

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

УДК: 26.009

DOI: 10.31249/chel/2024.04.04

Мельник С.В.

ЛИЧНОСТНАЯ МОДЕЛЬ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА (к ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

*Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Россия, Москва, sermel05@mail.ru*

Аннотация. Современный мир характеризуется беспрецедентно высокой для истории человечества степенью социальной коммуникации, взаимозависимости и взаимосвязи. В этом контексте особую актуальность приобретает проблематика выстраивания конструктивных отношений между последователями разных религий. Статья посвящена изложению одного из перспективных подходов в этой области – личностной модели межрелигиозного диалога, которая основана на сравнении духовных практик религий. Описывается место личностной модели в системе межрелигиозных отношений, излагаются ее основные принципы, перечисляются связанные с ней исследовательские задачи. Возможности применения личностной модели демонстрируются на примере сравнительного анализа духовных практик православия, суфизма и хасидизма. Автор приходит к выводу, что личностная модель может использоваться для гармонизации этноконфессионального взаимовосприятия, профилактики экстремизма и терроризма под религиозными лозунгами. Вместе с тем комплекс научных задач в рамках личностной модели межрелигиозного диалога очень широк, при этом обладая общностью основополагающих идей, принципов и методологии. В этом смысле личностную модель можно рассматривать как научно-исследовательскую программу, для успешной реализации которой требуется участие группы специалистов.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог; духовные практики; компаративный анализ; гармонизация; социальное согласие; традиционные ценности; православие; ислам; суфизм; иудаизм; хасидизм; ХаБаД; Россия.

Поступила: 29.07.2024

Принята к печати: 22.08.2024

Melnik S.V.

**The personality model of interreligious dialogue as a research program
(towards the formulation of the problem)**

*Institute of Scientific Information for Social Sciences of Russian academy of sciences,
Russia, Moscow, sermel05@mail.ru*

Abstract. The modern world is characterized by a high degree of social communication, interdependence and interconnection. In this context, the problem of building constructive relations between followers of different religions is getting increasingly relevant. The article presents one of the promising approaches in this field – a personality model of interreligious dialogue, which is based on a comparison of spiritual practices in different religions. The article describes the place of the personal model in the system of interreligious relations, its basic principles and research tasks, whose solution is necessary for its successful implementation. The possibilities of applying the personality model are demonstrated by a comparative analysis of the spiritual practices of Orthodoxy, Sufism and Hasidism. The author concludes that the personality model can be successfully applied to harmonization of ethno-confessional relations, as well as prevention of extremism and terrorism under religious slogans. The scope of scientific tasks within the framework of the personal model of interreligious dialogue is very wide, while characterized by a commonality of fundamental ideas, principles and methodology. In this sense, the personal model can be considered as a research program, whose implementation requires the participation of a group of specialists.

Keywords: interreligious dialogue; spiritual practices; comparative analysis; harmonization; social harmony; traditional values; Orthodoxy; Islam; Sufism; Judaism; Hasidism; HaBaD; Russia.

Received: 29.07.2024

Accepted: 22.08.2024

Введение

Вопреки прогнозам сторонников теории секуляризации, религия не пришла в упадок и не выродилась [Узланер, 2019]. Напротив, констатирует Питер Бергер, «мир остается таким же яростно религиозным, как был всегда, а в некоторых местах даже более, чем когда-либо еще» [Berger, 1999, p. 2]. При этом научно-

технический прогресс кардинально изменил цивилизацию. Повышение степени мобильности человека и миграционные потоки, глобализация, возникновение интернета и формирование единого информационного пространства привели к резкому увеличению контактов между представителями разных этносов, культур и религий. Большое влияние в этом аспекте оказывает распространение социальных сетей, мессенджеров, платформ для видеоконференций с дистанционным участием, ставших особенно популярными после пандемии коронавируса. То есть религия продолжает играть большую роль в жизни обществ, при этом современный мир характеризуется очень высокой степенью социальной коммуникации, взаимозависимости и взаимосвязи. В этом контексте проблематика выстраивания отношений между последователями разных религий приобретает особую актуальность, в том числе для такой многонациональной и многоконфессиональной страны, как Россия.

Также следует учитывать возросший уровень грамотности, открывшиеся новые возможности получения информации о других религиях. Как метко подметил К. Уилбер, сегодня человек обладает не только свободой передвижения, но и свободой изучения и погружения фактически в любую культуру. Открытость и взаимопроникаемость культур привели к тому, что впервые в истории люди получили доступ ко всей совокупности накопленных человечеством знаний, к мудрости и способам мышления разных цивилизаций [Уилбер, 2007, с. 7]. Таким образом, кроме «социальных» можно также выделить «богословские» факторы, обуславливающие актуальность межрелигиозного диалога.

Возможные способы выстраивания межрелигиозных контактов чрезвычайно многообразны (с точки зрения задач, участников диалога, форм встречи, обсуждаемых и избегаемых тем, принципов взаимодействия и пр.) [Cornille, 2013, р. XII]. Автор статьи разработал классификацию межрелигиозного диалога, которая включает четыре его типа: (1) полемический, (2) когнитивный, (3) миротворческий и (4) партнерский. Указанным типам диалога может соответствовать вопрос, который отражает основную мотивацию вступления верующего человека в межрелигиозные отношения: (1) «кто прав?» (стремление распространить свою веру, продемонстрировать ее преимущества, что приводит к полемике, спорам на богословские темы), (2) «кто ты?» (попытка узнать, понять другую религию),

(3) «как нам мирно жить вместе?» (обеспечение межрелигиозного согласия, благоприятного социального климата, гармонизация этноконфессионального взаимовосприятия), (4) «что мы можем вместе сделать для улучшения мира?» (совместная деятельность, сотрудничество верующих разных религий). Все существующие формы межрелигиозного взаимодействия можно отнести к одному из четырех перечисленных типов. Внутри каждого типа межрелигиозного диалога можно выделить его разные виды, которые отличаются по целям, принципам отношений и формам встреч [Мельник, 2024].

Наиболее актуальным с точки зрения социальной значимости является миротворческий межрелигиозный диалог. Проблематика реализации миротворческого диалога может рассматриваться в трех аспектах в зависимости от «уровня» взаимодействия – (1) «высокого» (религиозные лидеры, официальные представители религиозных объединений), (2) «среднего / экспертного / концептуального» и (3) «низового» (англ. *grassroots* – рядовые верующие, проекты активистов и НКО, молодежь).

К высокому уровню можно отнести регулярно проводящиеся по всему миру международные межрелигиозные саммиты с участием религиозных лидеров. В качестве примера такого «дипломатического межрелигиозного диалога» можно упомянуть проводящийся на постоянной основе Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Астане (Казахстан). Автор посвятил рассмотрению наиболее значимых межрелигиозных саммитов, состоявшихся в современной России, отдельную статью [Мельник, 2023]. Самым многочисленным из них стал прошедший в 2006 г. в Москве Всемирный саммит религиозных лидеров, который собрал более 150 делегатов из 49 стран.

