

*Т. Г. Скороходова*

## Философское освоение библейского наследия: индо-российские параллели XIX–XX веков

**Аннотация:** автор предпринимает попытку компаративного сопоставления философского осмысления Библии в индийской и российской мысли XIX–XX вв. Общим подходом к текстам Библии, объединяющим философа и реформатора Раммохана Рая, священника, богослова и общественного деятеля Кришиномохана Банерджи, философа Вл. С. Соловьева и священника и богослова А. В. Меня, стало феноменологическое, личное собеседование с Библией, дистанцированное от современных и традиционных толкований текстов. Обращение к Духу библейского наследия позволяет этим мыслителям обосновать синтез национального и универсального, восточного и западного в духовном и социальном развитии народов и культур, а также открытость общечеловеческих ценностей, выраженных в библейском наследии, для восприятия каждого народа.

**Ключевые слова:** культурология, философия, ценности, Библия, христианство, культура, христология, понимание, текст, богословие.

**В** переломные эпохи развития цивилизаций, в условиях внешнего и внутреннего Вызова устоявшемуся духовному и социальному порядку неизменно возрастает интерес к наследию Библии, в которой с предельной глубиной выражены универсальные духовные смыслы. В истории периферийных Западу цивилизаций Вызов Западу побуждал представителей творческого меньшинства (А. Бергсон) предлагать неординарный Ответ и тем самым — с разной степенью успеха — выводить свои народы на качественно новый уровень духовной и социокультурной эволюции, предлагать высокие ориентиры Истины, Добра и Красоты. Творческий Ответ, как правило, выстраивается на творческом же осмыслении духовной традиции, восходящей к Священному Тексту. Вечная Книга, как показывает вся мировая история, является таким Текстом не только для представителей иудео-христианской духовной традиции, но также и для вовлеченных в орбиту ее влияния представителей инорелигиозных традиций. На этом основании появляется возможность проведения параллелей между направлениями мысли и мыслителями, принадлежащими к разным социокультурным традициям, но обнаруживающими глубинные моменты сходства в освоении библейского наследия.

Многолетнее изучение бенгальской философской мысли Нового времени неоднократно подсказывало мне возможности проведения параллелей между индийскими интеллектуальными поисками XIX – первой половины XX в. и российской религиозной философией конца XIX–XX в. И одной из множества параллелей является философское освоение библейского наследия в бенгальской и российской мысли. В это время в пространстве индийской и российской цивилизаций происходит

соотнесение с западным наследием и достижениями собственных традиций во всех сферах социальной жизни — соотнесение, имеющее целью дать адекватный Ответ на Вызов модернизированного Запада. В поисках Ответа формируется коллизия традиционализма и рационализма (Е. Б. Рашковский), этнофильства и вестернизма (Г. С. Померанц) в культурных процессах. Решение проблемы соотнесения западного и восточного (а именно — европейского и российского, западного и индийского) в развитии своей цивилизации в современном мире составило общий контекст российского и индийского философствования, в том числе освоения библейского наследия.

В России XIX в. достаточно четко обозначились два течения мысли и, соответственно, два круга мыслителей — западников и славянофилов; в Индии же вестернизм и этнофильское уважение к традиции, либерализм и консерватизм скорее, про меткому выражению бенгальского историка Ш. Шоркара, «ведут битву в умах людей»<sup>1</sup>, нежели четко разделяют их на два интеллектуальных направления, которые непримиримо оппонируют друг другу. По этой причине бенгальские мыслители формируют проект индо-западного социокультурного синтеза, который обосновывает достойное вхождение Индии в современный мир с сохранением ее социокультурной самобытности. В России же о подвижном западно-восточном синтезе как условии интеграции в современный мир наиболее систематически говорит в конце XIX в. Вл. С. Соловьев.

Особый контекст философского освоения библейского наследия в индийской и российской мысли я обозначаю соответственно как Бенгальское Возрож-

<sup>1</sup> Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc., 1970. P. 153.

дение XIX – первой трети XX в.<sup>2</sup> и русский духовный ренессанс (Н. А. Бердяев), или русское религиозное возрождение (Н. А. Зёрнов)<sup>3</sup> начала – первой половины XX в. Первое представляет собой элитарный национально-культурный ренессанс, в ходе которого бенгальская интеллигенция создает и пытается реализовать на практике проект религиозного, социального, политического и культурного развития индийского общества в современном ему изменяющемся мире. Русское религиозное возрождение, согласно исследованиям Н. А. Зёрнова, устанавливает преемственность между западной образованностью и народной традицией православия, между элитой и основной массой народа; оно преодолевает историческую прерывность государственной жизни и развития культуры, истолковывает традицию православного вероучения на языке и в понятиях современной культуры, тем самым сохраняя ее историческую преемственность<sup>4</sup>.

