

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 21:316.3

С.С. Аванесов**ИСЛАМ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ¹**

Исследованы проблемы взаимоотношений ислама и современного общества, культурного своеобразия ислама, методологии исследования исламской религии, межконфессионального диалога в современной России.

Ключевые слова: ислам, религия и общество, религия и культура, межконфессиональные отношения, толерантность.

В современном мире ислам всё более заметен как один из ведущих социальных, политических и культурных факторов. По числу своих приверженцев исламская религия сравнима с христианством и представляет собой такую силу, с которой нельзя не считаться. Исламу в наибольшей степени присущи как строгая установка на традиционность, так и очевидно обозначенный динамизм. Исламская идеология, мусульманский стиль мышления и образ жизни активно пропагандируются и распространяются не только в традиционно исламских регионах, но теперь и по всему миру. Ислам занимает одно из ведущих мест в религиозной палитре современной России, являясь одной из традиционных российских конфессий.

Исламская религиозная доктрина выражает установку на безусловное послушание воле Бога, утверждая абсолютный приоритет Божественной нормы в сравнении с любым человеческим решением или мнением. Каноничность мусульманской культуры является фундаментом правовой, научной, художественной и повседневной деятельности правоверных. Парадигма каноничности, отсылающая процесс решения любой проблемы в конце концов к Корану как авторитетному Слову самого Бога, определяет собой как «внутренний» порядок устройства и функционирования общины, так и правила отношения к «внешнему». Именно тот или иной способ рецепции указанной парадигмы определяет собой процесс формирования так называемых «исламских наций», в рамках которого вступают в сложные и зачастую противоречивые взаимодействия тенденции религиозно-идеологической унификации и механизмы местной историко-культурной идентичности. Эти процессы, особенно активно протекающие в последние десятилетия (в связи с массовой деколонизацией и экономической реабилитацией бывших «окраин» цивилизации), осложняются неизбежными попытками самоутверждения за счёт противопоставления «своих» «чужим»; такие попытки сплошь и рядом чреватые межэтническими конфликтами, насилием, вооружёнными столкновениями.

¹ Статья подготовлена в рамках исполнения сетевого проекта Межрегионального института общественных наук «Ис Ислам в современной России», грант К017-2-01/2005.

В связи с этим очевидна актуальность изучения и обсуждения вопросов, связанных с различными аспектами влияния ислама на общую картину существования современной цивилизации в глобальном масштабе, и прежде всего – на процессы становления и сохранения религиозно-этнических сообществ, а также на конкретные способы межкультурной и межэтнической коммуникации. Обсуждение этих проблем не должно происходить вне самого ислама. Иначе говоря, конструктивное исследование мусульманской религии (как, впрочем, и любой другой) возможно только в диалоге с ней.

В связи с необходимостью позитивного диалога особенно актуальной становится проблема толерантности как одного из необходимых *условий* такого диалога. Взаимная терпимость верующего и учёного, впрочем, ориентируется на общую модель толерантности как единственно приемлемую форму межрелигиозных отношений. Однако само понятие толерантности, которое ныне широко используется в академической и социально-политической риторике, требует известного уточнения своего содержания.

С одной стороны, требование толерантного отношения к альтернативным идеологическим программам давно провозглашено в качестве основного ориентира в процессе взаимодействия представителей различных культур; с другой стороны, очевиден всплеск взаимной социальной, политической и культурной нетерпимости между социальными сообществами. Фундаментом такой нетерпимости часто оказываются (или декларируются) религиозные (конфессиональные) различия. Исследование именно таких очевидных *различий* с точки зрения их деструктивного или конструктивного влияния на социальный климат становится в наше время особенно насущным. Основные принципы (теоретические установки) при разработке методов анализа ресурсов религиозной толерантности, а также диагностики социальной и социально-психологической напряжённости в области межрелигиозных отношений могут быть представлены в следующем виде.

Во-первых, необходимо теоретически развести понятия религиозной толерантности и религиозной индифферентности. Утверждение о «несущественности» религиозных различий может выступать (или восприниматься религиозным сознанием) как вызов, как проявление воинствующего обскурантизма или даже как провокация, ибо такое утверждение косвенно указывает на инвариантную «иллюзорность» содержания любой религии. Толерантность в области религиозных отношений должна быть определена не как безразличие, влекущее непонимание и взаимное отталкивание, но как признание известной положительной значимости либо тех ценностей, которые исповедует та или иная религия, либо (по крайней мере) самих верующих как носителей этих ценностей.