Примерами миротворческого диалога на «низовом» уровне могут служить дагестанский ежегодный Международный межрелигиозный молодежный форум¹, межконфессиональные турниры по шахматам, футболу, волейболу в рамках проекта «Диалог религий» (который осуществляется при поддержке Департамента на-

¹ См. напр.: Состоялось официальное закрытие VII Международного межрелигиозного форума в Махачкале. – <https://sovetnational.ru/information-support/news/sostoyalos-oficialnoe-zakrytie-vii-mezhdunarodnogo-mezhreligioznogo-foruma-v-mahachkale.html> (дата обращения: 07.08.2024).

циональной политики и межрегиональных связей города Москвы)¹, «межгрупповой межрелигиозный диалог» (*intergroup dialogue*) – специально организованное взаимодействие студентов в университетах США [Islam, Steinwert, Swords D., 2014, p. 4–10] и пр.

«Средний / концептуальный» аспект миротворческого межрелигиозного диалога носит главным образом теоретический характер и выражается в попытках теологов, исследователей, экспертов ответить на вопрос, какая идейная платформа может лежать в основе позитивных взаимоотношений, почему верующие разных религий должны жить в мире и уважать друг друга. Самыми распространенными подходами здесь являются, во-первых, опора на священные тексты, то есть приведение цитат, утверждающих ценности мира, религиозной свободы, добрососедских отношений, и во-вторых, акцентирование на сходствах (в богословских представлениях или этике). Рассмотрим два указанных подхода более подробно.

Концептуальные основания миротворческого межрелигиозного диалога: основные подходы

Иллюстрацией реализации первого из выделенных подходов может послужить изданная в Дагестане брошюра «Основы межрелигиозного диалога в исламе» [Основы межрелигиозного ..., 2017]. В брошюре приведены распределенные по нескольким тематическим блокам цитаты из Корана на арабском и русском языках, которые сопровождаются комментариями авторов-составителей. Так, в разделе «Коранические основы межрелигиозного диалога» приводится аят: «Нет принуждения в религии» (Коран 2:256). Стих поясняется следующим образом: «Поводом для ниспослания упо-

¹ В Москве состоялся Первый межконфессиональный турнир по шахматам. – <https://www.mos.ru/news/item/54306073/> (дата обращения: 07.08.2024); Второй межконфессиональный турнир по шахматам «Диалог религий» прошел в Москве. – https://www.mos.ru/news/item/89900073/?utm_source=fb&utm_medium=social&utm_campaign=linkshare&utm_content=news&fbclid=IwAR1wAe41_7JFe7EHnN5OxS1hV0QIWw6jePZyTOpmQuS2n4T1PbGapHmhbzE (дата обращения: 07.08.2024). Межконфессиональный турнир по футболу «Диалог религий» прошел в Москве. – https://www.mos.ru/news/item/90430073/?utm_source=fb&utm_medium=social&utm_campaign=linkshare&utm_content=news&fbclid=IwAR0eX88dDJv72Yir-Q8lvDghFwfmOI142hUgBnYZidjVIWhyqZEuqaxqOQ (дата обращения: 07.08.2024).

мянутаго аята является то, что у одного из сподвижников Пророка (мир ему благословение) были два сына, и они были христианами. Он спросил у Пророка (мир ему благословение): “Принудить ли мне их принять ислам?” Тогда Господь и ниспослал вышеуказанный аят. Из аята следует, что нет права кого-либо заставлять против его воли принимать ислам» [Основы межрелигиозного ..., 2017, с. 4]. В данном случае апелляция к обладающему беспрекословным авторитетом для всех мусульман тексту священного Корана помогает утвердить принцип религиозной свободы. Подобным образом в издании приводятся и комментируются цитаты из Корана и истории уммы, которые позволяют обосновать нормативность добрососедских отношений с христианами и последователями других религий.

В Коране, равно как в Библии и Священных Писаниях других религий, можно найти цитаты разного характера, не всегда призывающие верующих жить только лишь во взаимном уважении и согласии со всеми людьми. В таком случае разъясняется контекст высказываний подобного рода и демонстрируется предпочтительность цитат, носящих миротворческий характер. Например, 23 июня 2024 г. в Дагестане состоялось нападение террористов на православную церковь в Дербенте, в ходе которого был убит священник, и на синагогу. Экстремисты на воротах синагоги оставили надпись «2:120 8:39», которая отсылает к Корану¹. В первом из аятов сказано: «Иудеи и христиане не будут довольны тобой, пока ты не станешь придерживаться их религии. Скажи: “Путь Аллаха – это прямой путь”. Если же ты станешь потакать их желаниям после того, как к тебе явилось знание, то Аллах не будет тебе ни Покровителем, ни Помощником» (Коран 2:120). В этом контексте часто обсуждается еще один аят: «Не считайте иудеев и христиан своими помощниками и друзьями» (Коран 5:51). В упомянутой брошюре объясняется, что «эти аяты ниспосланы в условиях военного противостояния, когда люди из противоположного лагеря направляли все свои усилия на физическое уничтожение мусульман... эти аяты обращены к тем иудеям и христианам, которые...

¹ Синагогу в Махачкале атаковали после аналогичного нападения в Дербенте. – <https://lenta.ru/news/2024/06/23/sinagogu-v-mahachkale-atakovali-posle-analogichnogo-napadeniya-v-derbente/> (дата обращения: 07.08.2024).

проявляют вражду к мусульманам» [Основы межрелигиозного ..., 2017, с. 7]. То есть, например, во время Великой Отечественной войны был распространен лозунг «Убей немца!», однако так же как он потерял свою значимость после окончания Второй мировой войны, нужно принимать во внимание обстоятельства написания упомянутых аятов. То есть в рамках первого подхода приводятся выдержки из священных текстов, либо мотивирующие верующих на конструктивное взаимодействие, либо дается правильная интерпретация цитат, которые носят негативный характер.

Второй основной подход миротворческого диалога на «концептуальном уровне» акцентирует внимание на сходствах воззрений религий. Одним из самых известных и наиболее влиятельных межрелигиозных документов является принятая в 1965 г. на Втором Ватиканском соборе декларация Римско-католической церкви *Nostra aetate* («Наше время»). В документе подчеркивается близость христианства с авраамическими религиями – исламом и иудаизмом. Относительно ислама в декларации говорится: «Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям, определениям Которого, даже сокровенным, они всей душой стремятся подчиниться, как подчинился Богу Авраам... Кроме того, они ожидают Судного дня, когда Бог воздаст всем воскресшим людям. Поэтому они ценят нравственную жизнь и высоко чтят Бога молитвой, милостыней и постом»¹. Здесь мы видим указание на разные представления двух религий, которые являются близкими (вера в то, что Бог един и Он Творец мира, что Он открывает свою волю через особых людей – пророков, и этой воле надо подчинять свою жизнь, что после смерти людей ожидает воздаяние за их добрые и злые дела и пр.) и которые могут служить основой для взаимного уважения и добрососедских отношений.

Основным миротворческим богословским межрелигиозным документом со стороны ислама является обращенное к христианам открытое письмо мусульманских религиозных лидеров 2007 г.

