ощутимым. «В староарабской поэзии вновь и вновь говорится о бродячих монахах, о свете в отшельнических кельях. Это свидетельствует о том, что христианские мотивы не оставались ей неизвестными¹. Ведь страна находилась в сфере влияния как Рима, так и Персии, а потому общение с христианами-яковитами и несторианами было вполне возможно»².

Еще до выступления Мохаммеда находились так называемые *ханифы* (святые люди), которых уже не удовлетворяла политеистическая множественность древнеарабских родоплеменных религий. Под влиянием иудаизма и христианства они продвигались к вере в единого верховного Бога. «Быть может, примерно на рубеже VI и VII вв. арабы стали бы христианами, если бы не выступил Мохаммед»³.

4.5.1 «Печать пророков»

Каким образом познакомился Мохаммед со Священными Писаниями иудеев и христиан, остается только гадать⁴. Но важнее историко-временных взаимосвязей свидетельства, которые мы находим у него самого. Наряду с тем обстоятельством, что Коран на каждом шагу ссылается на библейское предание, решающим указанием служит в первую очередь понимание самим Мохаммедом того отношения, в котором он стоит к обеим религиям. Он видит свою роль в рамках той же священной истории, в какой рассматривают свою причастность к Откровению иудеи и христиане. Его пророческая задача стоит (в глазах самого Мохаммеда) в одном ряду с деятельностью ветхозаветных пророков и Иисуса, и они же легитимируют исполнение им этой задачи. На них он постоянно ссылается как на своих предтеч.

Мохаммед ощущает себя последним звеном той уникальной линии преемства, которая тянется от Ноева завета через праотцев и пророков к Иисусу из Назарета и к нему самому. Об этой преемственности говорится в Суре 4, 161, восходящей к мединскому периоду: «Мы (Аллах) дали откровение тебе (Мохаммеду), как давали откровение Ною и после него бывшим пророкам: Мы давали откровение Аврааму, Исмаилу, Исааку, Иакову и коленам, Иисусу, Иову, Ионе, Аарону, Соломону: Давиду Мы дали Псалтирь»⁵. Из перечня имен видно, что Мохаммед не знал их исторической последовательности. Во всяком случае, для целей легитимации его собственного предназначения она не играет здесь никакой роли.

Этому соответствует у Мохаммеда вполне естественное ожидание, что его роль, как «печати пророков», будет признана иудеями и христианами. И лишь когда во время пребывания в Медине стало очевидно, что это не так, меняется и проповедь Мохаммеда в отношении этих «народов (общего) Писания». Из того факта, что они не признали его притязаний, которыми исполнены его прежние пророчества, Мохаммед делает вывод, что свои собственные священные тексты эти народы понимают превратно. Чтобы иметь возможность не признавать его притязаний (думает Мохаммед), они толкуют собственное Писание в извращенном смысле.

4.5.2 «Мать Писания»

Понимание собственной пророческой задачи опирается у Мохаммеда на ее связь со священными текстами иудеев и христиан. Как и они, Коран возводится Мохаммедом к некоему общему небесному «первотексту». На основании этого первотекста Бог в разное время сообщил иудеям, христианам, а теперь и арабам Свое Священное Писание.

«Согласно кораническому учению о пророках, все пророки и апостолы были посланы к своим народам с одним и тем же провозвестием... По существу, основным содержанием пророческого провозвестия всех времен является не что иное, как первые фразы исламской шахады (исповедания веры). Поэтому Коран не делает никаких различий между посланцами (Сура 2, 285). Это единство распространяется на содержание всех провозвестий. Хотя между пророками может существовать различие в рангах, оно не затрагивает единства проповеди единобожия»⁶. Для Мохаммеда имеет решающее значение тот факт, что Бог, чью весть выпало ему проповедовать, есть тот самый Бог, о котором говорят иудеи и христиане. И это положение не меняется от того, что Мохаммед называет его собственным именем верховного бога, исповедуемого в древнеарабской родоплеменной религии, — именем Аллаха.

Подтверждение истинности своего пророчества Мохаммед ищет в писаниях иудеев и христиан. Он своеобразно присваивает себе то отношение между предсказанным и исполненным пророчеством, какое существует между Ветхим и Новым Заветом. То, что ему известно из обоих Заветов, он использует как обоснование своих собственных притязаний на посланничество. Поэтому недостаточно сказать, что Мохаммед заимствовал представление о единобожии от иудейско-христианского образца. Скорее он считал себя пророком того же самого Бога, которому теперь, благодаря ниспосланному через

него, Мохаммеда, откровению служат и у арабов. «Мы веруем в то, что ниспослано нам и ниспослано вам; Бог ваш и Бог наш един, и Ему мы покорны»⁷. Эта ссылка на единого Бога и общие корни Священного Писания открывает особую перспективу в богословском диалоге с мусульманами. Пусть даже впоследствии позиция Мохаммеда в отношении иудеев и христиан, не принявших его пророческих притязаний, изменилась, все равно тот Бог, которого он возвещал, оставался для него Богом также иудейского и христианского Священного Писания.

Для христианского исповедания непреодолимый барьер заключается здесь в том расширении задним числом, какое претерпевает священная история. Тем самым релятивируется событие Христа как событие заключительное, венчающее историю спасения. Будучи в Новом Завете исполнением Моисеева Закона и пророков, в Коране оно превращается просто в одно из предшествующих пророчеств. Событие воплощения, исполняющее и превосходящее в своей уникальности все пророчества, встает препятствием на пути собственных притязаний Мохаммеда на исполнение пророческих откровений. Поэтому он вынужден вновь интегрировать универсально значимое спасительное событие «Бога во Христе» в рамки истории пророков. Отсюда следующий шаг: пророческое возвещение Бога через его «слугу Иисуса». Но как предтеча, Иисус исполняет здесь легитимирующую роль по отношению к Мохаммеду. Именно под таким знаком следует рассматривать все коранические ссылки на образ Иисуса. Этому же отвечает и кораническая полемика против Святой Троицы. Для Мохаммеда представление о Троице противоречит коранической проповеди единобожия, которая служит основанием его посланнического самосознания. Но в таинстве Воплощения обретают свою конечную цель в перспективе истории спасения не только ветхозаветные пророчества, но и все религии человечества в целом. Для ислама особенно трудно признать это, потому что он принимает библейское видение священной истории, но в то же время перетолковывает эту историю, подгоняя ее под своего основателя.

Как мы показали, религии Востока всякий раз включают событие Христа в свой космический горизонт. Это происходит с помощью некоего общего космического первопринципа (Брахман, Дао) или методического пути спасения (мокша, нирвана, сатори). Но перед лицом этих религий христианское понимание спасения сохраняет свой не поддающийся интеграции характер, в уникальности события Христа открывая доступ к историческому пониманию мира и человека. Что касается ислама, он перенимает этот подход к истории, с его помощью преодолевая древнеарабский естественно-религиозный политеизм. Но при этом он отнимает у события спасения те следствия, которые оно принесло всему человечеству, всеобщей истории: отнимает *kairos* Воплощения. Тем самым ислам вновь попадает в состояние до откровения, в незавершенную (в смысле истории спасения) ситуацию продолжения пророчества⁸.

4.5.3 «Иса — слуга Аллаха»

Из притязания пророчества Мохаммеда на то, чтобы служить исполнением священной истории, проистекают и те значения, какие принимает в Коране образ Иисуса. Они определяются той ролью, которая отводится Иисусу в перспективе продолжающегося откровения: следовать по времени за израильскими пророками и превзойти их, но служить не более чем приурочителем и провозвестником окончательного коранического пророчества. Так изречения Корана поясняют сами себя в обоих смыслах: в позитивном — как почтительное превознесение фигуры Иисуса, и в негативном — как ограничение его роли, а с точки зрения христианской веры и вовсе как ее непризнание и отрицание. И то, и другое имеет значение для теологического диалога с исламом.

Но именно в этом заключается особенная трудность в отношении новозаветного свидетельства Христа. В Коране оно переосмысливается как предварительное условие, благодаря которому стала возможной проповедь Мохаммеда. Насколько важной представляется эта миссия Иисуса в Коране, явствует уже из частоты ссылок на него. Всего имя Иисуса упоминается в 15 сурах Корана. В них отражаются и те перемены, которые происходили в коранической проповеди Мохаммеда в разные периоды его жизни.

Особенно много упоминаний о евангельских повествованиях в сурах, восходящих к мединскому периоду. То было время, когда Мохаммеду стало ясно, что иудеи и христиане не готовы признать его притязаний на исполнение пророчеств. Тогда же имя «Иса»⁹, до того упоминавшееся мимоходом, принимает предикат «аль-Масих» (Мессия)¹⁰. Но даже такое именование лишено специфического новозаветного значения греческого «Христос». Напротив, в Коране главное достоинство употребления этого титула усматривается в том, что оно устраняет всякую мысль о богосыновстве Иисуса. Позднейшая сура 9, 30 проводит четкое различие между аль-Масихом Исой и христианским исповеданием Иисуса Сыном Божиим: «...Назаряне говорят: Мессия — сын Божий. Это их слова в устах их. Говоря это, они уподобляют себя неверным, бывшим прежде. Да поразит их Бог! Как легкомысленны они! Опричь Бога, они своих книжников

Это включение Иисуса как Мессии в сонм почитаемых христианами «книжников», «подвижников» и вообще святых ясно показывает, где именно проходит разграничительная линия между новозаветным свидетельством о Христе и Мохаммедом. Такое включение высшего титула «аль-Масих» в один ряд с «книжниками» и «подвижниками» призвано устранить малейшие следы события Воплощения, которым заключаются и исполняются пророчества.

Здесь же проявляется противоречивость коранического образа Иисуса. С одной стороны, роль последнего предшественника Мохаммеда (в рамках ограниченного знакомства с евангельским преданием) всячески превозносится, чтобы обосновать самопонимание Мохаммеда как носителя пророческой миссии. С другой стороны, решающая характеристика Иисуса как едиnorodного Сына Отца должна быть устранена даже ценой отказа от прежних мотивов. Притязание Мохаммеда на провозвестие, которым завершаются и исполняются пророчества, служит критерием обоих суждений.

Герменевтической противоположностью суры 9 выступает сура 3, 45 сл. Здесь принимается понятие «Слова» Божьего (*калима*), имя которого «Иисус, сын Марии». Отчетливо видна близость к логосной христологии Евангелия Иоанна. Иисус «будет славен в сей жизни и в будущей; будет один из числа Приближенных». Чудо девственного рождения превозносится в стихе 37.

Наряду с некоторыми апокрифическими сказаниями о чудесах Иисуса в Коране упоминаются также евангельские повествования о знамениях. Так, Бог говорит, что «научит его (Иисуса) Писанию, мудрости, Закону, Евангелию» (стих 43). Об учениках говорится, что они, как «преданные Богу» (муслим), последуют за посланником (стих 45). Хотя здесь повторяются слова о том, что Бог обещал «призвать» Иисуса, «вознести» его к себе, «очистить» его, чтобы «избавить от неверующих» (стих 47), коранический образ Иисуса при всей своей исключительности остается в рамках, определяемых понятием «посланника» (*расул*). Этому соответствует подчеркнутое указание на человеческую природу Иисуса Христа: «Иисус пред Богом подобен Адаму» (стих 52).

От света особого посланничества Иисуса должен пролиться свет и на усовершенствующую миссию «расула» Мохаммеда¹¹. Поэтому Иисус сохраняет в Коране свою уникальность в сравнении с ветхозаветными пророками. Но в соотнесенности с Мохаммедом он утрачивает то, что делало событие Христа сотериологическим, завершающим священную историю событием. Поэтому свершение спасения через крестную жертву и Воскресение устраняется из коранического образа Иисуса.

4.5.4 О «слове примирения»

В этой связи противоречие с церковным исповеданием Христа отчетливо сознается в самом Коране. Оно преодолевается указанием на исключительность Аллаха, не допускающего никакой причастности к своей божественности: «Скажите им: вы, люди Писания! да будет слово примирения между нами и вами! (Ибо мы едины в том, что) служим единому Богу и не приближаемся к нему (как причастники его божественности), и не принимаем себе господом никого из нас вместо Бога. Если же они отвернутся, тогда скажите: удостоверь те, что вы преданы Богу!»

Здесь мы имеем дело с ключевым текстом, проясняющим исламское понимание Иисуса. Должен быть найден компромисс между исламским пониманием роли Иисуса как пророка и предтечи Мохаммеда и христианским исповеданием Христа. Предпосылкой к компромиссу служит тот факт, что и мусульмане, и христиане, будучи «людьми Писания», разделяют общее знание о Боге, взывающее теперь к «примирению». Но «примирение» заключается в том, что этому общему Богу воспрещается становиться человеком. Воплощение толкуется как нечестивое «приобщение в божественности». Тем самым уникальное событие «Бога во Христе» встраивается в контекст священной истории, задним числом распространяющейся на Мохаммеда. Только с помощью такой «деструкции» можно говорить о «Писании» как о признаке общего понимания Бога. Но христология, в смысле церковного исповедания, отбрасывается как попытка «задним числом» приобщиться к Богу. В таком случае «примирение» заключалось бы в том, чтобы упразднением таинства Христа и свершения в нем священной истории расчистить путь окончательному кораническому провозвестию Мохаммеда. «Примирение» предполагает поворот к такому образу Бога, который чужд новозаветному Иисусу — «единородному Сыну, существу в недрах Отца» (Ин 1, 18). В заключение коранического текста так и мыслится, что «люди Писания» не примут подобного «примирения»: «Если же они отвернутся, тогда скажите: удостоверьтесь, что вы преданы Богу (*муслим*)!». «Слово примирения» предполагает, что христиане, будучи «людьми Писания», тоже должны понимать себя как «муслим» в смысле доинкарнационного, коранического представления о Боге.

Здесь проявляется особенный характер отношения между мусульманской верой и христианским исповеданием, — тот характер, который отличает исламско-христианский богословский диалог от диалога с другими мировыми религиями. Выразители великих религий востока в новое время пытались включить событие Христа в свои универсальные системы и тем самым истолковать его в герменевтических рамках собственного мировоззрения. Они понимали внутреннюю чуждость христианской веры «инклюзивным» образом. Ислам считает себя продолжением и свершением все еще длившейся христианской священной истории. Чтобы принять эту историю как общую с христианством, потребовалось задним числом устранить чудо вочеловечения Бога. История божественного откровения, которую ислам принимает как «общую» с христианством, не должна поэтому завершиться прежде Мохаммеда, но исполняется лишь в его проповеди. Чтобы узаконить собственное посланничество, Мохаммеду пришлось представить усовершенствование священной истории в пришествии Иисуса из Назарета «еще не наступившим».

4.5.5 Мария — мать пророка

Несторианское христианство, определяющее у Мохаммеда образ Иисуса, отличается особой мариологической традицией. Она получила отражение в Коране, хотя и в своеобразно преломленном виде. Здесь обнаруживается воздействие как библейских, так и внебиблейских преданий о Марии; при этом исключительные и чудесные черты в облике Марии не претерпевают никакой ограничительной корректировки. Образ Марии призван подчеркнуть ту роль, которая отводится в Коране рожденному от Девы как важнейшему предтече «расула» Мохаммеда. Давая высокую оценку Марии и почтительно говоря о ней, Коран тем самым вступает в определенную оппозицию к тогдашним иудейским, антихристианским выступлениям против Марии.

