

ВОЗМОЖНОСТИ И УСЛОВИЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

В статье рассмотрены основные аспекты, трудности и возможности осуществления межрелигиозного диалога, показано, что реально подобный диалог может осуществляться только в светском пространстве.

Введение

Пытаясь рассматривать проблему межрелигиозного диалога, его возможностей и необходимости, важно вначале определиться с тем, что мы имплицитно подразумеваем под словом “диалог”. Диалог – это не просто

коммуникация между двумя или более субъектами, но попытка установления взаимопонимания, общих позиций или, по крайней мере, точек соприкосновения. Субъекты в данном случае выступают собеседниками, из обмена высказываниями (репликами) которых и состоит диалог. Диалог подразумевает некоторую логику построения. В нем должна присутствовать осмысленность и связанность высказываний, суждений, умозаключений, взаимосвязь вопросов-ответов. Обычно в ходе диалога выявляются согласие или несогласие собеседников по какой-либо из обсуждаемых проблем. В случае резкого несогласия, с формально-логической точки зрения подразумевающего противоречие, в структуре диалога оно таковым не выступает, ибо, как правило, противоположные мнения или оценки принадлежат различным субъектам диалога, в то время как в качестве противоречия они могли бы восприниматься, если бы высказались одним собеседником.

В социально-политическом аспекте под диалогом понимается такое общение, которое направлено на достижение взаимопонимания, согласование интересов. В этом, узком смысле, понятие диалога перестает быть этически нейтральным и получает стереотипно положительную коннотацию. Диалог противопоставляется неким конфликтообразующим действиям, как часть умиротворяющей явно или латентно конфликтующие стороны политики. С другой стороны, в процессе диалога может происходить компенсация дефектных состояний общественного и индивидуального сознания. Например, тот же комплекс вины (глубинное чувство вины) имеет диалогическую структуру, то есть направлен на взаимодействие с объектом, посредством которого индивид или социальная группа самоутверждаются. Основным условием острой потребности в диалоге является обостренное чувство “другого” – человека, социальной группы, организации, общества в целом, наконец, Бога или некой иной формы трансцендентного. При этом, обособление субъекта диалога (собеседника-инициатора) от объекта (собеседника-участника), к которому он обращается (человека, группы людей, мира, Бога, словом, любого “не-я” или “не-мы”), неизбежно понимается, как помеха к установлению взаимопонимания, следствия которой, в зависимости от ситуации, могут ощущаться как угроза, опасность, наказание, вызывать тревогу и немотивированный страх. Так рождается форма диалога, постоянно ориентирующая на чужое “я”, потребность в собеседнике, в качестве которого может выступать как внешний мир в целом, так и отдельные его сегменты, как общество в целом, так и отдельные социальные страты или даже личности. В процессе подобного диалога осуществляется стремление к достижению некоего единства (или хотя бы его видимости) “я” и “не-я”, “мы” и “не-мы”. В этом, собственно, и заключается цель диалога.

Следует оговориться, что диалог не всегда достигает своей цели. Существуют условия, препятствующие утверждению неких общих взглядов: жесткий догматизм одного или нескольких собеседников, чувство превосходства, нежелание идти на компромисс, поиск корпоративной выгоды и др.

Основная часть

Исходя из данного понимания диалога, остановимся на особенностях субъектов межрелигиозного (в данном случае) диалога, то есть на религиозных организациях, которые в том или ином типе общественного устройства, государства являются представителями своей конфессии или религии во внешнем, социальном мире.

Одной из таких особенностей является социальное дистанцирование между религиозным и светским миром, а в рамках религиозного мира – между различными конфессиональными общностями. Несмотря на изменение образа жизни, по крайней мере, в западном мире, его унификацию и некий универсализм, все-таки между различными конфессиональными общностями остается социальная дистанция, различное восприятие одного и того же религиозного направления в разных странах. Вспомним, например, что культуuroобразующая США конфессия – баптизм, в нашей стране долгое время именовалась не иначе, как “сектой”.

Помимо социального дистанцирования, в конфессиональных общностях существует и “экзистенциальное” дистанцирование – дистанция между представителями собственной общины и членам других общин (так называемый “горизонтальный срез”), а также – в более общем смысле – между человеком и Богом (так называемый “вертикальный срез”). Правда, дистанция между Богом и человеком на протяжении истории существенным образом (теоретически) сокращается: Бог становится имманентным (например, в пантеизме, который в дальнейшем преодолевается в позитивизме, прагматизме и т. д., не оставляющем места “дистанции”). Кстати, в этот же период в политической жизни получают развитие идеи демократии. С другой стороны, рост мистицизма, обычно наблюдающийся в кризисные моменты развития общества, также сокращает дистанцию между Богом и человеком, стремящимся стать сосубстанциональным с ним, ощутить некие знаки и символы его присутствия в мире.

