

УДК 930.85

DOI: 10.17223/19988613/50/21

К.Ю. Петрова, О.В. Хазанов

ДИАЛОГ КАК ФОРМА РЕЛИГИОЗНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИИ НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ОТЦА А. МЕНЯ

Исследование выполнено в рамках проекта «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности» (грант Правительства РФ № 14.В25.31.0009).

Проводится анализ исследовательской модели А. Меня, применяемой им в интерпретации истории религиозных учений, в частности культуры Индии, выявляется ее диалогический характер. Показываются схожие черты понимания диалога как метода познания у А. Меня с классиками философии диалога XX в. М. Бубером и М.М. Бахтиным и применение им диалога как методологической позиции. Анализируются основные черты и границы этого метода.

Ключевые слова: интерпретация исторического процесса; диалог; модель развития культуры; традиция; телеологичность.

Мыслитель и проповедник отец Александр Меня был незаурядным, выдающимся человеком. И по широте и глубине личности, и кругозора. А. Меня живо интересовался окружающим миром, наукой, его небезосновательно называют последним энциклопедистом XX в. Среди множества литературы, посвященной религиозной проблематике, его семитомная «История религии» (шеститомник, объединенный в серию «В поисках Пути, Истины и Жизни», плюс седьмой том «Сын Человеческий», первый вариант которого А. Меня написал в 15 лет). История религии впервые была опубликована за рубежом почти полвека назад, затем постепенно была издана и на родине. До настоящего времени она остается яркой и хрестоматийной, хотя и не бесспорной, работой, которую не обойти вниманием тем, кто интересуется вопросами истории религии.

В этом деле о. Александр считал себя продолжателем В. Соловьева, ставшего одним из первых, кто намеревался создать обобщающий труд по истории религии. Соловьев считал объяснение «древних религий» необходимым, поскольку «без этого невозможно полное понимание всемирной истории вообще и христианства в частности» [1. С. 12]. В. Соловьеву не удалось полностью реализовать свой план. Отмечая дальнейшие работы в этом направлении, о. Александр выделяет епископа Хрисанфа (Религии Древнего мира в их отношении к христианству: в 3 т. СПб., 1873–1875), А. Введенского (Религиозное сознание язычества. М., 1902), прот. А. Клитина (История религии. Одесса, 1911), прот. Н. Боголюбова (Философия религии. Киев, 1918), о. А. Ельчанинова (М., 1911) [Там же], Н. Бердяева (Наука о религии и христианская апологетика, 1927). Из этих трудов завершённым оказался только очерк о. А. Ельчанинова, кратко осветивший важнейшие моменты религиозной истории.

Отцу Александру свой труд удалось завершить. Главную цель своей работы он сформулировал так: «по возможности доступно изобразить драматическую кар-

тину духовной истории» [1. С. 12]. Под картиной духовной истории здесь, очевидно вслед за идеей В. Соловьева, он подразумевает обобщающую картину всемирной истории религии, которую описывает, воссоздавая в свете целостного христианского мирозерцания и опираясь на богатое наследие богословской и научной мысли. Свой труд о. Александр рассматривает как своего рода попытку религиозно-философского и исторического синтеза [Там же. С. 13]. А. Меня подчеркивает, что «читатель не найдет здесь ничего такого, что не опиралось бы на первоисточники и на выводы современных исследований» [2. С. 15].

Богатая источниковая база, к которой он обращается, размышляя над каждым из рассматриваемых вопросов, является несомненным достоинством работы. Также и реализованная установка (пусть и не всегда последовательная) на вчувствование в другой опыт, в духовность, миры иных религиозных культур. Свою, по сути, феноменологическую установку он тщательно описывает. «Не следует забывать, что сфера религиозная – совершенно особая сфера. Без проникновения в самый дух вероучений, без частичного отождествления себя с их исповедниками невозможно ничего понять в сущности религий. Только путь внутреннего сопереживания, когда мы будем искать истину вместе с анимистом, буддистом или греческим мыслителем, поможет нам уловить подлинную динамику религий, подготовивших мир к явлению Богочеловека. Движение к этому центру, или высшей точке, представляет собой поистине захватывающее зрелище; следя за ним, мы сможем глубже понять и смысл самого христианства. То, что было поисками Пути, Истины и Жизни, дает возможность по-новому взглянуть на Евангелие, увидеть его в широкой мировой перспективе» [1. С. 13].