Превознесение Марии в источниках, которые были доступны Мохаммеду, создали у него ошибочное впечатление, будто она составляет часть отвергаемой им Троицы (Бог-Иисус-Мария). В связи с этим Мохаммед осуществляет критику тринитарных представлений о Боге, соотнося ее с образом Богоматери. Это явствует из суры 19, названной «Мария» («Мариам») и передающей обетование, данное Захарии у Иоанна. Рассказ о нем заканчивается обращением к Иоанну: «В этом писании вспомни о Марии!» (стих 16). Все, что следует затем — переложение библейских и отчасти апокрифических преданий о чудесном девственном рождении, — надлежит толковать в контексте общего понимания священного писания. Выражение: «Иоанн! Крепко держись писания!» (стих 12) указывает, под каким знаком надлежит «соразмерно писанию» понимать последующие высказывания о

Марии. В соответствии с толкованием Иисуса как пророка они должны пониматься по модели обетований. Тем самым традиционный материал о Марии связывается с христологией христианского исповедания.

Мария остается чудесной родительницей пророка Иисуса, появившегося на свет исключительным образом, посредством чуда. Обетованному сыну суждено было стать «в знаменье людям и милостию нашей к ним» (стих 21).

Тот характер знамения, который присущ девственному рождению, служит задаче истолкования и обоснования собственной пророческой роли Мохаммеда. Чудесным образом дитя в колыбели предрекает свое будущее посланничество, называя себя «рабом Бога». Бог «дал ему писание» и «поставил его пророком», «сделал его благословенным везде, где бы он ни был; Он заповедал ему молитву, очистительную милостыню с имущества, покуда будет жив» (стих 32), «быть послушным его родительнице» (стих 33). Этими и последующими знамениями избранничества Иисуса исповедуется приуготовительная роль Рожденного от Девы, исполнение которой должно привести к окончательному пророчеству самого Мохаммеда.

Сура «Мария» подводит итог богатой традиции об Иисусе и Марии следующим образом: «Таков Иисус, сын Марии, по слову истины, о котором они [конъюнктура *R. Paret*: неверующие (из христиан?)] сомневаются» (стих 35). «Богу не свойственно иметь детей» (стих 36). Коранические тексты о Марии в своей многочисленности и почтительности к Ней хотя и достойны внимания¹², однако остаются в русле мохаммедова провозвестия, будучи подчиненными ему и составляя его часть. Тем самым они подтверждают притязание Мохаммеда быть носителем окончательного откровения. К этому же призвано особым образом указать — предание о рождении Иисуса.

4.5.6 «Люди Писания»

Отношение к христианам определяется в Коране, исходя из его точки зрения на провозвестие Мохаммеда. С одной стороны, они вместе с иудеями и мусульманами причисляются к тем, кого Бог удостоил особого откровения¹³. С другой стороны, они считаются заблудшими, ибо не способны постигнуть истинный смысл посланничества Иисуса и свое собственное Священное Писание. Коран исключает христиан из того, что может быть познано только в свете проповеди Мохаммеда. Но тем самым, по утверждению Корана, им оказывается недоступным правильное понимание даже того, что Бог открыл им через Иисуса. Если бы они могли усвоить слова пророка Мохаммеда, они тоже стали бы истинными «мусульманами», то есть теми, кто «предан Богу», а вместе с тем почитает и Мохаммеда.

При этом показательны те представления, которые считаются в Коране основной причиной этой ошибочной позиции христиан. До сих пор подлинный смысл Нового Завета оставался недостижимой тайной для христиан, и только теперь, благодаря Мохаммеду, раскрылась эта тайна: «Знающие писание! К вам пришел посланник наш; он ясно укажет вам многое из того, что скрыли вы из Писания, и отменит многое. К вам от Бога пришел свет и ясное писание: им Бог поведет прямо на путь мира тех, которые последуют воле его; он, по своему изволению, изведет их из мрака к свету, приведет к пути прямому» (сура 5, 18).

Эти слова Корана явно принадлежат той ситуации, когда Мохаммед еще не оставил надежду убедить христиан принять свое понимание священного писания и в свете такого понимания заново истолковать его. «Людьми Писания», то есть в том числе и христианам, Коран указывает на то, что те до сих пор не могли познать истинного смысла Нового Завета. Такое познание требует последовательного обращения к герменевтическому принципу, доступному благодаря Мохаммеду. Согласно этому принципу, Коран восполняет то, что в прежних религиях излагалось лишь несовершенным образом. Эти религии служили вехами на пути к исламу: «Сегодня Я завершил для вас вероустав ваш, в полноте проявил Мое благодеяние вам: Я благоизволил поставить вероуставом для вас покорность (по-арабски (сура 5, 5).

Христиане предстают здесь как те, кто остался на «исторически -подготовительном этапе» движения к исламу. Они не хотят признать, что лишь теперь раскрылись смысл и цель этого движения, причем раскрылись также и применительно к христологически «возвеличен ной» предыстории исламской веры. То, что в свете посланного через Мохаммеда откровения должно было остаться обетованием, они преждевременно приняли за исполнение. Поэтому им надлежит оставить еще живую надежду на преждевременный опыт исполнения священной истории.

Другое объяснение «заблудшей»¹⁴ веры христиан (назарян) дает стих 16 суры 5. Христиане до сих пор обладали только частичным пониманием собственного Священного Писания. Причина этого заключается в том, что они «забыли часть того, чему были научены». Здесь очевидно играет определенную роль ветхозаветная традиция «забывчивости» народа Божьего в отношении завета с Богом («Мы вступали в завет»). Теперь эти предания переосмысляются как неповиновение воле Божьей, сообщенной через Мохаммеда. «Забывчивость» мешает христианам правильно понять собственное Священное Писание.

Отсюда стих Корана выводит дальнейшее следствие: подобная «забывчивость» возбудила среди самих христиан «вражду и ненависть»¹⁵. Лишь «в день Воскресения» прекратятся эти распри между христианами. Но тогда «Бог ясно укажет им то, что учинили они». Очевидно, здесь выражено представление о том, что если последующие христиане примут посланника Мохаммеда и поверят его словам, то они сумеют избежать суда Аллаха.

4.5.7 Предтечи и посланники

Завершительному характеру коранической вести соответствует прояснительная функция коранического образа Иисуса. При этом Мохаммед использует авторитет самого Иисуса, обращая его против якобы извращенной и неразумной веры христиан. В конце суры 5 в Коране прямо задается вопрос Иисусу от имени Аллаха: «Иисус, сын Марии! Говорил ли ты людям: кроме Бога, почитайте еще меня и мою мать двумя Богами? Он скажет: хвала Тебе! Как мне говорить такое, чего я не должен говорить? Если бы я говорил это, Ты знал бы то: Ты знаешь, что во мне; но я не знаю, что в Тебе; ибо Ты один вполне знающий тайны. Я говорил им только то, что повелел Ты мне: поклоняйтесь Богу, Господу моему и Господу вашему» (5, 116_117).

Кем в действительности был Иисус и в чем состояло его провозвестие, — это христиане должны были узнать только в свете откровения, сообщенного через Мохаммеда. Приведенный ответ Иисуса в Коране имеет смысл, который христиане в своем исповедании представляют как ошибочный. Изначальная задача Иисуса осталась им чуждой. Если следовать смыслу Корана, мы придет к следующему конечному выводу: христианская вера мешает христианам идти от Иисуса и его проповеди дальше, к окончательному откровению, доставленному только через Мохаммеда.

Итак, подлинным ключом к пониманию коранического образа Иисуса является переосмысление свидетельства Христа как предвестия самого Мохаммеда. Именно в таком свете следует читать все пассажи Корана об Иисусе и Марии. Восходящая к мединскому времени (то есть к периоду после разрыва с иудеями) сура 61 позволяет достаточно полно судить об отношении между Иисусом и Мохаммедом.

Коранический Иисус очевидно выполняет функцию предтечи и свидетеля о Мохаммеде как о «посланнике, который, обладая еще более высокохвалимым именем, придет после меня»¹⁶. Здесь перед нами историко-ономастическое толкование имени «ahmad», которое соотносит его с личностью Мохаммеда. Нет никаких сомнений в том, что «еще более высокохвалимое имя», нежели имя Иисуса, есть именно имя «Мохаммед».

Вопрос о единстве Бога и о Троице — начало и центральный пункт богословского диалога между христианством и исламом. Утверждение о том, что вера в единого Бога связывает обе религии, можно оставить без внимания: ведь Коран упраздняет веру в Иисуса как Христа, которая служит основанием и средоточием христианской веры. Тот факт, что крестная смерть Иисуса и пасхальное событие как событие спасения отрицаются в Коране, есть только следствие общего коранического образа Иисуса, лишённого христологической глубины. Но это значит, что все благоприятные, позитивные высказывания Корана об Иисусе и его матери Марии стоят под знаком противоречия Новому Завету.

Многослойность христологических понятий в Новом Завете есть свидетельство, исповедание Иисуса как ради людей распятого, воскресшего, вознесшегося и присутствующего в своей Церкви едиnorodного Сына Божьего. Это завершительное событие Откровения, к которому человечество шло многими религиозными путями, не может быть преодолено никакими последующими провозвестиями. К сущности Воплощения принадлежит то обстоятельство, что никаких более полных и окончательных откровений Бога больше быть не может. Событие Воплощения уникально, потому что личная вовлеченность Бога в явление едиnorodного Сына в пространстве и времени не может быть задним числом упразднена в некоем последующем пророчестве. Воплощению присущ окончательный характер, ибо в нем прежние пути человека к Богу достигают своего осуществления и конечной цели. К этим путям принадлежат и провозвестия пророков.

В этом смысле тот факт, что Бог говорил через Сына, называется в Послании к евреям событием «ер'eschatou» («последних дней»). Оно есть эсхатологическое исполнение всего предшествующего. Ассоциируясь с Псалмами 2 и 110, этот текст объявляет Сына «сиянием славы» Бога и «образом ипостаси Его» (стих 3). Через Него Бог «и веки сотворил» (стих 2)¹⁷, и совершил очищение грехов. Сын воссел одесную Отца (стих 3). Все высказывания Нового Завета об Иисусе Христе следует рассматривать в перспективе исполнения священной истории. Таинство Воплощения раскрывается как в аспекте предсуществования (от сотворения мира), так и в эсхатологическом (Вседержитель мира) аспекте. Поэтому Сын «превосходнее» ангелов (стих 4).

Поэтому диалог с верующими-мусульманами об Иисусе из Назарета не может ограничиваться частичным аспектом его земной жизни: ведь и эта жизнь предстает в Новом Завете в свете «сияния славы» Бога и как «образ ипостаси Его». Поэтому в богословском диалоге не нужно отказываться от попытки ввести позитивные высказывания Корана о личности Иисуса в полный христологический контекст. Но это означало бы в то же время правильно расположить пророческое самопонимание Мохаммеда относительно посланничества Иисуса Христа.

4.5.8 Диалог и религиозная среда

Из самопонимания Мохаммеда и понимания им своего посланничества становится очевидным, что ислам осознает себя как самостоятельную веру, которая включает в себя также христианское откровение. С чего бы ни начинался диалог с исламом, он неизменно приходит к вопросу об Иисусе из Назарета как о Христе. В этой перспективе ислам не отличается от других религий с их попытками истолковать образ Иисуса, исходя из собственных религиозных представлений, и тем самым встроить его в собственную понятийную систему.

Диалог с исламом помогает прояснить те условия, при которых верующие других религий способны через самопонимание приблизиться к Иисусу Христу и его провозвестию. Естественно, что тот опыт, те понятия и экзегетические модели, которые им доступны, восходят к их собственному религиозному горизонту. Так что в диалоге нужно не только проявлять трезвость и осторожность по отношению к такого рода «инклюзивистским» попыткам со стороны собеседников: ведь без оглядки партнеров по диалогу на их собственные религиозные горизонты беседа вообще была бы невозможной. Об этом свидетельствуют не только различные «рецепции» Иисуса в современном индуизме и буддизме.

Это касается также образа Иисуса и его толкования в Коране. Признать этот факт — не значит умалять или отрицать возможность и важность межрелигиозного диалога. Просто дело обстоит таким образом, что даже тогда, когда диалог выходит за рамки уже сложившегося, наличного понимания, он остается в контексте целого и определяется своей религиозной средой. Здесь опять-таки подтверждается та истина, что часть обретает смысл только в соотнесенности с целым. Лишь тогда можно ручаться за «диа-лог» в полном смысле слова, за обоюдную заботу об истине Слова, ставшего плотью (Ин 1, 1).

В случае ислама это особенно очевидно. Изречения Корана выказывают, в сравнении с другими религиями, чрезвычайную близость к библейскому свидетельству. Как мы видели, эта близость определяется тем особым отношением, какое Мохаммед усматривает между христианством и своей собственной ролью пророка, и могла бы, опираясь на такое основание, легко положить начало диалогу. Обратное неверно. Близость в том, что касается предположительно общего понимания частных, представляется особенно труднодостижимой, если взять эти частные аспекты в том контексте, которому они принадлежат. В отношении вероисповедной среды, в которой живут отдельные высказывания, сближение наталкивается на неожиданные препятствия для понимания. Замечательный пример тому — не только ветхозаветные экскурсы в Коране, но и то, как он использует, переосмысляя его, предание об Иисусе.

4.5.9 «Постоянно пребывать в Боге»: исламская мистика

Подобно другим великим религиям, ислам тоже усвоил традицию мистического благочестия. В ней продолжает жить нечто от изначального, эсхатологически направленного призыва Мохаммеда к покаянию в преддверии Страшного Суда. Память о притеснениях Мохаммеда с его сторонниками, вызванных этим призывом, наложила на мистическое благочестие ислама отпечаток жертвенности и аскетизма.

Эта черта, восходящая к первоначальным временам ислама, так и не исчезла до конца. Позднее она получила историческое выражение в создании религиозных орденов и братств. Мистика выступала противовесом той «теологии славы», которая была столь характерна для ислама с его теократическими тенденциями и отождествлением религиозной и политической сфер.

Другим фактором, определявшим развитие самостоятельной мистико-аскетической традиции исламского благочестия, был замечательный пример жизни христианских аскетов и монахов из Сирии и Эфиопии. В Коране рассказывается о рано случившейся встрече и дискуссии с мистико-аскетическим идеалом христианства. Утверждая, что христиане «более всех любят верующих (= мусульман)», Сура 5, 85 объясняет этот факт тем, что у них, в отличие от иудеев и язычников, «есть пресвитеры и подвижники благочестия»¹⁸.

Насколько позднейшее развитие этих отношений повлияло на суждения Мохаммеда о монашестве и аскезе, показывают другие коранические тексты на данную тему. Они передают точку зрения, согласно которой существует резкое различие между аскетико-созерцательной жизнью и воинственной позицией ислама. Здесь отразилась первая реакция против аскетико-мистических тенденций в самом исламе. С самого начала суфизм¹⁹ встретил резкое сопротивление со стороны ислама, нацеленного на выполнение своей мировой задачи.

Мохаммед правильно понял, что речь идет о двух противоположных концепциях веры, находящихся в непримиримом противоречии. В христианстве, с его крестным провозвестием о победе над миром сим Царства Божьего, начавшегося с пришествием Христа, аскетико-мистическая дисциплина и духовное отвержение обычной жизни выполняет существенную для Церкви функцию знаменания. Но для воинственного ислама немислимо было соединить протест против мира с концепцией совпадения божественной и мирской властей.

Кораническое отвержение ранних суфийских тенденций также служит критерием для отличия ислама от аскетически и мистически понимаемого христианства²⁰. Суфизм на протяжении своей истории нередко подвергался изоляции, подавлению и даже преследованию со стороны верного сунне ислама. Поэтому с ним связывается благочестие и богословие мученичества. Великие персонажи в истории суфизма почитаются как святые и по своему значению приближаются к самому основателю мусульманской религии — Мохаммеду.