С проблемой дистанцирования тесно связана и проблема религиозно-конфессиональной самоидентификации, то есть выработки системы ориентации в мире на основе отождествления себя с неким признанным образцом. В каждую эпоху у каждой социальной группы существует определенная форма самоидентификации, которая очень часто носит ситуативный характер и не всегда является адекватной. Вместе с тем, изменение самоидентификации влечет за собой эволюцию самосознания социальной группы.

В наши дни происходит трансформация конфессиональной самоидентификации, в основе которой лежат модернизационные процессы, имеющие место в современной цивилизации. Это во многом приспособливает конфессиональное сознание к окружающей действительности, позволяет ему учитывать новации науки, искусства, политики и других сфер общественной жизни. Но, с другой стороны, рождает неспособность к выработке собственного устойчивого образа. Причины этого процесса следует искать, во-первых, в неоднозначности и колебаниях привычных рамок

самоидентификации, что происходит в результате трансформации ценностных ориентиров, веками вырабатываемых религиозным сообществом; во-вторых, в снижении роли авторитетов и устойчивых символов, уважаемых и выработанных на протяжении исторической эволюции, в изменении структуры коллективного “символического пантеона” и, наконец, в-третьих, в сужении пространственно-временного поля, характерного для кризисных этапов в развитии современного общества. Смена ценностных установок, норм, символов, изменение отношения к различным феноменам социума, потеря самоидентификации и увеличение дистанции между собой и другими социальными группами характерны для конфессионального самосознания в кризисные моменты. В стабильные периоды эти характеристики приобретают укрепляющее веру звучание, когда ценности постепенно становятся нормами.

Таким образом, оказывается, что в случае учета социокультурного и политико-правового контекста, конфессиональное сознание во многом размыкает свою шкалу ценностей, искажает символический пантеон, деформирует вырабатываемые веками нормы, но в то же время может вполне успешно вести диалог с внешним миром. Ибо говорит на понятном ему языке, оперирует очевидными для массового сознания стереотипами. В том же случае, когда конфессиональное сознание остается жестко догматичным и вследствие этого ограниченным, не воспринимающим иного, как равного “собеседника”, полагающим свои ценностно-нормативные установки как единственно истинные и даже делающим попытки в процессе диалога навязать их внешнему миру, диалог оказывается заведомо обреченным на провал. Диалогичность как установка сознания в данном случае практически отсутствует. Происходит монолог. Монолог, довлеющий над собеседником и уже в силу этого им не приемлемый.

В наибольшей степени подобные монологи свойственны неопитам – новообращенным в любой религии. Им обычно присуще чрезмерно увлеченное восприятие вновь принятой веры при глубоко презрительном отношении ко всему иному. Восприятие другого в неопитстве крайне затруднено, ибо неопиты оперируют жесткими, навязанными извне штампами, базирующимися на непрорефлектированных предпосылках, которые не позволяют не только понять другого (то, что не нравится в нем), но и себя (проанализировать и понять собственное мировоззрение). непонимание себя делает невозможным и межрелигиозный диалог, поскольку полностью нивелирует значимость собеседника.

Важнейшей в данном случае становится сотериологическая проблема. Известно, что центральной проблемой любого религиозного мировоззрения является проблема спасения и путей его достижения. Религиозные представления о спасении, в самом общем виде могут быть основаны на двух группах предпосылок. Первая группа предпосылок за основу берет собственные силы человека в деле своего спасения, например, в буддизме, где следуя четвертой благородной истине Будды-Шакьямуни – восьмисоставному пути, любой адепт может спастись. Вторая группа пред-

посылок исходит из необходимости Божественного вмешательства, без которого спасение невозможно, например, в христианстве, где благодаря подобному пониманию, именно церковь как своего рода сотериологический посредник, стала играть ключевую роль, за исключением протестантизма, выдвинувшего принципиально иной тезис – *sola fide* (только верой), отвергнув тем самым церковное посредничество. В исламе, где отсутствует понятие “церкви”, человек, стремящийся к спасению, должен соблюдать столпы ислама и не выходить за рамки положений вероучения.