А. Меня обоснованно полагает, что такой подход для православного священника, проповедника не останется без критики и претензий. В какой-то мере, и это не удивительно, идея диалога как способа поиска новых смыслов и в настоящее время встречает сопротивление, когда

речь заходит о практике межконфессиональных исследований и отношений.

Основателем и классиком такого видения диалога был старший современник А. Меня М.М. Бахтин, на которого, в свою очередь, повлияло знакомство с философским наследием М. Бубера. М. Бубер понимает бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и человеком и человеком и миром. Истинное бытие для него не существует вовне, оно появляется между личностями Я и Другого. «По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между... Здесь намечается то истинное Третье, познание которого поможет человеческому роду вновь обрести подлинную личность и учредить истинную общность» [3. С. 155].

М.М. Бахтин, исследуя возможности общения с текстом и через него со всем миром бытия автора и его героя, пришел к идее диалога как единственно возможного способа понимать и существовать посредством этого понимания. Первый обстоятельный разбор сущности диалога он осуществил в «Проблемах поэтики Достоевского» (1929 г., первоначально эта работа М. Бахтин назвал «Проблемы творчества Достоевского»).

«Идея живет не в изолированном индивидуальном сознании человека, – оставаясь только в нем, она выражается и умирает. Идея начинает жить, то есть формироваться, развиваться, находить и обновлять свое словесное выражение, порождать новые идеи, только вступая в существенные диалогические отношения с другими чужими идеями» [4. С. 99]. Любое познание является диалогическим, потому что оно невозможно без контекста исторических эпох, познающего и познаваемого (и тот и другой мыслятся М.М. Бахтиным как субъекты). В ходе понимания происходит спор-согласие между различными контекстами – «активно-диалогическое понимание» [5. С. 381]. При соприкосновении мышлений собеседников в сознании обоих рождается нечто новое, новые смыслы. М.М. Бахтин в диалоге видит также единственную возможность преодолеть дисгармоничность взаимоотношений Я и Другого.

Понимание диалога А. Менем созвучно идеям М. Бубера и М.М. Бахтина. Всех троих диалогистов объединяет восприятие диалога как формата познания. Также они осмысливают диалог как качественный способ существования знаний и идей, а о. Александр развивает эту мысль дальше, видя в диалоге и качественный способ существования личностей (наиболее ярко об этом он высказывается, иллюстрируя примерами свои лекции, беседы и проповеди). Помимо коммуникативной ценности, значительное место в его восприятии диалога отводится отношению к нему как к методу познания, подлинный диалог далеко не исчерпывается понятиями разговора, беседы и т.п. Это контакт, вступая в который участники пытаются понять другую сторону, избавляясь от стереотипов, ярлыков, мифов. Его необходимыми условиями, принципами являются открытость

и уважение к другому, что дает шанс понять это иначе через узнавание позиции «другого», попытку «взгляда на мир» с этой другой позиции. Даже если это является политически, идеологически не выгодным для сторон. Этот метод о. Александр обозначает как «частичное отождествление себя с их [других вероучений] исповедниками», «путь внутреннего сопереживания». Самоценность диалога при таком подходе состоит в том, что посредством равноправного диалога его участники, являясь активными субъектами, могут восполнить друг друга (Другого) там, где без взгляда со стороны, извне, сами себя увидеть не могут.

