

*М. Ю. Хромцова\**

## ТЕМА ГОСТЕПРИИМСТВА В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛОГИИ

В статье рассматриваются тема гостеприимства в работах таких современных теологов, как Дж. Капуто, Дж. Ваттимо, Р. Керни, Э. Шеперд, Э. Ньюмен, М. Мойяэрт и К. Корниль, по-своему анализирующих и интерпретирующих один из двух разных подходов к гостеприимству: «подход деконструкции», представленный в первую очередь у Ж. Деррида, и «герменевтический подход», изначально обоснованный в работах П. Рикёра. Возрождение христианского учения о гостеприимстве может по-новому осветить дебаты о межрелигиозном диалоге, предложить основание для теологии межрелигиозной встречи. Дух гостеприимства должен вдохновлять теологию религий в мире, который нуждается в исцелении и примирении, считает целый ряд современных теологов. Они находят недостаточно эффективными прежние устоявшиеся модели теологии религий и настаивают: нужна теология, которая уходит корнями в темы приветствия и гостеприимства.

**Ключевые слова:** христианская теология, гостеприимство, дар, герменевтическая открытость, межрелигиозный диалог.

*M. Y. Khromtcova*

### *THEME OF HOSPITALITY IN MODERN THEOLOGY*

This article discusses the topic of hospitality, revealed in the works of such modern theologians as J. Caputo, G. Vattimo, R. Kerney, A. Shepherd, E. Newman, M. Moyaert and C. Cornille, who in their own way analyze and interpret one of two different approaches to hospitality: the “deconstruction approach”, first presented by Jacques Derrida and the “hermeneutic approach”, originally based on the works of Paul Ricker. The revival of the Christian doctrine of hospitality can re-illuminate the debate about interreligious dialogue and offer a basis for the theology of the interreligious meeting. The spirit of hospitality should inspire the theology of religions in a world that needs healing and reconciliation, according

---

\* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; marina-chr@list.ru

to a number of modern theologians. They find the old established models of theology of religions ineffective and insist that a theology is needed, which is rooted in the themes of greeting and hospitality.

**Keywords:** Christian theology, hospitality, gift, hermeneutic openness, interreligious dialogue.

В последние десятилетия тема гостеприимства находится в фокусе внимания как постмодернистской философии, так и христианского богословия. Без сомнения, важность этой концепции сегодня трудно переоценить: современная ситуация характеризуется интенсификацией межкультурных взаимодействий и миграционных процессов, поэтому встреча с «другим-незнакомцем» приобретает особую значимость. Гостеприимство традиционно подразумевает радушное приветствие незнакомца, включающее не только диалог, но также заботу, а также защиту другого. В силу этого данная концепция содержит в себе большой потенциал для понимания сосуществования в мире разнообразия, предоставляя средства, которые могут быть использованы для решения возникающих проблем, связанных с проявлением отчуждения и насилия. Однако нельзя не признать, что гостеприимство по отношению к незнакомцу всегда связано с риском, поэтому сложившаяся сегодня историческая ситуация требует правильного и сбалансированного отношения к этому понятию. Проблема гостеприимства требует решения и в контексте межрелигиозной практики, поэтому исследовательский интерес к теме сосредоточен на источниках, понимании и примерах гостеприимства.

Как замечает Р. Керни, прием незнакомца является не просто какой-то абстрактной добродетелью, а живой экзистенциальной борьбой, этос гостеприимства никогда не гарантирован, он всегда омрачен враждебностью, и в этом смысле гостеприимство является постоянной задачей [12]. Р. Панникер уточняет: если в прежние времена традиционно незнакомцем был паломник, который должен быть принят с уважением, то сегодня, к несчастью, есть основания опасаться, что незнакомец может оказаться вором или террористом. Такая прискорбная тенденция, считает он, вероятно, объясняется индивидуализмом, характеризующим современный мир, и сопровождается десакрализацией человеческой личности [20, р. X]. Генри Нувен указывает:

...если есть какое-то понятие, которое стоит восстановить до его глубинного и вызывающего воспоминания потенциала, это концепция гостеприимства, один из самых богатых библейских терминов, который может углубить и расширить наше понимание взаимоотношений с нашими собратьями [19, Р. 45].