Во-вторых, следует избегать утверждений о «конвенциональности» религиозной истины (или религиозных истин). В противном случае можно оказаться на позиции искусственного синкретизма, а синкретический подход к религиозному опыту (всегда *специфическому* и утверждающему свою специфичность в конкретной культурной традиции) не продуцирует никакой толерантности, но, напротив, снижает её уровень. Религиозный синкретизм, который теоретически может претендовать на «объединение» всех религий, практически порождает ещё одну («синкретическую») религию, которой прихо-

дится искать место среди уже существующих традиций, что неизбежно сопровождается активной (часто агрессивной) полемикой с ними и, таким образом, связано с ростом напряжённости. Даже в том случае, когда синкретизм не выходит за границы теории, он выражается либо в религиозном редуционизме (предполагающем сведение религиозного многообразия к элементарным инвариантам), либо в попытках включения многих религий в одну из существующих на правах её элементов или аспектов (так называемый религиозный инклузивизм). Оба варианта теоретического синкретизма неприемлемы для религиозного сознания, ибо воспринимаются либо как вульгаризация, либо как ассимиляция, а потому указанный подход может породить лишь рост напряжения. Таким образом, религиозная формула толерантности может выглядеть так: не все обладают абсолютной религиозной истиной, но каждый *имеет право* заблуждаться.

Кстати говоря, христианство, например, изначально являет себя как религия терпимости; однако толерантность христианства никогда не опускалась до индифферентности. Ещё Тертуллиан (К Скапуле II 2) писал, что «по человеческому праву и даваемому природой разрешению каждый может чтить то, что он сочтёт нужным. И религия одного не вредна и не полезна для религии другого [nec alii obest aut prodest alterius religio]. Но не свойственно религии оказывать давление на религию, которую следует принимать по доброй воле, а не навязывать силой, ведь жертвы надо приносить от чистого сердца» [1. С. 213]. А Семён Франк в начале XX в. свидетельствует: «С одинаковым отрицанием, но и с одинаковой терпимой любовью к заблуждающейся человеческой душе относимся мы и к неверующим, и к идолопоклонникам и идём своим собственным путём» [2. С. 179]. Но о том же говорится и в Коране: «Нет принуждения в религии» (2:257). Поэтому «ислам не принуждает кого-либо принимать его» [3. С. 304].

В-третьих, требуется выяснить, насколько уровень толерантности (или нетерпимости) той или иной конкретной религии связан с её базисным этикодогматическим ядром, а в какой степени этот уровень противоречит указанному ядру, являясь результатом историко-культурных искажений доктрины. Такой подход позволит различить содержание религиозного *учения* и содержание религиозной *традиции*, а также «нетерпимость религии» и «фанатичность верующих». Это поможет некоторым образом прояснить современную ситуацию в межконфессиональной (и межкультурной) сфере социальных отношений, прогнозировать развитие данной ситуации, что, в свою очередь, будет способствовать правильному планированию и принятию верных решений в указанной сфере. Возможность несовпадения «учения» и «поведения» приходится иметь в виду прежде всего в отношении ислама: как представители религии Писания мусульмане с необходимостью должны искать основания того или иного способа социального поведения в Коране, и спор о деянии всегда будет спором о *правильном* понимании Слова Аллаха.

В-четвёртых, необходимо исследовать связь установки на толерантность со степенью *открытости* религиозной доктрины. Закрытость религиозного учения и практики (эзотеризм) свидетельствует, как правило, о нетерпимом («сектантском») отношении к инаковерующим. Напротив, открытость учения для «посторонних» может быть понята как выражение терпимости к инако-

мыслию и свидетельство готовности откровенно исповедать свою веру перед «внешними».

Учёт указанных принципов, на мой взгляд, поможет адекватно понять действительные мотивы межрелигиозной и межконфессиональной напряжённости и конструктивно подойти к решению существующих и могущих возникнуть проблем. При этом важно не забывать, что философско-религиоведческая аналитика должна предварять и сопровождать социологическую экспертизу любого рода.

Требует дополнительного прояснения и вопрос о *специфике* ислама как религии, и прежде всего – в сравнении с христианством. На почве такого сравнения зачастую либо возникает идея ближайшего родства ислама и христианства, либо выдвигается тезис о непроходимой пропасти между ними. Из первого положения следует вывод об отсутствии серьёзных проблем и противоречий между двумя религиями (представляется, что все проблемы носят надуманный характер); из второго – предположение о неизбежной борьбе указанных традиций друг с другом вплоть до полной победы одной из них. Ни первый, ни второй тезис не являются адекватными реальному положению дел.