А. Мень подчеркивает, что его исследование – это не узкоспециальный труд, и менее всего – учебное пособие. Оно задумывалось скорее в духе повести или даже поэмы [2. С. 15], о чем, бесспорно, свидетельствует блестящий стиль, каким оно написано. Также о. Александр составляет списки литературы, «чтобы тот, кто заинтересуется предметом, мог самостоятельно в него углубиться» [1. С. 13]. То есть по формальным признакам труд может быть сопоставим с учебным пособием. Так встает вопрос: какую цель преследует автор, убеждая читателя не воспринимать работу как учебное пособие? Говоря о том, что работа – не учебник, что автору хотелось бы, чтобы она не была воспринята просто как повесть о далеком прошлом, А. Мень выходит на еще одну задачу, даже сверхзадачу, к достижению которой он приложил усилия, а итог зависит от читателя. «Как бы ни изменялся мир, есть проблемы, которые всегда будут волновать людей. Поиски, ошибки и духовные прозрения человечества не могут оставить нас равнодушными, особенно сейчас, в эпоху кризисов, разочарований и новых жестоких заблуждений. Сегодня для многих наступает время сделать внутренний выбор. И высшей наградой для автора было бы сознание того, что встреча с далекими предшественниками хотя бы в чем-то помогла нашим современникам в их поисках Пути, Истины и Жизни», – пишет он [2. С. 16].

По замыслу о. Александра, обобщающий труд об истории духовных исканий в контексте всемирной истории призван помочь читателю в формировании целостной картины мира, заполнить лакуны в знаниях или связать имеющиеся с представлениями о духовной, внутренней жизни людей и обществ. Побуждая таким образом уже читателя к вдумчивому, не формальному отношению к истории и историческим фактам, а вчувствованию в исторические ситуации, глубокому осмыслению. К диалогу с представляемым текстом, и через примеры и аналогии, выстраиваемые автором, – к диалогу, познанию описываемых в нем духовных культур, через который, по «идеальной» цели, или, может быть, мечте о. Александра, читатель дойдет и до внутреннего диалога и, поразмыслив над духовными поисками предшественников, задумается и над собственным мировидением и духовными поисками или их отсутствием.

Выделяя основные цели о. Александра в работе над Историей религии, получаем целостную картину. Это, во-первых, логически завершенное и выраженное простым и ясным языком описание духовных исканий, мировой истории религии. Во-вторых – работа, отвечающая представлениям о научном исследовании, опирающаяся на научную литературу и источники, работа, в которой источники приводятся читателю для возможности самостоятельного ознакомления.

Рассмотрим подход о. Александра к интерпретации исторического процесса подробнее и выявим специфические его черты. Постараемся обозначить основные границы историчности в его работе. В первую очередь стоит отметить фундаментальность подхода о. Александра к истории религии. Все события истории для него взаимосвязаны, настоящее имеет истоком прошлое, но и может быть до определенной степени предвидимым в нем. Главные вопросы, наиболее волнующие людей, одинаковы. На всю историю духовных исканий человечества А. Мень смотрит с позиции линейного восприятия истории, в котором христианство, Новозаветная история являются направляющей осью и сутью всего остального исторического процесса: «...в христианстве завершился длительный всемирно-исторический процесс религиозных исканий человечества» [1. С. 10].

А. Мень убежден в надмирности истоков христианства и самого процесса его возникновения и распространения: «Не человеческой, а Божественной Вестью вошло Евангелие в поток исторического бытия» [Там же. С. 11]. Он подчеркивает направленность исторического процесса, телеологическое понимание религиозной истории позволяет ему выделять этапы мировых духовных исканий, видя их итогом христианство. Итогом и хронологическим, и смысловым, приняв который некоторые «потом отступились. Но идти миру было, в сущности, уже некуда. Оставалось лишь снова и снова повторять блуждания, которые увлекали человеческий дух в дохристианские времена. Отход от Христа на деле означал возврат к Будде или Конфуцию, Заратустре или Платону, Демокриту или Эпикуру» [Там же].

При таком подходе к истории религий из нее выпала история ислама (если не считать некоторых упоминаний), центральным сюжетом повествования об истории духовных исканий становится религиозная история народа Израиля. Здесь метод диалога подошел к своей границе, которая есть у него, как и у любого другого метода познания. В данном случае она определяется степенью открытости сторон и способностями абстрагирования от собственного мировидения при анализе, «вчувствовании» в позицию, мировидение другой стороны диалога. И в этом вопросе, при всей своей открытости к другому, о. Александр остается православным священником и проповедником, выделяя стержнем истории духовных исканий человечества именно иудео-христианскую культуру.