Две традиции западной культуры повлияли на современное понимание гостеприимства: индоевропейская и авраамическая [12]. Индоевропейская традиция проанализирована Эмилем Бенвенистом в его классической работе «Индоевропейский язык и общество», где рассматривается двойное значение корня гостеприимства — *hostis*, обозначающего и гостя, и врага. Бенвенист утверждает, что первоначально понимание *hostis* подразумевало включение кого-то в равноправные, взаимные отношения, требующие доверия и лишь позднее, когда на смену межличностным и межобщинным связям пришли

абстрактные отношения между безличностными государствами, *hostis* принял значение врага. Понимание гостя как врага отразило появившееся различие между своим и чужим сообществами, гостеприимство теперь было неразрывно связано с возможностью враждебности и стало драмой выбора и решения. Различие между своим и чужим можно увидеть и в развитии современных представлений о суверенной идентичности, которое восходит к гораздо более старым противостояниям между греками и варварами, римлянами и этрусками.

В библейской традиции гостеприимство воспринималось как религиозная и этическая обязанность. В первом библейском повествовании о гостеприимстве Бог предстает перед Авраамом в облике трех незнакомцев, приглашая Авраама и Сарру к этике абсолютного гостеприимства: хозяева приветствуют трех незнакомцев, появившихся из ниоткуда и принимают их, не спрашивая, являются ли они друзьями или врагами. Так и свершается история [12]. Сам Авраам также признан странником по преимуществу, палаточным жителем, и по сей день еврейский праздник Суккот — это время, когда евреи возводят палатки, чтобы напомнить себе, что они произошли от кочевника, который оказал гостеприимство незнакомцам.

Гостеприимство является ключевой ценностью не только в ветхозаветных, но и в новозаветных текстах. Христос приветствует самых бессильных, изгнанных, нежелательных, тех, кто не может предложить ничего взамен (Лк. 14: 13–14, Мк. 2: 1–12, Лк. 17: 11–19, Ин. 9: 1–12). Христианское гостеприимство отличалось от того, которое практиковалось в окружающей среде иудейской и греческой культуры: христиане понимали гостеприимство как способ участия в деятельности Бога — видели себя соучаствующими со Христом в расширении милостивого приветствия Бога всем людям, независимо от того, достойны ли они такого благодеяния [23, р. 16–17]. Кроме того, Иисус еще более углубляет значение гостеприимства посредством своей идентификации с гостем. Во всем своем служении Иисус зависел от гостеприимства других людей, поскольку «не имел, где приклонить голову» (Лк. 9: 58), и приветствовал тех, кто его принимал. Следуя его словам из Евангелия от Матфея (Мф. 25: 34–40), христиане верят, что, предлагая пищу, убежище и общение незнакомцам, нуждающимся в этом, они предлагают их и самому Иисусу Христу. Гостеприимство, таким образом, не только важно как форма евангельского провозглашения, но также и как прямое выражение любви к Богу, особенно когда оно предоставляется тем, кто не может ничего дать взамен.

Апостол Павел в послании к Римлянам призывает христиан практиковать гостеприимство, будь то это их духовный дар или нет (Рим. 12: 13), в послании к Евреям — не пренебрегать проявлением гостеприимства к чужим, ибо «через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Евр. 13: 2). О гостеприимстве напоминает и апостол Петр: «будьте страннолюбивы друг ко другу без ропота, служите друг другу, каждый тем даром, который получил» (1 Петр 4: 9–10).

Сегодня христианское гостеприимство дает направление и для межрелигиозной практики. Отношение христианской веры к другим религиям и вопрос о статусе этих религий являются одними из самых сложных интеллектуальных вызовов для богословия, и в силу этого теологическое понимание гостепри-

имства в качестве мощной метафоры принимается многими богословами в дискуссиях о межрелигиозных встречах и диалоге [11, p. 117].

П. Хейдж упоминает евангельский эпизод встречи Христа с ханаанской женщиной (Мф. 15: 22–28) как пример гостеприимства, проявляемого по отношению к религиозному другому. Эту встречу, считает он, можно рассматривать как «фактический межрелигиозный диалог», открывающий новые горизонты: женщина-незнакомец, сумев правильно задать вопрос, на самом деле меняет мнение Иисуса о возможной его роли по отношению к язычникам, «делает Его более гостеприимным». По мнению автора, это свидетельство гостеприимства, проявленное Христом, должно быть примером и для христиан [10, p. 40]: незнакомцы могут расширить наше собственное понимание, как это произошло с Иисусом, поэтому христиане тоже должны позволить себе меняться через встречу с религиозным другим.

