

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-479-487

## Я И ДРУГОЙ В ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫХ ДИСКУРСАХ ХРИСТИАНСТВА И ИСЛАМА

О.В. Чистякова

Российский университет дружбы народов  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

В статье проводится философское рассмотрение дихотомии *Я — Другой* в сравнительной рефлексии христианства и ислама. Под феноменом *Другого* понимается Бог как объект и, в то же время, субъект взаимоотношений «Человек — Абсолют». Автор выявляет философско-антропологические идеи двух мировых религий в контексте исторического становления их теологических доктрин. В статье рассматривается общее и специфическое в антропологии и гносеологии ислама и христианства. Особое внимание уделяется религиозным идеям, обуславливающим взаимосвязь человека и Бога в стремлении индивида достичь единства с Абсолютом. Моральные категории сострадания, милосердия, прощения, взаимопонимания представлены как связующие ступени между субъектом и Богом, Я и Другим. Акцент делается на философских идеях, отражающих тонкую грань отношений божественного и человеческого миров, когда *Другой* становится внутренне своим, личностным, духовно озаряющим индивидуальное *Я*.

**Ключевые слова:** межрелигиозные взаимоотношения, религиозная антропология, Бог как Другой, ислам, христианство, Богопознание

Современный глобальный мир культурно, этнически и религиозно плюралистичен. Внутренний мир субъектов наполнен реалиями и ценностями других культур и других социумов, которые индивидуализируются, преобразовываются в *свои*, оригинальные, или *чужие*, отторгаемые. Поскольку коммуникации в глобализирующемся мире имеют характер межкультурных, то в них всегда будет фиксироваться непохожесть, *другая* различимость, возможность отторжения и единства. Религии в этом плане также предлагают современному человеку идею Другого. *Другой* в религиозных отношениях — это человек не только иной культуры, но и *иного понимания Бога*, иного вероучения [1]. В религиозном мировоззрении *Другой* для индивида — это и есть *Бог*. Потому, несмотря на углубление постсекулярных процессов, весьма важно осмысливать влияние религии на каждого индивида и на социум в целом с учетом полирелигиозного характера современных обществ. Особо интересным для философского анализа представляется исследование специфики морального и духовного совершенствования человека, *не исключая* из своей жизни Бога и непосредственные взаимоотношения с церковью.

На наш взгляд, религия помогает *преодолению отчуждения* человека от Другого (субъекта) в их взаимодействиях, поскольку идея Бога *априори* нацелена на объединение людей. Благодаря религиозным коммуникациям могут преодолеваться межкультурные и поведенческие различия людей, их недопонимание и чуждое отношение друг к другу. Талантливый испанский философ М. Унамуно

отмечал, что процесс осознания своего Я требует глубокого понимания Бога. Бог есть идея, которая помогает универсализировать мир и постичь себя. *Бог есть Другой*, но без него человек не способен обладать знанием своей самости (своего Я). Без понимания *инобытия Другого*, его непохожести, не может быть сознания человека, и без сознания (для философа сознание и есть вера) не может быть понят Бог. Бог пронизывает материальное бытие и объединяет два мира — чувственный и Божественный — в одно онтологическое понятие *любви*. Любовь, согласно М. Унамуно, есть духовный фундамент для взаимоотношений Я — Другой [2].

Религия, обладающая антропологической сущностью, транслирует обществу сакральную информацию и в этом плане устанавливает определенное взаимодействие человека и Бога, т.е. Я и Другого. Однако, несмотря на имеющееся общее духовное и рациональное основание, теологические системы различных религий предлагают свое специфическое видение отмеченного взаимоотношения. Обоснование стремления человека к Богу в мировых религиях неминуемо вызывало соответствующую философско-антропологическую рефлексию с выработкой нравственных принципов и понятий для достижения высшей цели познания Абсолюта. Так, богословы христианства и теологи ислама разработали целостные моральные доктрины, используя философские рефлексивные возможности и логико-категориальный аппарат. В качестве приоритетных в этих морально-концептуальных обоснованиях выведены такие понятия, как сострадание, милосердие, жалость, сочувствие, взаимопонимание, любовь друг к другу и др. Однако доминирующими во взаимоотношениях Я — Бог в обоих религиях являются экзистенциальные чувства *любви и сострадания*.