В мистике суфизма и суфийской литературе выразилось созерцание единства души с ее божественным началом. «Вначале моя душа и твоя были одно... Я не есть я, и ты не есть ты, как и не есть я. Я одновременно есть я и ты; ты одновременно есть ты и я» (Джелал-ад-дин Руми)²¹. Как и в индийском мистическом учении адвайты, в суфизме высшее блаженство достигается, когда душа возносится к своему божественному первоначалу. Единство изначально превосходит любую личную вовлеченность отдельного Я²²: «Очисться от всех атрибутов самости, чтобы увидеть свою сверкающую сущность». Пребывать в Имени Божиим — значит «ускользнуть из пут бытия»²³.

Поэтому не стоит удивляться, что великий мистик и реформатор ислама Газзали (ок. 1100) находил подкрепление своему типу благочестия в Евангелии. Евангельские тексты он прочитывал в свете исламского опыта суфизма: «Я прочитал Евангелие... Приди к Иисусу — мир ему! — ибо он был истиннейшим из всех посланцев Бога и ведающих о Боге, и вел самую самоотверженную жизнь из них всех, и был более всех наставлен в мудрости; быть может, он заступится за тебя». Для Газзали Иисус был как бы образцом его собственной благочестивой жизни. Поэтому он приписывает Иисусу черты совершенного суфия: «Я почитал Иисуса, ибо о нем передают, что он ничего не называл своим, кроме шерстяного плаща, который носил двадцать лет; и ничего не брал с собой в дорогу, кроме кувшина, четок и гребня»²⁴.

Страдания, отверженность, внутреннее созерцание и любовь к богу — мотивы, ставящие суфия в иное отношение к христианству, чем суннитский ислам. Пророческая роль Иисуса как предтечи, о которой говорится в Коране, в исламской мистике встраивается в новый контекст, основанием которого служит мистико-аскетический жизненный идеал благочестивца. Он роднит суфизм с подобными опытом и практикой благочестия в других религиях. При этом образ Иисуса принимает на себя особую функцию совершенного образца. Подобно тому, как это имеет место в интерпретациях индуистского учения адвайты в Новое время, мистический ислам искал пути к общению — более того, к единению — с другими религиями.

Этим объясняется, почему представители этого направления ислама сегодня играют особую роль предшественников в межрелигиозном диалоге. Родство мистического благочестия выявляет близость — более того, совпадение — суфизма с мистической традицией христианства. Такое соприкосновение оставляет в тени содержательные различия христианской и мусульманской веры. Но и в том, что касается встречи с мистическим исламом, остается в силе следующее: общие основания и общая структура религиозно-мистического опыта еще не дают ответа на вопрос о его содержании. Пример Газзали показывает, что исполненное послушания обращение исламских мистиков к образу Иисуса, по видимости такое же, как у христианских мистиков, по существу остается, однако, суфийско-исламским. Иисус здесь по-прежнему играет роль всего лишь предтечи и образца. Это уже немало, и такая оценка Иисуса играет большую роль в диалоге с представителями мистического направления ислама. Но, как и в Коране, отводящем Иисусу роль пророка, образ Иисуса как идеального суфия тоже встраивается в контекст собственного религиозного опыта суфиев. То же самое происходит и в богословском диалоге с представителями ислама. Было бы заблуждением думать, будто в родстве мистического языка и мистического благочестия можно найти общий знаменатель межрелигиозного диалога.

В суфизме, как и в других мистических религиях, утверждается понимание Иисуса как идеального мистика и аскета. Но это не касается таинства Воплощения и спасительной новой реальности, берущей начало в крестной смерти, воскресении и вознесении Иисуса Христа. Общий путь «мистического

диалога» способствует взаимопониманию; однако он остается лишь частью пути, в то время как подлинный межрелигиозный диалог охватывает всецелый горизонт новозаветной реальности, основанной во Христе. Он покажет, что понимание Иисуса как Христа не ограничивается историческим прошлым.

Поэтому и в богословском диалоге с исламом обращение к историческому Иисусу из Назарета неразрывно связано с памятованием о Христе, что ныне сидит одесную Отца как правитель мира, а в будущем сделается Судией человечества. Таинство Его настоящего и будущего всеохватнее, чем близость к Нему, обретаемая в мистической душевной глубине. И тем не менее, именно в своем суфийском облике ислам выказывает особенное «родство» с «людьми Писания»²⁵.

¹ В областях северо-восточной Аравии, в Хиджазе и Йемене находили убежище иудеохристиане, образуя местные церкви. Поэтому можно предположить, что таким образом евангелия стали известны Мохаммеду в устной передаче. Напротив, знакомство с письменным текстом евангелий на арабском языке совершенно невозможно: об этом свидетельствуют неточные и ошибочные ссылки на евангельское предание в Коране. Более подробно по данному вопросу см. G. Graf, *Geschichte des arabischen Lliteratur*, Bd. I, Vatikan 1944.

² A. Schimmel, *Der Islam*. In: F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1959, 1962 (2), S. 788.

³ а.а.О.

⁴ «На место прежнего идолопоклонства (имеется в виду древнеарабская религиозность) Мохаммед поставил абсолютный монотеизм. Нет никаких сомнений в том, что при его разработке он находился под влиянием иудейской и христианской религий, с которыми познакомился во время своих странствий и в Медине» (H. von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen*, S. 175).

⁵ Пер. с арабского Г.С. Саблукова, Казань, 1907 г.

⁶ J. Bouman, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Koran als nachbiblische Religion*, Frankfurt 1980, S. 30 f.

⁷ Сура 29, 45.

⁸ «Но еще важнее выраженное самим Мохаммедом пророческое самосознание, ибо именно из него он в конечном счете вывел собственную интерпретацию Торы и Евангелия. Как предыдущие пророки в итоге исполняли роль Мохаммеда, так и сами Тора и Евангелие могут быть заново истолкованы с помощью того, что открылось в тексте Корана. Ибо Коран есть последнее и завершающее Писание, в котором явилось событие Откровения» (J. Bouman, *op. cit.*, S. 35 f.).

⁹ В действительности происходит от сирийского Иешу, или от еврейского Иешуа.

¹⁰ Соответствует обычному в эфиопской церкви обозначению Мессии. Оттуда принесли его сторонники Мохаммеда, которых он отправил в Эфиопию искать убежища от преследований в первый мекканский период.

¹¹ Этому соответствует в суре 61, 5 пророчество о грядущем посланничестве Мохаммеда, вложенное в уста Иисуса: «Сыны Израиля! Я Божий посланник к вам... для благовестия о посланнике, который придет после меня».

¹² В этой перспективе Коран не только дает образ Марии, который противостоит современной ему иудейской полемике против Богоматери, но и прямо берет ее под защиту. Ср. сура 19, 21, где Аллах удостоверяет девственность Марии. Он посылает к ней своего Духа и делает ее и Сына ее знамением людям всего мира.

¹³ Сура 5, 83 особо выделяет христиан, в сравнении с иудеями и язычниками. На основании их поведения, которое было перед глазами у мусульман, говорится, что они «более всех любят верующих». У них отмечается та позиция, которую подкрепил Мохаммед своей проповедью: «Когда они слышат ниспосланное свыше пророку, тогда видишь, как из очей их льются слезы, потому что они узнают истину. Они говорят: Господи наш! Мы веруем: впиши нас в числе сих исповедников» (стих 86).

¹⁴ Христиане, как «люди Писания», не должны следовать за теми, «которые еще прежде заблудились и ввели в заблуждение многих; они заблудились, уклонившись от прямой стези» (5, 81).

¹⁵ Мохаммед, очевидно, имеет здесь в виду отнюдь не только индивидуальные конфликты между христианами. Вероятно, ему были известны также догматические споры и связанные с ними политические коллизии в отдельных автокефальных государственных церквях того времени. Э. Келлерхальс (E. Kellerhals, *Der Islam*, Basel 1956, S. 41) не исключает, «что и другие еретические группы христиан могли оставить свои следы в исламе», подразумевая гностиков, павликиан и монархиан. Но решающим должно было быть влияние несториан и яковитов, чье монофизитское учение способствовало неправильному пониманию Мохаммедом веры в тринитарного Бога.

¹⁶ J. Bouman в этом месте предпочитает (ссылаясь на историческое исследование имен, проведенное W.M. Watt) толковать *ahmad* как сравнительную степень к *mahmudun* или *hamidun* (op. cit., S. 137 A 347). R. Paret тоже отдает предпочтение такому чтению перед позднейшим отождествлением слова *ahmad* с *Muhammad* (с переводом «высокохвалимое имя»).

¹⁷ Сура 3, 52 можно понимать как корректуру к христологии предсуществования, выраженной в Новом Завете. Она приравнивает «бытие» Иисуса к тварности Адама: «Иисус пред Богом подобен Адаму, которого Он сотворил из земли и сказал к нему: Будь! И он получил бытие». Здесь элемент предсуществования, заимствованный из Нового Завета, утверждается, как и в случае Адама, вместе с особым актом творения. В то же время Иисус интерпретируется исключительно тварным образом и тем самым утрачивает принадлежность к Божественной Троице. Возможно также, что здесь содержится отзвук развиваемой Павлом в Рим 5 типологии «Адама-Христа», которая, однако, перетолковывается в направлении, присущем кораническому образу Иисуса, — как параллель в тварности.

¹⁸ «Знаешь, что из всех людей самые жестокие ненавистники верующих иудеи и многобожники; и также знаешь, что более всех любят верующих те, которые называют себя назарянами (= христианами): это потому, что у них есть пресвитеры и подвижники благочестия, и потому, что они не горды».

¹⁹ Название традиции мистического благочестия, производное от одежды из белой шерсти (*sufi*), которую носили его приверженцы.

²⁰ Речь Мохаммеда к своему тогдашнему соратнику Аккафу бен Вада аль-Халали обозначает это важное для него отличие от христианства: «Итак, ты решил принадлежать к братьям сатаны! Либо ты хочешь стать христианским монахом: тогда примкни к ним открыто; либо ты принадлежишь к нашим: тогда ты должен следовать нашей сунне. Наша сунна есть брачная жизнь» (I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Darmstadt 1963, S. 141).

²¹ I. Goldziher, op. cit., S. 154.

²² «Мистицизм можно определить как времени. Эту основную линию можно проследить во всех типах мистицизма» (A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1992, S. 17).

²³ a.a.O., S. 155.

²⁴ E. Kellerhals, op. cit., S. 140.

²⁵ = ahl al-kitab (см. сура 3, 75 и др.).

Литература

J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schünbeck/Beckenried 1951.

J. Ledit, *Mahomet, Israel et le Christ*, Paris 1956.

EE. Kellerhals, *Der Islam*, Basel 1956.

Ders., *...Und Mohammed ist sein Prophet. Die Glaubenswelt der Moslems*, Stuttgart / Basel 1961.

W.M. Watt, *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford 1961.

Ders., zus. mit T. Welch, *Der Islam I.*, Stuttgart 1980.

J. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Darmstadt 1963.

K. Cragg, *The Call of the Minaret*, New York 1964.

G. Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, London 1965.

R. Paret, *Der Koran*, Stuttgart 1966.

Ders., *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1980 (5).

L. Gardet, *Islam*, Paris 1967; Köln 1968.

J. Bouman, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Koran als nachbiblische Religion*, Frankfurt 1980.

T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, 2 Bde, Zürich / München 1981.

P. Antes, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart 1982.

A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1992.

Глава пятая.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ТЕОЛОГИИ РЕЛИГИЙ

Рассмотрев теологические проблемы диалога с крупнейшими нехристианскими религиями, мы должны теперь их систематически оценить и осмыслить. Это возможно с помощью тезисов, которые утверждают и обосновывают важные аспекты «теологии религий». Как бы ни различался диалогический подход к разным религиям, необходимо систематизировать и унифицировать те аспекты диалога, которые раскрывают его теологический характер.

5.1 Необходимый горизонт

Теологическая озабоченность другими религиями приводит к успешным результатам только в горизонте и в контексте собственной христианской веры. Именно такая перспектива отличает теологию религий от любых других подходов к религиям человечества. Но и любой другой способ рассмотрения религий предполагает наличие неких предварительных условий, благодаря которым их возможно понять. Например, кто исследует религии с социологических позиций, тот необходимо и возможно привносит в свой предмет соответствующую герменевтическую модель. Исходный интерес исследователя определяет те аспекты рассматриваемого предмета, которые попадут в поле его зрения; в данном случае социологическая постановка вопроса имеет то следствие, что на первый план выступают значимые именно для социологии стороны рассматриваемой религии. Если бы это было иначе, было бы невозможно достигнуть тех результатов, которые могут быть получены только социологом. Лишь приложение строго определенной методики позволяет добыть то знание, которое является целью каждого конкретного исследования. При этом никто не может упрекнуть социолога в том, что он поступает так, а не иначе.

Никто не вправе требовать, чтобы он в процессе исследования вел себя так, словно для него не существует этой мотивирующей и направляющей его исследование постановки вопроса. Было бы неправомерным также возражать в том духе, что здесь эклектически отдается предпочтение одним аспектам религии, в то время как другие объявляются «ненужными». Социолог обращает внимание не на отдельные аспекты, а на религию в целом; однако это целое помещается в тот горизонт вопрошания и понимания, который присущ этой и только этой науке. То же самое можно сказать и о подходе к исследованию религий, свойственному любым другим отраслям науки.

Теология в этом смысле не составляет исключения. Нужно только принимать во внимание тот факт, что в ней, в сравнении с исследованием религии со стороны других наук, предполагается более узкий горизонт понимания и толкования. Как психология при изучении религий не в состоянии оказаться от учета глубинных психических структур и применения аналитических категорий, так и христианская теология, имея дело с инорелигиозными феноменами, не может абстрагироваться от того, что в ее подходе к другим религиям определяется истиной веры, наполняющей саму эту христианскую теологию. Она ведет себя не как религиозно нейтральный исследователь, который, следуя дискурсивным путем через мир многообразных религий, должен прийти к окончательной истине. То же самое можно сказать и о ее методе сравнения, отбора и оценки инорелигиозных представлений. Христианский теолог не похож на кладоискателя в сокровищнице религий, занятого поисками драгоценного камня, который украсил бы его «экуменическую» коллекцию религиозных ценностей.

Об этом свидетельствуют те самые выдающиеся примеры в нехристианских религиях современности, в которых представители этих религий пытаются усмотреть единство религий в рамках своего рода новой общности. Скажем, исповедание единства истины всех религий, выразителем которого стал Махатма Ганди, было возможным постольку, поскольку оно проистекало из индуистской мысли адвайты. Согласно Ганди, глубина религиозного переживания раскрывается в том пункте, где человек оставляет за спиной исторически-конкретное содержание откровения. Этот путь ведет от проявлений

абсолютного Единого в многообразных образах богов, исповеданий и вероисповедных содержаний к отныне безымянному Абсолюту (Брахману). Тем самым он ведет не к общности религий, а к некоему среднему арифметическому индийской религиозности.

Везде, где ведутся поиски общего знаменателя для разных религий, предпринимается попытка абстрагироваться от их конкретной исторической формы и подчинить их некоему универсальному принципу. Это касается также попыток возвести мистический опыт разных религий в ранг всеохватной общности. В действительности мистический опыт тоже определяется лежащими в его основе религиозными представлениями, в лоне которых он существует.