Амос Йонг рассматривает традиционные модели теологии религий (исключительности, инклюзивности и плюрализма) как слишком узкие, взаимоисключающие платформы, сегодня уже не являющиеся полезными в сложном мире религиозного разнообразия и формулирует альтернативный подход — «пневматологическую теологию межрелигиозного гостеприимства» [24, p. 23]. Он фокусирует свое внимание на событии Пятидесятницы, которая представляет собой вид межрелигиозной встречи и может выступать в качестве основы для понимания гостеприимных объятий Бога по отношению к приглашаемым и вовлекаемым культурам и религиям. Иисус устанавливает всеохватывающее гостеприимство Божьего Царства, что ярко проявляется и в притче о Добром Самарянине (Лк. 10: 25–37). Эта притча, напоминает Йонг, является важным уроком для межрелигиозного гостеприимства: возможность выполнить заповеди, чтобы наследовать жизнь вечную, открыта и для «других» благодаря гостеприимству, которое они могут оказать нам, своим соседям [24, p. 24].

Р. Керни разделяет в современных философских дискуссиях два разных подхода к гостеприимству: «подход деконструкции», представленный в первую очередь у Жака Деррида и «герменевтический подход», изначально обоснованный в работах Поля Рикёра [12]. Первый подход рассматривает истинное гостеприимство как абсолютное: «чистое гостеприимство» является безусловным — это безусловное «да» незнакомцу, выходящее за пределы законов, правил, конвенций, требующих определенной проверки тех, кого можно включать и исключать. Ж. Деррида под влиянием философии Э. Левинаса стремится призвать человека жить не в пренебрежении или страхе по отношению к другому, а признать по отношению к нему существование «бесконечной ответственности» и, перенимая левинасовский акцент на первенстве другого, говорит, что необходимо совершить прыжок веры в незнакомца — непознаваемого и непредсказуемого другого. Хотя Деррида и признает, что такое гостеприимство фактически невозможно, но предлагает в любом случае стремиться к нему. В работе «Of Hospitality» Деррида проводит различие между «законом безусловного гостеприимства» и «законами обусловленного гостеприимства» [8, p. 77]. Законы условного гостеприимства, предполагающие определенные практики исключения посетителей, касаются полномочий, прав и обязанностей, налагаемых на хозяев и гостей, они обусловлены греко-римской и иудео-хри-

стианской традициями, философией права, в частности идеями Канта и Гегеля о гражданском обществе и государстве. Закон же безусловного гостеприимства состоит в том, чтобы дать приют тем, кто посетил наш дом, не спрашивая их имени и не выдвигая никаких условий. Абсолютное гостеприимство требует, чтобы хозяин открыл свой дом совершенно незнакомому человеку, имя и намерения которого неизвестны [8, р. 25]. Деррида приходит к понятию чистого гостеприимства посредством изучения теории дара М. Мосса, для которого дар — это особый договорной механизм, поддерживающий социальные взаимодействия в обществе и функционирующий путем принудительной экономии символического обмена: дар всегда несет с собой бремя взаимного обязывания, долг, который часто маскируется благодарностью. Дар, с такой точки зрения, является поддельным, таким же образом и кантовское гостеприимство является поддельным гостеприимством. Деррида указывает на внутренние противоречия в теории космополитического права Канта, которые возникают из-за возвышения государства в сфере гостеприимства. Посетителю, считал Кант, может быть отказано, если он представляет угрозу принимающей стороне. Деррида стремится преодолеть ограничения кантовского космополитизма, утверждая, что юридическая традиция всегда «оставалась слишком формальной и ограничительной» [9, р. 11]. Мыслитель считает несправедливыми характеризующие практику современного гостеприимства законы, которые зависят от политики и власти и фактически реализуются только путем фильтрации, исключения и применения насилия. Деррида призывает к «гостеприимству за гостеприимством» [7, р. 14], или радикальному гостеприимству, которое подталкивает к своим собственным пределам.

Джанни Ваттимо в своих работах продолжает развивать идею абсолютного гостеприимства. Он считает, что характеризующаяся плюрализмом мировоззрений система межкультурных и межрелигиозных отношений в постсовременном мире создает ситуацию невиданных обещаний и плодотворные условия для возрождения религии, возвращения ее ценности. В ситуации ослабления «сильных структур бытия», связанных с утверждением универсальных истин, с попытками обнаружить последнее основание, действительное для всех, всеобщие базовые ценности могут возникать только на основе взаимопонимания, уважения, диалогического консенсуса [1, с. 10]. В силу этого именно этика гостеприимства становится новой перспективной тенденцией в дальнейшем развитии культуры постмодерна. Итальянский мыслитель высказывает мысль о возможности будущего возрождения христианства — процесса, который он связывает, ссылаясь на учение Иоахима Флорского, с наступлением эпохи Святого Духа. Ваттимо рассматривает историю спасения как процесс «одухотворяющей» трансформации смысла Писания, поэтому в наступившую эпоху Духа Святого задача состоит в том, чтобы переинтерпретировать Библию не буквально, а духовно. С такой точки зрения, подлинное послание христианства состоит в проповеди любви, а не в догматических утверждениях. Поэтому, как считает мыслитель, лишённое predetermined догмой жестких пределов, «непредвзятое» христианство, имеющее только один определяющий критерий: любовь — *caritas*, способно на обретение новой жизненной силы в современном мире. Более одухотворенное прочтение библейского текста

