

УДК 101

М.А. Фарапонова

Северо-Кавказский федеральный университет

г. Ставрополь, Россия

farma51@yandex.ru

ПРАВОСЛАВНО-ИСЛАМСКИЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ОСНОВАНИЯ И ВОЗМОЖНОСТИ

**[*Faraponova M.A. Orthodox-Islamic dialogue in contemporary Russia:
the foundation and opportunities*]**

The problem of inter-religious dialogue at the present time, becomes more and more relevant in the world, but for Russian reality acceptable not all types of dialogue related to the generally accepted classification. The article discusses the reasons and the possibility of dialogue between two of the most numerous Russian religions - Orthodox Christianity and Islam. Identified specific Orthodox-Islamic dialogue in modern Russia, which consists in the impossibility of models of dialogue "discursive" and "internal" because exclusivists nature of both religions. Models of dialogue "human" and "secular" are justified theoretically and verificada facts of the historical formation of the Russian state, as polietnicheskogo and multi-religious. Emphasizes the need for Orthodox-Islamic dialogue as one of the most important instruments of the organization of social life of modern Russian society.

Keywords: Orthodoxy, Islam, interfaith dialogue, the Russian specificity, multi-religious society.

Современная Россия, как правопреемница предыдущих исторических форм российской государственности, имеет статус полиэтнической и поликонфессиональной державы. Самыми многочисленными религиями в нашей стране являются православие и ислам, которые исповедуют 79% и 6% населения соответственно [6]. В настоящее время наблюдается устойчивая тенденция усиления роли религиозного фактора в жизни российского общества [3, с. 58], что обусловлено отказом правящей власти от жесткой атеистической идеологии, приданием Конституцией РФ законного статуса идеологическому плюрализму. В связи с этими обстоятельствами проблема межрелигиозного диалога, столь популярная и детально разработанная на Западе, вышла за рамки чисто религиозной и все более обретает общегосударственное значение и в нашей стране. Однако не все западные стратегии и методики ведения диалога приемлемы для российской действительности, определяющей свои собственные философские и культурологические коннотации понятия «межрелигиозный диалог».

Общепризнанной считается классификация организационных форм межрелигиозного диалога, предложенная известным в этой области специалистом – Э. Дж. Шарпом. В зависимости от целей и задач межрелигиозного диалога, Шарп различает четыре его типа: «дискурсивный», «человеческий», «секулярный» и «внутренний» [9, с. 132]. Кратко характеризуя каждый тип, можно сказать, что дискурсивный диалог предполагает попытку представителей различных религиозных доктрин выявить общность положений теологической базы или т.н. «общий знаменатель» с целью подведения теоретического фундамента в конвергенции религий. Под «человеческим» диалогом подразумевается толерантное общение двух субъектов вне их религиозной идентификации, с учетом разницы между отношением к носителю той или иной религиозной традиции и к самой традиции. Относительно «внутреннего» диалога следует отметить, что он основывается на внешней схожести мистического опыта различных духовных традиций. «Секулярный» диалог затрагивает широкий круг актуальных социальных проблем – от совместной защиты нравственных и культурных ценностей до решения экологических вопросов, на основании чего вполне обоснованным будет применение к данному виду диалога также и термина «социальный».

Российская специфика состоит в неприятии «дискурсивной» и «внутренней» моделей диалога в силу того, что его важнейшими субъектами являются православие и ислам, характеризующиеся как инклюзивистские религии, в сотериологическом аспекте доходящие до эксклюзивизма. При этом типы диалога «человеческий» и «секулярный» (или «социальный») принципиальных разногласий не вызывают.