¹ Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям *Nostra aetate*. – URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page10.htm> (дата обращения: 07.08.2024).

«Общее слово для нас и вас» (*A Common Word between Us and You*). В письме отмечается: «Основа для взаимопонимания уже существует. Это часть фундаментальных принципов обеих религий – любовь к Единому Богу и любовь к ближнему. Эти принципы мы встречаем снова и снова в священных текстах Ислама и Христианства. Единство Творца, необходимость любви к нему, необходимость любви к ближнему – вот общая почва (*common ground*) между Исламом и Христианством» [Общее слово, 2018]. В документе содержатся выдержки из Корана и Библии, которые подтверждают наличие и первостепенную значимость предписаний о любви к Богу (в том числе самоотверженного служения Ему) и ближнему (необходимость дел милосердия, сострадания).

Наиболее значимые иудейские межрелигиозные документы – «Говорите правду» (*Дабру эмет*) (2000) и «Исполнить волю Отца нашего небесного: навстречу сотрудничеству между иудеями и христианами» (2015). В них также выделяются схожие представления и ценности двух религий, в том числе отмечается наличие признаваемого богооткровенным общего корпуса священных текстов (ТаНаХ / Ветхий Завет).

Самой известной попыткой выявить общие этические принципы основных религий в контексте задачи укрепления межрелигиозного согласия и развития сотрудничества является проект «глобальная этика» католического теолога Ганса Кюнга. По его мнению, фундаментальным общим принципом, который можно найти во всех основных религиозных традициях, можно считать «золотое правило» нравственности («не делай другим того, что не желаешь себе»). Ганс Кюнг предлагает собственную его формулировку: «С каждым человеком следует обращаться по-человечески». Отсюда следуют четыре «нравственных требования» глобальной этики, которые соответствуют четырём заповедям декалога (и, считает Г. Кюнг, они присутствуют и в других религиях): «не убивай», «не воруй», «не лжесвидетельствуй», «не прелюбодействуй». Существенно, что перечисленные заповеди Г. Кюнгом формулируются в положительном значении (не что запрещено делать, как сказано в Библии, а что делать следует) и «актуализируются» в контексте вызовов современного общества: 1) «не убий → благоговей перед жизнью! → приверженность культуре ненасилия и благоговения перед всеми формами жизни»; 2) «не укради → тор-

гуй справедливо и честно! → приверженность культуре солидарности и справедливого экономического порядка»; (3) «не лги → говори и действуй правдиво → приверженность культуре толерантности и правдивости»; (4) «не прелюбодействуй → уважайте и любите друг друга → приверженность культуре равноправия и партнерства между мужчинами и женщинами»¹ (анализ проекта Г. Кюнга см. напр.: [Мельник, 2022, с. 34–42]).

Как было отмечено, в сакральных текстах можно найти разные цитаты и позиции, поэтому, хотя использование первого подхода нужно и полезно, однако он не может рассматриваться как достаточный для решения концептуальных проблем, связанных с межрелигиозными конфликтами. Подчеркивание сходств также может вносить позитивный вклад в гармонизацию межрелигиозных отношений, однако и этот подход имеет свои ограничения. Ведь все отличия, в том числе в воззрениях, существенных для религий, выносятся за скобки, если так можно выразиться, замалчиваются, нивелируются. Например, в упомянутой декларации *Nostra aetate* не поднимается вопрос о том, что мусульмане не признают Иисуса Христа богочеловеком и вторым лицом Святой Троицы, которое воплотилось, отрицают Его распятие и крестную жертву во имя спасения людей. Также в документе не упоминается Мухаммед и не говорится, что он был пророком (христианское богословие этого не признает), а исходя из этой логики и Коран не может считаться богооткровенным писанием. Кроме того, религию едва ли можно свести лишь к набору представлений и норм, что имплицитно подразумевается в этом подходе, сторонники которого отчасти механическим, формальным образом выдвигают на первый план положения, которые близки между собой. Однако основная задача верующего состоит, скорее, в определенном целостном образе жизни, изменении самого себя, что можно обозначить как «духовную практику». Такая оптика рассмотрения религии позволяет предложить еще один подход к гармонизации межрелигиозных отношений, который автор предложил обозначить как «личностную модель» диалога.

¹ Декларация Всемирного этоса. – <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa> (дата обращения: 07.08.2024).

Личностная модель межрелигиозного диалога: основные принципы

Личностная модель межрелигиозного диалога является развитием некоторых идей современного российского философа С.С. Хоружего, главным образом предложенной им парадигмы духовной практики. С.С. Хоружий известен как философ, исследователь православного исихазма, разработчик оригинальной концепции синергийной антропологии. Свой подход к межрелигиозному диалогу он изложил в первую очередь в статье «Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания» [Хоружий, 2009] (в некоторой степени эта тематика затрагивается также в нескольких других работах). Основная его идея заключалась в том, что сравнение духовных практик может выступить самобытным походом к межрелигиозному диалогу, который соответствует не формализованному поиску сходств, «общего знаменателя», а парадигме «личного общения» [Хоружий, 2009]. Основываясь на идеях С.С. Хоружего, автор попытался более подробно раскрыть принципы личностной модели, исследовать ее место среди других стратегий межрелигиозного диалога, а также, что очень важно, продемонстрировать возможности ее применения на конкретном примере компаративного анализа духовных практик православия и хасидизма ХаБаД, что нашло отражение в отдельной монографии [Мельник, 2017]. Рассмотрим личностную модель межрелигиозного диалога.

С.С. Хоружий характеризует духовную практику как разновидность «практик себя» (*practice of the Self, pratique de Soi*, термин М. Фуко), под которыми понимаются «намеренные и отрефлексируемые практики, посредством которых люди не только устанавливают для себя правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением» [Хоружий, 2010, с. 499]. Основным содержанием духовной (мистико-аскетической) практики выступает опыт работы человека со своим внутренним миром, то есть эмоциями, желаниями, чертами характера, контроль мыслительных процессов, внимания, выполнение некоторых техник, формирование определенных установок сознания и пр.

Духовная практика включает в себя три этапа, которые С.С. Хоружий обозначает терминами «обращение» (вхождение адепта в духовную практику), «праксис» (от греч. «делание»; борьба человека с негативными сторонами своего характера (грехи, страсти) и изменение себя в соответствии с некоторыми требуемыми установками сознания и качествами (добродетелями)) и «телос» (от греч. «цель»; достижение искомого состояния – «единение с Богом», «просветление», «святость» и пр.). В ходе духовной практики человек, подчеркивает С.С. Хоружий, взаимодействует с так или иначе понимаемым «Иным горизонтом бытия», что может обозначаться в духовных традициях понятиями «соединения с Богом» (ощущение «божественного присутствия», которое нужно чувствовать чаще и полнее), раскрытия своей «истинной вечной природы» (иногда понимаемой как «наблюдатель», «пространство сознания»), в которой требуется все больше укореняться, или «приобщения к благодати» и пр. Это «взаимодействие с «Иным онтологическим горизонтом», считает С.С. Хоружий, позволяет провести различие между духовными практиками религий и психотехниками [Хоружий, 2000, с. 382–384].

