

ТЕОЛОГИЯ ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ КАК ОСНОВА ИУДЕО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА

Рассматривается проблема возможности иудео-христианского диалога в настоящий период времени, который может развиваться в рамках теологии дополнительности. Показано, что в ее основе лежит фундаментальный для науки аналогичный принцип. Рассматриваются взгляды А. Бараца, П. Полонского, Дж. Павликовского.

Ключевые слова: диалог; иудаизм; христианство; дополнительность.

Постановка проблемы иудео-христианского диалога является попыткой уйти от однобокого, однозначно негативного взгляда на иудео-христианские отношения. Эти отношения на протяжении вот уже 20 веков сложны и противоречивы. Но наряду с конфронтацией в них существует и диалог. Осознание ответственности, лежащей на католической церкви за события Холокоста (церковный антииудаизм, подкреплявший антисемитизм, молчание церкви в годы Второй мировой войны), привело к изменению отношения христианства к иудаизму.

Католический богослов Майкл Магарри так излагает один из важнейших богословских выводов, которые должна сделать церковь после катастрофы: «Холокост ставит вопрос о самом значении церкви... С долей смирения христианство начинает признавать: чтобы уцелеть и остаться при этом честным, необходимо самоопределяться в соответствии с требованиями постхолокостской церкви, что возможно только в диалоге со своими иудейскими братьями и сестрами» [1. С. 84].

Наиболее активно из всех христианских церквей меняет свою доктрину в отношении иудаизма католическая церковь. В средневековой западноевропейской церкви доминировала «теология презрения», окончательно сформулированная в трудах Августина Блаженного и Иоанна Златоуста.

Согласно этой теории евреи были народом Божиим, но лишились своей избранности, когда не признали Иисуса Христа Мессией. Новым Израилем стала Церковь Христова, к которой перешла благодать, а евреи в наказание потеряли Святую Землю и были обречены на изгнание. Поэтому евреев не следует убивать, но можно и даже нужно презирать и подвергать страданиям. Во второй половине XX в. эта доктрина была окончательно отброшена.

В 1965 г. была принята декларация «Об отношении церкви к нехристианским религиям» (Nostra Aetate), где об иудаизме было сказано: «В силу того, что столь велико духовное наследие, общее христианам и иудеям, Священный Собор желает беречь и поощрять взаимопонимание между ними и уважение друг к другу, достигаемое, прежде всего, в библейских и богословских исследованиях и в братских беседах» [2. С. 467]. В декларации закреплялось, что смерть Христа не может быть огульно вменена в вину как жившим тогда иудеям, так и современным евреям.

Полное покаяние за христианский антииудаизм и все его последствия Церковь осуществила 12 марта 2000 г. в лице папы Иоанна-Павла II в публичной молитве *te a culpa* (моя вина), где он признал вину Церкви и просил прощение за грехи, в том числе за преследование евреев. В качестве ответного шага возникла

декларация «Дабру Эмет» («Говорите Правду!»), напечатанная 10 сентября 2000 г. в «Нью-Йорк таймс», которую подписали более чем 170 еврейских ученых и раввинов. «Высказывая только собственную точку зрения, мы, межконфессиональная группа еврейских ученых, считаем: наступил тот момент, когда евреям следует знать – христиане высоко почитают иудаизм» [3].

Рассматривая проблему иудео-христианского диалога, нужно, прежде всего, определиться с самим понятием диалога, а также основными принципами, на которых он основан.

Диалог – информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого происходит понимание [4. С. 144]. Ключевое слово в этом определении – «понимание». По каким критериям можно судить о возникновении понимания?

Очевидно, под пониманием имеется в виду не сведение двух разных мнений в одно, а создание на их основе нового смысла. Примерно об этом пишет Г. Гадамер: «Разговором для нас будет нечто такое, что потом оставит в нас какой-то след... Разговор, если он удался, оставляет что-то нам, он оставляет что-то в нас, и это “что-то” изменяет нас» [5. С. 87].