Позиция противников дискурсивного диалога представлена исследованиями отечественных ученых Шохина В.К., Карсавина В.П., Мельника С.В., Абраамяна Г.А. и др. Подобную точку зрения разделяют западные мыслители, такие как британский теолог Джон Маккуори, американский философ Уильям Макбрайд, а также современные исламские ученые (Наср С.Х.), последователи раннего богословского представления о целостности и завершенности коранической парадигмы. Тем не менее, в России присутствует либеральное направление, отстаивающее возможность межрелигиозного диалога в догматической области, представленное религиозно ориентированной интеллигенцией: Журавским А.В., Глаголевым В.С., Васильевой О.Ю. На

Западе подобной позиции придерживаются доктор теологии Клод Жеффре, профессор догматики и философии Жан-Поль Габюс и др. Исламская сторона готова участвовать в дискурсивном диалоге с православием только на основании признания ислама в качестве законного развития христианства и Корана как «Третьего Завета».

Аспекты «внутреннего» диалога разработаны в трудах востоковедов – Смирнова А.В., Степанянц М.Т., Насырова И.Р., современная православная теология в этом вопросе основывается на учении Великих Каппадокийцев, развитом в трудах Григория Паламы, В.Н. Лосского.

Как уже было отмечено, в условиях современной российской действительности модели диалога «человеческий» и «секулярный» принципиальных разногласий не вызывают, поэтому в дополнение к упомянутым исследователям здесь можно назвать Хоружего С.С., Зубова А.Б., Баширова Л.А., их зарубежных коллег Дж. Ньюмена, К.М. Роджерса, У.К. Смита. Поскольку типы «дискурсивный» и «внутренний» не являются характерными для православно-исламского диалога в современной России, ограничимся кратким обзором позиций их сторонников и противников. Сторонниками дискурсивного диалога руководит идея религиозно-метафизического синкретизма православия и ислама путем «переосмысления христианства» [4, с. 123] с целью создания «планетарного экуменизма» [12, с. 288]. Противники утверждают, что в дискурсивной модели субъекты диалога перестают идентифицироваться как адепты своей религии, следовательно, сам диалог становится «фантомом, которого на самом деле нет» [12, с. 238]. Помимо богословского существует философский аспект, отрицающий возможность дискурсивного диалога, как не отвечающего сущностным признакам классического диалога, разработанным М. Бубером, М. Бахтиным, Ф. Розенцвейгом, Н.А. Бердяевым и др. Основной же причиной невозможности осуществления дискурсивного диалога в современной России выступает традиционное религиозное сознание: как православие, так и ислам стремятся к монополии на истину.

Претензии на реализацию «внутреннего» диалога обусловлены внешним сходством некоторых догматических установок и вытекающих из них мистико-аскетических методик, ставящих высшую цель – соединение с Абсолютом. Возражения отечественных исследователей против этой модели диалога основаны на компаративистике основных характеристик мистических опытов обе-

их религий. Так, мистический опыт православия является для Церкви общепризнанным, в исламе же подобный опыт представлен суннитским суфизмом, у которого с официальным исламом на протяжении всей истории существуют неоднозначные, зачастую противоречивые отношения. Далее, в основе духовного преобразования в православии и исламе лежат кардинально различные онтологические установки. Православная парадигма постулирует разноточность, внеположность Бога и сотворенного Им мира, что обуславливает соединение с Богом не в сфере природы, а в сфере личности путем актуального соединения Божественных и человеческих энергий. Результатом соединения (греч. – *συν-εργεία*) является онтологическое трансцендирование, приобщение ко всем Божественным благам без онтологического слияния с Божественной сущностью. Вектор мистического пути православия можно условно интерпретировать как вертикально направленный. В суфизме Бог и мир – разные стороны одной сущности, имеющие диффузный, взаимозависимый характер. Это – так называемое учение о единстве бытия знаменитого шейха суфизма ибн-Араби, согласно которому человек обретает опыт трансцендирования без выхода из своего онтологического статуса, т.е. оставаясь в здешнем мире, как его часть. Следовательно, духовный вектор суфизма имеет горизонтальное направление. При этом исследователи отмечают, что в конце мистического пути суфия «вовсе не соединение» с Абсолютным бытием, а состояние, «характеризующееся более тонкими понятиями... вокруг которых стоят существенные открытые вопросы» [10]. Таковы основные отличия двух мистических опытов, определяющие закономерный вывод о семантическом разведении понятий «внутренний» и «православно-исламский» диалог.