Ислам – типичная монотеистическая религия. Монотеизм (от греч. monos – «один», «единственный» и theos – «Бог») – это религия единобожия. В такой религии почитается лишь один Бог, кроме Которого нет никого и ничего божественного. Этот Бог представляется как *абсолютное личное существо*, бесконечно превосходящее всё, что только может существовать в мире человеческого опыта, а также и сам этот мир. Бог монотеизма является творцом мира *из ничего*, совершая это творение совершенно свободно, по собственному желанию и рассуждению (в этом пункте монотеистическое представление о происхождении мира кардинально расходится и с политеистической идеей *демиургии*, и с пантеистической идеей *эманации*). Бог творит и человека, наделяя его высочайшим статусом среди всех живых существ, включая ангелов. В монотеизме Бог выступает не только Создателем духовного и физического миров, но и источником нравственного закона (Законодателем) и высшей моральной инстанцией (Судьёй). Закон Бога лежит в центре всей религиозной жизни монотеизма, поэтому данный тип религии можно назвать *«религией закона»* (или «религией послушания»). Обычно к разряду монотеистических религий относят иудаизм, христианство и ислам [4. С. 243; 5. С. 29]. Однако христианство должно быть удалено из этого перечня и тем самым выведено за рамки классического монотеизма, поскольку оно по целому ряду основных характеристик принципиально отличается от ислама и иудаизма, в свою очередь имеющих между собой очень много общего. Монотеистический характер ислама особенно отчётливо проявляется именно через его сопоставление с христианством. Ниже представлены некоторые аргументы в защиту такого тезиса. При этом я не стремился давать какие-либо однозначные оценки или изрекать суд на ту или иную традицию. Мною двигало желание *различить* ислам (как монотеистическую религию) и христианство (как теизм) и тем самым подвергнуть критике достаточно распространённое заблуждение о типологическом единстве (или близости) ислама и христианства.

Ислам как классическая монотеистическая религия, полагает, что Бог не только *один*, но и *един* в Себе Самом; в этом – Его высшее совершенство (непротиворечивость). Однако, отрицая «противоречивость» в Боге, монотеизм вынужден сохранять противоречие в собственной доктрине: с одной стороны, это провозглашение Бога абсолютным существом, с другой – наложение явного ограничения на эту Его абсолютность (ограничение Бога одним только единством при отрицании Его возможности быть ещё и множественным). Христианство стремится преодолевать это доктринальное противоречие, исповедуя в Боге (как Троице) и *единство* сущности, и *множественность* Лиц, чем и утверждает *абсолютный* характер Бога. Оставаясь на строго рациональной позиции, исламская теология вынуждена трактовать этот христианский догмат как признак скрытого многобожия.

Монотеистическая религия представляет Бога совершенно противоположным видимому миру по сущности [6. С. 25]; это же положение принимает и христианство. Однако такая запредельность (трансцендентность) Бога в монотеизме принимает характер ограничения: Бог не может мыслиться присутствующим в мире (имманентным), не может Сам войти в мир, но общается с ним через пророчества, знамения и служебных духов (т.е. через посредников) [6. С. 25]. С точки же зрения христианства, «говорить о Боге, что Он в буквальном смысле слова существует где-то в особом месте, что это сущность в некотором роде “запредельная”, внешняя по отношению к миру, – значит ограничивать Божество; а сущность, таким образом ограниченная, не может быть Богом» [7. С. 100]. Бог монотеизма только трансцендентен миру [6. С. 24–25], тогда как бог пантеизма только имманентен ему; видимо, это два возможных варианта решения вопроса о соотношении абсолютного и конечного, пока он ставится как вопрос о природе; при различении же сущности и энергии (как в христианстве) появляется возможность иного решения этого вопроса. Согласно христианству, Бог и трансцендентен всему тварному (по Своей сущности), и имманентен ему (по Своим энергиям, или действиям). Эта же христианская позиция даёт возможность различить в познании сферу компетенции собственно «теологии» (апофатического познания человеком Бога Самого по Себе) и «икономии» (катафатического познания человеком Бога в Его отношении к миру), иными словами, антиномически уравновесить непознаваемость и познаваемость Бога (молчание и слово). В монотеизме же Бог совершенно непознаваем [6. С. 23], а в пантеизме – познаваем до степени полного неразличения познающего и познаваемого, до взаимного растворения их друг в друге.