Это, с одной стороны, представляется весьма органичным для его личности, но с другой – подчас приво-

дит его к выводам, выходящим за рамки научного познания. Описание процесса эволюции религии о. Александром основывается на библейской схеме. Для картины мира А. Мень этот подход естествен, он его не раз проговаривает, например: «Откровение Ветхого Завета уникально, даже если смотреть на него просто как на одну из древних религий. Только здесь звучит голос единого, надмирного и одновременно всеобъемлющего и личного Бога. Если предвосхищение Евангелия можно найти у многих философов и учителей, то единственными Его предтечами в прямом смысле слова были пророки Израиля» [2. С. 13].

В представлении о. Александра о многообразии религиозных культур и их динамике совмещаются подход эрудита, задумывающегося об их истории и особенностях, и священника, настолько убежденного в идеалах своей веры, что в этом многообразии он видит «не скопище заблуждений, а потоки рек и ручьев, несущих свои воды в океан Нового Завета» [1. С. 14] – именно стремление к Творцу, к вере, исповедуемой им самим.

Начало истории религии как истории религий, по мнению А. Мень, определено моментом грехопадения, в результате которого между человеком и Богом возникают отчуждение и стремление к восстановлению утраченной связи. На многочисленных этнографических примерах А. Мень демонстрирует, как в сознании человека на ранних этапах истории живое чувство Бога все более заглушалось натуралистическими культурами, вытеснялось язычеством и магием. Магизм усматривал во Вселенной некие неизменные законы и силы, овладение которыми сулило человеку благоденствие. Подлинная же религиозная жажда была ему чужда. Однако стихия магии не смогла окончательно захлестнуть человека, искру Божию в нем, и постепенно Единый Бог начинает возвращаться в его сознание [Там же. С. 237–238].

Представление А. Мень о развитии религии согласуется с теорией прамотеизма, которую начали обосновывать Ф. Шеллинг, М. Мюллер, В. Соловьев, Л. Шредер, и оформил его старший современник, немецкий исследователь и католический священник В. Шмидт. С их трудами о. Александр был знаком и ценил [Там же. С. 230–234]. Впоследствии она не была широко поддержана научным сообществом, но встречается и в современном религиоведении. В концепции прамотеизма А. Мень ключевой линией истории религий является христианская культурная традиция. Диалог о. Александра с исследуемыми культурами сводится, в силу причин, описанных ранее, к диалогу в первую очередь с одной, наиважнейшей для него культурой.

Такое понимание истории религии, через призму истории именно христианства, не мешает о. Александру достаточно глубоко интересоваться другими религиями, называть их проповедников Учителями и ценить достижения их мысли и духа. А. Мень видит ана-

логичными духовные поиски многовековой давности и современную ему духовную ситуацию – эпоху кризисов, разочарований и новых жестоких заблуждений [2. С. 16], в которой важно задуматься о высших смыслах, сделать личностный выбор в пользу осознанного духовного пути. Дохристианские религии А. Мень понимает как историю поисков высших духовных смыслов, актуальную и важную для своего времени. Поиски эти в представлении о. Александра должны завершиться именно Евангелием, которое является их целью – даже если ищущие в этих культурах-поисках об этом не догадываются. Поэтому он видит значимым «диалог Евангелия с нехристианским миром», который есть «не только событие двухтысячелетней давности, но нечто, продолжающееся и сегодня» [6. С. 7]. При этом у христиан он признает «рецидивы доевангельского сознания», проявление которых объяснимо многовековой историей язычества и преодоления таких его проявлений, как отрешенный спиритуализм, авторитарная нетерпимость, магическое обрядовое [1. С. 11].

Представление исторического процесса и истории религиозных культур как процесса линейного, исходящего и движущегося, пусть и с откатами, к христианству, телеологичность мировосприятия о. Александра периодически приводят его исследование к выводам, выходящим за рамки науки в позитивистском ее понимании. И в этом его нацеленность на создание работы, отвечающей представлениям о научном исследовании, оказывается не вполне реализованной, несмотря на качественный подбор исследований и источников, корректную работу с фактическим материалом и источниками. В то же время диалогическая исследовательская установка и методология о. Александра – «путь внутреннего сопереживания, когда мы будем искать истину вместе с анимистом, буддистом или греческим мыслителем, поможет нам уловить подлинную динамику религий» – позволяет ему делать выводы об иных культурах, лишённые субъективности взгляда христианского мыслителя. Сам он представляет и проговаривает круг этой своей субъективности читателю.