5.2 Воспринимать религиозные феномены

На первый взгляд, то требование, которое выдвинуто здесь в качестве предпосылки богословского диалога с другими религиями, противоречит до сих пор сказанному. Однако собственный жизненный и герменевтический горизонт, которым определяется подход к другой религии, никоим образом не препятствует постижению ее феноменов. Напротив, только он и делает свободным подступ «к самим вещам». Это происходит благодаря тому, что встреча с другой религией совершается в том измерении, в каком она только и может сохранить свой религиозный характер. Например, сущность и тайна молитвы раскрываются только тогда, когда наша собственная молитвенная практика и молитвенный опыт позволяют найти общий язык относительно этого предмета. Экзистенциальная вовлеченность в собственную религию есть тот ключ, который впервые открывает соответствующий доступ к феноменам чужой религии.

Феноменологический метод справедливо требует свободного от предвзятости обращения с феноменальными формами религий. Но предвзятость возникает там, где явление, доступное усмотрению только в качестве религиозного, толкуется нерелигиозным образом. А это происходит тогда, когда наблюдатель смотрит на религию как чужой, посторонний, не будучи вовлечен в собственную религиозность.

Каковы последствия подобного способа рассмотрения, показывает так называемый «просветительский», или историко-критический подход к феноменальным религиозным формам. Ярким примером его служит утрата способности понимать истину мифологического языка религий. По узким меркам технического понимания и толкования реальности любое религиозное высказывание, по аналогии с миром эмпирии и мировоззрением, предстает как сказочное, фантастическое, нереальное. Понимание символического религиозного языка и метафизических умозрений терпит крах в той мере, в какой человек больше не ощущает себя включенным в культовую среду, в которой живет религиозное содержание. Только тому, кто лично участвует в священнодействии, раскрывается присущий ему характер таинства¹.

Наглядный пример такой взаимосвязи — многообразие существующих в настоящее время «образов Иисуса». В отвлечении от церковного исповедания и вне собственной вовлеченности в христианскую веру предпринимаются попытки создать «истинный» образ «исторического» Иисуса из Назарета. Но эти попытки, как правило, терпят неудачу. Будучи изолированным от животворного потока христианского Предания и от современного реального присутствия Христа в таинстве Церкви, образ Иисуса растворяется, превращается из «Господа собственного Духа» (А. Швейцер) в голую схему, продукт фантазии.

Нерелигиозная интерпретация не только отчуждает свой предмет: она уводит от него прочь, оставляя его позади растерзанным, беззащитным против любых произвольных толкований. Он слишком явно несет на себе следы ретуши и подкраски, к которой прибегает секулярный, нерелигиозный подход. Старая формула, согласно которой сравнивать можно только соизмеримые величины, верна также применительно к теологическому анализу инорелигиозных феноменов.

То же самое касается нехристианских участников диалога в их отношении к христианству. Например, если в их собственной религии практикуются жертвоприношения или существует обязанность молитвы, они оказываются в особых условиях, способствующих пониманию Евхаристической Жертвы или христианской молитвы. Они увидят их не тем «внешним» взглядом, который зацепляется за случайную деталь, нечаянно совпавшую с горизонтом столь же случайного интереса. Речь идет, к примеру, уже не только о том, какую роль могли бы сыграть христиане в государстве вроде маоистского Китая. При наличии такого идеологического критерия существенные феноменальные формы христианства оказываются в Китае не просто излишним, но противоречащим этому государству, несообразным времени реликтом. Сходным образом дело обстоит и в отношении традиционных китайских религий: даосизма, конфуцианства и буддизма. Они тоже не подлежат обсуждению с внерелигиозных, секулярных или идеологических позиций.

Из этих экстремальных примеров явствует, какую роль играет собственная исходная религиозная ситуация для понимания другой религии. Если мы не хотим получить просто набор суждений, основанных на посторонних критериях, нам нужен «общий язык» — наша собственная религиозная вовлеченность. Так что собственная вера — не препятствие, как порой думают, а первое и необходимое предварительное условие богословского диалога с приверженцами других религий. Именно она обеспечивает соответствующую «коммуникацию». Собственная вера служит гарантом того, что инорелигиозные феномены не будут помещены на чуждую их религиозному характеру почву и тем самым подвергнуты искажению. И потому это «коммуникационное поле» есть то условие, которое необходимо для «непредвзятого» восприятия инорелигиозных феноменов.

5.3 Следы предыдущих встреч

Встречи и дискуссии с западной традицией и духовной историей, особенно с христианской мыслью, получили отражение в других религиях. Их крупнейшие реформаторы и мыслители были знакомы с западными представлениями и содержанием христианской веры. Не только такой человек, как Махатма Ганди, ставил Евангелия в один ряд с Бхагавадгитой. Следы этих духовных столкновений обнаруживаются у представителей обновленного буддизма Шри Ланки, у влиятельнейшей буддийской школы Киото (Япония). Эта рецепция и переработка христианского интеллектуального наследия, западных духовных и нравственных импульсов идет рука об руку со стремительными переменами в политической и социальной жизни отдельных стран. Местная религия часто оказывается не в состоянии ответить на вновь возникшие проблемы и социальные требования.

До сих пор сохраняющийся уклад народной жизни опирается на местные религии. Так, индийская система *варн* стабилизировала существующие отношения как жесткую систему, которая базируется на отношениях родства и социального происхождения. Поэтому развитие этнически целостной новой государственности, демократической конституции, и в первую очередь возрастание роли отдельного человека, несущего ответственность за собственную судьбу, неизбежно должно было привести к росту напряженности между обществом и традиционной религией. Реформы индуизма начались, как мы уже отмечали в другой связи, у Рам Мохам Роя (1772_1833) с протеста против укорененных в религии обычаев детских браков и самосожжения вдов. Сравнение с христианской этикой и лежащим в ее основании образом человека представило эти обычаи как беспорядок, ошибку в развитии собственной изначальной религиозности². Здесь присутствует скрытое влияние того характера Евангелий, который делает христиан «солью земли» (Мф 5, 13). Этот путь ведет не к церковной общности, а к новому, преображенному пониманию собственных религиозных истоков. Древние тексты по-новому толкуются в свете и с помощью мерил, восходящего к христианству и западной миронаправленности.

«Границы и возможности встречи и примирения традиций определяются внутри собственной традиции; со своей стороны, восприимчивость и открытость являются отправными пунктами самооценки. Встреча с чужим, с иным... предстает как позитивное требование, а также как возможность подтвердить и актуализировать потенции, присущие самому индуизму»³.

Такое обновление и переосмысление собственного предания со стороны реформаторских религиозных движений встречает сопротивление консервативных хранителей традиции. В их понимании единство религиозной традиции и общественного устройства (в случае Индии — индуистской веры и индуистского общества) неразрывно. Следствием такого расхождения во взглядах становится резкая напряженность и часто трагические столкновения⁴.

Наряду с этим нарастает внутреннее отчуждение от веры отцов. Там, где реформаторам не удается навести мосты между религией и быстро меняющейся современностью, берут свое секулярные мышление и практика. Религии рискуют утратить значимость для нынешней ситуации. Происходит разрыв между религиозной углубленностью и политической, социальной, хозяйственной практикой, которая оценивается с других точек зрения. В случае Индии показателен поворот от реформатора Ганди к его прагматически и секулярно ориентированному преемнику Дж. Неру⁵.

5.4 Последствия перемен

Для встречи этих реформаторских движений с христианством показательное следующее: они как бы уже «настроены» на определенное содержание христианской вести, и это затрудняет богословский диалог. Он вынужден соотноситься с теми элементами христианства, которые данной религии уже известны и успели укорениться в ней. Однако их необходимо вернуть в соответствующий контекст христианской веры, которому они изначально принадлежат и в котором обретают смысловую полноту. До тех пор, пока они выступают во взаимной встрече под знаком буддизма, индуизма или ислама, для диалога в собственном смысле они непригодны. Очевидный пример такого нового, амбивалентного характера диалога — инорелигиозные интерпретации образа Иисуса.

Для богословской озабоченности реформированными таким образом религиями важно следующее. Мы имеем дело с собеседниками, для которых христианская весть уже не является чем-то новым и чужим. Они не просто убеждены, что уже знают ее содержание. Усвоение некоторых ее элементов их собственной религией заставляет их думать, будто тем самым они обрели ключ к адекватному пониманию христианства перед лицом христианского исповедания. Тот герменевтический горизонт, который открывается для христианской мысли и веры в рамках их собственной религии, им кажется обозримым. Из него следует заимствовать мерило для оценки и обоснования в том числе и христианских элементов. Но таким образом они заимствуют лишь те границы, которые налагались иудейско-западным духовным законом.

Пример тому — понимание времени в религиях Востока. Библейская священная история не подвластна цикличности мировой истории, с ее бесконечными возвращениями мировых эпох. Но если единственное и уникальное событие Воплощения релятивируется, то утрачивают свою уникальность также сотворение мира и его исполнение в конце времен. Они оказываются просто мировыми эпохами в нескончаемом ряду других эпох.

Пониманию Воплощения как одного из проявлений высшего Абсолюта (инд. Брахман) соответствует понимание Иисуса как аватары. Тем самым он превращается в одну из переменчивых, подлежащих ходу мирового времени видимых форм индийского мира богов. Даже если в нашу, современную мировую эпоху ему приписывается высочайшее значение и достоинство в сравнении с другими основателями религий, все равно его появление остается лишь одним из событий среди необозримого множества других событий прошлого и будущего.

5.5 Новое сознание посланничества

С универсальной вовлеченностью содержания христианской вести в инорелигиозные картины мира и человека сопряжен новый, до сих пор остававшийся неизвестным миссионерский элемент. Формула «Азия занимается миссионерством в Европе»⁶ (*G. Wicedom*) указывает на новое положение дел.

Восточные религии, принадлежность к которым прежде определялась этническим, социальным происхождением и культурной идентичностью, сегодня предлагают себя в изначально христианских западных странах как новый источник смысла и жизненной мудрости. При этом речь идет не только о духовном и литературном влиянии на отдельные круги симпатизирующих. Многие из этих религий создали по всему миру сеть взаимосвязанных организаций. Свои идеи они распространяют с помощью современных средств массовой информации. В обществах, культовых союзах и местных объединениях не только распространяется посредством бесед и лекций догматическое содержание религий, но также практикуется богослужение и соблюдение бытовых предписаний. Многие из этих движений носят английское обозначение «mission» в соединении с собственным именем религии⁷.

Такое развитие событий ставит Церковь и теологию перед новой задачей. В пастырские обязанности Церкви входит приготовление людей к встрече с новой миссионерской активностью инорелигиозных организаций. Чтобы противостоять ей с надлежащим знанием и методами, требуется теологическое осмысление данной задачи. Особенно необходимо осмыслить следующее обстоятельство: новые притязания этих миссионерских движений восходят к их традиционным чертам. Во встрече с миссией Церкви, в том влиянии, какое оказывает на них ее проповедь, по самой своей сущности обращенная ко всем людям, они выказывают не только свое универсальное самопонимание, но соответствующую практику. На универсальную проповедь христианства восточные религиозные лидеры отвечают реформами, новыми интерпретациями и миссионерским противостоянием.

При этом значение христианства в своих существенных чертах определяется двумя аспектами. Во-первых, значимая для христианского понимания спасения окончательность события Христа лишается своей исторической уникальности и встраивается в циклическое время восточных религий. Во-вторых, значение христианства задним числом «регионализируется» и привязывается к историческим условиям своего возникновения в иудейских, греческих и римских культурных кругах. Христианство изображается как специфическое для этих культурных кругов выражение той всеохватной и всеобщей религиозной истины, которая содержится в собственной религии. Таким образом, христианское откровение редуцируется до части другой, более широкой и превосходящей его религии.

Поэтому в миссионерской встрече с приверженцами восточных религий христианская весть должна, прежде всего, освободиться от этой встроенности в чужую религию. Пока она помещена в инорелигиозный контекст, отсутствует основание для ее миссионерской передачи. Общечеловеческая значимость христианской вести заключается в уникальности события Христа. Когда же оно переосмыляется в соответствии с предпосылками другой религии и подчиняется ее модели понимания, она теряет собственную сущность и значимость. А эта значимость заключается именно в том, что по отношению к основополагающему событию Воплощения все прочие религиозные пути и виды познания раскрывают свой предварительный и приуготовительный характер.

Теология религий призвана выявить определенность этих религий независимо от претерпеваемых ими изменений. Во встрече с христианской истиной и ее исторической действенностью все изменения теряют значение. Тот факт, что изменяющая и обновляющая эти религии христианская истина потом сама предстает как часть их собственной вести, никоим образом не оправдывает их универсалистских притязаний на обладание этой истиной. Перед теологами стоит задача исследовать такую взаимосвязь не только в смысле межрелигиозного развития и его исторических условий, но и прояснить значение такого положения дел. Подобное исследование поможет показать, что таинство Воплощения составляет единственно возможное основание универсальной вести спасения, обращенной к человечеству. Вочеловечение Бога снимает те ограничения, которые в человеческой истории после грехопадения налагаются на религию условиями национальной принадлежности, языка и культуры⁸. Единство человеческого рода, уже заложенное в его тварной определенности, исполняется через Иисуса Христа⁹.

5.6 Единый мир и его предпосылки

Теологическая встреча с другими религиями осуществляется в изменившейся общемировой ситуации. Эта ситуация состоит в том, что задачи, потребности и проблемы людей разных вероисповеданий и национальностей взаимосвязаны, взаимообусловлены, и все более походят друг на друга. Возможно говорить о некоей глобальной сети, в которую переплелись интересы и цели человечества. Происходящее сегодня в одном регионе земли отзывается во всех остальных частях мира.

Однако этот необходимый, насущно важный процесс сближения народов и государств вновь и вновь наталкивается на противодействие. Оно проистекает из исторически обусловленных конфликтов, национальных противоречий или неверно понятых собственных интересов. Особенно резкие противоречия возникают между добившимися независимости странами так называемого «третьего мира», порой угрожая их существованию. До недавнего времени подобные конфликты провоцировались, в том числе, чуждой идеологией наподобие марксизма и поддерживались политическими властями марксистского толка. Сегодня процесс сближения отягощается неравномерностью экономического и технического развития. Необходимо освободить отношения между востоком и западом от этой напряженности.

Разрыв в уровне промышленно-экономического развития между индустриальными державами и более аграрными странами третьего мира имеет тенденцию увеличиваться. Средства, направляемые в слаборазвитые страны в рамках программы экономического содействия, нередко растворяются бесследно вследствие закрытости механизмов распределения. Растет объем задолженности, грозящей поглотить значительную часть этих субсидий.

Современный уровень жизни в городских агломерациях вызывает отток населения из исконно аграрных областей. Вокруг городских центров растут нищие пригороды, населенные вырванными из родной почвы людьми. Это, в свою очередь, служит источником новой социальной напряженности в городах.

Итак, перед нами смешение самых различных интересов, нередко дающее повод к возникновению революционных движений и конфликтов типа гражданских войн. Традиционная этническая вражда может переплетаться с новыми партийно-политическими, идеологическими и социальными противоречиями. Те конфликты, которые прежде решались на уровне племенных стычек, теперь, при существующем оружии и технике, принимают форму уничтожительных войн¹⁰.

Перед лицом этих конфликтов и напряженности, ставящих под угрозу мирное строительство и развитие, Церковь призвана свидетельствовать среди людей о мире. Своим существованием среди народов и своей проповедью она свидетельствует, что «мир... который превыше всякого ума» (Фил 4, 7), есть дар Божий и необходимая предпосылка всякого мира между людьми. Исповеданием Иисуса Христа, который «есть мир наш» (Эф 2, 14), Церковь напоминает о том, что сам человек с Божьей помощью должен стать защитником мира, дабы жить в мире с другими людьми. В таком свидетельстве христиан и в их существовании, носящем характер знамения, заключается их существенный вклад в дело мира. Превыше всякой меры, невзирая ни на какие столкновения и конфликты между своими народами, христиане должны отстаивать мир и способствовать ему, защищая человечество.