Таким образом, при диалогичном подходе чрезвычайно важным моментом оказывается сотериологическая позиция “собеседника”, а именно, то, как мыслится спасение – эксклюзивистки, что свойственно в целом, например, христианской ортодоксии, допускающей возможность спасения только для своих последователей (и, конечно, такая позиция присуща неопитам всех религий), либо инклюзивистски, исходя из того, что спасенным может оказаться любой христианин, независимо от конфессиональной принадлежности или вообще любой человек даже неверующий, но следующий общечеловеческим этическим принципам и ведущий нравственный образ жизни (такой точки зрения придерживались, например, католические теологи А. де Любак, К. Ранер).

Собственно говоря, вопрос о спасении тех, кто не принадлежит к данной конфессии (“других”, “не-нас”), по существу, является, конечно, точкой, на которой диалог замирает (если он вообще осуществляется). Именно сотериология (в мировоззренческом аспекте) является существенным тормозом для выстраивания межрелигиозного диалога в сущностном плане.

Второй точкой, останавливающей диалог различных религий, правда, уже практически малосущественной, является постулирование проводника Божественной воли в качестве некоего суверена, когда все сказанное и сделанное им воспринимается как Божественный акт, не подпадающий ни под какую человеческую критику. Апелляция к Божественному авторитету в данном случае не только прекращает любой диалог. Она еще и демонстрирует некий патернализм, в большей мере свойственный менталитету восточного типа, предполагающий некую инфантильную привязанность народа к суверену, который в свою очередь по-отечески или отечески-снисходительно относится к народу. В этом находит своеобразное преломление проблема “отцов и детей”. Кстати, апелляция к авторитету родителей, а не к интересам самого ребенка, широко распространена в “восточной” семейной практике (в противовес западному индивидуалистическому и прагматическому воспитанию).

Но свободен ли суверен в ведении диалога с “другим”, если он должен руководствоваться исключительно Божественным волеизъявлением? Проблема свободного выбора в данном случае оказывается испытанием свободой (“Человек обречен быть свободным” Ж.-П. Сартр). Испытание свободой с морально-психологической точки зрения, пожа-

луй, наиболее тяжелое. “...Ничто и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы, – говорит великий Инквизитор воскресшему Христу в романе Ф.М. Достоевского “Братья Карамазовы”. – ...Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться... Или ты забыл, что спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? Есть три силы ...на земле...: чудо, тайна и авторитет... Мы улучшили твои деяния и выдали их за чудеса тайны и авторитета, и все стали счастливы, все эти миллионы, с помощью которых мы господствуем. Несчастливы только мы, сохранившие тайну”. В этих словах Достоевского отражены основные аспекты элитарной идеологии и психологии, свойственной большинству религий и конфессий: 1) утверждение, что господство Бога или, как замещение, суверена в качестве Божественного помазанника необходимо по своей сути; 2) избранничество (сознание принадлежности к избранным); 3) гордость за то, что есть возможность думать и решать за других; 4) стремление возвысить собственную значимость с помощью мистификации действительности; 5) чувство тяжести за ту ответственность, которую априорно налагает исполнение первых четырех пунктов. Таким образом, налицо амбивалентность религиозной элитарности, во многом препятствующая выстраиванию диалога с окружающим миром и его отдельными представителями, не принадлежащими к данной религиозной общине (в широком смысле слова).

Интересен в плане межрелигиозного диалога феномен экуменизма. Экуменизм отражает стремление различных христианских конфессий к объединению в одну общую Церковь, при сохранении специфических конфессиональных особенностей. Экуменическое движение зародилось в XVII в. как попытка сближения разобщенных христианских церквей. В XX в. этому процессу был придан новый импульс, начало которому положило учреждение в 1910 г. Международного миссионерского совета, состоящего из 17 религиозных организаций разных стран мира. В 1948 г. в результате его слияния с двумя протестантскими движениями “Вера и порядок” и “Жизнь и деятельность” был создан руководящий орган всего экуменического движения – Всемирный совет церквей (ВСЦ). В настоящее время членами ВСЦ являются более 350 церквей, деноминаций и церковных союзов из 100 стран мира, представляющих свыше 600 млн. христиан. Членами ВСЦ являются протестантские (большинство существующих деноминаций), православные и древние восточные церкви. Римско-католическая церковь в течение длительного времени отвергала участие в экуменическом движении. Лишь в 1960 г. папой Иоанном XXIII был создан Секретариат по содействию христианскому единству. Важным экуменическим событием стал Второй Ватиканский собор (1962–1965), на который были приглашены наблюдатели от ВСЦ. Декларация о религиозной свободе и Декрет об экуменизме явились законодательной основой официального диалога католической церкви с ВСЦ.