Из трансцендентности Бога в монотеизме следует невозможность Его собственного вхождения в конкретную историю; поэтому *историческим* основателем монотеистической религии может быть только пророк (в исламе это Мухаммад), хотя «инициатива» исходит, разумеется, от Самого Бога. Христианство полагает всё своё начало и основание в Самом Боге, способном преодолеть разрыв между Собой и миром. Основателем христианской религии признаётся Сам вочеловечившийся Бог, Иисус Христос, который в сфере монотеистического опыта может быть признан в лучшем случае великим пророком (как в исламе), в худшем же случае – самозванцем (в иудаизме), но в любом случае – только человеком. Христианство же заявляет (в христоло-

гическом догмате Халкидонского собора) о неслитном сопричастии в личности (ипостаси) Христа как вполне человеческой, так и вполне Божественной природы. Идея вочеловечения Бога неприемлема для монотеизма [6. С. 35]. «Иудаизм отрицает <...> всякий компромисс в вопросе о духовности Творца. Представления о человеке, который становится Богом, или о Боге, принимающем человеческий облик, всегда были одинаково отвратительны еврейскому религиозному сознанию. Евреи не приемлют идею о воплощении бесконечного Божества в брэнном теле простого смертного» [8. С. 29].

Тезис о парадоксальном соединении двух онтологически несравнимых миров – конечного тварного бытия и абсолютного бытия Бога – также чужд исламскому религиозному духу. Понятие о синергии (содействии) человека и Бога, имеющееся даже в Священном Писании иудаизма, в исламе совершенно отрицается; можно сравнить, например, эпизод с «наречением имён» в Ветхом Завете и в Коране (Быт 2:19–20; Коран 2:30–34). Мусульманское Священное Писание воспринимается как плод активности только одного Автора – Самого Бога, человек же при этом выступает лишь пассивным реципиентом и транслятором [6. С. 24, 37]. Это восприятие переносится и на анализ канонических священных текстов других религий. Поскольку христианство признаёт Бого-человеческое соавторство в деле фиксации и передачи Откровения и тем самым, в определённом смысле, не может утверждать исключительное авторство Бога, постольку мусульманская теология видит в Новом Завете одни лишь человеческие измышления [6. С. 31, 39]. Такая позиция приводит и к тому, что сущность христианского *таинства* как литургического содействия Бога и человека выступает, с точки зрения ислама, в качестве пережитка магической практики [6. С. 139]. Единственной формой культа в исламе является молитва.

В монотеистическом представлении о Божественном промысле обнаруживается явный акцент на законодательной и судебной функциях Бога. В христианстве Бог тоже выступает как Законодатель и Судья, но здесь акцентирована Его роль как любящего и милующего Отца (любовь ставится выше закона). Поэтому в монотеизме так резко подчёркнуто различие между верными и неверными; последние выступают в качестве «объекта» религиозного воздействия, в том числе и принуждения (Коран 3:83), в отличие от христианства, с точки зрения которого даже враг оказывается «объектом» любви и «ближним», созданным по образу Божию (Мф 5:44).

Таким образом, ислам в точности соответствует характеристикам классической монотеистической религии (как, впрочем, и иудаизм), исповедующей фундаментальные идеи единства Бога, трансцендентного характера Его бытия, пророческого служения как высшего уровня религиозной коммуникации, повиновения Богу и Его закону как исключительной формы религиозного действия. В отличие от ислама христианство является *теистической* религией (хотя некоторые современные мусульманские писатели прямо характеризуют христианство как пантеистическое язычество; см., например, книгу бывшего православного священника Али Полосина, содержащую в себе массу неточностей и прямой клеветы в адрес христианства). Отказ от учёта принципиального различия двух религий может вести лишь к взаимному не-

пониманию, к стремлению «исправить» чужой образ религиозной жизни, к накоплению взаимной агрессивности.

Главные теологические постулаты ислама имеют огромное значение для формирования общего облика мусульманской культуры; эта культура выступает, в частности, как тот контекст, в котором осуществляются воспроизводство и трансляция основных религиозных ценностей, т.е. как сфера образования и воспитания. Поэтому исламская теология имеет прямое отношение к тому, как в мусульманской культуре осуществляется построение и применение образовательных и воспитательных систем.

Ислам как типичная монотеистическая религия, строит все свои теоретические доктрины и практические программы, как мы уже видели, на фундаментальном опыте признания единого и единственного Бога. Единобожие (*таухид*) – не только отправная точка всех вероучительных положений, но и универсальный базис культурных, социальных и педагогических практик. В частности, образовательная и воспитательная программы ислама с необходимостью ориентированы на образец Аллаха как абсолютного педагога человеческого рода. Можно утверждать, таким образом, что именно специфическая теология (понятие о «сверхъестественном» как о Боге-Творце, Законодателе и Судье) обуславливает собой ту сумму принципиальных характеристик, которые выделяют ислам в ряду исторических религиозных традиций. И если мы можем говорить о разнообразии и даже противоречивости конкретных мусульманских культур, то вполне законно искать некие соответствия этому в противоречивости самой мусульманской теологии.