К этому должна звать Церковь, обращаясь, в том числе, и к представителям других религий, когда нужно напомнить об этих предпосылках. Совместно с ними она может указать на метафизические основания «вечного мира» (И. Кант). Только тогда станет возможным утолить, наконец, страстное стремление человечества к миру, которого оно не в силах обеспечить исключительно собственными силами.

С призывом к совместному свидетельству о мире обратился папа Иоанн Павел II к представителям различных религий на встрече в Ассизи в 1986 г. Критики этой молитвенной встречи не поняли ее

характера и потому истолковали ее неверно¹¹. Речь идет не о том, чтобы в совместной молитве стереть различия между молитвой во имя Иисуса Христа и молитвенными обращениями, принятыми в других религиях. Именно поэтому во время встречи не проводилось никаких совместных молебнов и богослужений. Папа Иоанн Павел II призвал представителей различных религий к тому, чтобы в ситуации, когда мир находится под угрозой или уже нарушен, они свидетельствовали о религиозном измерении стремления к миру¹².

Когда таким образом мир представляется как дар Божий и тем самым помещается в область благодати, это не означает выдвижения некоего «общего знаменателя» для всех религий. Папа вновь и вновь разъясняет, в каком смысле для него и для всех христиан мир является предпосылкой и основанием: «Да, только во Христе люди могут быть спасены, *Lumen gentium*, № 16), то всякий слышавший призыв Бога и поистине следующий ему приуготовляет участие в спасении, которое свершается Христом»¹³.

Тем самым, возможность призвать приверженцев других религий свидетельствовать в молитве и медитации о мире обосновывается откровенно христологически. Молитва и медитация в других религиях раскрывают для христиан свое значение в свете обетования Божьего, которое исполняется во Христе. Поэтому их нужно рассматривать с точки зрения их подчинения этому обетованию и одновременно их отличия. Для правильного понимания встречи в Ассизи значимо именно это «одновременно».

Кроме того, здесь содержится важное указание на роль христианской веры в диалоге с представителями других религий относительно актуальной общей проблемы. Исповедная формула «только во Христе» проводит различие между исторически преходящим и окончательным. Она указывает на скрытое, но христианам известное основание всех человеческих стремлений и молитв. В таком окончательном соподчинении вознесемому Христу вся инорелигиозная практика и опыт благочестия приобретают в глазах христиан специфическое значение. В мировой ситуации, когда громкие речи о мире часто выдают именно недостаток мира, христиане способны сделать нечто существенное. Вера, сознающая, что вражда между человеком и Богом — а значит, и между человеком и человеком — преодолена Христом, способна собственной «глубинной силой» явить основополагающие ценности, которые применительно с поисками мира могут стать ценностями и других религий. Исповедание «только во Христе» не упраздняет такого обобщения ценностей: напротив, оно впервые делает его возможным. Ибо только вера способна разглядеть, куда обращают свои взоры молящиеся в других религиях. Так что формула «только во Христе» никоим образом не является эксклюзивной формулой, без разбора отбрасывающей все внехристианские убеждения и упования как не имеющие значения исторически преходящий материал¹⁴.

5.7 Диалог во многих измерениях

Богословская встреча с внехристианскими религиями требует диалога «во многих измерениях». Он никоим образом не ограничивается лишь областью теоретического дискурса, содержанием вероисповедных формул и доктрин. Сущностное свойство религий в том, чтобы благовествовать во всей широте выразительных возможностей человека. И это касается отнюдь не только так называемых бесписьменных народов и природных религий. В так называемых высокоразвитых религиях — как, скажем, буддизм или синтоизм — для их восприятия тоже необходимо нечто большее, чем просто знакомство со священными текстами. Тексты, скорее, являются служебным средством по отношению к всецелому осуществлению религии. Большое значение имеют, среди прочего, особые священные города и отправляемый в них культ. В поле зрения оказывается весь человек, с его членением на тело, душу и дух: все эти части значимы для восприятия религии. Членение тела столь же важно, что и различные формы переживаний, выделяемые внутри души. Эту «целостность» богословской встречи с другими религиями мы обозначаем понятием «диалога во многих измерениях».

5.7.1 Понимание как восприятие

Понимание другой религии подразумевает готовность воспринимать ее во всей многогранности, в какой она предстает перед собственными приверженцами. Это особенно трудно потому, что существенные религиозные факты ускользают от чисто внешнего и прямолинейного взгляда.

Здесь перед нами встает особая герменевтическая проблема. Как воспринимающая сторона, мы сами не вовлечены в ту область, где только и возможно приобщение к содержанию религиозного опыта. Даже самый внимательный наблюдатель должен здесь отдавать себе отчет в своей «дистанцированности». И «пребывание рядом» с областью наблюдения ничего в этом не меняет. Вступление во «внутреннюю сферу», которое позволило бы воспринять события чужой религиозной жизни, остается запретным: оно возможно лишь за счет отказа от собственной христианской идентичности. Но такое обращение как раз и невозможно, ибо означало бы самоочевидный конец всякого диалога. Тогда мы имели бы дело с религиозным «монологом», проходящим под разными знаками.

Поэтому такую отстраненность, дистанцированность нужно принимать не только как неизбежную ограниченность нашей способности понять другую религию. Скорее, в ней лежат предпосылки той необходимой «противопоставленности», исходя из которой только и возможно восприятие в процессе встречи. Лишь сознавая все это, мы можем исключить непонимание между сторонами диалога. Шаги, предпринимаемые в направлении от доступного внешнему взгляду положения дел и содержания вероучения к потаенным измерениям веры, еще не означают снятия «отстраненности». Она остается.

Придать наглядность нашему вопросу об отношении знания и воспринимающего понимания поможет пример дзэн. В сочинении Какихи Кадоваки метафора «пути» является ключом к христианско-буддийскому диалогу. В обеих религиях путь есть то, что надлежит не просто познать, но пройти. «Путь представляет собой не какую-то влекущую нас издали силу, но открывается как вверенная нам, пребывающая в нас самих и ведущая нас сила. Она вверена нам не как предмет повседневной жизни — еда, сон, одежда или жилище, — но как сила стремления, пронизывающая все наше существо. Поэтому путь не может быть и сознаваться противоположностью интеллектуальных усилий. Путь есть то, что мы переживаем субъективно, как целиком пронизывающую нас силу, и переживаем лишь тогда, когда действительно решимся на поиски пути»¹⁵.

Подлинная отстраненность заключается в том, что эта самая метафора пути, которую Иисус Христос присваивает себе особым образом («Я есмь путь», Ин 14, 6), в дзэн означает, напротив, «овнешнение» всякой личностной определенности в самости¹⁶. Но при этом диалог указывает на некое измерение в обеих религиях, которое ускользает от непосредственного взаимного познания. Для того чтобы проникнуть во внутреннюю суть чужой религии, требуется восприятие вовлеченных в нее силовых полей. «Поэтому»¹⁷.

По этой причине в богословское приближение к чужой религии вовлекаются также те области, которые не подвластны анализу понятий и познавательных актов. Более того, интуиция, преодолевающая многомерность религии, задним числом прилагается к понятиям. Но понятийные абстракции следуют лишь за вчувствованием и восприятием, раскрывающим те феномены, которые лежат в основании понятий.

Язык иконографии, в сравнении с вербальным языком, имеет особый характер. Не только в родоплеменных религиях священные танцы в масках призваны актуализировать мир духов и предков. Например, переживание культовых театрализованных представлений в индуизме означает для его участников непосредственное приближение к истории богов, переданной в мифах.

К правильному восприятию как предпосылке богословского понимания другой религии принадлежит также осмысление всеобщей взаимосвязи человека и сакральной общности. Здесь в религиозные

действия отдельного человека вовлечено все невидимое тело (*Corpus invisibile*), частью которого он является. Это касается не только превосходящие временные и пространственные границы единства живых и предков в родоплеменных религиях. Даже там, где, как в некоторых индуистских традициях, внешне мы имеем дело лишь с индивидом и его медитативной практикой, без всякого видимого участия общины, тоже играет свою роль некая скрытая взаимосвязь более общего характера. Особенно это касается традиции йога. Те силы, которые высвобождаются в йогических упражнениях, не принадлежат самому йогу, но черпаются им из космического силового поля, которое он открывает для себя через последовательность ступеней погружения.

Этот и другие примеры мы приводим лишь мимоходом. Они призваны показать, что мы имеем в виду, когда говорим: в богословском осмыслении чужой религии познанию предшествует восприятие.

Но такое восприятие включает в себе все те измерения религии, которые служат основанием и предпосылкой ее внешних проявлений¹⁸.

При этом теолог сознает глубину и таинственность, присущие церковному таинству Христа. В диалоге он продвигается не от своей «письменной религии» к многослойному опыту и выразительным формам чужой религии, но на основании собственной принадлежности к Мистическому Телу Христову (Эф 5, 32) и новой «силы» (1 Кор 4, 20) осознает более широкие взаимосвязи собственной «религии». Они затрагивают не только сопряженность земной и небесной Церкви, которая преодолевает границы пространства и времени. Силы и власти космоса тоже служат Христу как вознесенному главе Мистического Тела (Эф 1, 21). Поэтому измерения этой сокрытой, только верующему открывающейся реальности составляют предпосылку того восприятия, которое необходимо для богословского приближения к другой религии.

5.7.2 Познавать из сердцевины

То, что на первый взгляд кажется общим или сходным в религиях, оказывается слишком легким путем к их сближению. В этих случаях нередко создается некая искусственная конструкция, поверхностно связующая обе религии. При таком «слиянии горизонтов» индивидуальные черты слишком быстро усредняются. Между тем они требуют того, чтобы сравнение с собственными категориями истолкования помогало совершенному пониманию «сущности» другой религии.

5.7.2.1 Пример мистики

В качестве примера может служить попытка найти в мистике некую общую сердцевину религий. В частности, такая попытка была предпринята представителями обновленного индуизма в связи с христианством. При этом центральный для индуизма религиозный опыт слияния индивидуального атмана и основы бытия, универсального Брахмана, охватывается общим понятием «мистики». Это уже недалеко от того, чтобы с помощью этого понятия подчинить индуизму и другие религии. Они все, говорят нам, несут в себе мистический элемент. И в самом деле, в большинстве других религий мы тоже обнаруживаем его следы.

Однако религии различаются именно в том, что составляет их сущность. Только отвлекаясь от особенных путей спасения в каждой религии, можно говорить о мистике «вообще». Китайский даосский идеал недеяния (у-вэй), гармонии с Дао как основанием бытия — иного рода, нежели индийское благочестие бхакти, в котором верующий ощущает свое единство с почитаемым божеством. Опять-таки, по-иному осуществляется самопреодоление в буддийском пути к нирване. Суфийскому благочестию тоже присущ глубокий мистический опыт Бога; но «здесь божество ощущается как¹⁹.

Как бы не были похожи между собой формы мистики в различных религиях, из этого еще нельзя делать выводов об общем основании религий. Для каждого мистика верно будет сказать, что его невыразимый

в словах и представлениях внутренний опыт тем не менее соответствует контексту лишь одной определенной религии: той религии, к которой он принадлежит и которой подчиняется. Любые попытки увидеть в мистической религиозности своего рода «мета-религию», в которой конкретные религии обретают свое высшее единство, игнорируют это обстоятельство²⁰. Пример тому — С. Радхакришнан, который, рассуждая о частном случае благочестия адвайта, сводит все формы мистического опыта в других религиях к этому характерному для его собственного индуизма единению атмана и Брахмана. «Все религии опираются на личный опыт провидца, на его непосредственное сознание того, что по *сю* и по *ту* сторону этого непостоянного, преходящего мира»²¹. Перед нами попытка усмотреть в мистиках всех религий некую новую «духовную общность» поверх любых религиозных различий. Но, по существу, тем самым центральное переживание идентичности, выраженное в Упанишадах (*Tat twam asi* — «Я» есть «То»), превращается в мерило всех прочих религий. Все они оказываются лишь вариантами того, что особенным образом ведомо индуизму. «Универсальность основных черт религиозного переживания, высокая степень их сходства при всем различии предпосылок расы и эпохи указывают на сохраняющееся единство центрального духа. Приверженцы этой веры — граждане несотворенного мира, который еще покоится в лоне времени. Они принадлежат ко всемирному движению; их храм — не сектантская часовня, но мощный пантеон»²².

Такое расширенное толкование чуждой религиозной мистики в смысле всеобщей, общечеловеческой религиозности отнимает у христианского Откровения его особенный характер²³. Христианский мистицизм переосмысливается как один из множества вариантов, в которых встречается индуистский мистический опыт. Такому «герменевтическому принципу» подчиняется и толкование библейских текстов. Сам Иисус выглядит в нем как мистик индуистского толка. А что не подчиняется этой форме благочестия, то изображается у С. Радхакришнана как пережиток иудейской законнической набожности. То же самое касается церковного исповедания и его догматических экспликаций.

Пример неоиндуизма показывает, почему попытки найти единую основу религий с помощью конкретного опыта благочестия не имеют успеха. Она остается попыткой выстроить формы проявления всех существующих религий по ранжиру одного определенного религиозного элемента (в нашем примере — мистики). В такой перспективе индеец С. Радхакришнан толкует христианство как порождение индийского духа²⁴.

Требование исходить в диалоге из средоточия собственной религии, а не из общего и потому абстрактного истолкования других религий имеет определенные следствия, в том числе, и для христианской теологии религий. Фундамент и сердцевина христианской богооткровенной веры заключается в таинстве Воплощения, которое получило наиболее полное выражение в таинстве Бога-Троицы. Всякий подлинный диалог с приверженцами других религий должен исходить именно из этого основания и этой сердцевины. Поэтому определенные феномены христианства, схожие с внешними формами в других религиях, вообще не должны выдвигаться на передний план. Они имеют лишь «майевтическое», вспомогательное значение в процессе достижения взаимопонимания между собеседниками и вызывают аналогию с процессом понимания речи: может быть воспринято лишь то, что уже наличествует в словарном запасе языка, даже если содержание сообщения расширяет известные понятия и обогащает их смысл. Если не изымать соответствующий сходный элемент чужой религии из его изначальной взаимосвязи, то есть из его «среды», то нетрудно заметить: при всей своей схожести он все же принадлежит другому контексту. То, что на первый взгляд было таким похожим, тем самым вновь обретает свой собственный характер и свою отличительную сущность. Пояснить это поможет, опять-таки, обращение к конкретным примерам.

5.7.2.2 По ту сторону смерти

С точки зрения приверженцев родоплеменных религий, почитание предков не ограничивается благоговейной памятью о них. Живые чувствуют, что предки составляют с ними единое сообщество, по существу определяя жизнь каждого отдельного человека и его рода. Такая взаимозависимость в «сoprus

mysticum» живых и «живых умерших», с их молитвами, жертвоприношениями и ритуальными сношениями, справедливо рассматривается африканскими теологами как категория понимания, значимая для мистической сущности Церкви. Церкви тоже ведомо — превосходящее пространство и время — взаимное отношение, объединяющее разные поколения. Но то «возвращение мертвых», которое переживается в родоплеменных религиях и отличает родоплеменные религиозные общины, основано на совершенно иных предпосылках. Мертвые мыслятся возвращающимися в то пространство и время, где их почитают. Культ отвечает тому обращению, какое подобало им в прежней жизни. Их новое настоящее — настоящее духов и носителей магической силы — есть повторение.