В контексте двух условных «ренессансов» — бенгальского и российского — философским освоением наследия Библии наиболее интенсивно заняты четыре мыслителя. В Индии это родоначальник Бенгальского Возрождения философ и реформатор Раммохан Рай<sup>5</sup> (1772–1833) и священник, богослов и общественный деятель Кришномохан Банерджи<sup>6</sup>

<sup>2</sup> См. об этой социокультурной эпохе: *Скорородова Т. Г.* Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008; *Bhattacharjee K. S.* The Bengal Renaissance: Social and Political Thought. New Delhi, 1986; *Dasgupta Subrata.* The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2007; *Justyński Janusz.* Mysl Spoleczna i Politiczna Renesansu Indyjskiego, od Rama Mohana Raya do Rabindranata Tagora. Warszawa etc., 1985; *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969; *Kopf D.* Brahma Samaj and Making of Modern Indian Mind. Princeton, 1979; *Poddar A.* Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800–1860. Simla, 1970; *Poddar A.* Renaissance in Bengal. Search for Identity. 1860–1919. Simla, 1977; *Sarkar Susobhan.* Bengal Renaissance and Other Essays.

<sup>3</sup> См.: *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 301–322; *Зёрнов Н. М.* Русское религиозное возрождение XX века / Пер. с англ. Н. М. Зёрнова. Изд. 2-е, испр. Paris, 1991; *Мень А. В.* Русская религиозная философия. М., 2003.

<sup>4</sup> *Зёрнов Н. М.* Русское религиозное возрождение. С. 325, 326, 329.

<sup>5</sup> См. о Раммохане Рае: *Скорородова Т. Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (Опыт аналитической биографии). СПб., 2008; *Ahluwalia Sh., Ahluwalia M.* Raja Rammohun Roy and the Indian Renaissance. New Delhi, 1991; *Collet S. D., Stead F. H.* The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. 3<sup>rd</sup> ed. Calcutta, 1962; *Encyclopaedic History of Indian Freedom Movement.* Vol. 18. Raja Rammohun Roy: The Reformer. 2003; *Killingley D. H.* Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: the Teape Lectures 1990. Newcastle upon Tyne, 1993; *Rammohun Roy. A Bi-centenary Tribute.* Ed. by N. Ray. New Delhi: National Book Trust, 1974; *Rammohun Roy, the Apostle of the Indian Awakening: Some Contemporary Estimates* / Ed. V. M. Sankhdher. New Delhi, 1989; *Sharma S. K.* Raja Rammohun Roy. Delhi, 2005. In 3 vols.

<sup>6</sup> См.: *Скорородова Т. Г.* Христианская теология для индуистов: Кришномохан Банерджи // *Asiatica: Труды по философии и*

(1813–1885). В России — философ Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) и священник и богослов Александр Вольфович Мень (1935–1990)<sup>7</sup>. В обоих случаях философу, выявляющему смыслы Священного Писания, наследует богослов, выступающий за диалог с инорелигиозными традициями. Разумеется, проведение параллелей делает очевидными различия этих мыслителей и в исходных позициях, и в интерпретации библейских текстов. Два российских мыслителя принадлежат христианской традиции и своим философским (Соловьев) и богословским (Мень) творчеством укоренены в Священном Писании. Бенгальцы же по рождению принадлежат к индуистской религиозной традиции и оба — выходцы из брахманских семей. Раммохан Рай, желая представить индуизм как изначально монотеистическую религию, открывает библейское наследие (в оригинале!) для себя и соотечественников и говорит о значимости заповедей Иисуса для индийцев, но христианство остается для него Другой религией. Кришномохан Банерджи, пройдя в юности через отрицание индуизма, атеизм и духовный кризис, принял крещение в Шотландской пресвитерианской церкви, затем перешел в лоно Англиканской церкви. Индуист по рождению, он сознательно — рационально и эмоционально — принимает Христа и христианство; понимая последнее изнутри, как его адепт, Кришномохан стал Другим по отношению к традиционному обществу Индии и вместе с тем сохранил отношение к христианству как необходимой для Индии (прежде всего индуистам) Другой религии.

И для российских, и для бенгальских мыслителей Библия является источником глубоких размышлений о ценностях духовного и социального мира, поиска универсальных смыслов человеческого существования. Но если у Вл. Соловьева и А. Мень обращение к библейским текстам выглядит как само собой разумеющееся, то в случае Раммохана Рае

культурам Востока. Вып. 5 / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2011; *Baago K.* Pioneers of Indigenous Christianity. Bangalore, 1969; *Clarke Sathianathan.* The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology // *Studies in World Christianity* / Ed. by James P. Mackey. Edinburgh, 1999. Vol. 5. Pt. I. P. 32–46. Krishna Mohan Banerjee: Christian Apologist / Ed. with introd. by T. V. Philip. Bangalore, 1982.