Тип диалога «человеческий» предполагает необходимость абстрагирования от религиозных верований собеседника, что выхолащивает содержание диалога и ставит под сомнение его непротиворечивость. Тем не менее, никто не оспаривает высокую гуманитарную ценность и благородный «идеализм» «человеческого диалога», получившего также название «гуманитарный» [12, с. 286]. Преодолеть некоторые затруднения данного дискурса помогает концепция, предложенная русским философом Хоружим С.С. Ученый отстаивает мнение о том, что идентификационные различия личностей «способны не отдалять, а сближать, вызывать интерес, расположение и даже активное притяжение» [11, с. 166] и выявляет определенные предпосылки, необходимые для успеха в сфе-

ре личностного общения. Одну из предпосылок автор называет установкой «приемлющего участия» и характеризует ее как взаимную открытость, готовность разделить духовный опыт своего диалогического партнера, не во всей полноте, но в совокупности некоторых элементов, способных вызвать эмоцию понимания и сопереживания. За примером подобной формы участия ученый обращается к жертвенной, кенотической любви-самоотдаче русских старцев. Другой, не менее важной предпосылкой диалогического общения, по мнению Хоружего С.С., является возможность полного раскрытия личностью своей идентичности, конституирующей ее уникальные особенности, способствующие зарождению заинтересованности, ведущей, в свою очередь, к пониманию и сближению. Другими словами, пространство личностного диалога должно выстраиваться не по принципу совпадения элементов, а значит и сужения самого пространства, как в случае дискурсивного диалога, а по принципу расширения, включения всех уникальных отличительных особенностей.

Несомненно, подобная модель диалога, уходящая своими корнями в XV в., к началу полноценного взаимодействия Российского государства с исламской цивилизацией, имеет широкое распространение в российском социуме как исторически сложившейся совокупности народов различной религиозной идентификации. «Человеческий диалог» между представителями православия и ислама происходил на разных уровнях – от заимствования внешних элементов мистического опыта до взаимодействия в области сложных и разнообразных общественных процессов. В ходе диалога выработывались определенные принципы сосуществования, которые не всегда можно было назвать толерантными, но при продуманной конфессиональной политике государства и доминанте титульной религии (православия) осуществлялся процесс сложного поиска путей совместного проживания без видимого противостояния. На современном этапе исторического развития Российской Федерации практическим основанием рассматриваемой модели диалога является Концепция Государственной религиозной политики, провозглашающая своей целью «создание благоприятных условий для позитивного, неконфликтного развития религиозной жизни в стране и укрепления стабильности российского общества» [2].

Подводя итог рассмотрению «человеческого», «личностного» диалога с точки зрения социальной философии, можно сказать, что такой тип диалога вполне допустим в условиях современной России, поскольку никакие исклю-

живистские законы, характерные для первых двух моделей, не препятствуют его осуществлению. Ценность же личностного диалога для поликонфессионального российского общества не вызывает сомнения: он дает представителям различных религий возможность открытого общения, приводящего к более глубокому знанию друг о друге, творческому контакту с идеями и опытом собеседника, выявлению общих интересов, выработке мер по их реализации. Тем не менее, необходимо отметить, что масштаб «человеческого диалога» не сопоставим с целями и задачами, возлагаемыми на диалог между двумя основными религиозными конфессиями в Российском государстве. Ввиду этого нам представляется целесообразным рассматривать личностный диалог как составную часть более широкой, следовательно, более перспективной в данном дискурсе концепции «секулярного» диалога, к анализу которой мы перейдем.

Теоретико-методологической основой «секулярного» диалога являются социальные установки, содержащиеся в Библии и Коране, актуализированные в социальной концепции Русской Православной Церкви и социальной программе российских мусульман. Названные документы разработаны для регламентации отношения верующих как внутри религиозной общины, так и с остальным обществом, состоящим из последователей иных религий или религиозно себя не идентифицирующих.