Новая пасхальная реальность Иисуса Христа, составляющая основание жизни Церкви, лежит по ту сторону смерти и временного бытия. В ее сакраментальном праздновании усопшие принимают участие не как «те, кто возвращается». Живые члены общины связаны с ними через воскресшего и вознесшегося к Богу Христа. В качестве членов Пасхального Тела усопшие навеки связаны с живыми не только во временном бытии. То, что мистическим образом претерпевается общиной в земной жизни, опирается на потустороннюю времени и пространству действительность. «Жительство на небесах» (Фил 3, 20) есть та жизнь, какую воскресший и вознесшийся Сын Божий приуготовил для своих «по ту сторону» смерти.

Схожее и несхожее здесь очень близки. Христианству не чужда речь об общении с теми, кто жил прежде нас. Но его инаковость и новизна заключается в том, что сообщество во Христе и со Христом умерших и воскресших²⁵ не ограничивается пространственно-временными рамками земного бытия, а потому образует новую «связь с предками», основанную уже не на кровном родстве.

Есть и другие примеры, свидетельствующие о том, что значение даже сходного содержания в разных религиях выводится из «сердцевины» каждой из них. Только тогда единичное сохраняет свой уникальный характер. Оно противится поспешному подходу, который торопится подчинить его иной религиозной модели понимания.

5.7.2.3 Сострадание и любовь к ближнему

В нынешнем диалоге с представителями буддизма особо подчеркивалась позиция сострадания. «Каруна» считается в буддизме одной из основных характерных черт тех, кто следует путем Будды. Она отвечает интуиции вплетенности жизни в факторы, которыми определяется бытие. Чем дальше прошел человек по пути к просветлению, тем больше его независимость от других существ. По своей природе он весь как бы становится «сострадательным» взглядом на других — тех, кто бьется в сетях жизни, не в силах освободиться.

Чувству сострадания ко всем существам, еще не достигнувшим освобождения, соответствует другая внутренняя позиция — позиция «метта»: слово, которое по аналогии с христиански окрашенным понятием переводится как «любовь». Однако «метта» — отнюдь не *caritas* в ее евангельском смысле. Каруна и метта суть выражение внутренней дистанцированности от всего, чем определяется земная жизнь. Поэтому для буддиста метта означает не столько действенную любовь к ближнему, сколько позицию отстраненности, благодаря которой он при взгляде на чужую судьбу не попадает в новую, превосходящую его зависимость. «Любовь», обозначаемая термином «метта», есть сострадательное обращение взгляда на другого²⁶. Любовь исполняется там, где помощь другим становится частью пути, ведущего к индивидуальному избавлению. Здесь исполнение заповеди любви не является милосердным служением по образу Того, Кто на деле стал «ближним» одному из разбойников²⁷. В буддизме мерилom остается преуспевание в учении Будды. Сострадание и любовь обращены на тех, кто остался позади. Обращение заключается не в том, чтобы помогать окружающим или изменять их. Оно означает продвижение вперед, удаление, внутреннее отвержение от этих окружающих. Именно в этом обнаруживается, согласно буддизму махаяны, достоинство боддхисаттвы. Оно зависит от достигнутого собственного состояния будды и дается вместе с тем, чего не может дать пленное существование человека: избавлением от обвиняющей саму себя зависимости.

В необуддийской интерпретации этих двух основных позиций обнаруживается смысловой сдвиг. В связи с изменившейся социальной ситуацией и в соотнесенности с фундаментальной христианской ценностью «сострадания» и «любви» они обретают новое значение. На передний план выдвигаются активная формирующая воля и социальная ответственность²⁸.

Эта новая обязанность ответственной любви к ближнему и активной готовности помочь сопряжена с существующими жизненными переплетениями и не изолирована от области социальной этики. Она, опять-таки, заставляет нас обратиться к религиозным предпосылкам буддизма, благодаря которым только и становится возможной²⁹. Но в то же время новый поворот к задаче и долгу любви к ближнему, при всем своем кажущемся сходстве с социальной этикой христианства, вновь отсылает к буддийскому пути спасения. Даже в этом он сохраняет свою специфичность. У нас нет никакого права рассматривать его, из-за этого нового сближения с христианством, как основание единства обеих религий. При всем своем приспособлении к изменившимся социальным отношениям он остается прикладным буддийским учением.

Новое, актуализированное истолкование буддийской заповеди любви возводит ее в ранг некоего нового всеобщего самопонимания³⁰. В проповеди своих модернистов буддизм притязает на то, что именно он является источником этой ценности. Лежащая на поверхности буддийско-христианская общность вновь затеняется в особенности собственной религиозной «сердцевины»³¹.

5.8 Герменевтика в наведении мостов между религиями - отнюдь не синопсис

В богословском понимании чужой религии действуют два правила. Оба они равно необходимы, но между ними существует напряженность. Правило 1: процесс воспринимающего сближения возникает там, где имеются предпосылки понимания. Выбор такого подхода не произволен. Правило 2: выбор позиции сближения есть только первый шаг, делающий возможным дальнейшее продвижение по пути взаимопонимания. В такой позиции впервые входят в поле зрения те внешние формы и содержательные аспекты чужой религии, которые изначально недоступны насильственной установке.

Применительно к выбору подхода в теологии говорят о «точке соприкосновения», об «аккомодации». Сегодня стало обычным понятие «инкультурации». Все эти понятия подвергались критике, так как могут быть поняты неверно. По существу, речь идет о необходимости найти такую почву для истолкования, которая дала бы христианским теологам возможность воспринять чужую религию, исходя из собственных предпосылок.

При этом осуществляется не просто «подгонка». Теолог при таком сближении сознает то чуждое, что нужно различать в другой религии, — более того, он защищен против него изначальной воспринимающей проницательностью, проникновением в суть вещей. Входя в иную религиозную область — и здесь вступает в силу наше второе правило, — он сталкивается с чужими феноменами, далеко не в равной мере поддающимися раскрытию. Тот герменевтический круг, в котором отныне движется христианский теолог, полон «блокировок». На пути, который еще предстоит пройти, их нужно будет последовательно, в процессе успешного восхождения, снимать через истолкование. Чем дальше продвигается теолог по этому пути, тем отчетливее он сознает, что сам движется по нему как «чужой».

Поспешные идентификации затрудняют процесс восприятия. Усилию по приближению к сути чужой религии и ее полному пониманию подсовываются готовые отождествления. Шаг за шагом нарастает ощущение, что местность знакома; обнаруживаются родные черты в еще непривычном лице. Однако желанные подобия уводят взгляд теолога от истинного и существенного, «ослепляют» его. Вместо того, что следовало бы в первую очередь познать и богословски истолковать, выступает на первый план, в перспективе кажущегося единства, преждевременно присвоенное чужое. Но продвижение, внимательное к понимающему восприятию, не позволяет бесконфликтно цепляться за нечто общее.

Ив Конгар указывал на то, что вместо чисто сравнительного рассмотрения религий, практиковавшегося в XIX в., сегодня предпринимаются попытки обрести некое иное видение единства: «Разве не имеют все религии много общего? Разве не все они хороши, когда им послушно следуют?»³².

Кто вступает в герменевтический круг понимания другой религии с собственной формулой единства, тот не только лишает ее богословской легитимности, но и подчиняет саму эту религию принципу истолкования, который ей чужд. Но именно это и происходит, когда конкретные живые религии подводятся под искусственно постулируемый принцип единства³³.

5.9 Разъяснение и углубление

Во встрече с содержанием других религий заостряется и углубляется знание собственной веры. Ее понимание и переживание также всегда зависит от предварительных условий времени и среды. На протяжении истории Церкви и церковного богословия менялись предпосылки, при которых христианская истина раскрывалась людям.

Учительское служение Церкви призвано напоминать о содержании христианского провозвестия в целом, без сокращений, и беречь его от односторонних конъюнктурных спекуляций. Это тем более необходимо, что не только каждая эпоха, но и каждый регион по-своему расставляют акценты в провозвестии веры.

По-своему участвует в этом теологическая озабоченность темами других религий. Она выявляет особенные черты чужой религии. Но при этом также из широты и глубины самого христианского откровения вновь заходит речь о том, что в другой ситуации, быть может, осталось бы невысказанным. В церковном культе в целом уже готово все необходимое для того, чтобы ответить на любой актуальный вопрос. Но конкретная традиция может сделаться рецессивной, с ходом времени отступить на задний план перед иными вопросами. Теперь же, во встрече с чужими религиями, она вновь обретает «актуальность».

При этом учитывается и необходимым образом корректируется возражение против слишком «европейского» тона теологии. Теология религий вправе заниматься такими темами, которые в собственном горизонте интересов немецкого или испанского духа возникают не без оговорок. При всем глобальном переплетении проблемных полей, с которыми сталкивается сегодня человечество в целом, сохраняются также особенные конфигурации, присущие каждой конкретной религии и культуре в силу ее происхождения, исторического развития. Пробыться к ним означает для теолога распространить присущий им набор тем на собственную, привычную ему область. Но тем самым внимание как раз и направляется на то новое во взаимосвязи и глубине всей христианской истины, что в своем собственном контексте осталось бы незамеченным. Открывать в чужом свое и учиться заново понимать его — это правило, справедливое в отношении любой встречи с чужим, действует также применительно к богословскому вопрошанию о религиях. Данное утверждение, в свою очередь, следует прояснить примером.

5.10 Деяние исцеления

В библейском предании и в истории Церкви обнаруживается тесная взаимосвязь между спасительной верой и деянием исцеления. Те персонажи Нового Завета, которые встречались с Иисусом, узнавали его всемогущество по тому, что он даровал прощение и исцелял больных. Свидетельством тому являются в библейском тексте знамения, в которых делается зримым вмешательство божественной силы. Несмотря на то, что такая взаимосвязь спасения и исцеления вновь и вновь ускользала от людей, Иисус утверждает ее.

Исцеление в отношении людей соответствует таинству Воплощения. В нем становится очевидным, что свершенное Богом в Иисусе Христе спасение людей касается всех слоев и всех сторон человеческой природы. Здесь нет обоснования какой-либо идеи, метода или «пути», который еще предстоит пройти. Новая жизнь и подлинное существование человека во Христе распространяется на всю его телесно-душевную целостность. Всецело сотворенный Богом Адам всецело же обновлен во Христе. Развитие медицинского целительства в истории Запада есть следствие и выражение этой новой определенности человека в Иисусе Христе.

То, что Слово стало плотью и приняло образ нашего человеческого естества, означает в то же время инкарнационное понимание спасения. Оно дается всецелому человеку, в единстве его тела и души. Тем самым и тело «исцеляется» новым, до сих пор неизвестным способом. Указание апостола на значение, какое имеет тело для вновь рожденных в Иисусе Христе, имеет смысл предостеречь против его разрушения через впадение в старый способ существования: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор 6, 19 сл.).

Драгоценность человеческого тела, преображенного через Иисуса Христа, есть решающее основание также для целительного и попечительного служения в области всего телесного. Служение самарянина тому, для кого он стал «ближним» (Лк 10, 33_37), являет архетип целительно-заботливого обращения с больным человеком. Указание Иисуса: «Поступай так» (стих 37) — отнюдь не категорический императив, имеющий самостоятельное значение. Оно есть следствие через Христа и во Христе свершившегося обновления человека. Поэтому спасение во Христе подразумевает заботу о человеке, ставшем «ближним», также и в его телесных нуждах. Как любовь укоренена в любящей преданности Сына Отчей воле, так и забота о теле ближнего имеет основанием телесность события Христа.

Здесь берет начало ранее не развивавшееся научное исследование возможностей исцеления и их предварительных условий. Оно согласуется с тварным предназначением человека — проникать в порядок природы и ставить ее законы себе на службу³⁴. Эта богоданная свобода исследовать и использовать все, что сотворено Богом, многими сегодня уже не осознается. Тем не менее, именно укорененное в Библии понимание человека и его воплощение в жизнь на пользу человечеству является первоисточником исследовательской деятельности в истории западного мира. И решающую роль в этом сыграло врачебное искусство.

Изначальная взаимосвязь спасения и исцеления прежде всего значима в знамениях Иисуса. Всемогущим целительным деянием Господь указывает на необходимость исцеления всего человека — его тела и души. То, что слепым вновь дано увидеть свет, указывает на необходимость дарования света веры Иисусом, являющим свою власть избавителя.

Возвращение здоровья и восстановление искаженного грехом отношения с Богом взаимосвязаны. Единичное исцеление указывает на необходимость всецелого восстановления человеческого существования. Тот самарянин, который в Евангелии излечивается от проказы (Лк 17, 16), обретает к тому же вечное спасение в вере («Вера твоя спасла тебя», Лк 17, 19). Так временная и частичная помощь, единичный акт исцеления, ведет к обращению человека и его принятию во всеохватную помощь Бога.

Во встрече с другими религиями мы неизбежно сталкиваемся вновь с этой изначальной взаимосвязью религиозного спасения и телесно-душевного исцеления. В исконных религиях Африки, Азии и Латинской Америки целительство является составной частью культово-ритуальной практики и осуществляется специально предназначенными для этого «официальными лицами» общины. В каждом языке они обозначаются особым именем, из которого явствует, какой акцент несет в рамках родоплеменной религии эта целительская деятельность. Знание и применение средств, врачующих

страдания и болезни отдельных людей, оправдывает их именование — «целители». Но их подлинное значение заключается в их культовых функциях. С помощью особых медиумов они способны обнаруживать причины заболевания или недомогания: для этого они советуются с «носителями высшей силы» — духами и предками. Этим объясняется, почему предоставляемую ими помощь больному они никогда не истолковывают как чисто соматическую терапию. «Долг целителей также в том, чтобы полагать конец проискам ведьм, разоблачать волшебство, снимать порчу и держать под контролем духов и души предков. Целители имеют доступ к силам природы и другим знаниям, которые обыкновенным людям едва известны или вовсе неизвестны... Целители символизируют надежду общины на здоровье, поддержку и безопасность от злых сил, на счастье и благополучие. Они также отвечают за ритуальное очищение, когда кто-либо сталкивается с чем-то злым или делается нечистым»³⁵.

В многочисленных черно-африканских сектах (так называемых «независимых церквах») целительство занимает центральное место в богослужении. В общинах так называемого «сионистского» типа³⁶ образ основателя или «пророка» наделяется особым целительским даром. Осуществленные им исцеления считаются доказательством его всемогущества. Здесь, как и в других аспектах, восстанавливается дохристианская функция целителей, смешиваясь с христианским целительством веры.

Разделение священнического и врачующего служения людям, как оно все отчетливее осуществляется в западных христианских странах в Новое время, не получает признания на фоне традиционных религиозных представлений народов Африки. На отчленение врачебного искусства от комплекса душевно-духовного обновления страждущего человека они реагируют возвратом к до- и внехристианской практике целительства. «В черной Африке роль священника связывается с ролью врача. От него ожидают не только благополучия души, но прежде всего совершенного здоровья, которое, разумеется, распространяется и на тело. Поэтому люди в черной Африке способны отлично понять исцеляющее измерение елеосвящения, которое и в католическом понимании содействует возвращению физических сил»³⁷.

Интеграция человека в естественно-космическую взаимосвязь и его зависимость от нее выражены в традициях врачевания, сложившихся в крупнейших религиях востока. Для всех них характерно следующее воззрение: благополучие и несчастье, а значит, также здоровье и болезнь имеют причиной соблюдение или несоблюдение сверхприродных божественных законов. Привлечение космических сил осуществляется двояким способом: как терапия и как опыт спасения. «Йог всегда считается в Индии»³⁸.