Английский мыслитель А. Смит в своей «Теории нравственных чувств» показал моральные категории сочувствия и сострадания как некие медиумы, посредники в отношениях Я и Другой. Посредством воображения субъект (Я) может поставить себя в ситуацию Другого и нести бремя Другого: терпеть ту же самую боль, муку, страдание, которые ощущает Другой, находящийся с Я в каком-то взаимодействии, пусть даже ситуативном. Однако, следуя далее размышлениям А. Смита, ни один человек *никогда не сможет стать Другим*, слиться с ним, никогда не сможет постичь и прочувствовать страдания Другого полностью и абсолютно [3]. Добавим, что это положение А. Смита еще более справедливо, если в качестве Другого мы подразумеваем Бога. Взаимосвязь Я — Бог неминуемо продуцирует моральные нормы и ценности, обуславливающие не только когнитивное отношение отдельного субъекта к Богу, но и определяющие взаимодействия между людьми в сообществах и коллективах. Добавим, что во взаимоотношениях «человек — Бог» всегда будут существовать определенные нравственные доминанты, выступающие специфическими коммуникаторами, духовными посредниками, транслирующими обществу абсолютную мораль и высокие императивы поведения. Если эта специфическая коммуникация установлена и востребована в социуме, то в последнем наблюдается духовный баланс и нравственно-культурная гармония.

Проанализируем, как осуществляется взаимоотношение Я — Другой (Бог) на основе нравственных принципов в *исламе и христианстве* в сопоставлении их теологических рассуждений.

Христианство и ислам объединяют некоторые религиозно-философские идеи, имеющие не только теоцентрический, но и ярко выраженный антропологический характер. Эти рассуждения касаются взаимоотношений между субъектом, Богом и миром с целостным концептуальным пониманием места человека как венца божественного творения в земном универсуме и обоснованием эсхатологических перспектив его жизни. Если говорить о христианстве, то сотериологическое учение этой религии глубоко антропологично, поскольку намечает пути спасения человека для вечной духовной жизни в божественном мире. Другими словами, сотериология говорит о земной жизни человека, освещая тот путь, который приведет его к Богу при условии выполнения определенных моральных императивов и духовных практик (для монашествующих). Сотериология и эсхатология объясняет двойственность человеческой природы, которая уводит индивида от Творца, если он злоупотребляет свободой выбора и отвергает идею обожения. Идеи христианской сотериологии, равно как и христианской антропологии, о сущности человека как образа и подобия Бога, получающего божественную «благодать» для творения добра, для познания высших ценностей, совершения благородных дел, во многом сходны с теологией ислама в его рассуждениях о месте человека в универсуме.

В исламе человек, как прекрасная модель божественного творения, также двойственен в своей сущности, он есть соединение света и тьмы, добра и зла, и также сам выбирает свой путь согласно свободе, изначально данной ему Аллахом. В обеих религиях человек несет ответственность за выбор своего пути и за то «вечное обиталище» после смерти, к которому он сознательно двигался всю бренную земную жизнь. В антропологическом контексте философско-религиозные идеи христианства и ислама можно рассматривать в качестве межрелигиозных и межкультурных, объединяющих людей различных религий на основе выведения значимости человека в его отношении к Богу (или отказа от Него).

В традиционной исламской теологии (Калам) цель сотворения человека выписывается как созидание *наместника* Бога на земле. Созданный Богом (Аллахом) «институт» наместничества возвеличивает человека и делает его вершиной всего сотворенного. Однако, как отмечает исследователь ислама из Исламабада С. Заман, дарованная человеку честь быть сотворенным по образу Бога и воспринятое им наместничество на земле имеют обратную сторону и подчинены выполнению одного всеобъемлющего условия — каждый человек должен быть искренним и послушным *службой* Бога, его Творца. Это качественное отношение индивида (Я) к Богу выражается арабским словом *Abd*, эквивалент которому весьма трудно найти в других языках [4. Р. 327]. Фактически *Abd* есть атрибут *Ubudiyyah*, концепта, описывающего сущность человеческого превосходства над всеми живыми существами, но, в то же время, и постоянного служения и поклонения Аллаху. Если человек «низвергает» себя с положения *Ubudiyyah*, это означает, что он мгновенно лишает себя «титула вершины всего универсума» [4].