<sup>7</sup> Библиография научных трудов о философском творчестве Вл. С. Соловьева и о. Александра Мень обширна. Из самых новых публикаций, имеющих отношение к нашей теме: *Рашковский Е. Б.* Библейский мыслитель: Заметки к 70-летию со дня рождения и 15-летию гибели протоиерея Александра Мень // *Дорога вместе.* М., 2005. № 3; *Рашковский Е. Б.* Владимир Соловьев: христианская ревизия «схоластики» позитивизма // *Рашковский Е. Б.* Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания и культуры. М., 2008; *Красицкий Я.* Бог, человек и зло: Исследование философии Владимира Соловьева. М., 2009; Двадцать лет без отца Александра. И с ним / Отв. ред. Е. Б. Рашковский. М., 2010; *Скорородова Т. Г.* Восточное значение трудов А. В. Мень: индологические аспекты // *Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность.* 2011. № 5.

и Кришномохана Банерджи обращение к Библии во многом экстраординарно. Во-первых, для ортодоксального индуиста высших варн непререкаем авторитет *собственного* священного текста — Вед, которые воспринимаются как превосходящие по значимости все иные священные тексты. Во-вторых, в Индии Нового времени проповедь христианских миссионеров несли в себе сходную тенденцию обоснования безусловного превосходства христианства над индуизмом, что не прибавляло симпатий индуистов ни христианству, ни Библии, активно переводимой на новоиндийские языки и санскрит. В-третьих, в проповедях миссионеров изложение доктрин соответствующих конфессий преобладает над углубленным чтением библейских текстов, тогда как для индийского сознания приоритетной является текстуальная экзегеза<sup>8</sup>. Раммохан Рай преодолевает ортодоксальное неприятие инорелигиозных текстов (в чем большую роль сыграло изучение Корана в юности) и обращается к непосредственному чтению и пониманию Библии, в первую очередь Евангелий, минуя наслоения и уже имеющиеся трактовки, в том числе догматические. Кришномохан Банерджи, с детства читавший священные тексты на санскрите, пережил глубокое разочарование в индуизме и после крещения обратился — как проповедник — к чтению и пониманию библейских текстов, а позже к сопоставлению их с Ведами.

И бенгальских, и российских мыслителей объединяет **общий подход** к текстам Библии, который я условно назову *феноменологическим*. Они в известной степени дистанцируются от современных и традиционных истолкований ее текстов, оставаясь при этом в рамках своей религиозной традиции, и *лично беседуют* с Библией. Раммохан Рай переводит фрагменты Евангелий на английский язык («Заповеди Иисуса: путь к миру и счастью», 1820); Кришномохан Банерджи интерпретирует Пятикнижие и Евангелия; Вл. Соловьев объясняет Ветхий Завет как приготовление человечества к Боговоплощению («История и будущность теократии», 1885–1887); А. Мень рассматривает духовную эволюцию народов через призму библейской истории. Личное собеседование происходит на основе глубокого убеждения во взаимосотнесенности и взаимодействии веры и разума, знания и интуиции. Так, Раммохан Рай неизменно призывает соотечественников руководствоваться не только чувствами, но и разумом, хотя последний и способен породить универсальное сомнение<sup>9</sup>. Кришномохан Банерджи убежден, что Божественное Откровение содержит в себе рациональное

обоснование, поэтому его научное и философское осмысление и допустимо, и похвально<sup>10</sup>. Вл. Соловьев говорил о взаимосотнесенности эмпирической науки, отвлеченной философии и интуитивного опыта в познании сложной иерархической структуры реальности. А. Мень, в своих трудах наследуя Соловьеву, выступает за органическое взаимодействие разума и интуиции, веры и знания в поисках истины и равным образом не приемлет ни абсолютный рационализм, ни абсолютный иррационализм.

Философски интерпретируя библейский текст, мыслители Индии и России открывают в нем новые смыслы или уже известным смыслам придают новое значение, созвучное современности и отвечающее на ее вопросы, императивы и вызовы. Ответы, найденные в диалоге с Вечной Книгой, оказываются вариантами общего ответа на вечные и современные вопросы и проблемы. Иными словами, глубоко личный опыт диалога с библейским наследием проецируется в социокультурную реальность Индии и России: с одной стороны, как нетривиальный пример *личного* собеседования, с другой — как собеседование самой Вечной Книги с современными людьми, опосредованное личностью мыслителей.

Диалогический метод освоения библейского наследия заведомо исключает догматизм и узкоконфессиональные трактовки его смыслов; он изначально имеет философский характер благодаря ориентации на внутреннюю работу познания. Примененный Раммоханом Раем и Кришномоханом Банерджи в Индии, Вл. Соловьевым и А. В. Менем в России, он имел результатом обновление понимания духовной реальности.

Идеи бенгальских и российских мыслителей обнаруживают целый ряд черт сходства.

Первой познавательной предпосылкой, роднящей их друг с другом, оказывается *поиск универсального смысла*, скрытого за социокультурным многообразием духовных традиций.