Духовные практики присутствуют в разных религиях (православная мистико-аскетическая традиция (исихазм), суфизм, классическая йога, дзен и пр.) и выступают «в качестве квинтэссенции их антропологического и духовного содержания, то есть они предстают как суть, своеобразный духовный стержень традиции» [Мельник, 2017, с. 75]. Рассмотрение религий в аспекте духовной практики, как процесса индивидуальной, личной трансформации адепта, определяет особый подход к перспективам выстраивания межрелигиозного диалога. Одной из основных задач в личностной модели, считает С.С. Хоружий, выступает «проникновение в перспективу опыта» другой духовной традиции или «участность» (термин М.М. Бахтина) [Хоружий, 2009].

Личностная модель занимает смежное положение между когнитивным и миротворческим типами межрелигиозного диалога. С одной стороны, описание духовных практик и их сравнительный анализ могут рассматриваться как один из видов когнитивного диалога (более конкретно, личностная модель с некоторыми уточнениями может быть отнесена к академическому исследовательскому направлению «компаративная теология» [см.: Мельник,

2022b, с. 213–225]). С другой стороны, результаты компаративных исследований имеют не только теоретическую, но и большую практическую ценность с точки зрения гармонизации межрелигиозного взаимовосприятия. В этом аспекте личностная модель может использоваться как один из перспективных концептуальных подходов миротворческого межрелигиозного диалога (наряду с двумя основными подходами, которые были упомянуты выше).

Разберем возможности применения личностной модели в контексте диалога авраамических религий на материале сравнительного анализа духовных практик православия, суфизма и хасидизма ХаБаД (направления в иудаизме, широко распространенного в России). За основу изложения духовной практики православия можно взять произведение святителя Феофана Затворника «Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики» [Феофан Затворник, 2000]. В указанной книге свт. Феофан поставил своей целью изложить основные принципы духовной практики православия начиная от описания состояния обращения до ее конечной цели. Феофан Затворник перевел с греческого языка авторитетный корпус мистико-аскетических текстов православия «Добротолюбие», и по замыслу указанная книга является изложением не только и не столько его собственных взглядов и опыта, сколько отражает восточно-христианскую духовную традицию. В деяниях собора Русской православной церкви 1988 г., на котором епископ Феофан был канонизирован, о нем было сказано: «...глубокое богословское понимание христианского учения, а также опытное его исполнение, и как следствие сего, высота и святость жизни святителя позволяют смотреть на его писания как на развитие святоотеческого учения с сохранением той же православной чистоты и богопросвещенности»¹. Труды свт. Феофана (книги, пастырская переписка, толкования Нового Завета), в том числе «Путь ко спасению», оказали существенное влияние на православных христиан в России. Видный современный церковный деятель игумен Петр (Мещеринов) отметил, что «сегодняшние православные воспитаны по большей

¹ Патерик новоканонизированных святых (Ч. I). – <https://www.pravmir.ru/paterik-novokanonizirovannyih-svyatyi-h-chast-i/?ysclid=lbzgfefbn80225620562> (дата обращения: 07.08.2024).

части на трудах свт. Феофана Затворника»¹. Подобным образом можно аргументировать, что для изложения духовной практики хасидизма ХаБаД релевантна книга основателя этого движения рабби Шнеура Залмана под названием «Тания» (*Лукутей амарим*), которая почитается «писанным законом» этого течения иудаизма [Мельник, 2017, с. 153–154]. Большое значение для современных российских мусульман имеет книга муфтия Дагестана, шейха Накшбандийского и Шазалийского тарикатов Ахмада Абдулаева «Благонравие праведников», которую можно взять в качестве одного из источников для описания духовной практики суфизма [Абдулаев, 2020]².

Хотелось бы еще раз обратить внимание на то, что в личностной модели предметом сравнительного анализа выступают не столько воззрения религий (о Боге, месте человека в мире, эсхатологии и пр.), представления о системе ценностей и этических нормах, какие-то вероучительные положения и богословские концепции, сколько на первый план выходит процесс внутренней трансформации верующих в ходе реализации духовных практик. Для того чтобы пояснить этот важный момент, имеющий принципиальное значение для личностной модели, для наглядности рассмотрим описание Феофаном Затворником этапа обращения, то есть начала духовной практики, когда происходит «решительное изменение на лучшее, перелом воли, отвращение от греха и обращение к Богу» [Феофан Затворник, 2000, с. 126–127].

Обращение, пишет Феофан Затворник, происходит в три этапа: «получение дара «возбуждательной благодати», «восход до решимости оставить грех» и «посвящение себя богоугодному». Содержание первого этапа Феофан описывает так: «Итак, пришла

¹ Цит. по: Терстеген Г. Жизнеописание. Избранные письма / пер. с нем. игумена Петра (Мещеринова). – Москва : Практика, 2022. – С. 19.

² Вопрос о выборе релевантных источников для описания духовной практики суфизма в российском контексте требует отдельного рассмотрения (как будет отмечено ниже, подбор таких источников соотносится с первой исследовательской задачей личностной модели межрелигиозного диалога). Двумя основными критериями является признанный авторитет автора и влияние его трудов на духовную жизнь верующих. Указанная книга муфтия А. Абдулаева отвечает этим критериям для современных российских мусульман, поэтому в рамках данной ознакомительной статьи для приведения некоторых примеров из духовной практики суфизма мы будем опираться на нее.

мысль об исправлении своей жизни и своего нрава, – отгнавши отлагательство, утесни и облегчи плоть свою подвигами телесными, отстрани заботы и развлечения прекращением на время обычных дел и уединением, и затем, сосредоточившись в себе вниманием, разными спасительными помышлениями напрягайся разогнать ослепление, нечувствие и беспечность посредством рассуждения с самим собою или разглагольствия с душою своею, перемежая его молитвой и постановлением себя под влияние таких случаев, кои Божественная благодать избирала уже в посредство к своему воздействию на души грешников» [Феофан Затворник, 2000, с. 220–221]. Далее епископ Феофан поясняет каждый из выделенных им моментов. Например, когда человеку пришла мысль об изменении своей жизни, он советует уделить ей максимальное внимание, понять, что откладывать исправление не имеет смысла, ведь затем это будет сделать сложнее, поразмышлять о том, что обращение важно, так как от этого зависит загробная участь человека и т.д. Среди прочего от верующего требуется «проснуться от греховного сна», избавившись от ложных убеждений на уровне ума («ослепление»), проникнуться «чувством опасности своего положения» («нечувствие») и сформировать деятельное стремление к исправлению («беспечность»). Например, один из аспектов «ослепления» заключается в том, что человек может думать, что его состояние нормально, поскольку вокруг много людей, которые не стремятся к своему спасению. В этом контексте Феофан предлагает вспомнить библейский сюжет о гибели Содомы и Гоморры и понять, что количество живущих праздно и грешащих людей не может влиять на неизменные законы божественного правосудия [Феофан Затворник, 2000, с. 202] и пр.