В контексте данной статьи понятие *Ubudiyyah* определяет в исламе взаимоотношения человека и Бога, Я и Другого. Если субъект этих отношений осознает свое высокое положение наместника Всевышнего на земле, то он обязан дать соответствующий ответ Творцу, заключающийся в постоянном поклонении и религиозном служении Богу. Через *Ubudiyyah* и *Ibadah* (последнее есть поклонение,

выражающееся в соблюдении ритуалов, обрядов) индивид воспринимает Бога, *делает его всемогущество своим*. Уникальное понятие Ibadah — ибадат — означает поиск встречи с Богом, возможностей единства с ним. Здесь мы вновь можем усмотреть некоторую общую связь с христианским видением человека, который различными путями пытается постичь Бога и ощутить духовную общность с Творцом. В христианском богословии — это путь *обожения*, т.е. восприятия лучших божественных качеств, позволяющих в конце жизни, или в течение жизни (в зависимости от концепций, описывающих эти методы Богопостижения, — от понятийного богословского гносиса до светового, исихастского и др.) войти в религиозное единство с Богом, прочувствовать причастность к божественной жизни.

Согласно С. Заману, одно из центральных понятий теологии ислама *ибадат*, означающее глубокое религиозное служение в процессе жизни, не только подчеркивает высочайшую роль человека в чувственном мире, но и возносит его на пик божественной славы, которой человек одарен как наместник Аллаха на земле [Ibid. P. 328]. Все остальные концептуальные рассуждения взаимоотношения человека и Бога, с точки зрения пакистанского философа и теолога, несколько односторонни и не совсем верно выражают антропологические идеи Корана.

Однако антропология ислама предоставляет и *различия* с христианством, а именно в понимании аскезы и монашества. В исламе не существует монашества в том виде, как оно имеет место в христианстве. Все же концепция *ибадат* интерпретирует аскезу как постоянное поклонение Аллаху и стремление мусульманина достичь высокой духовной позиции (Ibadah), которая определяет отношения верующего и Творца. Главное в этих отношениях — *подчинение Всевышнему*. Идеалы *ибадат* показывают, что аскеза в исламе не означает ухода из социального мира ради жизни в другом, духовном, как и отшельничества или затворничества. Наоборот, мусульманин должен вести жизнь общественную, но где бы он не находился, ему следует помнить о поклонении и служении Богу, выполнении воли Творца, соблюдении всех необходимых ритуалов, и тогда его всеобъемлющая вера и любовь к Богу помогут достичь высот Ibadah.

Достаточно сложная религиозная доктрина Ubudiyyah и психологически нагруженная практика *ибадат* оказываются не менее легки, чем христианская идея аскезы и монашеских идеалов, и позволяют постоянно чувствовать присутствие Бога (Другого) в жизни каждого человека, приверженца ислама. При этом основная цель мусульманина суть достижение особой духовной ступени, когда Бог, бывший когда-то Другим, становится для верующего *своим*, когда человек ощущает присутствие Бога как свое Я.

В ракурсе сопоставления с исламской идеей аскетизма интересно проследить некоторые понятия монашества и ценностей аскезы в историческом христианстве, начиная с ранневизантийской эпохи. Христианская культура той поры не только создавала новые духовные идеалы (например, мученичества, аскета-отшельника, героя и героизма), максимально приближающие человека к Христу, но и намечала пути индивидуального бытия, следуя которым верующий может достичь вершины добродетельной жизни и *духовного единства с Богом*.

Человек для установления взаимоотношений с Богом должен был научиться управлять своими чувствами, телом, отказаться от материальных благ во имя ду-

ховных, обладать добродетелями, терпением, быть способным бестрепетно отдать жизнь за христианские идеалы. По сути обосновывались общекультурные и индивидуальные методы и средства богопостижения, единства Я и Другого-Бога, который одновременно сущностно недосыгаем и феноменально познаваем. Бог становится близким человеку, а согласно концепциям божественного света (Симеона Нового Богослова, Григория Паламы), буквально «приходит» к добродетельному христианину-подвижнику при условии выполнения моральных, психологических и практических императивов. При этом ощущение сопричастности с Богом описывалось как *явление* подвижнику Иисуса Христа в особом мистическом божественном свете [5].

«Нормальное психологическое состояние человека той эпохи — напряженная борьба с собой и стоические страдания за других. Сокрушенная молитва, „радостотворный плач“, „сердце болезнующее“, самоосуждение и исповедание, безмолвие, проповедь любви к ближнему — вот сущность духовно-этической плоскости жизни христианина. Материальный план бытия существовал как бы „извне“, отчужденно — ему противостояло ощущение праведного „антимира“, ради которого оставлялась мирская жизнь» [6. С. 283].

Аскетические идеи превратила в религиозно-философскую систему знаменитая «Лествица» Иоанна Лествичника (VI в.), наметив как умозрительные, так и практические ступени монашеского пути духовного совершенствования. Творение святого Иоанна обосновало тридцать ступеней восхождения к Первообразу (Богу), которое начинается с идеи свободного и сознательного отречения от всего мирского, чувственного, материального.