необходимо сегодня и для диалога христианских церквей с другими религиями. Признание истинности иных религий, постепенно утверждающее себя среди христианских богословов, считает он, потребует значительных усилий, направленных на спиритуалистическое прочтение Библии для выявления самой сути откровения — любви (*caritas*). На любви и «этике абсолютного гостеприимства» основано, таким образом, и преобразование мира, которое есть его «божественное раскрытие», и обретение новой жизнеспособной религии [1, с. 22].

Ученик и последователь Деррида Джон Капуто в своей книге «What Would Jesus Deconstruct?» также обращается к размышлениям о гостеприимстве. Деконструируя идею гостеприимства, можно рассмотреть ее как событие невозможного, считает он. Капуто настаивает, что деконструкция — способ, который позволяет христианину оставаться «в пути», она есть «молитва за невозможное». Событиями невозможного являются четыре ключевых элемента деконструкции — дар, справедливость, прощение и гостеприимство. Фокусом, или главной темой, каждого из них является любовь, сама деконструкция, по словам Капуто, следует путем любви [5, р. 78]. Хотя гостеприимство непосредственно подразумевает приветствие незнакомца, но когда мы обычно его практикуем, замечает мыслитель, то приглашаем наших друзей, близких и хорошо знакомых людей — такое гостеприимство, как правило, является условным, оно обусловлено тем фактом, что часто включает *приглашение, устанавливающее те или иные условия*. Согласно же мысли Деррида, напоминает он, подлинное гостеприимство нарушает круг того же самого / знакомого, распространяя его на незнакомцев. Оно приветствует незнакомца, который может оказаться опасным. Капуто переводит тему абсолютного гостеприимства в христианский контекст и также утверждает, что необходимо сломать круг «того же», приветствуя незваных. Хотя неразрешимость (опасность для моего собственного пространства или дома) встроена в само понятие гостеприимства, однако такое понимание не должно отвращать христиан от практики гостеприимства. Он уточняет: во всем стоящем есть риск, ведь мы всегда рискуем, когда любим, доверяем кому-то [5, р. 76–77]. В гостеприимстве всегда есть нечто безрассудное, поскольку оно, как и прощение, является одним из проявлений или одной из форм дара. Прекрасный пример гостеприимства — история в Евангелии от Луки (14: 12–14), где Иисус заявляет: «Когда делаешь обед, или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния... Но зови нищих, увечных, хромых, слепых», не могущих воздать тебе на земле. Последователи Христа, настаивает Капуто, также должны приглашать другого в свою жизнь, привлекать опыт другого для решения своих проблем, учиться и расти в разговоре с другим.

Эндрю Шеперд в своей книге «The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality», обращаясь к идее построения концепции гостеприимства на богословском основании, напротив, вступает в спор с идеями Деррида [22, р. 13]. Он критически анализирует философию гостеприимства Левинаса и Деррида, замечая, что в их мышлении акцент сделан на «разделении», «асимметрии», «односторонности», а сами они отстаивают мировоз-

зрение, в котором «конфликт встроен в саму ткань созданного мира» [22, р. 96]. Основой для понимания гостеприимства, считает Шеперд, должна стать христианская тринитарная онтология, фокусом которой являются отношения свободно даруемой любви в общении с Отцом, Сыном и Св. Духом. Поскольку человеческие отношения должны формироваться как отражение тринитарных, то быть человеком — значит дарить и принимать, признавать, что мы созданы даром / призывом Божественного Другого и наша жизнь может стать подлинно человеческой, если мы живем, создавая пространство для других. С точки зрения автора, человеческие отношения должны характеризоваться свободой, взаимной самоотдачей и любовью [22, р. 124]. Шеперд ссылается на работы Дж. Милбанка, который полагает, что христианство предлагает метафизику не «чистого дара», а «очищенного обмена дарами», воспроизводящего себя в круге благодарения и обязательства, в котором каждый участник следует не шаблону идентичного повторения, а скорее свободного выражения [13, р. 131]. Шеперд также считает, что, в отличие от односторонних отношений, предлагаемых в мышлении Левинаса и Деррида, либо от формализованных договорных отношений рынка, христианство предлагает модель связи между собой и другим как ассиметричный взаимный обмен дарами, основанный на свободе, любви и радости [22, р. 217].