Когда Махатма Ганди на протяжении всей жизни протестовал против западной медицины, он говорил как верующий индуист. Чисто соматическое лечение больного было для него неприемлемым. Соматическое лечение, с его точки зрения, — лишь повод для пробуждения в самом больном целительных сил Брахмана. Аскеза и йогическое погружение — неотъемлемая часть пути к исцелению, наряду с естественными лекарственными средствами³⁹.

Еще один пример — китайское традиционное врачебное искусство. Оно целиком укоренено в мировоззрении даосизма. Мировое Дао пятью способами воздействует на человеческое тело посредством особой техники дыхания. Космическая межфункциональная система связана с отдельными частями тела прочными отношениями. Из такой функциональной взаимосвязи между макро- и микрокосмом выводятся необходимые причины болезней. Они заключаются в воздействии Дао и могут быть определены в отношении каждого органа человеческого тела. Соответственно, создаются всеохватные медицинские книги, где содержатся указания относительно способов лечения и диетических правил, применяемых к каждому недугу. Дао считается источником жизни. Для китайского человека счастье, а применительно к болезни исцеление заключается в том, чтобы вернуться к гармонии с Дао⁴⁰.

Подобная взаимосвязь с космическими законами подразумевается также в различных упражнениях, направленных на сохранение здоровья, в дыхательной технике и лечебной гимнастике. Вообще действенность врачебного искусства в Китае связана с системой даосизма. Жизнеукрепляющие вещества находят в многочисленных травах и деревьях, где сосредоточены происходящие от Дао целительные силы (сэнь и чжан). Целительство составляет в Китае часть религиозной системы даосизма в целом. Поэтому каждое отдельное заболевание рассматривается как следствие нарушения всеобщей взаимосвязи. Частичное лечение означает, в китайском понимании, неудовлетворительную «симптомную терапию». Действенное лечение и, следовательно, исцеление возможно, только если учитывается религиозная даосская подоснова.

Единство культово-ритуальной и целительской практики обнаруживается также в тибетском буддизме. Восходящие к добуддийской религии *бон* шаманские приемы и тайные учения получают дальнейшее развитие и типичную ламаистскую окраску в тибетской проповеди спасения.

Приведенные примеры из других религий предстают перед христианским теологом в двойной перспективе. С одной стороны, они означают памятование более широкой взаимосвязи, где целительство помещается в контекст необходимости спасения человека. С другой стороны, они поясняют, в чем заключается особенный, инаковый характер западного врачебного искусства и научной медицины.

Согласно христианскому пониманию, любой акт врачевания остается обусловленным и частичным. Не только узкая профессиональная специализация заставляет вновь и вновь поднимать вопрос о более широкой взаимосвязи конкретного лечебного действия. Само исцеление (даже там, где оно достигается) остается временным и ограниченным. Исцеление есть акт, указующий на то, что выше него, — на необходимость всецелой и неограниченной помощи для человека, соотносимой с понятием спасения. Только в горизонте всецелого спасения, в котором нуждается человек, врачебное искусство приобретает свое реальное значение. В свете явившейся в Иисусе Христе, всеохватной и непреходящей помощи каждый отдельный акт врачевания принимает особенное достоинство и действительность. Он освобождается от ложных притязаний — гарантировать больше, чем он способен гарантировать в своей ограниченности и преходящности. Только таким образом сохраняет он характер знамения, указующую функцию. В нем остается что-то от того свидетельствования, которым отмечены исцеления в Священном Писании. Дарование здоровья человеку, в том числе через успешное лечение, остается одним из измерений богоданного спасения, охватывающего все стороны исцеления человека. Теологическое обращение к другим религиям вновь сделало очевидным, что каждый отдельный акт исцеления влечет за собой вопрос о всецелом спасении человека⁴¹.

Но вместе с тем выявляется и существенное отличие христианства в этом пункте от других религий. Из духа христианства выросло такое понимание врачебного искусства, которое уже не сводит его просто к разновидности религиозного обряда исцеления. Не в ущерб чудесному и исключительному целительству веры, как оно вновь и вновь свершается в истории Церкви, развивается медицина в качестве самостоятельного искусства врачевания.

То же самое можно сказать о двух других монотеистических религиях — иудаизме и исламе. Они разделяют те предпосылки, которые заключаются в фундаментальном различии Творца и творения. В отличие от восточных религий, здесь условия человеческого бытия определяются не космическими законами; поэтому исцеляющая помощь означает задействование сообщенных знаний и способностей к лечению ближнего, осуществляемое в личной моральной ответственности. Эта помощь не обусловлена религиозным авторитетом целителя и его оккультными знаниями. Вместо ритуального включения целительства в сферу действия космических божественных сил (Брахман, Дао) имеет место свободная врачебная помощь страдающему человеку.

Итак, этот пример взаимосвязи исцеления и спасения призван указать на расширение и углубление богословского смыслового горизонта во встрече с другими религиями.

5.11 Различение духов

5.11.1 Критерий любви

К дарам Святого Духа (пневматика) причисляется, согласно 1 Кор 12, 10, дар различения духов (*diakrisis pneumaton*). О каких «духах» идет здесь речь? Почему эта способность среди прочих значимых способностей названа «проявлением Духа» (12, 7)? К ним принадлежат также слово мудрости и знания, вера, дары исцеления, чудотворения и пророчества. Очевидно, только силою Святого Духа возможно отличить внешние проявления чуждых «духов» от Духа самого Бога.

В подобных явлениях могут поддельным образом обнаруживать себя и другие духи. Визионерский опыт, экстатическое исхождение из себя, глоссолалия или чудотворение — обо всем этом говорят также свидетельства Нового Завета. Хотя единство Церкви образовано практикой различных харизм, в то же время проблема заостряется применительно к чуждым духам. Именно об этом говорит Павел в Первом послании к Коринфянам. Многообразие даров Духа поднимает вопрос о единстве Церкви. Апостол отвечает на него так: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор 12, 11). Этому соответствует и различие членов единого Тела Христова — Его Церкви. Единство тела не становится проблематичным ввиду различия частей. Напротив, в них подтверждается жизнеспособность органического со-бытия «*corpus Christi mysticum*» («Мистического Тела Христова») в его телесной взаимозависимости и единстве (12, 12_31 а). Здесь лежит первый критерий подлинности даров Духа. Только когда дар проистекает из взаимосвязанности членов Тела Христова, его следует считать подлинной «харизмой»; а эта связанность проявляется в том, что один член не величается перед другими и не отделяется от них (12, 21 сл.). В целом единство Тела Христова служит решающим критерием также в отношении тех различных частей, которые к нему принадлежат.

Второй и для апостола Павла еще более важный критерий подлинности даров Духа — это «агапе» (любовь): «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая и кимвал звучащий» (1 Кор 13, 1). Любовь непосредственным образом доказывает причастность ко Христу. «Те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Фил 2, 5), есть выражение того, что в последующем гимне Фил 2, 5 сл. исповедуется как беззаветная самоотдача Христа во имя нас. Агапе, любовь, — это действующее в верующих начало уподобления Христу. «Подобие Ему» в полноте своей еще только предстоит и, как таковое, составляет живую надежду христиан. Но в целом любовь уже сейчас являет подлинность причастности к Духу Иисуса Христа. Она есть *conditio sine qua non* (необходимое условие) всех прочих даров. Где нет любви, там все духовные дары отрываются от своего начала в Духе Христовом и делаются «сами по себе». Обладающие ими начинают «завидовать», «превозноситься», «гордиться», «бесчинствовать» и «раздражаться» и более не радуются истине (1 Кор 13, 4 сл.).

Критерий любви прилагается также к данному в Духе Христовом дару «знания». Любовь есть мерило подлинности знания; поэтому и в богословской встрече с другими религиями ей отводится первостепенное место. Без любви беседа с представителями этих религий остается чисто интеллектуальным «дискурсом», поверхностным «наложением» различных интересов («медь звенящая» и «кимвал звучащий», 1 Кор 13, 1). Любовь предоставляет диалогу столько времени, сколько нужно ему, чтобы стать «внутренним», «жизненным» диалогом («любовь долготерпит», 1 Кор 13, 4).

На этом «пути превосходнейшем» (12, 31 b) теолог ведет себя не так, как в собственной области. То, как он держится, должно сказать собеседнику: «*Tua res agitur*» — «речь идет о тебе самом». Дар Духа (харизма) начинает, как бы, сам говорить за себя. Сам Бог становится собеседником в этом диалоге. Поэтому диалог не должен превращаться в столкновение исходных позиций, в попытку непременно

взять верх («любовь все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит», 1 Кор 13, 7). Ничто не замалчивается; но даже высказанное нужно переносить с неким внутренним, глубинным согласием, которое подобает даже тому, что для нас является «другим». И тогда эта «радость об истине» (стих 6) предстанет как предвестие той эсхатологической надежды, из которой она рождается вновь и вновь: радость о том, что Бог станет «все во всем» (1 Кор 15, 28).

Оба критерия подлинности тесно взаимосвязаны. Любовь есть признак того, что переживается и воплощается в конкретные поступки, исходя из единства Тела Христова. Где нет любви, там и все действие Духа из единства Тела Христова оказывается под вопросом⁴².

5.11.2 Дух и духи

Дар «различения духов» (*diakrisis pneumaton*, 1 Кор 12, 10) важен в отношении тех видимостей, которые принимают облик духовных даров Церкви. Это касается и других религий с их внешними проявлениями. Так как эти проявления отчасти являются общерелигиозными, они кажутся похожими на дары Церкви, а нередко даже принимаются за тождественные им.

Как мы уже отмечали в другой связи, формы мистического опыта характерны также для других религий. Особое углубление, схождение души в глубины бессознательного, исключительные сопутствующие явления — эти и другие признаки часто являются общими для мистики во всех религиях. Но опыт, стоящий за ними, отнюдь не один и тот же. Христианский мистик одинаковым образом переживает нечто иное, чем йог с его особой техникой погружения (*самадхи*). Опять-таки, иной опыт переживает тот, кто следует восьмеричным путем Будды, в процессе постепенного освобождения от самого себя приближаясь к нирване.

«Деяния апостолов» дают нам два показательных примера необходимости различения духов. Исцеление апостолом Павлом хромого в Листре (Деян 14, 8_18) вызвало среди свидетелей следующую реакцию, основанную на их предыдущем религиозном опыте: «Боги в образе человеческом сошли к нам» (Деян 14, 11). Это чудесное исцеление остается неоднозначным. Оно не было воспринято как выражение просто нового, как знамение всемогущего присутствия Духа Иисуса Христа. Сила исцеления была приписана богам Зевсу и Гермесу. Народ Листры решил, что именно их встретил под видом апостолов Варнавы и Павла. Поэтому жрец храма Зевса счел нужным поднести обоим апостолам приношения, которые делались в храм.

В данном случае осуществление харизмы целительства оказалось недостаточным для того, чтобы обеспечить однозначность его понимания как происходящего от Духа. Различение должно было проводиться задним числом. Оно и проводится — через называние того, на ком зиждется это всемогущество («...чтобы вы обратились от сих ложных богов к Богу Живому», Деян 14, 15).

Различение духов обязательно должно сопровождать восприятие любого религиозного феномена. Восприятие как таковое еще не означает, будто вопрос о его происхождении излишен. Похожее, более того — одинаковые внешние формы ни о чем не говорят. Необходимо различение. Только свидетельство, исходящее из события Христа и из Духа Христова, позволяет превратить многозначное проявление действия духа в однозначное знание: «Мы... благовествуем вам» (стих 15)⁴³.

Второй пример для нашей темы различения духов — укусы гадюки, полученный апостолом Павлом на Мальте. Как сам инцидент, так и спасение Павла можно истолковать в чуждой смысловой связи: богиня мести пользуется ядовитой тварью для того, чтобы умертвить мнимого убийцу. Коль скоро этого не произошло, — значит, выживший сильнее богини мести. Он сам должен быть более сильным божеством. Итак, чудесное спасение требует различения причин. Чудо само по себе еще не указывает несомненно на новую, иную религиозную реальность.

Идет ли речь о Духе Христа или о демоне — этого человек собственными силами определить не может. Он нуждается в Божьем даре «*diakrisis pneumatou*», который только и делает однозначным то, что в конкретном религиозном феномене предстает как амбивалентное. Такая способность различения, опять-таки, принадлежит, как явствует из 1 Кор 12 и 13, контексту Церкви и агапе.

Теологическое общение с приверженцами других религий и понимание других религий заставляет иметь дело и с тем, и с другим. Если мы не хотим обманываться в отношении того, что воспринимаем, богословский диалог должен черпать силу и точность из своей христианской принадлежности. Это диалог Церкви. Одного пристального взгляда в феномены других религий недостаточно для их теологического осмысления. Их специфическое наполнение, их «духовное измерение» раскрываются только с помощью «внутреннего» дара различения. А этот дар есть плод Святого Духа: Он один может дать необходимую «остроту зрения» при обращении к другим религиям. Без него внешне близкое способно ввести в заблуждение и быть принятым за свое. Внешнее сходство не даст разглядеть самое существенное: принадлежность и осмысленность этого близкого в другом религиозном контексте. Теолог должен отделаться от неизбежной предвзятости, которую навязывает ему «беседа религий». Его подход к диалогу с другими религиями требует восприятия «согласно духу» (*kata pneuma*). Только так может быть обеспечено проникновение в скрытую сущность того, что в чисто внешнем восприятии остается многозначным и обманчивым.

¹ Е.Н. Schillebeeckx прямо указывает на взаимосвязь символического понимания и религиозной жизненной практики: «Символика играет важную роль прежде всего в религиозной жизни, так как внутренние религиозные переживания лежат в трансцендентной области, в собственном смысле недостижимой для понятий. Поэтому человек цепляется за вещи повседневной жизни, чтобы они послужили для него средством выражения высших религиозных переживаний... Таким образом, культ служит выражением культа и одновременно создает возможность со всей полнотой пережить внутреннее... При этом символические образы, в которых выражается религиозное, по своей глубинной структуре примерно одинаковы во всех религиях. *C.G. Jung* называет их архетипами символизирующей религиозной деятельности. Это и есть те таинства о которых неоднократно говорит Фома» (*Christus Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1960, S. 75 f.).

² «Западные религиозно-философские понятия и представления неизменно присутствуют в идеях Рам Мохам Роя, глубоко укоренившись в его самопонимании. Его программа реформаторского возврата к чистоте первоначальных истоков, его универсализм, понятие о Боге, интерпретаторский стиль и т. д. в своих существенных пунктах определяются встречей с европейской мыслью» (*W. Halbfass, Indien und Europa*, Basel 1981, S. 234).

³ а.а.О., S. 243.

⁴ Особенно явным выражением этого конфликта стало убийство Ганди одним из ортодоксальных индуистов. Его убийца Гоше говорил, что сделал это во имя защиты индуистской веры. С его точки зрения, то государственное единство с мусульманами, которое отстаивал Ганди, есть предательство по отношению к индуистскому принципу тождества индуистской веры и индуистского общества.

⁵ O. Waack, *Verantwortung und Hoffnung. Jawaharlal Nehrus säkularer Humanismus und der christliche Glaube*, Gütersloh 1976, S. 200 ff. «Der säkulare Staat».

⁶ В этой связи следует указать на различные исследования G. Wiedemann'a: *Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit*, München 1956; *Die Mission der Weltreligionen*, München 1959.