Иноческие идеалы были интеллектуальным отражением духовной культуры той эпохи. Отвержение мира, безотчетная тоска по оставлению собственной плоти, уход в себя — общекультурная атмосфера эпохи раннего византизма и один из принципов раннесредневекового мировоззрения. В этом плане «Лествица» — показательный труд, сконцентрировавший как идеалы монашествующих, так и социальные нормы бытия. Специфика аскетизма заключалась в конкретной, сознательной активности монаха по преодолению негативных аспектов мирской жизни (так называемое «умное делание»). В учении Максима Исповедника (VI—VII вв.) это положение конкретизировалось категорией «духовного преуспеяния» человека, которое осуществляется в единстве «делания» (практики) и «созерцания» (теории).

Аскетический стиль «умного делания», выражающийся в интенсивной психической активности субъекта, должен был привести к бесстрастию как вершине *Лествицы* и вершине Богопознания. Парадокс восточно-христианской аскезы состоял в том, что полное *бесстрастие* достигалось с помощью *чувства* — *любви*, которая и выступала критерием абсолютной духовности человека, восстановлением единства «образа и подобия», гармонии души и тела, кульминацией мистического возвышения [7].

С христианско-аскетическим понятием любви в культуру вошла нравственная парадигма, согласно которой именно в этом состоянии каждая личность может найти свое совершенство, но для этого должно осуществиться единство человеческой природы. *Любовь к ближнему приближает человека к Богу, дает соединить-*

ся индивидуальному Я с абсолютным Другим. В высочайшем понятии любви субъект практически объединен с Богом; Другой и Я со-существуют в духовном религиозном единстве, которое есть кульминация христианского гносиса. Иоанн Лествичник писал: «Любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько люди могут достигнуть» [8. С. 246]. Однако обладание тайнами Богобытия в восточно-христианской аскетике (впоследствии православной) не означало нивелирования личности, исключения его из божественно-человеческих отношений. Это есть мистическое (т.е. глубоко индивидуальное) общение субъекта и Бога при постоянном сознании различия между конечным Я человека и бесконечностью Бога.

Рассмотренные выше концепции Ubudiyuah и Ibadah при всем различии с христианской идеей аскезы и монашества имеют и нечто принципиально общее — а именно стремление к духовному единению личности с Богом на основе выработанных специфических практик, которые должен выполнять христианин или мусульманин, сознательно стремящийся к постижению Абсолюта на вершине религиозного гносиса. В христианстве к высшему единству человека и Бога приводили многие пути, в том числе отмеченный выше мистико-аскетический, апофатическое и катафатическое богословие, символично-образное богопостижение через религиозное искусство и др. Теологией ислама для названного восхождения к единству с Всевышним выработаны девять «прекраснейших имен Аллаха», *напрямую соотносящие* Бога с жизнедеятельностью человека. Эти наименования можно рассматривать в качестве определенного рода посредников между познающим Бога субъектом и Аллахом. Здесь человеческое Я связано с Другим гносеологическими категориями, которые мусульманин должен постигать всю жизнь. Значимость этих имен Бога исламская теология (*Калам*) и исламский гностицизм (*суфизм*) раскрывают через отношения Аллаха к миру и к индивидуальной человеческой жизни.

На наш взгляд, «совершенные имена» Аллаха гносеологически и нравственно представлены прежде всего его двумя главными качествами — *милостивость* и *милосердие*, теологически обозначенные понятиями ар-Рахман (ar-Rahman) и ар-Рахим (ar-Rahim). Кроме того, эти имена имеют практическое воплощение в каждодневной практике каждого мусульманина. Начиная какую-либо деятельность, верующие обращаются к Богу словами: B-Ismi-Llahi r-Rahman-i r-Rahim, что означает «во имя Аллаха, самого Милостивого, самого Милосердного». Мусульманин обращается к сострадательности и милосердию Всевышнего для помощи в его деяниях. Среди всех наименований Бога имя *ар-Рахман, Милостивый*, есть самое уникальное. Не только потому, что оно повторяется с *ar-Rahim, Милосердный*, но также и потому, что соотносится с понятием «Аллах», означая, что верующий может равноправно обращаться к Богу тем или другим именем. Более того, *сострадательность и милосердие Аллаха в Коране сравниваются с такими же чувствами людей*, но подчеркивается, что милость и милосердие Всевышнего есть качества абсолютные, величайшие, предельно совершенные. Как религиозно-философское понятие термин «Рахман» весьма сложное и включает понимание многих добродетелей, таких как прощение, духовная поддержка, доброта, жалость, сострадание, милосердие и др. В этом контексте понятие ар-Рахман представляет сущность всех сакральных текстов ислама и определяет природу пророков [9].