Исповедание единобожия, с одной стороны, призвано подчеркнуть уникальность Абсолюта в сравнении со всем тварным, ограниченным и изменчивым (множественным). Единство и внутренняя непротиворечивость Аллаха выступают в качестве онтологического и эстетического образца, на который ориентирована всякая посюсторонняя деятельность. С другой стороны, такое ограничение Божественной природы, исключаящее из неё всякие признаки множественности (личностной динамики), в известной мере подрывают само понятие Абсолюта. Неявная компенсация этого теологического противоречия происходит через сакрализацию исторических и культурных реалий, т.е. через допущение святости *посюстороннего*, конечного. Обращение же к эмпирическим святыням имеет прямое педагогическое звучание – как метод трансляции духовного опыта ушедших поколений и как способ «религиозной социализации», включения нового поколения в этот опыт.

Исламская теология знает ещё одну трудноразрешимую проблему; это вопрос о сочетании двух утверждений: абсолютного предопределения Бога и личной ответственности человека за свои дела. С одной стороны, «в мусульманском обществе доминирующим на протяжении веков оставалось фаталистическое представление о предопределённости судьбы человека и зависимости его, как и всего остального сущего, от воли Аллаха» [9. С. 168]. С другой стороны, ислам есть религия *пророческая*, религия Божественного *призыва*; призыв же обращён к тому, кто может и не откликнуться на него, т.е. к носителю (субъекту) свободы. Отсюда сложное сочетание смирения перед Божественной волей и культурно-исторического активизма, конкретное соотно-

шение которых в ту или иную историческую эпоху определяет господствующий вектор культурной жизни мусульман.

Господствующий фактор исламской культуры в целом состоит в том, что вся эта культура выводится из одного текста; ислам – религия Книги, заключающей в себе слово Бога. Текст, книга – основной культуропорождающий фактор в регионе распространения «авраамических» религий. Однако сама суть Книги в исламе понимается неоднозначно. За несотворённость Корана, как слова Бога, – убеждение в том, что Бог никогда не был бессловесным (господствующее представление, логически обоснованное ашаритами) [10. С. 216; 11. С. 122]; против несотворённости – мысль о том, что несотворённым, вечным является только Бог, а потому приписывание свойства несотворённости ещё чему-либо как бы «умножает» божественность, утверждает наряду с Аллахом ещё одно «божество», что может быть понято как скрытое многобожие (мнение мутазилитов) [10. С. 206–212]. Ясно, что от господствующей точки зрения на этот вопрос зависит понимание соотношения Божественного и человеческого участия в созидании и оснований, и конкретных форм культуры.

Коран содержит исключительно слово (речь) Самого Бога; следовательно, всё, о чём сказано в Коране, есть абсолютная истина, не требующая ни аргументации, ни верификации. Однако всё то, что осталось вне содержания Божественной речи, подлежит рациональному осмыслению; это предмет свободного обсуждения, сфера формирования и столкновения человеческих мнений. Эти мнения представляются результатом процесса самостоятельного человеческого рассуждения; они принимаются при условии непротиворечия «букве священных текстов» ислама [12. С. 171]. Отсюда – понятие о двух истинах: истине богословия и истине науки (Ибн Рушд и «аверроисты»). Если первая часть этой дилеммы – беспрекословное принятие содержания Божественного слова – в исламе, в том числе современном, никогда не забывается, то вторая – свободное исследование и освоение человеком внекоранических тем и предметов – периодически уходит в тень. Гармоническое сочетание идеи послушания и идеи самореализации представляет собой проблему, касающуюся самих оснований исламской культурной традиции (как, впрочем, и любой другой религиозной культуры). Это проблема уравнивания теологического и гуманистического аспектов мусульманской религии. В контексте сохранения аутентичности исторического ислама эта проблема видится как проблема трансляции религиозных образцов, задающих совокупный образ религии, т.е. как педагогическая задача.

Мусульманский мир изначально не знал строгого деления культуры на «городскую» и «монастырскую»; носители «теологической образованности» были представителями городской культуры и вели «мирской» образ жизни [12. С. 171–172]. Теология, в лице своих представителей, оказывалась погружённой в течение повседневной жизни, в культурную динамику современности. Можно говорить о господстве «мирской» теологии в исламском культурном опыте. С другой стороны, в состав мусульманской традиции входит специфическая теология мистиков (суфиев), основная установка которой связана с полным преодолением и преображением всего «мирского». Продуктивное сочетание включённости в мир и духовной «дезадаптации» составляет

ещё одну проблему и тем самым ещё одно движущее начало культурной динамики мусульманства.