Диалог – это всегда процесс со-творчества. Другая немаловажная сторона диалога – это специфическая активность его субъектов, восприятие своего собеседника как другого, попытка помыслить, как другой, то, что М.М. Бахтин охарактеризовал как вневнаходимость. Необходимо вживание в другого, «отнесение пережитого к другому... и возвращение в себя, на свое место», где мы «оформляем и завершаем материал вживания» [6. С. 24–26]. Такова сложная процедура диалога по М.М. Бахтину, без которой в его логике невозможно бытие «я». «Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается... Два голоса – минимум жизни, минимум бытия» [7. С. 434].

В рамках иудео-христианского диалога таким новым знанием, возникшим в результате соприкосновения «я» и «другого», может стать теология дополнительности. Принцип дополнительности впервые был провозглашен в начале XX в., когда была открыта корпускулярно-волновая природа света. До этого классическая физика установила, что существует 2 группы законов: корпускулярные (законы частиц) и волновые (законы волн), которые не могут быть сведены к какой-то единой общей теории, они нигде и никак не соприкасаются. Теперь же было доказано (наиболее обстоятельно это сделал Н. Бор), что частица обладает как волновыми, так и корпускулярными свойствами. Это радикально повлияло не только на научную картину мира, но и на теоретическое мышление как таковое.

Классические объяснительные теории всегда стремились к снятию всех противоречий, объяснению явления каким-то единым всеобщим законом. Однако в лице Н. Бора наука открыто признала парадокс дополнителности. «Всякое истинное глубокое природное явление, – писал Бор, – не может быть определено однозначно с помощью слов нашего языка и требует для своего определения по крайней мере двух взаимоисключающих дополнительных понятий» [8]. Принцип дополнителности был принят не только в физике, но и в гуманитарных науках. Например, В.С. Билер показал, что волновая и корпускулярная теории – продукты двух разных логик, двух разных идеализаций. За волновой теорией скрывается логика «сауса sui» (самодействие), за корпускулярной – логика «действия на другое», единство которых В.С. Билер формулирует как диалог логик [9. С. 150].

Наиболее основательно о теологии дополнителности пишет израильский журналист и писатель А. Барац. Примечательно, что она разрабатывается авторами-иудеями. Это отображает стремление к диалогу хоть и не у всего иудейского мира, но хотя бы у его части. Среди ортодоксальных евреев в настоящее время имеется немного представителей, которых бы интересовал иудео-христианский диалог. Иудаизм долгое время был преследуемой стороной, и вполне закономерно, что иудеи не торопятся освобождаться от тех установок, которые препятствуют движению в направлении диалога.

А. Барац пишет: «В свете проблем современной физики мы способны сегодня гораздо глубже оценить и саму религиозную реальность, попытаться разработать теологию дополнителности» [10]. При этом автор уточняет, что создание конкретной теологии дополнителности – задача сложная и во многом обоюдная. Своей основной целью он видит рассмотрение того, каким образом сами подходы иудаизма и христианства можно представить как дополнительные. «Мне важно было показать, во-первых, саму принципиальную возможность этого, а во-вторых, готовность самих этих мировоззрений к подобному диалогу» [Там же].

Христианство само по себе являлось идеологическим империалистом, тотальной универсальностью, вне которой не существует истины. Но в то же время отношение христианства к иудаизму всегда было отмечено двумя противоположными тенденциями. С одной стороны, оно было призвано заместить иудаизм, с другой – всегда было вынуждено считаться с этой предшествующей себе исторической фазой как с суверенной.

Таким образом, именно в церковном учении, по мнению Бараца, впервые были сформулированы плюралистические принципы теории дополнителности. В качестве примеров реализации принципа дополнителности в христианстве автор приводит: дополнителность Библии – источника, который предполагает именно два Завета, что вынуждает человеческий ум постоянно соотносить их; фундаментальный церковный догмат о двойной природе Христа (Богочеловек сочетает в себе свойства Бога и человека точно так же, как электрон сочетает в себе свойства волны и частицы).

В наши дни этот принцип начинает давать о себе знать в пока еще робкой, во многом только декларируемой, но все же существующей церковной готовности воспринять иудаизм в качестве равного суверенного партнера, в качестве религии, равнозначной самому христианству. Здесь, конечно, имеются в виду католичество и протестантизм.