Раммохан Рай во всех религиях усматривал монотеистический принцип поклонения одному и тому же единому Богу-творцу, т. е. универсальную религию, проявленную в разных формах и делающую возможным диалог между религиями и культурами без отмены их национального своеобразия. Соловьев пережил краткий период поиска универсальной религии, но под влиянием Евангелия панрелигиозные мотивы у него исчезли, уступив место представлению об универсальной миссии Христа. Национальное начало, по мысли Соловьева, проявляется в реализации каждым народом своей миссии в истории, которая по-своему служит достижению общечеловеческих целей в духовном и историческом плане.

<sup>8</sup> Chaudhuri N. Ch. The Intellectual in India. New Delhi, 1967. С. 4–6.

<sup>9</sup> Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. Vol. IV. New Delhi, 1982. P. 36; Скорородова Т. Г. Раммохан Рай. С. 84.

<sup>10</sup> Banerjea Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.; Edinburgh, 1861. P. 20, 23.

Кришномохан Банерджи универсальную истину, значимую для всего человечества, обрел в христианстве, но не исключал присутствия универсальных смыслов в индуизме. А. Мень видит универсальное начало в религиозном опыте человека, ощутившего присутствие Высшего, и в этом чувстве большинство религий обнаруживают внутреннюю общность<sup>11</sup>; они родственны, но одновременно многообразны, отражая разные фазы, уровни и формы Богопознания. По мысли богослова, универсальное единство человеческой природы и единая модель человеческого бытия создают некоторую содержательную близость — при всем их внешнем несходстве — разнообразных форм социальной и национальной жизни<sup>12</sup>.

Второй предпосылкой обозначу *религиозный персонализм* в трактовке смыслов библейского наследия; направление вектора — в стремлении вывести на первый план личное отношение человека и его души с Богом и исключить возможность подчинения личности обществу даже во имя высоких духовных целей. Раскрывая смысл человеческого существования через соотнесенность с Богом, бенгальские и российские мыслители говорят о свободе в ее духовном и социальном измерениях.

В индийской мысли традиционная сотериологическая трактовка свободы актуализируется благодаря восприятию идей просвещения и христианства, и сам взгляд на свободу у Раммохана Рая и Кришномохана Банерджи меняется благодаря изучению библейских текстов. Первый именно в учении Христа видит «высокое и свободное понятие Бога, которому одинаково подчинены все живущие творения без различия касты, положения и богатства... и который одинаково доступен всем»<sup>13</sup>. Судя по трудам Раммохана, сопричастность души человека Богу обуславливает свободу и достоинство личности в тварном мире, а не только в трансцендентном мире свободы, как в индийской философии; реформаторская активность философа ориентирована на защиту огражденных правом свобод человека в обществе. Кришномохан Банерджи открывает возможность традиционного *мукти* (освобождения) в поиске Истины, а именно — в доверии к Богу-творцу, и обретенная истина делает человека свободным<sup>14</sup>.

Библейская идея Завета между богом и человеком направляет размышления российских философов: Соловьев считает сутью Богочеловеческого завета «свободное взаимодействие между Творцом и его творением»; благодаря ему человек осуществляет свое историческое и космическое призвание соучаст-

ника мирового процесса. Творец, любя свое творение, дарует человеку свободу, чтобы обрести взаимность: «Бог есть любовь: полнота любви Божией требует полного и взаимного соединения с другим, — пишет Вл. С. Соловьев. — А для такого соединения нужно самостоятельное и самодеятельное отношение *другого* к Божеству»<sup>15</sup>. А. Мень, со своей стороны, подчеркивает, что Бог открывается человеку в религиозном опыте как высшая Свобода и высшее творчество, как абсолютное совершенство, как Добро, Красота и Истина, однако свобода самого человека позволяет ему и отвергнуть Бога, и искать своих путей и познавать Бога в многообразных формах<sup>16</sup>.

В духовном измерении свобода, представая как соотнесенность души человека с Богом, находит продолжение в социальном взаимодействии с Другим. По мысли Раммохана Рая, истина в Евангелии выражена в призыве возлюбить Господа, что позволяет в этом личном общении обрести Его милость и силу побеждать свою греховность и страсти, исполнять Его заповеди. Но любовь к Богу должна проявляться как любовь к ближнему — в милосердии, сострадании, служении человеку во имя Бога. Из евангельских речений Раммохан выводит императив обращения к Другому как к самому себе, — столь слабо выраженный в индуистской социальной доктрине, но открывающий возможность обретения свободы в соотнесенности и взаимодействии с другими людьми и, следовательно, одухотворения социальных отношений. Эту мысль по-своему продолжил Кришномохан Банерджи, для которого императивом стала идея равенства, заповеданная в евангельском речении «и последние станут первыми»: Истина может быть дарована в любой стране, любому человеку, поэтому предубеждения и предрассудки в отношении других людей необходимо должны уступить место пониманию; высший пример тому — жертва Христова<sup>17</sup>.