Автор обращается также и к идеям И. Зизиуласа, указывающего, что общность и инаковость сосуществуют в Троице таким образом, что инаковость является конститутивным элементом, никак не угрожающим единству [2, с. 12], Шеперд развивает эту мысль: враждебность и насилие не столько изначально вплетены в ткань бытия, а существуют из-за неспособности человечества принимать свободный дар Тринитарного Бога и жить во всеохватывающей божественной любви и благодати. Первичными, полагает он, являются именно общение и гостеприимство, а не конфликт и враждебность [22, р. 14]. Инаковость является составной частью общения, а грех связан с неспособностью человека признать и получить дар инаковости от Бога, он отрезает человека от источника божественного гостеприимства. В соответствии с христианской верой, указывает Шеперд, разделение между людьми преодолевается посредством не столько этического поведения человека, сколько дара Бога человечеству: враждебность по отношению к другому преодолевается посредством жертвы/дарения Христа, восстановившего первоначальный гармоничный образ бытия, в котором общение и инаковость взаимно сосуществуют. Жизнь Иисуса явила новую этику, в которой страх и ненависть по отношению к другому заменены любовью и вместо прежних установлены новые правила радикального эгалитарного гостеприимства. Такое понимание христологии, считает он, дает надежду на то, что враждебность, присущая миру, в конечном счете прекратится и будущему будет присуще подлинное и вечное гостеприимство [22, р. 139].

Как полагает Шеперд, одна из областей потенциального этического применения христианской концепции гостеприимства — это межрелигиозные отношения [22, р. 250]. Автор разделяет мнение Пьера-Франсуа де Бетьюна о том, что отправная точка для религиозных обменов — не диалог, а скорее гостеприимство [4, р. 2–3]. Гостеприимство, считает Шеперд, относится к сфере этики, которая дает возможность войти в пространство другого, трансфор-

мируя всех вовлеченных лиц: преодолевая страх, безразличие и эгоизм, создавая взаимопонимание и уважение, что постепенно позволит создать новую среду, созидающую возможность для сосуществования, основанного на мире и справедливости [22, р. 252].

Элизабет Ньюмен также тесно связывает этику гостеприимства с мышлением о даре. В своей статье «Accepting our lives as gift: hospitality and post-critical ethics» она стремится показать, что для создания новой «посткритической этики» определенные ресурсы может предложить христианская практика гостеприимства, основанная на убеждении в том, что наша жизнь в основном состоит из принятия дара и ответного дарения. Такое понимание, считает автор, является вызовом для установленной еще в эпоху Просвещения «критической этики», сосредоточенной на автономном «я» [18, р. 60]. С точки зрения критической этики, индивид и традиции существуют в неизбежной напряженности. Наша современная / постмодернистская ситуация, отмечает Ньюмен, этические основания связывает прежде всего с личностью и ее выбором, однако предполагая, что освобождает человека от власти традиции, на самом деле она лишь тесно привязывает его к одной конкретной традиции. Ссылаясь на работы Макинтайра и Полани, Ньюмен замечает, что человек не «свободен» просто выбирать те или иные ценности, он не может отвлечься от своего собственного контекста, чтобы достичь места или нейтральной позиции, где такой ясный выбор будет доступен [18, р. 63]. Например, согласно М. Полани, наше знание требует погружения в традицию, в конкретное сообщество, где мы можем стать учениками других лиц, при этом молчаливо полагаясь на некоторые «данности», которые он называет неявным, личностным знанием, не поддающимся формальному определению. Такое понимание резко контрастирует с современным акцентом на выборе «я», достигающего «свободы», дистанцируясь от всех тех «связей», которые составляют его личность. Уильям Х. Поттеат, замечает Ньюмен, интерпретирует наше воплощенное «место» в этом мире не как своего рода рабство и тюремное заключение, из которого нужно стремиться выйти, но как дар, который мы должны осмыслить.