Несомненно, мировоззрение отца Александра, опираясь на научные факты и гипотезы, является определяющим фактором в формировании его картины развития духовных учений на протяжении всей мировой истории. С. Аверинцев, написавший предисловие к изданию, так говорит об этом: «Как само собой разумеется между честными людьми, его взгляд на факты определен его убеждениями; и все-таки читатель ошибется, если предположит, что вот сейчас начнется уговаривание – вербовка в прозелиты. Ибо, с другой стороны, автор – человек современной светской культуры, и это сказывается не только на его знаниях, приобретенных непрерывным трудом всей жизни, но прежде всего на его интеллигентной позиции по отношению к читателю. Установка на пропаганду в тривиальном смысле слова исключается» [Там же. С. 8–9].

Напротив, А. Мень сразу предупреждает читателя против слепого доверия излагаемому материалу и поддерживает этот начатый диалог на протяжении всей работы. Призывая к самостоятельному мышлению, погружению в предмет, А. Мень регулярно обращается к читателю, задает множество проблемных вопросов, приводит аналогии и примеры из мира природы, бытовых ситуаций. Эти примеры призваны как бы вытаскивать читателя из состояния «слепого», машинального чтения текста, побуждают, в простоте своих образов, задуматься об аналогии, вслед за автором погрузиться в описываемые времена, ситуации. Сам А. Мень описывает и реализует такой метод познания как путь внутреннего сопереживания, отождествления с исповедниками вероучений при ясном осознании их чужести и инаковости. Он считает, что все проявления любой культурной традиции определяются в первую очередь тем, как воспринимает человек окружающий мир, что он думает о себе, о жизни, о Высшем, какие этические принципы руководят его поступками, какие идеалы вдохновляют его творчество. Культура, по его мнению, зарождается в недрах того, что можно назвать религией в широком смысле слова, и история дает множество примеров того, как идеи и верования двигали миром, как мифы, концепции и убеждения меняли облик культуры [Там же. С. 35].

В «Истории религии» он вступает в своеобразный диалог с мыслителями и культурами прошлого и в его реализации подходит к современным методам исследования. Продумывает и описывает исторические и природные условия, характеры и чаяния рассматриваемых персонажей, что позволяет ему глубже понимать другие культуры, и этому методу старается обучить и читателя. Т.Г. Скороходова, анализируя преимущества методологической позиции о. Александра, говорит о ней как о включающей лучшие интеллектуальные достижения западной культурной традиции: вектор заинтересованного и равноправного диалога с Другим, его духовным, культурным и социальным миром, диалога позитивного и обогащающего обе включенные в него стороны. Она отмечает, что диалог для о. Александра – это метод сравнительного исследования [7. С. 116–117].

На примере образа индийской культурной традиции, которая, по мнению о. Александра, является одним из ярчайших примеров отражения восприятия окружающего мира в религиозной традиции, видим, как такая методология помогает ему обрисовать образ традиции, как бы погрузиться в него и через это почувствовать и выявить ее характерные аутентичные черты. А. Мень выделяет ряд характерных черт индийской традиции, которые характеризуют ее как «землю богоискателей» [6. С. 63]. Это проникнутость этическим элементом, наибольшая по сравнению с прочими современными ей культурами [Там же. С. 107–109], аскетизм, который на ее почве получил «наибольшее распространение и популярность во всей мировой истории» [Там же. С. 120].