В свободном взаимодействии человека и Бога появляется императив поднимания Другого — не только в метафизическом, но и в социокультурном пространстве. «Смысл любви состоит в том, что она заставляет нас действительно, всем нашим существом признать за *д р у г и м* то безусловное центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе», — говорит Соловьев<sup>18</sup>. Их этого понимания он выводит императив деятельного сострадания, ответственности за другого человека, преодоления отношения к нему

<sup>11</sup> Мень А. В. Магизм и единобожие. М., 2005. С. 200.

<sup>12</sup> Мень А. В. Почему нам трудно поверить в Бога? Беседа за круглым столом, 1979-80 (?) // Вышгород. Таллинн. 2005. № 3-4. С. 111-112.

<sup>13</sup> Roy Raja Rammohun. The English Works. Vol. III. P. 485.

<sup>14</sup> Banerjea Krishna Mohun. Dialogues... P. 519.

<sup>15</sup> Цит. по: Зёрнов Н. М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. СПб., 2010. С. 305.

<sup>16</sup> Мень А. В. На пороге Нового Завета. М., 2005. С. 111, 77.

<sup>17</sup> Banerjea Krishna Mohun. Dialogues... P. 8, 17, 13; Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist. P. 175.

<sup>18</sup> Цит. по: Мень А. В. Трудный путь к диалогу. М., 1992. С. 214-215

как к врагу, чужому, бесправному, но воздвижения принципа человеческого достоинства, или безусловного значения каждого лица<sup>19</sup>. Опираясь на эти идеи Соловьева, о. А. Мень утверждает принцип заинтересованного и равноправного диалога с Другим, его духовным, культурным и социальным миром, диалога позитивного и обогащающего все вовлеченные в него стороны.

Очевидное сходство смыслов у индийских и российских мыслителей находит продолжение в их отношении к букве религиозных традиций и общепринятым представлениям, которые не должны быть препятствием в общении людей и восхождении человека к Истине и тем более не могут попирают его свободу, принося ее в жертву общественному интересу. Это отношение мотивируется Духом библейского текста. Так, Раммохан Рай находит во Христе союзника, осуждающего догматизм, ритуализм, обрядоверие, лицемерие священства и всевозможные социальные ограничения. Принадлежность к различным направлениям христианства для Кришномохана Банерджи второстепенна по сравнению с истиной христианства как системы и учения, объединяющего всех христиан и — шире — людей, открывающих для себя Христа. Его российский брат А. Мень афористически замечает, что перегородки между религиями неба не достигают; тем самым он наследует Вл. Соловьеву, который отстаивал идею вселенского христианского братства и считается предтечей современного экуменического движения. Приоритет духовного единства и солидарности объединяет этих самобытных и разных мыслителей Индии и России.

Осмысление Библии неотделимо от выстраивания философской христологии — интерпретации личности и учения Христа именно в универсальном контексте человеческой мысли. Появившаяся в процессе диалога с текстом и полемики с миссионерами, христологическая концепция Раммохана Рая радикально не совпадает с христианским подходом, но обосновывает свободу и достоинство человека, взаимосоотнесенность любви к Богу и к ближним, солидарность и надконфессиональное равенство людей. Христос Раммохана — это Христос Нагорной проповеди, реальная историческая личность, величайший пророк, Спаситель человечества, посредник в общении с Богом, Сын человеческий — но не Сын Божий. Признание последнего, на взгляд Раммохана, противоречит монотеизму (как и догмат Троицы). Согласно бенгальскому мыслителю, суть учения Христа сконцентрирована в заповедях, которые универсальны для всего человечества — они являются «лучшими и единственными средствами для получения прощения

за все наши грехи, обретения милости Бога и силы, чтобы победить наши страсти»<sup>20</sup>.

Кришномохан Банерджи, как и российские мыслители, безоговорочно признает богочеловеческую природу Христа и не оспаривает совершенных им чудес. Богослов говорит, что Христос пришел в мир для спасения страдающего человека, принес Себя в жертву во имя искупления грехов человечества. В Божественной миссии проявилось свидетельство об Истине, Откровение и милость Бога к людям. Его пришествие предсказано не только в пророчествах Ветхого Завета: Его жертву смутно предвосхищают индийские Веды в идеях жертвоприношения и нисхождения Божества в мир в облике человека. Для Соловьева вся историческая динамика человеческого Богопознания от политеизма до открытия этического императива и свободы в Ветхом Завете есть подготовка к явлению в истории Истинного Богочеловека и Спасителя. У А. Мень духовная история дохристианского Востока предстает как движение к встрече восточных, античных и ветхозаветных исканий — в лице Богочеловека. Не вдаваясь в тонкости различий между мыслителями, отмечу, что для всех личность, деяния и учение Христа имеют непреходящую значимость не только как встреча Ветхого и Нового завета, Востока и Запада, но как весть о неупразднимом единстве человечества и синтезе универсального и национального начал, о возможности достойного и свободного диалога народов в противовес вражде и изоляции.