Божие гостеприимство, отмечает Ньюмен, заключается в том, что Он выбирает каждого, каждый получает свой статус как существо (населяющее определенное время и место) в качестве дара и все эти дары между собой взаимосвязаны [18, р. 65]. Библейское повествование указывает на изобилие Его даров, особенно характерное для реальности после Пасхи: любовь Бога распространяется вне всякой меры, а дары Бога людям не измеряются ни их добродетельным поведением, ни их достоинством. Такое расточительное безмерное гостеприимство, считает автор, объединяет людей, не стирая их различия: уникальность каждого человека необходима, чтобы было более полное изобилие, включающее подлинное дарение другому и получение того, чего у него еще нет. Наше гостеприимство, стремящееся подражать и соучаствовать в гостеприимстве самого Бога к нам, указывает Ньюмен, и должно служить «посткритическим местом обитания». И хотя оно связано с риском, может быть болезненным, тем не менее, если мы живем с убежденностью в том, что наши жизни и призвания являются дарами милостивого Бога, у нас нет иного «выбора», как практиковать его [18, р. 70]. Гостеприимство позволяет



действительно привлекать других не посредством какой-то абстрактной основы, а в своей специфике и через нее, поскольку христиане верят, что Божья благодать присутствует и в «незнакомце».

Другое понимание гостеприимства характеризуется «герменевтическим подходом», который берет свое начало от Поля Рикёра. В данном случае речь идет об условном, а не безусловном гостеприимстве, Рикёр утверждает, что между разными незнакомцами существует определенное разумное различие [12]. Свой герменевтический подход он основывает на модели «лингвистического гостеприимства», которое принимается в процессе перевода текста с чужого (гостевого) языка на свой (принимающий). Рикёр в своей работе «On Translation» говорит о напряженности между верностью и открытостью, сопровождающей деятельность переводчика, о постоянно испытываемом сопротивлении, относящемся к сильному желанию сакрализации родного языка. Таким образом, он указывает на «лингвистическое гостеприимство» переводчика, которое сопротивляется этноцентрической тенденции и является актом «параллельного обитания слова Другого в результате принятия его в свой дом, свое собственное жилище» [21, р. 25]. Рикёр рассматривает перевод с точки зрения обогащения своего языка, поскольку он предоставляет потенциальные возможности для раскрытия новых горизонтов смысла. Другими словами, принимающий язык приветствует своего гостя, и в процессе перевода сам хозяин преобразуется гостевым языком. Никогда нельзя достигнуть идеального перевода, считает Рикёр, полностью вмещающего и ассимилирующего язык незнакомца, всегда остается какой-то остаток, непередаваемое ядро, которое переводчик стремится перевести в лучшие термины. Эта неистребимая разница между языками, в свою очередь, требует творческого сопряжения идей, чувств, убеждений и жизненных взглядов, очень часто существует диалогическое напряжение между переводимым и непередаваемым. Так, в процессе перевода еврейской Библии на греческий язык, предполагающего продуктивный обмен между совершенно разными понятиями бытия, творчески трансформируются и одно, и другое мировоззрение, в процессе взаимного перевода осуществляется событие межъязыкового гостеприимства. Гостеприимство в переводе не является безусловным или абсолютным, оно имеет право сохранять определенное фундаментальное различие между языками: хороший перевод стремится избежать слияния или путаницы-ошибки, сводя чужое к знакомому, напротив, подлинное лингвистическое гостеприимство может произойти только там, где уважается уникальность каждой стороны — хозяина и незнакомца, автора и читателя.

Рикёр считает, что именно языковое гостеприимство служит моделью для других, подобных ему, форм гостеприимства. Он задается вопросом: «В самом деле, разве различные вероисповедания, как и различные религиозные течения, не соотносятся друг с другом, подобно иностранным языкам, своими лексикой, грамматикой, риторикой, стилистикой и, для того чтобы их понять, разве не требуется их изучить?» [3].

Компаративный теолог Мэриэнн Мойяэрт стремится использовать герменевтические идеи Поля Рикёра и говорит о герменевтическом повороте в межрелигиозном диалоге, который отходит от сотериологии и тройной схемы плюрализма, инклюзивности и исключительности. Она предполагает, что перевод можно рас-