На примере сюжета о судьбе Будды А. Мень отмечает поразительную толерантность, присущую индийцам: в ряду других великих мудрецов и учителей Будда был религиозным реформатором, который не подвергался гонениям, «достиг восьмидесяти лет, пользуясь почетом и уважением» [6. С. 201]. А. Мень говорит о многогранности духовной жизни Индии, сочетании аскезы, отрешенной от феноменального мира, и поразительного жизнелюбия благоговеющего перед природой и чувствами человека [8. С. 58]. Отмечает отсутствие во всей индийской традиции идеи самоценной и самостоятельной человеческой личности, ибо она не совместима с доминирующим представлением о тождестве индивидуального Я человека и Абсолюта, в котором она рано или поздно растворяется [6. С. 88]. Осмысляя концепцию божественной игры в индийской культуре, А. Мень приходит к выводу, что она являет собой «поистине тупик, в котором оказалась религиозная мысль, лишенная понятия о божественной Любви и Разуме» [Там же]. По его мнению, представление о вечном и неизменном круговороте космоса, «в котором он то выплескивается из Брахмана, то вновь утопает, растворяется в Бездне», свидетельствует, что зримый мир утратил для мыслителей Индии всякую ценность и «стал лишь бредом, чудовищной грезой, которая время от времени затемняет абсолютное сознание» [Там же. С. 87–88].

В индийской культуре представление о взаимоотношениях между Богом и человеком, месте и роли человека в мире объединяет в рамках единой культурной традиции величайшую аскезу и величайшее жизнелюбие (подробный анализ осмысления А. Менем индийской традиции представлен в работе «Мистические алгоритмы трансформации индийской традиции в свете “игровой” парадигмы культуры» [9]). Они воспринимаются как участники действия жизни, которое представляется как своеобразная игра Абсолюта с миром и людьми. С. Вивекананда так описывает путь человека к внутренней свободе через партнерство с Абсолютом в этой «божественной игре»: «Бхакта говорит: “Люби Господа твоего, Товарища по игре, и наслаждайся игрой. Если ты беден, радуйся, что это шутка. Если ты богат, радуйся игре в богатство. Если подвергаешься опасностям, это хорошая игра. Если пришло счастье, это еще лучшая забава. Мир – это театр, в котором мы играем свои роли, и Бог все время играет с нами. <...> Итак, смотрите на Него как на играющего в каждом атоме, играющего, когда Он создает земли, солнца и луны, играющего с человеческими сердцами, с животными и растениями. Смотрите на себя только как на Его партнера. Он устраивает нас сначала так, потом иначе, и мы сознательно или бессознательно помогаем Ему в игре. И, о блаженство! Мы – его партнеры!”» [10. С. 126–127].

С целью воспроизведения в себе Личности Божественного Учителя человек должен войти в мир, но относиться к нему, как к игре – легко, бескорыстно и

уважая ее правила. И как Бог в определенный момент покидает мир, так должен покинуть его и человек. Эта «игра» в целом «оказывается выше полярности добра и зла (существующей на низшем уровне и регулируемой законом кармы, который представлял собой правило, но не жесткую схему “игры”» [11. С. 91].

Представление о «незаинтересованном действии» Бога в созданном Им мире, окончательно интерпретированное как «божественная игра» (лила) в «Брахмасутре» Бадараяны (II в. до н.э. – I в. н.э.), предполагало, что Абсолют создал универсальный путь духовного саморазвития как для Себя, так и для всех втянутых в Его «игру» субъектов, могущих развиваться как автономно, так и в полном единении с Ним.

В оценке индийской духовной традиции А. Менем видим и преимущества диалогического метода познания, и то, как проявляются его границы. Им был проделан большой труд, значение которого неоспоримо велико. Но отметим, что этот метод, успешно применяемый о. Александром, позволяя реконструировать некоторые события и воззрения, выявлять характерные черты культуры, имеет и свои недостатки. Диалогическая модель предполагает взаимное участие в процессе, в создании смыслов. И когда речь заходит о наивысших смыслах, принадлежность к иной духовной традиции побуждает его к интерпретациям, выходящим за границы рассматриваемой культуры. Для о. Александра, воспринимающего Бога как личность, как Творца, живо заинтересованного в своем творении, с которым человеку возможно пребывать в личностном общении, неприемлема идея отсутствия самоценной и самостоятельной человеческой личности, невозможности личного общения, диалога с Ним, возможности только видения проявлений Его действий в мире. Несмотря на то что он эту разность осознает и проговаривает, приближается к ее описанию с позиции носителя, в его интерпретации наряду с успешными присутствуют и спорные истолкования. При этом о. Александр имеет и преимущество стороннего наблюдателя, именно через свою непринадлежность к культуре Индии. Это позволяет ему видеть, в том числе через сопоставление с другими традициями, христианской культурой, такие противоречия в культуре индийской, которые не видны изнутри [7. С. 123].