Из христологических концепций вырастает интерпретация глубинной сути христианства в контексте проблемы отношений Востока и Запада. Раммохан Рай больше других абстрагируется от конфессионального содержания христианства, тогда как интерпретации Кришномохана Банерджи, Соловьева и о. А. Мень христорцентричны по определению.

Для Раммохана Рая христианство было идеалом гуманности, способным содействовать миру и гармонии в человечестве. Он решительно восстал против европоцентристской трактовки христианства и представления о нем как о западной религии, поскольку все пророки Библии и Сам Иисус были азиатами. Христианство — такая же азиатская религия, как индуизм и ислам. Столь же неприемлем для Раммохана отказ в спасении тем, кто не принял крещения или не знает о том, хотя Христос уже искупил грехи всего человечества<sup>21</sup>. Философ убежден, что любой человек, осознанно или интуитивно следующий в жизни заповедям Иисуса, является истинным христианином. Раммохан считал

<sup>19</sup> См.: Зёрнов Н. М. Три русских пророка. С. 316.

<sup>20</sup> Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 116.

<sup>21</sup> Roy Raja Rammohun. The English Works. Vol. I. P. 195–197.

себя человеком, трудящимся во имя распространения христианства, понимаемого как любовь человека к Богу и всеобщая любовь людей друг к другу. Этические требования христианства открывают путь к Богу и к «утешению и счастью» человека.

Сходные моменты я вижу у Соловьева, подчеркивающего в христианстве стремление к разрешению проблем всего человечества как совокупного Адама; но христианство не отменяет уникальной роли в религиозно-историческом развитии других духовных течений Востока. В поэтическом дискурсе Соловьева («Ex oriente lux») проблема Восток – Запад решается как противостояние деспотизма и свободы, но и на Востоке он видит два начала — «Восток Ксеркса» и «Восток Христа», поэтому и в христианстве — религии, пришедшей в мир с Востока, — содержится основа соединения Света Христова и западной активности человека, чтобы все народы могли участвовать в становлении Духа, в борьбе света против тьмы, порабощения, косности, безличности, смерти.

Богословы Кришномохан Банерджи и А. Мень развивают идею позитивной соотнесенности христианства и других религий. Первый говорит о христианстве как о религии вечной всечеловеческой истины, обоснованной всеми историческими фактами Библии<sup>22</sup>; эта истина императивна по отношению ко всему человечеству и составляющим его народам, и под ее влиянием изменяется сознание и жизнь людей. Ее требования — веры как согласия души с Истиной и следования авторитету нравственного и духовного закона<sup>23</sup> — согласны с самой природой человеческой души, устремленной к истине и противостоящей лжи, невежеству, страстям, греху, предрассудкам. Вместе с тем бенгальский богослов не исключает особых требований христианства к различным народам — сообразно ситуации, в которых они находятся в разные исторические периоды. Так, для индийцев оно предлагает готовое решение проблем, над которыми долго бились их предшественники — путей единения с незримым Сущим — через веру во Христа и смысл Его жертвы ради искупления греха. Кроме того, освоение научного знания и позитивных нововведений Запада, которым заняты образованные слои Индии, не может быть полным без знакомства с христианской теологией, из которой они выросли. Соответственно, главное требование христианства в Индии — возрождение общества и в индивидуальном, и в социальном измерениях.

Для российского богослова о. А. Меня христианство — ось истории для всего человечества, поскольку в нем совершен прорыв из идеи вечного циклического возвращения, характерного для восточных

и античных учений, и раскрываются нравственные цели человечества<sup>24</sup>. Развивая идеи ап. Павла, о. Александр говорит о христианском гуманизме в духе Евангелия, понимающего человека как Божие творение и дух, в котором преобладает свобода, любовь, терпимость, уважение к личности — образу и подобию Творца<sup>25</sup>. Поэтому проблема Восток – Запад решается богословом как подвижное взаимодействие идеалов христианского гуманизма и наследия модернизированного Запада, национальных традиций и универсального духовного начала, позволяющего народу развиваться через общение с другими народами и традициями, достигать высот духа. В силу своей универсальности христианство способно объять, включить и впитать в себя высокие прозрения и предвидения дохристианских верований, а евангельское учение о любви позволяет вести диалог как между христианскими и ирелигиозными учениями, так и между различными христианскими конфессиями. Последнее особенно актуально для современных российских условий.

Выявленные параллели и точки схождения между индийскими и российскими мыслителями позволяют говорить о философской и социальной значимости их диалога с Библией.

Интерпретация библейского наследия, входя в комплекс размышлений интеллектуалов о судьбах своих народов и цивилизаций, играет важнейшую роль в обосновании синтеза национального и универсального, восточного и западного в духовном и социальном развитии. Универсальные ценности в библейском наследии ориентируют народы на поиск достойного места своей культуры и цивилизации в современном мире.