смагивать как парадигму для межрелигиозной герменевтики, поскольку цель ее та же, что и в переводе — раскрыть смысл того, что является непонятным и чужим [17, р. 357]. Мойяэрт описывает сравнительное чтение текстов своей и незнакомой религиозной традиции как «процесс метафоризации», в ходе которого сравнительный теолог получает возможности для открытия нового и неожиданного. По словам автора, тексты других религиозных традиций могут быть признаны и оценены как богатые источники для творческого и, возможно, конструктивного богословия. Гостеприимное отношение, считает она, предполагает доверие к тому, что есть что-то, что можно понять, оно подразумевает готовность отказаться от тенденции поглощения другого или присоединения его к тому, что известно, признавая тот факт, что асимметрия между знакомым и другим никогда полностью не может быть устранена. Межтекстовое гостеприимство отказывается и от попытки дистанцироваться от другого, и от попытки доминировать над другим, его задача — преодолеть все виды сопротивления, возникающие из-за некоторого страха перед другим, поэтому оно может реализоваться тогда, когда две традиции становятся уязвимыми друг к другу. Как следствие, полагает она, другая традиция может стать источником обогащения для своей собственной, помогая раскрыть новые аспекты истины [15, р. 1158–1159].

Герменевтическое гостеприимство, считает Мойяэрт, должно стать основным этическим условием межрелигиозного диалога. Применение парадигмы перевода к межрелигиозному диалогу дает возможность избежать как попадания в сети плюралистической гипотезы, так и постлиберального требования непереводаемости. С одной стороны, гостеприимство признает, что есть и всегда будут различия между хозяином и гостем или двумя гостями, которые участвуют в диалоге, иногда эти различия могут быть непримиримыми. С другой стороны, в контексте межконфессионального перевода ценной представляется альтернативная дилемма Рикёра — между верностью и открытостью, коррелирующая с задачей переводчика, который всегда подвергается риску отступничества, обещая быть верным как своему языку, так и иностранному. Однако если устранить этот риск, замечает Мойяэрт, заявив, что все религии непереводаемы, то такой путь приведет к индивидуализации. Риск всегда присущ межконфессиональному диалогу, разрыв между знакомым и странным является хрупким герменевтическим пространством: интерпретатор должен найти баланс между непрерывностью и разрывом, между взаимосвязанностью и различиями при условии, что нет окончательных критериев для определения эквивалентности и адекватности «межрелигиозного перевода» [17, р. 362]. Она утверждает, что вера всегда связана с риском, и верующие «должны жить в состоянии напряженности» [14, р. 278]. Кроме того, автор замечает, ссылаясь на призыв ап. Павла (Евр. 13: 2), что герменевтическое гостеприимство может создать место откровения, где Бог действительно пытается что-то сказать, а религиозный другой является посланником, говорящим о Боге [16, р. 47].

Кэтрин Корниль, также представительница компаративной теологии, выделяет гостеприимство (наряду с верностью, открытостью и смирением) как одно из необходимых условий плодотворного межрелигиозного диалога [6, р. 28]. Важнейшее условие для диалога, замечает она, предполагает признание истины в другой религии и должное гостеприимство, чтобы интегрировать эту истину

в свою собственную традицию. Данные условия, замечает Корниль, являются на сегодняшний день, скорее, задачей, решение которой откроет возможность для взаимодействия с другими религиями в форме взаимного обучения. Открытие любой вдохновляющей идеи или практики может привести к конструктивной встрече и взаимодействию, такое взаимодействие с другой религией может содействовать укреплению конкретных религиозных убеждений и практик, в данном случае другой может служить зеркалом, предлагающим новую линзу, через которую можно понять свою собственную религию. Такой процесс обучения, указывает она, не обязательно подразумевает непосредственное присвоение первоначального значения конкретного учения или практики другой религии, скорее, все заимствования связаны с определенным смысловым сдвигом, в котором смысл конкретных учений или практик адаптирован к новому контексту. Однако, считает Корниль, такая практика все равно может привести к подлинно новому пониманию и к реальному религиозному развитию и росту [6, р. 31].