В исламе для установления *отношений Я — Бог* (Аллах) важнейшую роль играет почти невидимая разница между указанными понятиями *ар-Рахман* и *ар-Рахим*, которая, по сути, и обуславливает духовное единство человека и Творца. Различие столь деликатно, что порождает множество толкований этих понятий в исламе. Отметим наиболее распространенное. *Ар-Рахман* означает, что *Бог есть самый милостивый ко всем частям мира и особенно к людям, независимо от их расы, веры, культуры, пола и т.д.* В противоположность, *ар-Рахим определяет всемилосердие Аллаха по отношению только к верующим в Аллаха и Пророка.* Таким образом, *ар-Рахман* трактуется как общечеловеческая категория с *милостивым* и *сострадательным* отношением Бога к каждому человеку на земле, но *ар-Рахим* добавляет еще и милосердие по отношению к единоверующим. Каждый человек, как творение Бога, за свое благочестие и гуманность получает равную долю Божественного сострадания, и только вступившим в обитель религиозной веры ислама даруется высший дар — *милосердие* Творца. Объект милости и сострадания Аллаха — все человечество, а объект милосердия — вера. Поэтому путь к Богу лежит в сугубо религиозной сфере мусульманина и освящается милостью и милосердием Аллаха.

Здесь мы вновь можем проследить некоторое сходство с христианством: возвышающий человека путь к Богу двойственен и во многом зависит от самого человека, его самосовершенствования и самопознания, добродетельной жизни в соответствии с религиозными принципами, но также и от милосердия и благодати Бога. Жизненные цели христианина и мусульманина в своей ценностной и познавательной основе едины — достичь состояния взаимного общения с Богом, постичь совершенные «наименования» Аллаха, или моральные, духовные ценности-ступени, отделяющие христианина от Бога («Лествица»), в своей индивидуальной и социальной жизни сделать абсолютные характеристики Бога «своими», внутренними, личностными, помогающими в каждодневном труде и многолетних перспективах. Если в какой-то степени человеку удастся реализовать свою духовную цель, то Бог, независимо от его религиозной интерпретации (Аллах, *ар-Рахман*, Святая Троица, Сын Божий Иисус Христос) становится центром личностного Я. *Многообразные религиозные пути предполагают одну цель — духовно-нравственное восхождение к единству Я и Другого через обретение высоких ценностей и религиозного трансцендентального опыта.*

Это то психологическое состояние, которое У. Джемс называл «душевно-здоровым», достижимым лишь людьми, «однажды рожденными». В отличие от двойственности «дважды рожденных», в воззрениях «однажды рожденных» счастье и религиозное удовлетворение заключаются в том, чтобы жить положительными элементами мира [10]. Душевный покой достигается жизнью в духе, Боге, а отрицательные факторы отбрасываются, мир представляется целостным, как и сама личность.

Завершая, отметим, что в нашем многообразном мире мы все *Другие* друг для друга и даже для себя, мы все странники и незнакомцы. Тем не менее именно в постижении Другого каждый субъект способен понять свою жизнь и увековечить ее, оставить свой неповторимый след. Взаимное духовное обогащение в отноше-

ниях *Я — Другой* позволяет принимать Другого на основе диалога и взаимопонимания. Философско-антропологические идеи мировых религий в их рефлексии предназначения человека в этом мире, его познавательных возможностей и нравственного совершенствования, роли субъекта во взаимосвязи Личность — Абсолют могут рассматриваться как межрелигиозные и межкультурные, поскольку устанавливают общечеловеческие ценности и смыслы. Не этого ли требует современный мир, охваченный глобализационными различиями и противоречиями?