Позиция о. Александра христоцентрична, и это способствует особому восприятию и анализу им индийских духовных традиций и культуры, выявлению ее взлетов и неудач, а также путей межрелигиозного диалога. Его подход открывает возможность уйти от крайностей прежнего, но встречающегося и сейчас «обличительного» подхода христианских теологов к индуизму, от этноцентризма как исследовательской позиции и одновременно – от крайностей культурного релятивизма, возводящего в абсолют национальные особенности духовной традиции [Там же. С. 124]. (Подробное рассмотрение применения методологии о. Александра при анализе религиозных традиций Индии и Востока см.: [7].)

Как видим, проблемы методологии, поисков максимально релевантных интерпретаций неизменно встают перед исследователем религиозных традиций, принадлежит ли он рассматриваемой культуре, или принадлежит иной религиозной культуре, или не принадлежит никакой из религиозных культур. Любая из позиций исследователя, глубоко рассматривающего религиозные традиции, в какой-то мере определяет его восприятие и субъективность его интерпретации. Происходит это в силу особенностей предмета и объекта исследования. Вероятно, эти проблемы изучения религиозных традиций еще долгое время будут актуальными в научной среде. Одним из возможных путей их преодоления, как видится, является диалог (в том смысле, в каком его понимают диалогисты XX в.) исследователей и исследуемых культур: автора исследования – с исследуемой культурой и с собой, собствен-

ной субъективностью, осознание ее существования и качественное ее описание. Для исследователя, работающего с библиографическим источником, – диалог как с собой, своей субъективностью и исследуемой культурой, так и с автором рассматриваемого исследования, выявление и его субъективности, и отделение смыслов, вносимых им в интерпретацию культуры, от смыслов, содержащихся или не содержащихся в этой культуре. Под субъективностью здесь понимаем возможное не умышленное искажение смыслов и идей религиозной культуры, происходящее из-за ее разности или, напротив, идентичности культуре исследователя. Также на определенном этапе решением проблемы может стать признание исследователем того, что на основании имеющихся данных невозможно сделать научный вывод о наличии или отсутствии в рассматриваемой культуре предполагаемых смыслов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мень А. В поисках Пути, Истины и Жизни. М. : Жизнь с Богом, 2011. Т. 1 : Истоки религии. 400 с.
2. Мень А. В поисках Пути, Истины и Жизни. М. : Жизнь с Богом, 2009. Т. 2 : Магизм и единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих учителей. 688 с.
3. Бубер М. Два образа веры / пер. с нем. ; под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. М. : Республика, 1995. 464 с.
4. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // М.М. Бахтин. Собр. соч. : в 7 т. М. : Русские словари: Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 7–300, 466–505.
5. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М. : Искусство, 1986.
6. Мень А. В поисках Пути, Истины и Жизни. М. : Жизнь с Богом, 2009. Т. 3 : У врат молчания. 320 с.
7. Скороходова Т.Г. Восточное значение трудов А.В. Мень // ВОСТОК (ORIENTS), 2011. № 5. С. 116–125.
8. Мень А. В поисках Пути, Истины и Жизни. М. : Жизнь с Богом, 2009. Т. 6 : На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. Кн. 1. 432 с.
9. Хазанов О.В. Мистические алгоритмы трансформации индийской традиции в свете «игровой» парадигмы культуры // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 4 (24). С. 185–193.
10. Свами В. Сердце йоги. М. : Директ-Медиа, 2014. 134 с.
11. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М. : Мысль, 1983. 272 с.

Petrova Ksenya Yu. Tomsk State University (Tomsk, Russia). E-mail: p.kcenia@yandex.ru; *Khazanov Oleg V.* Tomsk State University (Tomsk, Russia). E-mail: kliol@yandex.ru

DIALOGUE AS A FORM OF RELIGIOUS HISTORICAL REFLECTION: THE WORK OF FR. A. MEN'.