В итоге можно отметить, что возрождение христианского учения о гостеприимстве и любви к незнакомцу может по-новому осветить дебаты о межрелигиозном диалоге, предложить основание для теологии межрелигиозной встречи, проливая свет на поиски адекватных путей взаимопонимания людей разных религиозных традиций. Гостеприимство — форма встречи, которая, в отличие от конфронтации или деловых контактов, происходит в рамках взаимной уязвимости. Теология гостеприимства тесно коррелирует с теологией дара, предполагая взаимосвязь и взаимозависимость всего творения. Размышления о природе библейского свидетельства о Боге показывают, что в основе христианской веры лежит отношение гостеприимства, которое охватывает «другое» в его инаковости. Богословское понимание гостеприимства как участия в жизни Бога, Божьего приветствия и любви к миру, может предложить столь необходимую ориентацию в поисках ответов на современные вызовы. С такой точки зрения христианство нужно рассматривать как «школу веры», сообщество, призванное не просто учить других, но и учиться у них. Именно дух гостеприимства и должен вдохновлять теологию религий в мире, который нуждается в исцелении и примирении, считает целый ряд современных теологов. Они находят недостаточно эффективными прежние устоявшиеся модели теологии религий и настаивают: нужна теология, которая уходит корнями в темы приветствия и гостеприимства. Христианское учение говорит о том, что не каждый плод становится видим сразу, и несмотря на то что гостеприимство связано с риском и может потребовать большого мужества, оно есть и возможность, дающая надежду на то, что прилагаемые на этом пути усилия могут постепенно принести свои плоды.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ваттимо Дж. После христианства / пер. Д. Новикова. — М.: Три Квадрата, 2007. — 160 с.
2. Иоанн (Зизиулас) митр. Общность и инаковость// Вестник РХД. — Париж, 1995. — № 3 (172). — С. 5–23.

3. Рикёр П. Парадигма перевода / пер. М. Эдельман. 1999. — URL: [http://old.russ.ru/ist\\_sovr/sumerki/20001102.html](http://old.russ.ru/ist_sovr/sumerki/20001102.html)

4. Pierre-François de B ethune. *By Faith and Hospitality: The Monastic Tradition as a Model for Interreligious Dialogue*. — Leominster: Gracewing, 2002.

5. Caputo D. *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church*. — Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. — 160 p.

6. Cornille C. *Conditions for Inter-Religious Dialogue // The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue / ed. by C. Cornille*. — John Wiley & Sons, 2013. — P. 20–33.

7. Derrida J. *Hostipitality // Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*. — 2000. — Vol. 5. — P. 3–18.

8. Derrida J. *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond / transl. by Rachel Bowlby*. — Stanford: Stanford University Press, 2000. — 160 p

9. Derrida J. *On Cosmopolitanism and Forgiveness / transl. by Mark Dooley and Michael Hughes*. — London: Routledge, 2001.

10. Hedges P. *Is Christianity the only true religion? A theology of radical openness to religious others // Interreligious insight*. — 2014. — Vol. 12, N2. — P. 34–42.

11. K arkk ainen V. — M. *Theology of religions // Witnessing to Christ in a Pluralistic World: Christian Mission among Other Faiths (Regnum Edinburgh 2010) Paperback*. — December 6, 2011. — P. 110–120.

12. Kearney R. *Guest or enemy? Welcoming the stranger ABC Religion and Ethics*. 21 Juni 2012. — URL: <http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/06/21/3529859.htm>

13. Milbank J. *Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian metaphysic // Modern Theology*. — 1995. — Vol. 11(1). — P. 119–161.

14. Moyaert M. *Fragile Identities*. — Amsterdam: Rodopi, 2011. — 352 p.

15. Moyaert M. *On Vulnerability: Probing the Ethical Dimensions of Comparative Theology Religions // An Open Acces Theology Journal*. — 2012. — Vol. 3. — P. 1144–1161.

16. Moyaert M. *Recent developments in the theology of interreligious dialogue: from soteriological openness to hermeneutical openness // Modern Theology*. — 2012. — Vol. 28, is. 1. — P. 25–52.

17. Moyaert M. *The (Un-)Translatability of Religions? Ricoeur’s Linguistic Hospitality as Model for Interreligious Dialogue // Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research*. — 2008. — Vol. 37. — P. 337–364.

18. Newman E. *Accepting our lives as gift: hospitality and post-critical ethics // Tradition and Discovery*. — 2002. — Vol. 29 (1). — P. 60–73.

19. Nouwen H. *Reaching out: The three movements of the spirit life*. — Garden city: Doubleday & CO, 1975.

20. Panikkar R. *Foreword // Pierre-Fran ois de B ethune. Interreligious Hospitality: The Fulfillment of Dialogue (Monastic Interreligious Dialogue series) / transl. by Robert Henry*. — Collegeville, MN: Liturgical Press, 2010. — P. ix–xi.

21. Ricoeur P. *On Translation*. — London: Routledge, 2006.

22. Shepherd A. *The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*. — Cambridge: James Clarke and Co. 2014. — xi+264 p.

23. Wroblewski J. *The Limits of Hospitality*. — Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012.

24. Yong A. *The Spirit, Christian Practices and the Religions: Theology of Religions in Pentecostal and Pneumatological Perspective // The Asbury Journal*. — 2007. — Vol. 62/2. — P. 5–31.