© Чистякова О.В., 2017

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Чистякова О.В. Общество и религия в секулярную эпоху: теоретические подходы и эмпирическое взаимодействие // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. № 2. С. 43—51.
- [2] *Unatuno M.* Tragic Sense of Life. New York, Dover Publication, INC. 2005.
- [3] *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. Part I. The Property of Action. First published, 1759. Reprinted from the 6<sup>th</sup> edition, 1790.
- [4] *Zaman S.M.* Place of Man in the World — View of Islam // Islamic Studies. 1986. Vol. 25. No 3. P. 325—331. Published by Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.
- [5] *Симеон Новый Богослов.* Творения. Том 3. Божественные гимны. Сергиев Посад. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993.
- [6] Чистякова О.В. Концепция Богопостижения восточной патристики: экзистенциальный, сверхпонятийный и аскетический гносис // Verbum. Выпуск 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России (Материалы международной конференции, 26—30 сентября 2000 г., Санкт-Петербург). Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000. С. 277—284.
- [7] Чистякова О.В. Гносеология православной культуры. Монография. Ростов-на-Дону, 1998.
- [8] *Лествичник Иоанн.* Лествица. Сергиев Посад, 1908.
- [9] *Sayed Hassan Akhlad.* The Philosophical Discourse Between Islam and the West. Qom: Al-Mustafa International University, 2008.
- [10] *James W.* The Varieties of Religious Experience. A Touchstone Book. New York, 1997.

### Для цитирования:

Чистякова О.В. *Я и Другой* в философско-религиозных дискурсах христианства и ислама // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 479—487. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-479-487.

### Сведения об авторе:

Чистякова Ольга Васильевна — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: olgachis@yandex.ru)

### For citation:

Chistyakova, O.V. *Self and Other* in the Philosophical-Religious Discourses of Christianity and Islam. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 479—487. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-479-487.



## **SELF AND OTHER IN THE PHILOSOPHICAL-RELIGIOUS DISCOURSES OF CHRISTIANITY AND ISLAM**

**O.V. Chistyakova**

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The article introduces a philosophical examination of the dichotomy of Self and Other in the contemporary analysis of Christianity and Islam. Reviewing the phenomenon of the Other, the author refers to God as the object and the subject of the relationship “Human — Absolution” at the same time. The author reveals philosophical and religious ideas of the two world religions in the context of the historical development of their theological doctrines. The author discusses shared and specific religious ideas in the religious anthropology and epistemology of Islam and Christianity. Special attention is paid to religious ideas that contribute to the relationship of man and God in the individual's strive towards achieving the unity with the Absolution. Moral categories of compassion, mercy, forgiveness, mutual understanding are presented as the linking stages among the subject, Self, God, and the Other. The author emphasizes the philosophical-anthropological ideas, reflecting the fine line of the relations between the divine and human, when the Other becomes internally inherent, personal, spiritually enlightening the individual Self.

**Key words:** interreligious relations, religious anthropology, God as the Other, Islam, Christianity, cognition of God

### **REFERENCES**

- [1] Chistyakova OV. Obshchestvo i religiya v sekulyarnuyu epokhu: teoreticheskie podkhody i empiricheskoe vzaimodeistvie. *RUDN Journal of Philosophy*. 2016;(2):43—51. (In Russ.)
- [2] Unamuno M. *Tragic Sense of Life*. New York, Dover Publication, INC; 2005.
- [3] Smith A. *The Theory of Moral Sentiments. Part I. The Property of Action*. First published, 1759. Reprinted from the 6<sup>th</sup> edition, 1790.
- [4] Zaman SM. Place of Man in the World — View of Islam. *Islamic Studies*. 1986;25(3):325—331. Published by Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.
- [5] Simeon Novyi Bogoslov. *Tvoreniya*. Tom 3. Bozhestvennye gimny. Sergiev Posad, Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra; 1993. (In Russ.)
- [6] Chistyakova OV. Kontsepsiya Bogopostizheniya vostochnoi patristiki: ekzistentsial'nyi, sverkhponyatiinyi i asketicheskii gnosis. *Verbum*. Vypusk 3. Vizantiiskoe bogoslovie i traditsii religiozno-filosofskoi mysli v Rossii (Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, 26—30 sentyabrya 2000, Saint Petersburg). Al'manakh Tsentra izucheniya srednevekovoi kul'tury pri filosofskom fakul'tete Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Saint Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva; 2000. p. 277—284. (In Russ.)
- [7] Chistyakova OV. *Gnoseologiya pravoslavnoi kul'tury*. Monografiya. Rostov-na-Donu; 1998. (In Russ.)
- [8] Lestvichnik Ioann. *Lestvitsa*. Sergiev Posad; 1908. (In Russ.)
- [9] Sayed Hassan Akhlad. *The Philosophical Discourse Between Islam and the West*. Qom: Al-Mustafa International University; 2008.
- [10] James W. *The Varieties of Religious Experience*. A Touchstone Book. New York; 1997.