Согласно Торонтскому заявлению, “Церковь, Церкви и ВСЦ” (1950), ВСЦ – это содружество церквей, союз, но не церковь, и не “сверх-церковь”. Решения, принимаемые в ВСЦ, не имеют обязательного значения для церквей-членов без их одобрения. Высшим органом ВСЦ является ассамблея, проводящаяся раз в семь лет. Она избирает Центральный комитет (ЦК), который собирается каждые 12–18 месяцев. ЦК избирает из своего состава Исполнительный комитет (собирается два раза в год), генерального секретаря, назначает штатных работников. В последнее десятилетие в практику ВСЦ введен метод принятия решений, основанный не на мажоритарной системе, а на консенсусе, который предполагает учет мнения меньшинства. Сотрудничество осуществляется на двух уровнях: полного членства и ассоциации.

Казалось бы, имеются все условия для ведения конструктивного межконфессионального диалога хотя бы в рамках одной мировой религии. Однако разногласия и непонимание сопровождают функционирование данной организации практически на протяжении всего ее существования. Христианским конфессиям не удается вести конструктивный диалог по существенным вопросам. Более того, отдельные церкви, в силу явного провала межконфессионального диалога, покидают ВСЦ, со стороны других все чаще звучат обвинения экуменического движения в том, что под его прикрытием одни христианские конфессии вторгаются на “каноническую территорию” других, где занимаются прозелетизмом [1; 2].

Подобное происходит потому, что четко не обозначена основа, на которой может выстраиваться межрелигиозный диалог. И это понятно, ибо такой основой может быть только принцип светскости.

Заключение

Большинство современных государств, в том числе и Россия, являются многонациональными и поликонфессиональными. В этом, с одной стороны, заложен принцип демократического сосуществования различных национальностей, этносов, конфессий, религий, а с другой – потенциальная угроза такому сосуществованию. Осуществлять регулирующую функцию в этих процессах, в выстраивании конструктивного диалога между различными религиями должна не одна из конфессий–участниц (собеседников), а светское государство, осуществляющее подобное регулирование, основываясь на принципах права, подразумевающих единое отношение к действиям со стороны любого религиозного направления, независимо от того, крупное оно или это так называемое “религиозное меньшинство”. Поскольку светское государство (то есть государство, в котором не существует официальной, государственной религии и ни одно из вероучений не признается обязательным или предпочтительным, никакая религия или конфессия не вправе влиять на деятельность государственных органов власти и общественного управления, на систему государственного образования), безусловно нейтрально по отношению к религии. Никакая из религиозных идеологий не является предпочти-

тельной или, тем более, принятой в качестве официальной в светском государстве. В политико-правовой сфере светское государство ориентируется на соответствие нормам международного права и не исходит из заповедей или запретов какой-либо религии, в нравственной сфере – руководствуется общечеловеческими нравственными принципами, а не конфессиональными этическими предписаниями, и т. д.

Подобная неангажированность и объективность светского государства обычно достигается в первую очередь посредством разграничения религиозной и нерелигиозной сфер (отделением религиозных объединений от государства) и, во вторую, включением юридического аспекта функционирования религиозных организаций в регламент действующего светского законодательства. Все это создает благоприятные возможности светскому государству обеспечивать межрелигиозный диалог, регулировать и оптимизировать его в условиях универсального для всех конфессий светского правового пространства, быть в нем неким беспристрастным арбитром. В таком случае, именно принцип светскости помогает избегать межконфессиональных конфликтов, выстраивая межрелигиозный диалог, без предпочтений той или иной религии, налаживать взаимопользные контакты между представителями различных религиозных групп. В государствах религиозного типа такая ситуация крайне осложнена, а чаще всего вообще невозможна в силу неприемлемости допущения иных, кроме господствующих религиозных, воззрений.

Говоря о мировоззренческой составляющей межрелигиозного диалога, так же необходимо понимать, что возможность для его реального осуществления коренится в существовании объективной науки о религии, в частности, в сравнительном религиоведении, которое беспристрастно фиксируя общее и особенное в различных религиях мира, их вероучениях, системах культовой практики, организационных устройствах, исторической эволюции и современном состоянии, не оценивает и не отдает предпочтения никакой из них. Экспертное сообщество, в силу этого, как раз и должно состоять именно из религиоведов, а не из представителей конфессий. И это в интересах самих же конфессий, потому что только так возможен реальный межрелигиозный диалог, достигающий значимых социальных целей.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. **Никонов, К.И.** Всемирный совет церквей / К.И. Никонов // Энциклопедия религий ; под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М. : Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – С. 292–294.
2. **Овсиенко, Ф.Г.** Экуменизм церквей / Ф.Г. Овсиенко // Энциклопедия религий ; под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М. : Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1449.

Поступила в редакцию 27.12.2013 г.