Keywords: interpretation historical causes; dialogue; growth of civilization pattern; cultural tradition; teleologicity.

This work focuses on the features of the religious historical consciousness of fr. Aleksandr Men'. The bright, exceptional thinker and preacher, conceived large-scale general works on the history of religion, being the first amongst many other religious thinkers – from V. Solovyov to A. Elchaninov – to complete such work. His work “The History of Religions”, published in several volumes, is already a fundamental text and contains ideas and interpretations which are beyond historical studies in a positivistic understanding. At the same time, fr. Aleksandr's dialogical style and his methodology allow him draw conclusions about other cultures without incurring in the subjectivity of a Christian thinker's look. This article's aim is to analyse A. Men's dialogical research model and its principles. The analysis of fr. Aleksandr's methodological approaches is carried out mainly according to his texts of “The History of Religions”. This work's research tasks are firstly clarification of fr. Aleksandr's understanding of notion “dialogue”; secondly one is comparison this understanding with understanding humanities knowledge's of that time. Next one is consideration of self-consistent of application fr. Aleksandr's “dialogue methodology”, and revealing of its borders. The work is revealed the fr. Aleksandr's ideas of dialogue understanding, which are similar to M. Buber's and M.M. Bakhtin's ideas. All of them see dialogue as a means to learning. Dialogical understanding is seen as the way in which knowledge and ideas exist, A. Men' develops this thought further, seeing dialogue as the mean for the existence of people. In “The History of Religions” A. Men' entertains a peculiar dialogue with thinkers and cultures of the past, and his achievements approach modern research strategies. Fr. Alexander's approach leads him to a comparative-historical research. However, problems of methodology, the research of the most relevant interpretations rise before the scholar of religious studies whether he is part of the culture in analysis of other religious culture, or he does not belong to any religious culture. It should be pointed out, that any understanding position of the researcher studying religion may influence his perception and his interpretation limits. As well as any method, the dialogue has its limits. The perception of existence method's limits are fundamental traits supporting the development of opportunities of application for the dialogue methodology in historical research.

REFERENCES

1. Men, A. (2011a) *V poiskakh Puti, Istiny i Zhizni* [In Search of the Way, Truth and Life]. Vol. 1. Moscow: Zhizn' s Bogom.
2. Men, A. (2009a) *V poiskakh Puti, Istiny i Zhizni* [In Search of the Way, Truth and Life]. Vol. 2. Moscow: Zhizn' s Bogom.
3. Buber, M. (1995) *Dva obraza very* [Two images of faith]. Translated from German. Moscow: Respublika.

4. Bakhtin, M.M. (2002) *Sobranie sochineniy : v 7 t.* [Collected Works in 7 vols]. Vol. 6. Moscow: Russkie slovari: Yazyki slavyanskoy kul'tury. pp. 7–300.
5. Bakhtin, M.M. (1986) *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Creativity]. 2nd ed. Moscow: Iskusstvo.
6. Men, A. (2009b) *V poiskakh Puti, Istiny i Zhizni* [In Search of the Way, Truth and Life]. Vol. 3. Moscow: Zhizn' s Bogom.
7. Skorokhodova, T.G. (2011) Vostokovednoe znachenie trudov A.V. Menya [Oriental significance of the works by A.V. Men]. *VOSTOK (ORIENS)*. 5. pp. 116–125.
8. Men, A. (2009c) *V poiskakh Puti, Istiny i Zhizni* [In Search of the Way, Truth and Life]. Vol. 6. Moscow: Zhizn' s Bogom.
9. Khazanov, O.V. (2013) Misticheskie algoritmy transformatsii indiyской traditsii v svete 'igrovoy' paradigmy kul'tury [Mystical algorithms for the transformation of the Indian tradition in the light of the 'game' paradigm of culture]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya – Tomsk State University Journal of History*. 4(24). pp. 185–193.
10. Svami, V. (2014) *Serditse yogi* [The Heart of Yoga]. Moscow: Direkt-Media.
11. Kostyuchenko, V.S. (1983) *Klassicheskaya vedanta i neovedantizm* [Classical Vedanta and Neovedantism]. Moscow: Mysl'.