Наконец, претензия на созидание некоей *унифицированной* теологической программы должна вести (при своей полной реализации) к простейшей конвертации многочисленных культурных реалий. С момента образования халифата правоверные жили, объединённые одной религией, общим литературным языком, одним законом, в повседневной жизни общаясь и обмениваясь культурными ценностями не только друг с другом, но и с представителями иных конфессиональных групп [12. С. 172]. Культурный универсализм ислама как господствующая парадигма предполагает единство в *основном* при сохранении многообразия в *частностях*. Это позволяло и позволяет относить себя к исламу приверженцам не только разнообразных культурных обычаев, но и представителям взаимоисключающих философско-теологических систем. Правда, до тех пор, пока ислам определяет себя в качестве религии, ему не избежать тенденций к регламентации теологического понимания и высказывания, тех тенденций, которые в фундаменталистских течениях становятся основанием мыслительной и культурной цензуры.

По своей *внешней* организации ислам – это религия общины. Ислам изначально позиционирует себя в качестве религии, которая свободна от жёсткой иерархической организации и предполагает скорее общую веру и общее дело, нежели какую бы то ни было единую форму «церковного» устройства. В этом пункте ислам противопоставляет себя большинству «традиционных» и «исторических» религий, представляя собой своего рода «протестантизм» в развитии библейской религиозной преемственности. И для внешнего наблюдателя современный ислам предстаёт как внутренне организованное явление, для которого разнообразные внешние особенности всегда оказываются вторичными и малозначащими. Само нынешнее понятие «исламского мира» имплицитно включает в себе представление о более или менее монолитной общине, конкретный способ скрепления которой может быть неявным, но всё же предполагается как необходимый.

Ислам возникает прежде всего как религия «частного человека»; здесь Бог открывает Себя всякому желающему приблизиться к Нему (Коран 96:19). В этом отношении ислам – одно из немногих исключений в истории религий Ближнего Востока, явление того же порядка, что и христианство. В древневосточных религиях, таких как египетская или месопотамская, «религиозные темы трактовались членами установленной иерархии» [13. С. 211]; то же можно сказать и о зороастризме. Впервые ветхозаветная религия открывает возможность приближения к Богу с любой позиции, будь это позиция пастуха (Давид, Амос) или беглого преступника (Моисей). Библейский Бог не только допускает такое приближение к Себе, но и Сам открывает Себя не в качестве абсолютно неприступной трансценденции, но в качестве «Бога Живого», снисходящего в своём интересе к частному человеку Аврааму и его потомству. В мусульманском опыте эта черта значительно усилена. Так, ислам, в отличие, например, от классического иудаизма, – такая религия, в которой религиозный «профессионализм» является *следствием*, а не *причиной* теологической образованности.

Свобода от «жречества» и сохраняемого им догматического корпуса, однако, не выглядит безусловным религиозным достоинством. Заметим, что в христианстве, например, само наличие догматики не является догматически необходимым, но выражает собой *естественную* потребность, связанную с генезисом доктрины и интеллектуальным развитием её носителей. Отсутствие в исламе иерархии и догматики, будучи возведённым в незыблемый принцип, по сути – в *догмат*, влечёт сильнейшее влияние на доктрину со стороны местных традиций, порождая ситуацию, когда всякий *обычай* может оказаться инкорпорированным в ткань ислама и предстаёт как привычная часть мусульманского предания. Сплав «официального» и «бытового» ислама оказывается неизбежным и повсеместным [14. С. 7]. Такая ситуация заставляет постоянно иметь в виду то, что «религиозный» ислам и «конкретное» мусульманство – не одно и то же. *Религиозное* в исламе неотделимо от *этнического*; потому-то и процесс самоидентификации происходит, как правило, не в чисто религиозной (как это, возможно, изначально задумывалось), а в «этноконфессиональной» плоскости. Этой амбивалентностью самого концепта «принадлежности к исламской культуре» обусловлены, в частности, трудности подсчёта конкретного числа мусульман в том или ином регионе. Итак, «критерий принадлежности к умме выходит далеко за собственно религиозные рамки» [15. С. 20].

Отсутствие иерархически закреплённого порядка рецепции Божественного Слова, такого порядка, в котором Сам Бог занимает определённое *значимое* место, изначально оставляет каждого «частного» реципиента один на один с бесконечным смыслом Откровения, заставляет его опираться лишь на узкий круг собственных возможностей или на ограниченное число доступных источников. Такое положение дел способно вести, с одной стороны, к экзегетическому произволу или, с другой стороны (при ясном осознании указанной ограниченности), к своего рода экзегетическому отчаянию, компенсируемому исключительно апелляцией к авторитетному мнению. Носители такого авторитета – это члены той же общины; но поскольку даже эти субъекты не могут сослаться на сверхъестественную санкцию своей экзегетической программы, постольку в принципе любая подобная программа предстаёт как легитимная. Политическая воля (или же политическая мода) – единственная инстанция, способная узаконить ту или иную конкретную экзегетическую традицию; историческое непостоянство названной инстанции ведёт в бесконечному умножению способов рецепции коранических смыслов, что в конце концов разрывает социальное единство уммы.