На втором этапе обращения («восход до решимости оставить грех») Феофан также предлагает ряд размышлений и установок, которые должны помочь человеку провести внутреннюю работу над собой, чтобы избавиться от «четырех коренных возбудителей греха»: «самосожаления», «человекоугодия», «склонности к чувственному» и «земности» (имеется в виду осознание человеком своей смертности и краткости жизни) [Феофан Затворник, 2000, с. 250–264]. Когда человек освободился от влияния указанных привязанностей, он должен посвятить себя Богу, осознав, что «точка опоры для нравственной жизни неизменно есть чувство

зависимости от Бога, и существо ее – пожертвование свободы Богу» [Феофан Затворник, 2008, с. 87]. Завершается этап обращения участием в таинствах исповеди и причастия [Феофан Затворник, 2000, с. 280–295]. Епископ Феофан пишет, что «последнее состояние, до которого должно прийти, есть совершенное отрешение от всего и предание себя Господу. С этой минуты и начинается полная истинно христианская жизнь» [Феофан Затворник, 2000, с. 304] Он также отмечает, что весь процесс обращения может занять всего несколько минут, а может затянуться на годы, однако любой христианин, так или иначе должен пройти все эти три «поворота» свободной воли для вступления в духовную практику.

Приведенный пунктирный обзор некоторых аспектов этапа «обращения» призван продемонстрировать отличие дискурса личностной модели межрелигиозного диалога от перечисленных выше подходов (сравнение представлений религий, приведение цитат из Священных Писаний). Подобное описание духовной практики как «пути», как процесса работы верующего со своими мыслями, чувствами, желаниями, вниманием, процесса, который имеет свои стадии, этапы, мы находим и в других традициях (например, в суфизме эта динамика личной, внутренней трансформации описывается посредством понятия «стоянок» (макам)).

Личностная модель как способ гармонизации межрелигиозных отношений

Итак, рассмотрим, как личностная модель может использоваться для гармонизации межрелигиозных отношений на конкретном примере духовных традиций православия, суфизма и хасидизма ХаБаД. Исследуемая проблематика является чрезвычайно обширной, поэтому мы ограничимся лишь двумя краткими примерами, а именно: присутствием в качестве одного из основных принципов духовных практик (на этапе праксиса) борьбы адепта со своим «злым началом», а также близостью в описании телоса, то есть конечной цели духовной практики, которая во многом определяет всю ее логику и динамику.

Одной из ключевых составляющих духовных практик рассматриваемых традиций является борьба адепта между так или иначе понимаемыми присутствующими в человеке двумя началами

(условно говоря, «добрым» и «злым»). Феофан Затворник пишет: «...начало греховной жизни есть себялюбие или самоугождение, иначе – эгоизм, самость» [Феофан Затворник, 2000, с. 120]. Самость, считает Феофан, проявляется в трех страстях: «славолюбие» (гордость, тщеславие и пр.), «сладостлюбие» (неправильное половое поведение, чревоугодие и пр.) и «сребролюбие», от которых происходят все остальные грехи. Самости противостоит дух (одна из трех составляющих человеческой природы наряду с телом и душой), который порождает установку, являющуюся «корнем» духовной жизни, – «пожертвование свободы Богу» [Феофан Затворник, 2000, с. 122]. То есть речь идет о противостоянии между двумя началами: «самостью», которая стремится удовлетворять свои потребности, и «духом», который воспринимает внутренние импульсы, привлечения, побуждения на подчинение человеком своей воли Богу, чтобы «принадлежать» только Ему и посредством этого все полнее чувствовать Его.

В описании духовной практики хасидизма ХаБаД борьба происходит между «божественной душой» и «животной душой», которые проявляют себя, соответственно, как «стремление к добру» (*ецер ха-тов*) и «стремление ко злу» (*ецер ха-ра*). «Стремление ко злу» побуждает человека заниматься самоугождением, в этом контексте Шнеур-Залман говорит об удовлетворении желаний «животной души», которые противоречат заповедям (например, есть свинину, вступать в запретные половые связи и пр.), и тех из них, которые не нарушают заповедей (например, есть дозволенную пищу), но когда человек делает что-то не «ради Бога» (то есть вкушает дозволенную пищу, но не для того, чтобы у него были силы, чтобы служить Богу) [Миндель, 1990, с. 65]. «Доброе стремление» или «область святости» (*кдуша*) представляет стремление принадлежать только Творцу и исполнять только Его волю [Шнеур-Залман, 2005, с. 172, 256]. Подобным образом муфтий Ахмад Абдулаев в «Благонравии праведников» пишет, что важнейшей задачей человека является борьба со своим *нафсом*, которому «от природы присуща страсть» [Абдулаев, 2020, с. 7] и «скверное поведение» и который «упорно противится соблюдению адабов (этических норм), которые велено соблюдать рабу» [Абдулаев, 2020, с. 8], а «увлечение своими страстями и отказ от повиновения Всевышнему – вот два качества нафса, которые препятствуют достижению

разного рода благ» [Абдулаев, 2020, с. 19]. То есть при использовании несколько иной терминологии суть описываемых процессов одна и та же.

Предполагается, что часть природы, с которой нужно бороться, производит определенные мысли, чувства и желания, от которых подвижнику надо дистанцироваться, с которыми надо разотождествиться. Феофан пишет, что верующему следует «разделить себя на себя и на врага, кроющегося в нем» [Феофан Затворник, 2000, с. 495] и испытывать к своей греховной природе неприязнь, беспощадно бороться с ней. Шнеур-Залман наставляет, что верующий должен «сердиться на животную душу, которая и есть его дурное влечение, громко и гневно в мысли своей говоря ему: “Ты зло и злодей поганый, и отвратный, и подлый и т.п.”» [Шнеур-Залман, 2005, с. 169]. А. Абдулаев, говоря о суфийской практике, указывает, что «нафс – это неотлучный враг человека» [Абдулаев, 2020, с. 8], который «подобен упрямому животному, которое не будет повиноваться хозяину, если он не будет держать его в узде» [Абдулаев, 2020, с. 11]. Суть борьбы со своим «злым началом» заключается в неисполнении этих желаний (что лишает греховную природу силы) и, более того, в самоограничении (например, чтобы бороться со стремлением к объеданию, нужно есть мало и испытывать голод и пр.). Примечательно, что в духовных практиках суфизма и хасидизма ХаБаД мы обнаруживаем достаточно жесткие предписания по «умерщвлению плоти», которые обычно ассоциируются с монашеской аскетической христианской традицией [см. напр.: Шнеур-Залман, 2005, с. 73, 101, 147; Абдулаев, 2020, с. 21]. В духовных практиках можно найти полное соответствие перечня грехов, которые нужно искоренять, и схожие «методы борьбы» (раскаяние, молитва, аналоги христианской техники «отсечения помыслов» [см. напр. Шнеур-Залман, 2005, с. 163] и пр.).