На первый план выходит обращение к духу библейского наследия: ценности личного взаимодействия души с Богом-творцом, человеческой жизни, свободы и достоинства, любви к ближнему, понимания Другого, социального сострадания оказываются намного важнее его буквы, т. е. форм религиозного и социального воплощения. Поскольку нравственное начало универсально, каждому человеку и народу открыт путь к совершенствованию. Общечеловеческие ценности, выраженные в библейском наследии, постоянно открыты для всех народов и постоянно указывают им новые перспективы развития.

Универсальность библейских смыслов предстает в размышлениях Р. Рая, Вл. Соловьева, К. Банерджи и А. Меня как альтернатива фундаментализму любого толка, равно как и почвенническим попыткам спрятаться от вызовов современности за фразеологию «национальной самобытности».

<sup>22</sup> Banerjea Krishna Mohun. Dialogues... P. 479–518.

<sup>23</sup> Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist. P. 171–172.

<sup>24</sup> Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 284–285.

<sup>25</sup> Там же. С. 29.

## Список литературы:

1. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т. 2. М., 1994.
2. Двадцать лет без отца Александра. И с ним / Отв. ред. Е. Б. Рашковский. М., 2010.
3. Красицкий Я. Бог, человек и зло: Исследование философии Владимира Соловьева. М., 2009.
4. Зёрнов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века / Пер. с англ. Н. М. Зёрнова. Изд. 2-е, испр. Paris, 1991.
5. Зёрнов Н. М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. СПб., 2010.
6. Мень А. В. Магизм и единобожие. М., 2005.
7. Мень А. В. На пороге Нового Завета. М., 2005.
8. Мень А. В. Почему нам трудно поверить в Бога? Беседа за круглым столом, 1979 80 (?) // Вышгород. Таллинн. 2005. № 3–4.
9. Мень А. В. Трудный путь к диалогу. М., 1992.
10. Рашковский Е. Б. Библейский мыслитель: Заметки к 70-летию со дня рождения и 15-летию гибели протоиерея Александра Меня // Дорога вместе. М., 2005. № 3.
11. Рашковский Е. Б. Владимир Соловьев: христианская ревизия «схоластики» позитивизма // Рашковский Е. Б. Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания и культуры. М., 2008.
12. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008.
13. Скороходова Т. Г. Востоковедное значение трудов А. В. Меня: индологические аспекты // Восток. Афроазиатские сообщества: история и современность. 2011. № 5.
14. Скороходова Т. Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (Опыт аналитической биографии). СПб., 2008.
15. Скороходова Т. Г. Христианская теология для индуистов: Кришномохан Банерджи // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 5 / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2011.
16. Ahluwalia Sh., Ahluwalia M. Raja Rammohun Roy and the Indian Renaissance. New Delhi, 1991.
17. Baago K. Pioneers of Indigenous Christianity. Bangalore, 1969.
18. Banerjea Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.; Edinburgh: Williams & Norgate, 1861.
19. Bhattacharjee K. S. The Bengal Renaissance: Social and Political Thought. New Delhi, 1986.
20. Chaudhuri N. Ch. The Intellectual in India. New Delhi: Association Publishing House, 1967.
21. Clarke Sathianathan. The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology // Studies in World Christianity / Ed. by James P. Mackey. Edinburgh, 1999. Vol. 5. Pt. I.
22. Collet S. D., Stead F. H. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. 3<sup>rd</sup> ed. Calcutta: Sadharan Brahmo Samaj, 1962.
23. Encyclopaedic History of Indian Freedom Movement. Vol. 18. Raja Rammohun Roy: The Reformer. 2003.
24. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2007.
25. Justyński Janusz. Mysl Spoleczna i Politiczna Renesansu Indyjskiego, od Rama Mohana Raya do Rabindranata Tagora. Warszawa etc., 1985.
26. Killingley, D. H. Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: the Teape Lectures 1990. Newcastle upon Tyne, 1993.
27. Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969.
28. Kopf D. Brahma Samaj and Making of Modern Indian Mind. Princeton, 1979.
29. Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist / Ed. with introd. by T. V. Philip. Bangalore: CISRS, 1982.
30. Poddar A. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800–1860. Simla, 1970.
31. Poddar A. Renaissance in Bengal. Search for Identity. 1860–1919. Simla, 1977;
32. Rammohun Roy. A Bi-centenary Tribute. Ed. by N. Ray. New Delhi: National Book Trust, 1974.
33. Rammohun Roy, the Apostle of Indian Awakening: Some Contemporary Estimates / Ed. B. M. Sankhdher. New Delhi, 1989.
34. Sharma S. K. Raja Rammohun Roy. In 3 vols. Delhi, 2005.
35. Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.
36. Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc.: People's Publishing House, 1970.
37. Sharma S. K. Raja Rammohun Roy. In 3 vols. Delhi, 2005.