Демократия, как это известно со времён Сократа и Платона, способна породить тиранию (Государство 563 е – 564 а); в условиях Востока община продуцирует деспотию (будь то в современном Ираке или в средневековой России). В деспотических склонностях и связанных с ними этнических предпочтениях обвиняли уже Муавию [11. С. 65–66]. Не будь этих столь *естественных* для общинности социально-политических aberrаций, не пришлось бы сегодня констатировать попытки «форсировать в мусульманском мире процесс демократизации и создать гражданское общество» [15. С. 123]. Умма была и остаётся лишь *идеалом* мусульманского социума; однако *реальную* силу этого идеала регулярно демонстрируют спонтанные акты мобилизации

исламского единства в глобальных масштабах, спровоцированные принятием того или иного закона в *европейской* стране, содержанием того или иного теологического высказывания главой *инославной* конфессии и т.п. В этих случаях переживание чувства «мы – община» выступает и в качестве средства психологической компенсации, и как способ актуализации трансэтнической идентификации.

Отсутствие идеи иерархичности в понимании посюсторонней реальности в известной степени роднит ислам с современной западной цивилизацией, отчасти объясняя его стремительное распространение среди носителей этой цивилизации. Постмодернистский тезис об отказе от «вертикальных» смысловых и ценностных рядов находит себе созвучие в принципиальном отказе ислама (прежде всего – суннитского) от каких бы то ни было попыток сакрализации эмпирической реальности, в установке ислама на унификацию и, следовательно, взаимозаменяемость отдельных социальных единиц – как индивидов, так и культур. Только *власть* может удерживать от распада общество, состоящее из взаимозаменяемых индивидов; именно *власть*, как сущность ислама («Аллах над всякой вещью мощен»), созвучна фундаментальному принципу современного Запада, которому именно поэтому ислам вовсе не так чужд, как это может показаться на первый взгляд.

Та культурно-историческая ситуация, в которой сосуществуют ислам и христианство в России, настоятельно требует взаимной терпимости, умения выслушать противоположную сторону, воздержания от попыток дискредитации «конкурента». Иначе говоря, требуется поддержание активного и прямого *диалога* между наиболее массовыми российскими конфессиями. Состояние диалога предполагает взаимную внимательность, стремление понять собеседника, установку на обсуждение возникающих противоречий. В процессе организации такого диалога могут возникать определённые трудности, но его необходимость более чем очевидна: в диалогическом пространстве преодолеваются ложь, предрассудки, фобии, недоразумения и элементарное незнание. Диалог же возможен только тогда, когда различие мировоззренческих платформ его участников, с одной стороны, не скрывается за двусмысленными «общими местами» и, с другой стороны, не воспринимается как непреодолимое препятствие для общения и гуманитарного сотрудничества. Только в этом случае и теоретическое изучение, и практическое взаимодействие религий могут оказаться конструктивными.

Актуальность межкультурного диалога в нынешней исторической ситуации, заключающей в себе явные и скрытые потенции социальных катаклизмов и межкультурных разломов, практически ни у кого не вызывает сомнения. Однако непрояснённые условия и принципы такого диалога, несовпадение требований к ожидаемым результатам и, самое главное, неопределённость самого понятия диалога вызывают априорную установку недоверия к его возможностям и порождают подозрения в его неэффективности. Такой пессимизм опасен, поскольку он формирует убеждение в непроницаемости межкультурных границ и культивирует установку на абсолютную сегрегацию. Оптимистическая точка зрения на этот счёт должна, видимо, состоять в том, что процесс предварительного обсуждения условий диалога уже есть диалог в его начальной фазе.

Что понимать под диалогом? Прежде всего, диалог не должен быть ни проповедью, ни своего рода соревнованием. Изначальная договорённость его участников обязательно должна включать в себя указанный принцип. Диалог (если рассматривать его с позиции каждой из участвующих в нём сторон) призван продемонстрировать «противоположной» стороне подлинное содержание нашего мировоззрения в его ключевых пунктах, объяснить происхождение и смысл наших культурно-религиозных традиций, раскрыть основы нашей системы ценностей. В этом контексте противником является не сама по себе «противоположная» сторона, а те её заблуждения и ошибки, которые касаются *наших* культурных реалий. Поэтому наш *джихад* в данном случае должен предприниматься именно против этих заблуждений, а не против их носителей.