Одним из основных признаков состояния праведника (этап телоса) в рассматриваемых духовных практиках является победа, когда злое начало подавлено и полностью искоренено. Например, свт. Феофан пишет, что целью борьбы является «бесстрастие», когда «вычищен всякий след» греховности, то есть когда у подвижника появилась «чистота ума от помыслов, сердца – от страстей, воли – от склонностей» [Феофан Затворник, 2000, с. 510]. Подобным

образом Шнеур-Залман характеризует состояние «совершенного праведника» (*цадик гамур*), у которое «злое влечение» искоренено, вовсе отсутствует [Шнеур-Залман, 2005, с. 79]. На этапе телоса адепт, победивший свою греховную природу, полностью подчиняет себя Богу, что Феофан Затворник называет «богопреданностью» [Феофан Затворник, 2000, с. 535–537]. Шейх Ахмад Абдулаев обозначает это качество «рабством (*убудийя*) Господу» [Абдулаев, 2020, с. 60–62], а Шнеур-Залман характеризует как «отмену» (*битул*) (то есть как бы забвение себя, сведение себя к нулю) [Мельник, 2017, с. 180]. В этих понятиях духовных практик, выражающих установку тотального подчинения человека Богу, мы вновь обнаруживаем принципиальное сходство.

Состояние бесстрастия, достигаемое подвижником на этапе телоса, не означает некоей стоической апатии, невозмутимости и безразличия ко всему происходящему. Безусловно, человек победил гнев, печаль, уныние и другие страсти и должен, как пишет Феофан, принимать все обстоятельства своей жизни, в том числе негативные, с миром, радостью, покорностью, «как от руки Господней» [Феофан Затворник, 2000, с. 531]. Подобное отношение ко всему происходящему должно быть и у хасида, что следует из учения о промысле (*ашгаха*), то есть о благом направлении всех событий Богом [Мельник, 2017, с. 175–176], а также у суфия («Довольство всеми предопределениями Аллаха и полная покорность Ему (*таслим*) – есть высшая степень проявления рабства перед Господом и поклонения Ему (*убада*). Именно в этих качествах: покорности и вверении своих дел только Всевышнему – заключено совершенство ислама» [Абдулаев, 2020, с. 81]. Вместе с тем важно понимать, что полная «богопреданность», покорность (рабство) Всевышнему, *битул*, которые становятся возможными после искоренения страстей, являются лишь средством для того, чтобы, если так можно выразиться, освободить пространство внутреннего мира и достичь конечной цели – «соединения с Богом», то есть ощущения Его присутствия, что иногда обозначается как *unio mistica* (мистическое единение). Другими основными характеристиками телоса, кроме установки на полное подчинение Всевышнему, которые можно обнаружить во всех рассмотренных духовных практиках, являются чувство любви к Богу и созерцание божественного света (см. напр.: [Мельник, 2017, с. 182–183, 194–197]). Здесь мы

можем обнаружить множество сходств, а иногда и буквальных совпадений. Среди прочего признается особая роль сердца в духовной практике (муфтий Ахмад Абдулаев говорит о «духовном сердце» [Абдулаев, 2020, с. 11]), любовь к Богу обозначается как «огонь в сердце» и пр. [Мельник, 2017, с. 185–203].

Наряду с близостью разных аспектов духовных практик нельзя не отметить, что в них также имеются отличия. Для православия большое значение имеет личность Иисуса Христа, на этапе телоса подвижник должен достичь такого соединения с Ним, чтобы вместе с апостолом Павлом свидетельствовать: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). С.С. Хоружий писал, что в православной духовной традиции определяющим является «опыт христоцентрического Богообщения – восхождения к соединению со Христом в Св. Духе, которое реализуется как совершенное соединение человеческих энергий с нетварной Божественною энергией, благодатью» [Хоружий, 2011, с. 8–29.]. Понятно, что в нехристианских традициях об опыте «христоцентрического богообщения», по крайней мере в прямом смысле этого слова, говорить не приходится.

Еще одним примером отличий может служить отношение к тому, что в христианстве называется благодатью, или помощью, которая приходит от Бога подвижнику в ходе трансформации себя. Феофан Затворник многократно повторяет, что кроме усилий человека необходима благодать. Он приводит такой образ: действия верующего в искоренении страстей и приобретении добродетелей подобны раскрытию рта (что находится во власти человека), попадание же туда «пищи» то есть благодати, зависит исключительно от воли Бога [Феофан Затворник, 2000, с. 222]. Сходные установки мы обнаруживаем и в «Благонравии праведников»: («Избавиться от козней нафса мы не сможем самостоятельно, если только Господь не облагодетельствует нас», «и нет сил для совершения благого и мощи для оставления порицаемого, кроме как с помощью Великого и Всемогущего Аллаха» [Благонравие, с. 26, 27]. Однако в Тании этой установке не уделяется такого внимания, поскольку предполагается, что благодаря наличию «божественной души» адепт обладает необходимым потенциалом для совершенствования. В свою очередь, в хасидизме при изложении духовной практики используется специфический язык иудейской мистики (каббалы),

в суфизме мы можем найти многочисленные отсылки к Корану и хадисам, что также определяет ряд отличий. В рамках личностной модели речь идет о сопоставлении индивидуального опыта трансформации верующего, поэтому различия не приводят к антагонизму, а, скорее, рассматриваются как выражение неповторимой идентичности диалогического партнера. В связи с этим личностная модель не предполагает замалчивания или нивелирования отличий, тем более не стремится к синкретизму или слиянию религиозных мировоззрений, уважая и признавая целостность и уникальность каждой духовной традиции и стремясь лишь понять ее.

Вместе с тем в самой динамике, общей направленности, ключевых принципах духовных практик мы находим существенные сходства. Это позволяет верующим осознать ценность другой религии, способствует развитию взаимного уважения и понимания, побуждает отказаться от нередко встречающихся в религиях крайне партикуляристских позиций. Например, в первых главах Тании мы находим утверждение, что у неиудеев отсутствует «божественная душа», а есть только «животная душа» [Шнеур-Залман, 2005, с. 45]. Однако анализ духовных практик убедительно демонстрирует, что «божественная душа» соответствует «духу» православной традиции, а «животная душа» – «самости». Хотя есть различия в осмыслении этих понятий (божественная душа понимается как «частица сущности Бога свыше» [Шнеур-Залман, 2005, с. 45], тогда как «дух» является некоей высшей частью человеческой природы), функции этих начал в духовной практике (в том числе их борьбы, о чем было сказано выше) полностью совпадают. О несостоятельности подобных крайних суждений о собственной исключительности также свидетельствует близость в описании телоса [Мельник, 2017, с. 185–203].

Существуют разные представления о соотношении религии и насилия (обзор позиций см. [Appleby, 2015]). Наиболее распространенной и признаваемой большинством специалистов точкой зрения является мнение, что в зависимости от разнообразных факторов религия как мировоззренческо-ценностная система может как порождать и легитимизировать насилие и конфликты, так и выступать инструментом для их урегулирования, снятия социальной напряженности и укрепления мира [Appleby, 2000].