Социальная концепция РПЦ базируется на нормах Священного Писания и Священного Предания, включающих помимо Ветхого и Нового Заветов, соборный опыт духовной жизни Церкви, направленный на преобразование человеческой личности, а через нее и всего общества, вне зависимости от его организации. Следуя кенозису Христа, Который «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мар. 4, 10:45), Церковь осуществляет исторический кенозис в соответствии со своей посланнической миссией, провозглашенной ее Главой: «Как Ты [*Бог Отец – прим. авт.*] послал Меня в мир, так и Я послал их [*последователей Христа – прим. авт.*] в мир» (Иоан. 3, 17:18). Поэтому Церковь призывает христиан не к бегству от мира, общества, государства, но к заповеданному ее Главой служению в мире, обществе, государстве: «Служите друг другу, каждый тем даром, который получил» (1 Пет. 4:10). Служение Церкви в обществе не ограничивается национальной или религиозной принадлежностью, о чем свидетельствует евангельская притча о милосердном самарянине

и множественные призывы Христа к милосердию, прощению и помощи страждущим, вне зависимости от их вероисповедания. Основываясь на евангельских нравственных принципах, Церковь осуществляла историческую социальную интеграцию, адаптирующую ее к условиям существующих культур и способствующую ее институционализации, позволяющей Церкви вступать в диалог с различными структурами общества.

Анализируя исламскую теологическую и правовую базу на предмет возможности и эффективности социального диалога духовных структур российского ислама с РПЦ, исследователь сталкивается с трудностями, обусловленными децентрализованной, фрагментарной институционализацией упомянутых структур. Этот факт лежит в основе разногласия исламских духовных лидеров различных регионов относительно необходимости принятия общей социальной программы. Поэтому, говоря об официальной социальной позиции российских мусульман, мы будем иметь в виду документ, принятый в 2001 году Советом муфтиев России. В «Социальной программе» указывается, что основания для диалога мусульман с другими конфессиями содержатся в Коране и Сунне, в особенности это касается «людей Книги», т.е. иудеев и христиан. Об этом свидетельствуют слова Корана: «Нет принуждения в вере» [8, 2:256], «Не препирайтесь с обладателями Книги» [8, 29:46], а 10-я статья «Каирской декларации прав человека в Исламе», принятая всеми мусульманскими государствами – членами организации «Исламская конференция» в 1990 г., запрещает использование любых методов принуждения для обращения человека в другую веру [7]. Необходимость практического диалога исламских духовных структур с РПЦ обозначена, например, сопредседателем Совета муфтиев России, главным муфтием, шейхом Нафигуллой Ашировым, подчеркнувшим «особую актуальность для мусульманских организаций сотрудничества с Русской Православной Церковью, которая накопила большой опыт работы в сфере духовной, культурной и благотворительной деятельности» [1, с. 168-170].

Как видно, доктринальные установки и социальная ориентация практической деятельности обеих религий являются факторами, способствующими диалогу в так называемой «секулярной» или социальной области. Следовательно, такая модель диалога вполне обоснованна, более того, она насущно необходима, поскольку межрелигиозные отношения всегда были неотъемлемым инструментом организации социальной жизни, а на современном этапе

развития Российского государства, связанном с кризисом духовно-нравственной составляющей жизни человека, их роль значительно возросла. Неслучайно сторонниками этого типа диалога является широкий круг исследователей, включая и радикально настроенных с обеих сторон. Однако, несмотря на почти идеальные теоретические установки, в условиях Российской действительности даже эта модель диалога сталкивается с определенными трудностями и многие ученые отмечают, что «по существу никуда не исчезла ни мусульманская, ни христианская интенция к проповеди истины» [5], поскольку обе религии – прозелитические. И здесь – место для диалога, построенного на принципах здравого смысла, глубокого понимания реальной ситуации и широкое поле для государственной деятельности в межконфессиональной сфере.

Рассмотрев основания и возможности каждого вида православно-исламского диалога в современной России, мы приходим к следующим выводам. Модели межрелигиозного диалога «дискурсивный» (догматический) и «внутренний» (духовно-опытный) неприемлемы для двух основных российских религий по причине эксклюзивистского характера их основного содержания. Модели «человеческий» (гуманитарный) и «секулярный» (социальный) диалог теоретически обоснованны, исторически верифицируемы и насущно необходимы как важнейший инструмент организации социальной жизни современного поликонфессионального российского общества.