Далее, участие в диалоге предполагает не только выдвижение требований к «противоположной» стороне, но и принятие на себя определённых обязательств. Диалог дисциплинирует, поскольку его условия обоюдны. Отсюда следует, что каждый участник диалога должен предполагать в качестве его итога не только искоренение заблуждений «противоположной» стороны, но и избавление от собственных ошибок в отношении своего собеседника. Понять другого – вот достойная задача всякого участника диалога; решение этой задачи ведёт к серьёзной корректировке или даже принципиальному изменению того образа врага, который продуцируется прежде всего невежеством и страхом перед всем иным.

Диалог предполагает предварительное и нерушимое согласие с тем, что за любой информацией о содержании доктрины «противоположной» стороны нам следует обращаться именно к этой стороне, а не к собственным или третьим источникам. Требование *доверия* к собеседнику в тех случаях, когда он сообщает о своих убеждениях, есть одно из фундаментальных условий подлинного диалога. И только право *ценностного суждения* относительно этого содержания всегда остаётся за нами. Такой позиции (средней между априорным недоверием и чрезмерной «политкорректностью») должна, на мой взгляд, придерживаться каждая сторона диалога.

Принципиальный вопрос, на который необходимо сразу же ответить, состоит в следующем: является ли диалог с иноверцами такой формой деятельности, которая *не исключается* общим горизонтом религиозного поведения? И для ислама, и для христианства ответ будет положительным. «Если вступаете в спор с людьми Писания, то приводите им доводы наилучшие. И не спорьте с теми из них, кто бесчинствует. Говорите: Уверовали мы в то, что ниспослано нам и что ниспослано вам. Бог наш и Бог ваш – один, и предаёмся мы Ему» (Коран 29:46). «Господа Бога святите в сердцах ваших; будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчёта в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет 3:15). Итак, установка на диалог не только не запрещается исламом и христианством, но и предполагается как необходимый аспект исповедания веры.

Наконец, диалог между исламом и христианством возможен не только по поводу истин веры, но и в связи с решением тех социальных проблем, которые очевидны для представителей той и другой религии. Неприятие греха и деятельное противостояние ему характерны и для христиан, и для мусульман.

Обеспечение прав и свобод человека, борьба за экологическую безопасность, искоренение алкоголизма и наркомании, противостояние агрессивному бескультурью во всех его формах – вот те задачи, которые могли бы объединить усилия многих людей как обитателей единого мира вне зависимости от зачастую *непреодолимых* религиозных различий между ними.

Как видим, диалог между носителями христианства и ислама не только необходим, но и возможен; он может опереться на те вероучительные и этические предпосылки, которые содержат в себе обе названные религии. Такой диалог (даже на уровне обсуждения его предварительных условий) есть главное средство против взаимной подозрительности и агрессивности, единственный путь приобретения опыта толерантного отношения к иной культурной традиции. Только такой подход к организации межрелигиозных отношений может считаться адекватным тому уровню коммуникативной социальности, который достигнут или почти достигнут в настоящее время в глобальном масштабе.

Литература

1. *Тертуллиан*. Апологетик. К Скапуле. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 250 с.
2. *Франк С.Л.* Крушение кумиров // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 111–180.
3. *Кардави Ю., шейх*. Дозволенное и запретное в исламе. М.: Андалус, 2004. 336 с.
4. *Яблоков И.Н.* Религиоведение. М.: Гардарики, 1998. 536 с.
5. *Кулаков А.Е.* Религии мира. М.: АСТ, 1997. 350 с.
6. *Полосин А.* Преодоление язычества. М.: Ладомир, 2001. 198 с.
7. *Томпсон М.* Философия религии. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 384 с.
8. *Донин Х.* Быть евреем. Ростов н/Д: Феникс, 1999. 352 с.
9. *Степанянц М.Т.* Гуманистическая традиция в мусульманской культуре // *Общественные науки и современность*. 1994. № 4. С. 167–170.
10. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Л.: Изд-во ЛГУ, 1966. 400 с.
11. *Грюнебаум Г.Э. фон*. Классический ислам. М.: Наука, 1988. 216 с.
12. *Сагадеев А.В.* Гуманизм в классической мусульманской мысли // *Общественные науки и современность*. 1994. № 4. С. 171–174.
13. *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Д., Якобсен Т.* В преддверии философии. М.: Наука, 1984. 236 с.
14. *Прозоров С.М.* Введение // *Хрестоматия по исламу*. М.: Наука, 1994. С. 3–8.
15. *Малашенко А.В.* Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир, 2006. 222 с.