Видный социолог религий М. Юргенсмайер в книге «Террор в уме Бога: глобальный рост религиозного насилия» вводит понятие «космической войны». Он пишет, что верующие люди, причастные к насилию, могут считать, что участвуют в метафизической борьбе добра со злом, относя себя, конечно же, к «воинам света», которые исполняют волю Бога, пусть даже нанося вред или даже убивая других людей [Juergensmeyer, 2003]. Один из возможных механизмов, который может оправдывать насилие, заключается в том, что достоинство, ценность жизни отдельного человека или некоторой группы людей не признается, что достигается посредством атрибутирования их определенным, соответствующим той или иной идеологии образом. То есть человека перестают рассматривать как, собственно, такого же, как мы сами, пусть и отличающегося от нас, человека, как обладающую ценностью живую личность, а характеризуют, например, как недочеловека, низшую расу, классового врага, который вредит всему обществу, противника света и истинной веры и пр. После «лишения» кого-то человеческого достоинства становится более приемлемой возможность его убийства.

Личностная модель межрелигиозного диалога позволяет увидеть ценность в других религиях, ведь в рамках духовных практик верующие так же стремятся достичь экзистенциальной полноты посредством соединения с Богом, борются со своей греховной природой (понимаемой сходным образом), стремятся подчинить всю свою жизнь воле Бога, как она была открыта в признаваемых ими боготкровенными священными книгах и в чем они следуют многовековым традициям своих предков. В этом контексте результаты исследований в рамках личностной модели могут кардинально изменить восприятие верующими других религий, послужить профилактике терроризма и внести вклад в гармонизацию этноконфессиональных отношений.

Заключение.

Личностная модель межрелигиозного диалога как исследовательская программа

Реализация личностной модели межрелигиозного диалога связана с решением четырех основных исследовательских задач.

Первой задачей является выбор изучаться духовные практики религий. При этом важно, чтобы эти труды имели беспрекословный авторитет для верующих и определяли их духовную практику. Например, как было разъяснено выше, для современной российской православной традиции таким текстом может выступить произведение святителя Феофана Затворника «Путь ко спасению». С этим проблемным комплексом связаны темы места духовной практики в данной религии, осмысление факта возможного наличия разных акцентов и даже различий в понимании духовной практики и некоторые другие.

Второй этап реализации личностной модели заключается в последовательном (в соответствии с этапами «обращение», «праксис», «телос») структурированном, комплексном, объективном описании духовной практики изучаемой традиции. Здесь важно, среди прочего, разделять ключевые установки и основные принципы реализации духовной практики и вспомогательные элементы и техники, умение отличать цели и методы их достижения, содержание и форму, понимать динамику и стадии трансформации верующего. С этой задачей лучше всего могут справиться сами носители традиции, в том числе специалисты в области теологии (которая в 2016 г. была признана в России научной специальностью), а также религиоведы (осмысление задач религиоведения в контексте межрелигиозного диалога см. [Антонов, 2024]). В рамках этого проблемного комплекса могут разрабатываться вопросы дополнения и уточнения универсальной парадигмы духовных практик.

Третья задача – сравнение духовных практик рассматриваемых религий. Должны быть выявлены и проанализированы принципиальные и второстепенные сходства духовных практик, а также, что очень важно, имеющиеся различия. Здесь от исследователя требуется некоторая объективность и проницательность, умение распознавать общность некоторых явлений в условиях использования разного языка для их описания. В этом контексте показательной иллюстрацией может выступить отклик Феофана Затворника на описание своего духовного, мистического опыта М.М. Сперанским, взявшим многие понятия из традиций западного христианства

(в том числе квиетизма)¹. Феофан отметил, что «пробежав наскоро в первый раз эти письма, я думал было обличать неправости их; но, вникнув потом получше во все высказанное в них, отказался от этого несправедливого покушения. Тут неверны только некоторые термины и фразы, заимствованные не из наших книг»². То есть говорится о сложности адекватного восприятия святителем Феофаном взглядов своего современника и соотечественника, прихожанина Русской православной церкви, который излагал свое понимание духовной жизни пользуясь языком другой христианской конфессии. Более сложна задача оценки и сравнения духовных практик, когда речь идет о разных религиях – авраамических (иудаизм, ислам) и, тем более, иных (классическая йога, буддизм, где вообще нет представления о Боге-Творце). В российском пространстве в первую очередь целесообразно развивать личностную модель в контексте диалога четырех традиционных религий страны – православия, ислама, иудаизма и буддизма.

Наконец, четвертым шагом является подведение итогов проведенного компаративного анализа в контексте выявления тех элементов, которые могут послужить развитию взаимопонимания и уважения (главным образом посредством обозначения сходств и аналогичных элементов в общей динамике духовной практики, используемых техниках и приемах, описании телоса; акцентирования и разъяснения в этом контексте каких-то миротворческих идей и пр.). Отдельной задачей здесь может выступать разработка специальных адаптированных образовательных, просветительских курсов. В этом аспекте личностная модель может выступить как один из подходов «межрелигиозного образования».

Еще одной исследовательской задачей является изучение и рецепция наработок, имеющих в смежных подходах, например, в компаративной теологии, монашеском межрелигиозном диалоге, практике «Размышления над Писаниями» и пр. [Мельник, 2017, с. 88–93].

¹ Ходзинский П., протоиерей. Комментарий святителя Феофана Затворника на письма графа М.М. Сперанского к Ф. Цейеру. – https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Hondzinskij/kommentarij-svjatitelja-feofana-zatvornika-na-pisma-grafa-m-m-speranskogo-k-f-tsejeru/

² Феофан Затворник, святитель. Письма о духовной жизни. Письмо 1. – https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma-o-dukhovnoj-zhizni/ (дата обращения: 07.08.2024).

Изучение духовных практик может дать новые перспективы взгляда на человека, внести вклад в философскую антропологию (как, например, концепция философской антропологии С.С. Хоружего).

Если первые три этапа можно охарактеризовать как академическое компаративное религиозноведческое исследование и отнести к когнитивному диалогу, то последняя задача (использование полученных результатов для гармонизации этноконфессионального взаимовосприятия) соответствует миротворческому диалогу. Результаты исследований на втором, третьем и четвертом этапах могут найти выражение в циклах работ по каждому из тематических блоков.

Личностная модель межрелигиозного диалога является самобытным, оригинальным, убедительным для носителей религиозного сознания подходом, который может использоваться для гармонизации межрелигиозных отношений. Кроме того, прикладное значение личностная модель межрелигиозного диалога может иметь в контексте задачи утверждения традиционных ценностей. Эта тема стала для нашей страны особенно актуальной после Указа Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (среди выделенных в документе ценностей присутствуют высокие нравственные идеалы, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России). Обсуждаются механизмы реализации этого указа¹. Парадигма духовных практик может использоваться для осмысления этой проблематики и внести вклад в укрепление духовно-нравственных ценностей. Таким образом, личностная модель межрелигиозного диалога содержит академическую составляющую и обладает большим потенциалом практического применения.

Комплекс научных задач в рамках личностной модели межрелигиозного диалога весьма обширен, при этом характеризуясь общностью исходных положений, концептуального аппарата, мето-

¹ В Госдуме изучили план реализации мероприятий по укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей. – <https://www.kommersant.ru/doc/6850934> (дата обращения: 07.08.2024).