⁷ Например, с 1909 г. (то есть с момента юридически зарегистрированного основания) — миссия Рамакришны. Уже в 1897 г. ее основатель Вивекананда, вернувшись с сессии Всемирного парламента религий в Чикаго (1893), проповедовал перед большим скоплением людей в Мадрасе: «Где люди,

готовые всем пожертвовать, чтобы эта весть дошла до любого уголка земли?... Мир нуждается в ней; без нее он погибнет. Весь западный мир живет на вулкане, который завтра может взорваться... Мы должны отправиться в путь, мы должны завоевать мир нашей духовностью и философией... Наша вера — единствен но истинная вера... Веданта и только веданта способна стать универсальной религией человечества!» (Цитир. по Н.-Р. Мyller, *Die Ramakrischna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt*, Gutersloh 1986, S. 95).

⁸ Утверждение о том, что «препятствующий характер» условий происхождения и этнически-культурной принадлежности распространяется и на другие религии, применительно к эксклюзивизму ислама и буддизма нуждается в пояснении. В какой мере буддизм по своему происхождению отвечает критериям «религии» — спорный вопрос. В своей изначальной форме хинаяны он представляет собой метафизику и воздерживается от каких-либо форм богочитания. Восьмеричный путь к самоосвобождению человека и его теоретико - систематическое осмысление в буддийских текстах обладает всеобщей значимостью. Но пройти этот путь до конца дано немногим, как мы уже показали в главе о буддизме. Буддийская проповедь не знает слов «для всех». Ислам как постхристианская религия представляет собой такой тип религии, который, не имея образца всемирной зачимости в событии Христа, остался бы значимым только для своих приверженцев-арабов. Тот факт, что христианство в своей истории тоже подчинялось этнико-культурным ограничениям, ничего не меняет в уникальной сущности «новой твари», не отменяет утраченного тварного единства человеческого рода.

⁹ Гал. 3, 28 сл.

¹⁰ «Теперь дьявол очаровывает нас уже не фетишизмом или волшебством. Он изобрел нечто лучшее, чтобы сделать человека большие коллективные структуры, посредством которых извращается правильное пользование миром. А ведь через такое пользование люди призваны придать своей жизни во Христе смысл бытийной открытости, веры, братства и взаимного служения» (Y. Congar, *Ausser der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimension des Heils*, Essen 1961, S. 153).

¹¹ См. J. Dцрман, *Der theologische Weg des Papstes zum Weltbetstag der Religionen in Assisi*. In: *Theologisches*, 1988, Sp. 325 f. — «Assisi im Kontinuum». In: *SAKA - Romisch-katholische Monatsblдtter*, № 10, Okt. 1989, S. 203. — Кроме того, H. Burkle, *Das Modell «Assisi 1986» und der interreligiцse Dialog*. — In: *Forum Katholische Theologie*, № 2/1989, S. 117_127.

¹² Так, во время молитвенной встречи перед базиликой св. Франциска Ассизского 27 октября 1986 г. папа сказал: «Поэтому мы подчеркиваем и признаем, что наша будущая жизнь и мир зависят, по дару Божьему, от нас самих» (*L'Osservatore Romano*, 31. Oct. 1986, S. 1).

¹³ Речь Иоанна Павла II, произнесенная 22 октября 1986 г. на генеральной аудиенции во время молитвенной встречи в Ассизи (а.а.О., S. 2).

¹⁴ «Те, кто не по собственной вине не принадлежит к Церкви, тем не менее могут во встрече с действительностью, являющей им сокровенную глубину, стяжать некое семя веры и святой любви» (Y. Congar, *op. cit.*, S. 154).

¹⁵ *Erleuchtung auf dem Weg. Zur Theologie des Weges*, Munchen 1993, S. 55.

¹⁶ «Личное отношение», на которое указывает *Heinrich Demoulin* применительно к дзэн, касается отношения между учителем и учеником. «Религиозно чуткий наблюдатель повсюду встречается в дзэн знаковые шифры трансценденции и личного отношения, обращается ли он в поисках их глубочайшей тайны к мощным фигурам религиозных вождей (таких, как учителя дзэн Доген и Хакуин) или погружается в чтение современных свидетелей такого опыта, последователей дзэн, находя у них ключ к

хитросплетенной и замкнутой символике искусства дзэн» (Welt und Selbst in der ostlichen Meditation. In: Interpretation der Welt, FS für Romano Guardini, Würzburg 1965, S. 494).

¹⁷ a.a.O., S. 56.

¹⁸ Здесь приобретает всеобщее значение то, что *H. Dumoulin* утверждает в отношении религий востока: «В совершенстве развитый христианский образ человека содержит в себе ответ на страстное стремление восточного человека к универсальности и единству. Это стремление не ограничивается космосом, но, подобно всем глубоким стремлениям человечества, направлено вверх видимого мира природы к трансцендентности и личной полноте» (op. cit., a.a.O.).

¹⁹ A. Schimmel, *Mystische Dimensionen im Islam*, München 1992 (2), S. 18.

²⁰ Это видно уже из различия двух основных типов мистицизма, обозначаемых как «мистика бесконечности» и «мистика личности». «Первый тип наивысшим и чистейшим образом представлен в системе Плотина и в ведических упанишадах, прежде всего в адвайта-философии Шанкары... Напротив, в так называемой мистике личности отношение между человеком и Богом рассматривается как отношение между тварью и Творцом, как помещение слуги в присутствие господина» (a.a.O., S. 18_19).

²¹ *Erneuerung des Glaubens aus dem Geist*, Frankfurt 1959, S. 95.

²² a.a.O., S. 310.

²³ Сходную точку зрения высказывает *J. Cuttat* со ссылкой на А. де Любака применительно к существенно иному характеру буддийского погружения. «То, к чему стремится Просветленный, есть столь многих мистиков, совершеннейшим пример которого являет нам буддизм Буддийское это доведенный до логического конца мистицизм (А. де Любак); в перспективе Христа — изначальное, мастерски изображенное у Гвардини человеческое стремление «дойти до дна непосредственной религиозности». На востоке и на западе эта религиозность пребывает «на дне души»; как там, так и здесь она составляет оборотную сторону другого стремления — «дойти до дна непосредственной природы» (*Buddhistische un christliche Innerlichkeit...* S. 457).

²⁴ «Таким образом, есть основание рассматривать мистический элемент западной религии как индийское заимствование» (S. 318).

²⁵ Новозаветные формулы очевидным образом обозначают эту укорененную в таинстве Христа новую, иную реальность. Христианское существование есть причастность к воскресению Иисуса Христа, измерившего смерть: христиане, «крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились», «погреблись с Ним крещением в смерть, дабы... ходить в обновленной жизни» (Рим 6, 3 сл.).

²⁶ В новом толковании это понятие становится критерием подлинности отношения любви. «Сострадание предохраняет любовь и совместную радость от того, чтобы те, кто ими наслаждаются и дает наслаждаться другим, при всем своем временном и ограниченном счастье не забывали о следующем: ...сострадание не терпит, чтобы любовь и совместная радость замыкались в своем узком круге перед лицом необъятного мира... Сострадание постоянно побуждает любовь расширять свою область... Сострадание предохраняет еще неокрепшее чувство самообладания от впадения в равнодушие, от самодовольного, слишком спокойного ощущения собственной исключительности; оно снова приводит его на поля сражений мира, чтобы укрепить, подвергнуть обжигу, закалить» (*Nayanaponika in: Buddhistische Monatsblätter* 1980, H. 5, S. 111 f. Цитир. у Klaus-Josef Notz, *Der Buddhismus in Deutschland in seiner Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen. Akkulturationsproblematik*, Frankfurt/M. 1984, S. 254).

²⁷ Крупнейший исследователь буддизма Герман Ольденберг считает это обстоятельство решающим различием между буддизмом и христианством: «В стремлении сблизить буддизм с христианством предпринимались попытки представить милосердную любовь ко всем существам как ядро благочестивой этики буддизма. В этом есть доля истины. Однако нельзя закрывать глаза на внутреннее различие этих двух нравственных потенций. На языке буддизма нет слов для поэтического изображения христианской любви, восхваляемой Павлом, — той любви, которая больше веры и надежды, без которой даже если бы кто-нибудь говорил на языке людей и ангелов, он все равно был бы медью звянущей или кимвалом звучащим. Те реальности, в которых внутри христианского мира эта поэзия обретает плоть и кровь, не имеют никаких параллелей в истории буддизма. Можно сказать что любовь, как она предстает в буддийской этике, с ее качанием между позитивным и негативным, так же схожа с христианской любовью, не сливаясь с нею, как блаженство нирваны, в корне отличное от христианской идеи блаженства, тем не менее и в определенной степени прислоняется к ней» (Buddha — Sein Leben, seine Gemeinde, Stuttgart 1959 (13. Aufl.), S. 306 f.).

²⁸ «Высший мотив, какой смогла выставить западная этика, — это альтруизм, который, при всей своей ориентированности на личное бескорыстие, неразрывно связан с утонченными формами привязанности к миру... Такое мирское видение распространяется на весь мир. Сегодня даже буддисты присоединяются к нему: в их буддийской вере начали проглядывать признаки апологетической позиции» (N. Sein Nyo Tun цит. у G. Rorhermundt, Buddhismus für die moderne Welt, Stuttgart 1979, S. 103 f.). Еще отчетливее поворот в понимании основополагающей буддийской позиции выражен у W. Rahula, Der Buddhismus gründet sich auf den Dienst am anderen (a.a.O., S. 169 A 234 a).

²⁹ Показательный пример попытки перетолковать буддийскую традицию в свете современных социальных условий являет религиозно-философское сочинение цейлонского реформатора буддизма K.N. Jayatilleke. «Jayatilleke уже не довольствуется радикальным отвержением

³⁰ *Keiji Nishitani*, крупный философ буддийской школы Киото, усматривает основание подлинной любви к ближнему в единстве всего сущего: «Все сущее наличествует в изначальном основании своей самости, таковым, каково оно само по себе. И только благодаря этому, исходя из такого изначального присущего им основания самости, можно сказать, что все

³¹ Это отчетливо проявляется у такого буддийского мыслителя, ведущего диалог с христианством, как японец *Keiji Nishitani*.

³² Y. Congar, Außer der Kirche kein Heil, S. 38_39.

³³ Это имеет место в некоторых новых проектах «теологии религий», которые притязают на то, чтобы определить единство религий, отходя от так называемого межрелигиозного, или межкультурного исходного пункта, игнорирующего самопонимание конкретной религии. Так, J. Hick говорит о «высшей трансцендентной реальности», которая отражается во всех духовных вождях человечества. Среди них находится место и Иисусу. См. J. Hick (Hrsg.), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom gleichgewordenen Gott, Gütersloh 1979, S. 175_194. — К этому же кругу склонных к «плюрализму» представителей теологии религий принадлежат со своими проектами (различаясь в расстановке акцентов) такие теологи, как L. Swidler, Toward a Universal Theology of Religion, New York 1987, и W.C. Smith, Toward a World Theology, London 1981. — Что касается католических кругов, критические суждения в адрес подобного плюралистического общего ведения высказывал M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: Theologische Quartalschrift 166 (1986), S. 164_184.

³⁴ Наделение человека властью над всеми тварями в Быт 1, 26 имеет основанием *similitudo Dei* (подобие Богу). Согласно библейскому пониманию, человек сумел принять назначенное ему положение над всеми другими творениями не как произвол, но как участие в созидательном деянии Бога. Тварное

предназначение человека и его восстановление в новом творении в событии Христа служит основанием свободы, которая дана человеку в отношении тварного мира и природы.

³⁵ J.S. Mbiti, *Afrikanische Religion und Wweltanschauung*, Berlin/New York 1974, S. 215.

³⁶ В. Sundkler, *Bantupropheten in Sьdafrika*, Stuttgart 1964, различает в своем фундаментальном труде об этих сектанстких движениях так называемые «эфиопский» и «сионистский» типы. Первый представляет собой, в мнимой близости к эфиопской церкви, священническо-иерархический тип; второй принимает пророческо-харизматический элемент в виде вождя соответствующей общины.

³⁷ В. Bujo, *Heilende Gemeinchaft*. - In: *Im Blickpunkt - Mitteilungen der Kirchlichen Arbeitstelle fur Fernstudien 9/94*, S. 3.

³⁸ М. Eliade, *Yoga-Unsterblichkeit und Freiheit*, Zurich 1960, S. 97 f.

³⁹ «Необходимо умерщвление плоти, когда плоть восстает против человека» (М.К. Gandi, *Diet and Diet Reform*, Ahmedabad 1949, S. 87). Непонятное для нас неприятие западной медицины, которое выказывал Ганди, объясняется тем, что Ганди усматривал в нем отвержение священных для него индуистских убеждений. «Западная медицинская наука представляет собой концентрированное выражение черной магии... Поэтому европейская медицина стремится углубить наше рабство... Хуже всех европейские врачи: в ложной заботе о теле они ежегодно умерщвляют тысячи животных... Спасение Индии в том, чтобы забыть все, чему она научилась у Запада за последние пятьдесят лет» (Цитир. по О. Wolff, *Mahatma und Christus*, Berlin 1955, S. 112 f.).

⁴⁰ «Учение о болезнях и проповедь спасения произросли в Китае непосредственно из почвы космизма» (J.J.M. de Groot, *Universismus. Die Grundlagen der Religion und Ethik Chinas, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin 1918, S. 121 f.).

⁴¹ «Поэтому вопрос об исцелении в широком смысле, будучи частью вопроса о спасении, ведет от исцеления человека к универсальному исцелению -спасению по ту сторону пространства и времени. Он ведет к вопросу о Божьем и жизни Только универсальное спасение есть полное исцеление, по ту сторону всех двусмысленностей и фрагментарностей» (P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. III, Stuttgart 1966, S. 323).

⁴² «Мы должны стать братьями нехристианам в той же мере, в какой хотим быть им пастырями, отцами и учителями. Атмосфера диалога — это атмосфера дружбы, более того — служения. Мы должны помнить обо всем этом и стараться воплотить это в жизнь, по примеру и заповеди, оставленной нам Христом (ср. Ин 13, 14_17) (ECCLESIAM SUAM, S. 32).

⁴³ «Это различие не означает разрыва. Оно не есть ни равнодушие, ни страх, ни благоговение. Когда Церковь проводит различие между собой и нехристианами, она тем самым не противопоставляет себя нехристианам, но связывает с ними» (ECCLESIAM SUAM, S. 26).

Литература

R. Schwab, *Le Renaissance Orientale*, Paris 1950.

G. Vicedom, *Die Wweltreligionen im Angriff auf die Christanheit*, Munchen 1956.

Ders., *Die Mission der Weltreligionen*, Munchen 1959.

S. Radhakrishnan, *Erneuerung des Glaubens aus dem Geist*, Frankfurt 1959.

- Y. Congar, Ausser Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils, Essen 1961.
- J.A. Cuttat, Asiens Inkognito im europäischen Denken. Philosophisches Jahrbuch der Guirres-Gesellschaft, Munchen, 67. Jg., S. 35_55.
- Ders., Buddhistische und christliche Innerlichkeit in Guardinis Schau. In: H. Kuhn
u.a. (Hg.), Interpretation der Welt (FS Romano Guardini), Würzburg 1964 (2), S. 445_471.
- H. Dumoulin, Welt und Selbst in der östlichen Meditation. In: FS Romano Guardini, Würzburg 1964 (2), S. 472_496.
- E. Benz, Neue Religionen, Stuttgart 1971.
- W.C. Smith, Towards a World Theology, London 1981.
- K.J. Notz, Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen, Frankfurt 1984.
- N. Niwano, Buddhismus für heute, Wien 1984.
- M. Abe, Zen and Western Thought, Honolulu 1985.
- K. Nishitani, Was ist Religion?, Frankfurt 1982, 1986 (2).
- H.-P. Mller, Die Ramakrishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt, Gütersloh 1986.
- L. Swidler, Toward a Universal Theology of Religion, New York 1987.