References (transliteration):

1. Berdyaev N. A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva: V 2-kh t. T. 2. M., 1994.*
2. *Dvadtsat' let bez ottsa Aleksandra. I s nim / Otv. red. E. B. Rashkovskiy. M., 2010.*
3. *Krasitskiy Ya. Bog, chelovek i zlo: Issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva. M., 2009.*
4. *Zernov N. M. Russkoe religioznoe vozrozhdenie KhKh veka / Per. s angl. N. M. Zernova. Izd. 2-e, ispr. Paris, 1991.*
5. *Zernov N. M. Tri russkikh proroka: Khomyakov, Dostoevskiy, Solov'ev. SPb., 2010.*
6. *Men' A. V. Magizm i edinobozhie. M., 2005.*
7. *Men' A.V. Na poroge Novogo Zaveta. M., 2005.*
8. *Men' A.V. Pochemu nam trudno poverit' v Boga? Beseda za kruglym stolom, 1979–80 (?) // Vyshgorod. Tallinn. 2005. № 3–4.*
9. *Men' A.V. Trudnyy put' k dialogu. M., 1992.*
10. *Rashkovskiy E. B. Bibleyskiy myslitel': Zametki k 70-letiyu so dnya rozhdeniya i 15-letiyu gibeli protoiereya Aleksandra Menya // Doroga vmeste. M., 2005. № 3.*
11. *Rashkovskiy E. B. Vladimir Solov'ev: khristianskaya reviziya «skholastiki» pozitivizma // Rashkovskiy E. B. Smysly v istorii. Issledovaniya po istorii very, poznaniya i kul'tury. M., 2008.*
12. *Skorokhodova T. G. Bengal'skoe Vozrozhdenie. Ocherki istorii sotsiokul'turnogo sinteza v indiyской filosofskoy mysli Novogo vremeni. SPb., 2008.*
13. *Skorokhodova T. G. Vostokovednoe znachenie trudov A. V. Menya: indologicheskie aspekty // Vostok. Afroaziatskie soobshchestva: istoriya i sovremennost'. 2011. № 5.*
14. *Skorokhodova T. G. Rammokhan Ray, rodonachal'nik Bengal'skogo Vozrozhdeniya (Opyt analiticheskoy biografii). SPb., 2008.*
15. *Skorokhodova T. G. Khristianskaya teologiya dlya induistov: Krishnomokhan Banerdzhi // Asiatica: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka. Vyp. 5 / Otv. red. S. V. Pakhomov. SPb., 2011.*
16. *Ahluwalia Sh., Ahluwalia M. Raja Rammohun Roy and the Indian Renaissance. New Delhi, 1991.*
17. *Baago K. Pioneers of Indigenous Christianity. Bangalore, 1969.*
18. *Banerjea Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.; Edinburgh: Williams & Norgate, 1861.*
19. *Bhattacharjee K. S. The Bengal Renaissance: Social and Political Thought. New Delhi, 1986.*
20. *Chaudhuri N. Ch. The Intellectual in India. New Delhi: Association Publishing House, 1967.*
21. *Clarke Sathianathan. The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology // Studies in World Christianity / Ed. by James P. Mackey. Edinburgh, 1999. Vol. 5. Pt. I.*
22. *Collet S. D., Stead F. H. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. 3<sup>rd</sup> ed. Calcutta: Sadharan Brahmo Samaj, 1962.*
23. *Encyclopaedic History of Indian Freedom Movement. Vol. 18. Raja Rammohun Roy: The Reformer. 2003.*
24. *Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2007.*
25. *Justyński Janusz. Mysl Spoleczna i Politiczna Renesansu Indyjskiego, od Rama Mohana Raya do Rabindranata Tagora. Warszawa etc., 1985.*
26. *Killingley, D. H. Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: the Teape Lectures 1990. Newcastle upon Tyne, 1993.*
27. *Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969.*
28. *Kopf D. Brahmo Samaj and Making of Modern Indian Mind. Princeton, 1979.*
29. *Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist / Ed. with introd. by T. V. Philip. Bangalore: CISRS, 1982.*
30. *Poddar A. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800–1860. Simla, 1970.*
31. *Poddar A. Renaissance in Bengal. Search for Identity. 1860–1919. Simla, 1977;*
32. *Rammohun Roy. A Bi-centenary Tribute. Ed. by N. Ray. New Delhi: National Book Trust, 1974.*
33. *Rammohan Roy, the Apostle of Indian Awakening: Some Contemporary Estimates / Ed. B. M. Sankhdher. New Delhi, 1989.*
34. *Sharma S. K. Raja Rammohun Roy. In 3 vols. Delhi, 2005.*
35. *Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.*
36. *Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc.: People's Publishing House, 1970.*
37. *Sharma S. K. Raja Rammohun Roy. In 3 vols. Delhi, 2005.*