А. Барац приводит примеры реализации принципа дополнителности и в иудаизме: сочетание двух мировоззрений (в форме Человечества и в форме Израиля); дополнителность устной и письменной Торы; взаимоотношения Иакова и Эсава, которые интерпретируются как взаимоотношения иудаизма и христианства. Эсав – это не просто брат Иакова (в будущем Израиля), но его близнец, которому предназначалось наследие Авраама и который был преимущественно возлюблен Исааком (отцом братьев).

«Возводя христианство к этому родоначальнику, иудаизм по-своему признает исключительную к себе близость этой религии. Кроме того, этим образом иудаизм поразительно точно схватывает также и специфику того напряжения, которое царит между двумя религиями, – ведь ответственность за это напряжение несет не только злодей Эсав, но и сам всеблагий Создатель. Ведь это был именно Его замысел: раздвоить избрание, столкнуть братьев в одном акте рождения и тем самым исходно поставить их в конкурентные отношения относительно первородства» [Там же].

Авторы-иудеи, являющиеся сторонниками иудео-христианского диалога, в качестве главного условия возможности такого выдвигают необходимость искреннего отказа от задачи крещения еврейства и признание религиозной ценности иудаизма. Об этом пишет как А. Барац, так и П. Полонский, который так же говорит о необходимости перехода от «теологии замещения» к «теологии дополнения»: «Христианство внесло огромный вклад в сокровищницу человеческого духа, так же как и евреи внесли огромный вклад в духовные представления человечества, и ни один из этих вкладов не перечеркивает другой – т.е. обеим сторонам надо ощутить свою взаимодополнительность и попытаться понять воззрения другой стороны, ознакомиться с ее духовным опытом» [11. С. 215].

Вместе с этим в книге П. Полонского проскакивают предложения, которые можно трактовать как неготовность самого автора принять христиан за равных и полноценных собеседников. Например: «Иисус... совсем не был “великим религиозным реформатором”, как его часто любят изображать, и его этические концепции, по сравнению с иудаизмом, не содержат ничего радикально нового» [Там же. С. 24] или «Иудаизм являет собой “Книгу без картинок” ...Павел добавил к этой Книге “иллюстраций”» [Там же. С. 43].

Среди христиан, придерживающихся идеи теологии дополнителности, можно назвать католического теолога Дж. Павликовского. Он классифицировал подходы к иудаизму в христианстве, выделив несколько моделей [12]. Например, существует *однозаветная модель*, которая рассматривает пришествие Христа как расширение единого основного завета с иудеями до пространства неиудейского мира.

Дж. Павликовский критикует однозаветные модели, превращающие христианство в иудаизм для язычников. Наиболее приемлемой для самого автора является *двухзаветная модель*, которая рассматривает иудаизм и христианство как две различные, но дополняющие друг друга религии и более адекватно отражает взаимоотношение иудаизма и христианства как исторически, так и теологически.

Сторонники теологии дополнительности пытаются показать, что взаимоотношения христиан и иудеев, исходно претендующих представлять одно и то же лицо, идеально вписываются в двоящуюся логику дополнительности. Дополнительность христианства и иудаизма предполагает взаимнеобходимость обеих религий как для мира в целом, так и для каждой из религий в отдельности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Христианско-иудейский диалог*. М., 2002.
2. *Экуменическое движение*. Межконфессиональный и межрелигиозный диалог: Антология ключевых текстов. М., 2002.
3. *Дабру Эмет*. URL: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=1603>, свободный.
4. *Новейший философский словарь*. Постмодернизм. Минск, 2007.
5. *Гадамер Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
6. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
7. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
8. *Благовестие* от Нильса Бора. URL: <http://www.abaratz.com/prez.htm>, свободный.
9. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. М., 1991.
10. *Барац А.* Теология дополнительности. URL: <http://www.abaratz.com/teol.htm>, свободный.
11. *Полонский П.* Две тысячи лет вместе. Ростов н/Д, 2009.
12. *Павликовский Дж.* Иисус и теология Израиля. URL: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=1604>

Статья представлена научной редакцией «История» 26 мая 2011 г.