дологии. В этом смысле личностную модель можно рассматривать как научно-исследовательскую программу, для успешной реализации которой требуется участие группы специалистов.

Список литературы

- Appleby R.S.* Religious violence: the strong, the weak, and the pathological // *The Oxford handbook of religion, conflict and peacebuilding*. – New York : Oxford university press, 2015. – P. 33–57.
- Appleby R.S.* The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation. – Lanham, MD : Rowman & Littlefield, 2000. – 429 p.
- Berger P.L.* Desecularization of the world: a global overview // *The desecularization of the word: resurgent religion and world politics*. – Washington, 1999. – P. 1–18.
- Cornille C.* Introduction // *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue*. – Chichester, 2013. – P. XII–XVII.
- Islam N., Steinwert T., Swords D.* 3 Dialogue in Action: Toward a Critical Pedagogy for Interfaith Education // *The Journal of Interreligious Studies*. – Newton, 2014. – Issue 13. – P. 4–10.
- Juergensmeyer M.* Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. – University of California Press, 2003. – 319 p.
- Абдулаев А.* Благонаравие праведников. – Махачкала : Библиотека Рисалат, 2020. – 288 с.
- Антонов К.М.* Веберовское и коммуникативное понятие науки и миссия религиозедения в межрелигиозном диалоге // *Религиоведческие исследования*. – 2024. – №1(29). – С. 10–41.
- Мельник С.В.* Классификация видов межрелигиозного диалога: новый подход // *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия*. – 2024. – № 1. – С. 60–101.
- Мельник С.В.* Международные межрелигиозные саммиты // *Человек: образ и сущность*. – 2023. – № 4. – С. 6–96.
- Мельник С.В.* Проект всемирного этоса Г. Кюнга как подход к межрелигиозному диалогу // *Вестник Вятского государственного университета*. – 2022a. – №1. – С. 34–42.
- Мельник С.В.* Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации. – Москва : ИНИОН РАН, 2022b. – 398 с.
- Мельник С.В.* Православие и хасидизм Хабад: личностная модель межрелигиозного диалога. – Москва : ИНИОН РАН, 2017. – 250 с.
- Миндель Н.* Философия Хабада. – Вильнюс : Шамир, 1990. – 186 с.
- Основы межрелигиозного диалога в исламе / под ред. М.П. Гаджиева*. – Махачкала, 2017. – 15 с.
- Узланер Д.А.* Конец религии? История теории секуляризации. – Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. – 240 с.
- Уилбер К.* Интегральное видение. – Москва : Ipraktik, 2007. – 102 с.
- Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения. – Москва : Лепта, 2008. – 752 с.

- Феофан Затворник. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. – Москва : Правило веры, 2000. – 608 с.
- Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке. – Санкт-Петербург ; Бейрут : ФКИЦ «Эйдос», 2009. – С. 160–171.
- Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – Москва : Институт св. Фомы, 2010. – 688 с.
- Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – Москва : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
- Хоружий С.С. О старом и новом. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 477 с.
- Хоружий С.С. Этика исихазма в двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2011. – Т. 12, вып. 4. – С. 8–29.
- Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). – Москва : Шамир, 2005. – 875 с.

References

- A common word. Text and reflections. Guidelines for Parishes and Mosques* (2018). Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute.
- Abdulaev, A. (2020). *The goodness of the righteous*. Makhachkala: Risalat Library.
- Antonov, K.M. (2024). Weber's and communicative concept of science and the mission of religious studies in interreligious dialogue. *Religious Studies*, 1(29), 10–41.
- Appleby, R.S. (2000) *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Appleby, R.S. (2015) Religious violence: the strong, the weak, and the pathological. In *The Oxford handbook of religion, conflict and peacebuilding*. New York: Oxford university press, pp. 33–57
- Berger, P.L. (1999) Desecularization of the world: a global overview. In *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Washington: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, pp. 1–18.
- Cornille, C. (2013) Introduction in *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue* Chichester, pp. XII–XVII.
- Horuzhij, S.S. (2009). Dialogue of Religions: Historical experience and fundamental foundations. In *Christianity and Islam in the context of modern culture: Interreligious Dialogue in Russia and the Middle East*. Saint-Petersburg, Beirut: Eidos.
- Islam, N., Steinwert, T., Swords, D. (2014). 3 Dialogue in Action: Toward a Critical Pedagogy for Interfaith Education. *The Journal of Interreligious Studies*, 13, 4–10.
- Juergensmeyer, M. (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. University of California Press.
- Khoruzhiy, S.S. (2000). *About the Old and New*. Saint-Petersburg: Aleteia, 2000.
- Khoruzhiy, S.S. (1998). *Towards the phenomenology of asceticism*. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature.
- Khoruzhy S.S. (2010). *Lantern of Diogenes. A critical retrospective of European anthropology*. Moscow: Institute of St. Thomas.

- Khoruzhy, S.S. (2011). Ethics of hesychasm in two historical formations. *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*. Vol. 12, issue 4, 8–29.
- Mel'nik, S.V. (2022). The project of the world ethos of G. Kyung as an approach to interreligious dialogue. *Bulletin of Vyatka State University*, 1, 34–42.
- Mel'nik, S.V. (2023). International interreligious summits. *Human Being: Image and Essence*, 4, 6–96.
- Mel'nik, S.V. (2024). Classification of types of interreligious dialogue: a new approach. *Social and humanitarian sciences. Domestic and foreign literature. Series 3: Philosophy*, 1, 60–101.
- Mel'nik, S.V. (2017). *Orthodox Christianity and Chabad Hasidism: the personal model of interreligious dialogue*. Moscow: INION RAN.
- Mel'nik, S.V. (2022). *Interreligious dialogue: typologization, methodology, forms of implementation*. Moscow: INION RAN.
- Mindel, N. (1990). *HaBaD's Philosophy*. Vilnius: Shamir.
- Principles of interreligious dialogue in Islam* (2007). Makhachkala: DUM RD.
- Shneur Zalman of Liadi (2005). *Likutei Amarim (Tanya)*. Moscow: Shamir.
- Theophan the Recluse (2000). *The Path to Salvation*. Moscow: Pravilo very.
- Theophan the Recluse (2008). *Description of Christian Morality*. Moscow: Lepta.
- Uzlaner, D.A. (2019). *The end of religion? History of secularization theory*. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics.
- Wilber, K. (2007). *The Integral vision*. Moscow: Ipraktik.

Об авторе

Мельник Сергей Владиславович – доктор философских наук, старший научный сотрудник отдела философии, Институт научной информации по общественным наукам РАН; доцент Общецерковной аспирантуры и докторантуры; старший научный сотрудник Центра межрелигиозного диалога, Болгарская исламская академия, Россия, Москва, sermel05@mail.ru

About the author

Melnik Sergey Vladislavovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Philosophy, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences; Associate Professor at Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies; Senior Research Fellow at the Center for Interreligious Dialogue, Bolgar Islamic Academy, Russia, Moscow, sermel05@mail.ru