ЛИТЕРАТУРА :

1. *Ананьев Э.В.* Социальная программа мусульман: взгляд снаружи и изнутри // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 2.
2. Васильева, Журавский, Кырлежев. Концепция Государственной религиозной политики Российской Федерации. Проект кафедры религиоведения Российской академии государственной службы при Президенте РФ, ноябрь 2003 г. URL: <http://religioved.narod.ru/religioved/016.htm> (дата обращения: 20.10.2014).
3. *Душина Т.В., Лагунов А.А.* Общественные факторы религиозно-философской рефлексии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2010. № 1.

4. *Жеффре Клод*. Богословское значение исламо-христианского диалога // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000.
5. *Зубов А.* Круглый стол//Журнальный зал//Континент, 2004 № 119. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/119/isln.html> (дата обращения 21.10.2014)
6. Интерфакс, агентство. URL: <http://interfax.az/view/554770> Дата обращения: 18.10.2014).
7. Каирская декларация о правах человека в исламе (5 августа 1990 г.). URL: <http://cidct.org.ua/kairskaya-deklaratsiya-o-pravah-cheloveka-v-islame-3/> (дата обращения 21.10.2014).
8. Коран. Перевод с арабского и комментарии Османова М.-Н. СПб., 2010.
9. *Мельник С.В.* Межрелигиозный диалог: проблема семантики и критика основных стратегий // Грамота. Тамбов, 2012. №2(16). В 2-х ч. Ч. II.
10. *Насыров И.Р.* Пределы духовной практики в исламском мистицизме (суфизме). URL: http://www.telenir.net/filosofija/otkryti_nauchnyi_seminar_fenomen_cheloveka_v_ego_yevolyucii_i_dinamike_2005_2011/p1.php.
11. *Хорунжий С.С.* Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания.
12. *Шохин В.К.* «Диалог религий»: идеология и практика //Альфа и Омега. 1997. № 1.

REFERENCES

1. *Anan'ev E.V.* The social program of Muslims: a view from inside and outside // the State, religion, Church in Russia and abroad. 2010. № 2.
2. *Vasilyeva, Zhuravsky Kyrlezhev.* The concept of state religious policy of the Russian Federation. The project of the religious studies department of the Russian Academy of civil service under the President of the Russian Federation, November 2003. URL: <http://religioved.narod.ru/religioved/016.htm> (date of usage: 20.10.2014).
3. *Dushina T.V., Lagunov A.A.* Social factors of religious and philosophical reflection // Vestnik of Russian University of Peoples' Friendship. 2010. № 1.

4. *Jeffre Claude*. Theological significance of the Islamic-Christian dialogue // Christians and Muslims: dialogue issues. M., 2000.
5. *Zubov A.* Round table //Magazine hall// Continent, 2004 № 119. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/119/isln.html> (date of usage 21.10.2014)
6. Interfax, agency. URL: <http://interfax.az/view/554770> (date of usage: 18.10.2014)
7. Cairo Declaration on Human Rights in Islam (August 5, 1990.). URL: <http://cidct.org.ua/kairskaya-deklaratsiya-o-pravah-cheloveka-v-islame-3/> (date of usage 21.10.2014).
8. Koran. Translation from Arabic and Osmanova M. comments. St. Petersburg, 2010.
9. *Melnik S.V.* Interreligious dialogue: a problem of semantics and criticism of the main strategies // Gramota. Tambov, 2012. № 2(16). In 2-parts.
10. *Nasyrov I.R.* Limits of spiritual practice in Islamic mysticism (Sufism). URL: http://www.telenir.net/filosofija/otkrytyi_nauchnyi_seminar_fenomen_cheloveka_v_ego_yevolyucii_i_dinamike_2005_2011/p1.php.
11. *Khorunzhi S.S.* Religious dialogue: historical experience and basic foundation.
12. *Shokhin V.K.* "Religions Dialogue ": ideology and practice. 1997. № 1.

17 февраля 2015 г.
