

Юрий ГАВРИЛОВ,  
Александр ШЕВЧЕНКО



# ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

## ВВЕДЕНИЕ

Важнейшей отличительной особенностью цивилизационной общности, сложившейся на пространстве исторической России (Киевская и Московская Русь, Российская империя, СССР, нынешние постсоветские государства) – российско-евразийской цивилизации является многовековое мирное сосуществование устойчивых этнорелигиозных общностей, большинство из которых являются автохтонными в пространстве Северной Евразии, проживая на своих исторических территориях. Интегрирующая роль ядра российско-евразийской цивилизации, каковым является русский православный народ, не означала, в отличие, например, от западноевропейских стран, национально-культурного и религиозного подавления. Напротив, войдя в российский цивилизационный ареал, большинство народов самого различного происхождения не только сохранили свое этнокультурное и религиозное своеобразие, но и обрели возможность оригинального культурно-исторического творчества, включенного в единый процесс цивилизационного строительства. Об этом, в частности, много писал выдающийся русский историк и культуролог **Вадим Валерьянович Кожин** (1930-2001), отмечая, что на территории России до сего дня сохранились этносы, которые на протяжении всей своей истории не превышали нескольких тысяч

человек, такие, как тофалары или удэгейцы. И если, согласно известному ленинскому определению, считать Российскую империю «тюрьмой народов», то «только при одном условии, что при этом Великобританию, Францию и Германию мы назовем кладбищами народов. Вот тогда это будет справедливо и покажет истинную суть дела» (1, с. 35).

В отличие от той же Западной Европы, историческая Россия никогда не знала религиозных войн: веротерпимость являлась характерной чертой всех периодов российской истории. Например, вхождение, мирное и немирное, в состав Российской империи мусульманских народов, в период правления императрицы Екатерины II было закреплено официальным признанием ислама на государственной уровне и оформлением соответствующих институционализированных мусульманских структур в виде Оренбургского Магометанского Духовного Собрания с муфтием во главе. Процесс этот продолжался и в следующем XIX веке, результатом чего стало институирование особой этнорелигиозной общности, получившей наименование «русского мусульманства». Отдельные явления обратного порядка, разумеется, имели место, но довольно быстро преодолевались самой логикой цивилизационного развития. Исключение составил, пожалуй, лишь атеистический диктат советского времени, однако и тогда ситуация не была од-

нозначной (в частности, в период Великой Отечественной войны 1941-1945 годов).

В современной Российской Федерации при доминировании православной общности (в основе своей – русско-славянской, однако включающей также ряд уго-финнских, тюркских и др. этносов) продолжают существовать другие аналогичные автохтонные этнорелигиозные феномены, имеющие обширные зоны компактного проживания – мусульманская (татары, башкиры, казахи, северокавказские народы), буддийская (буряты, калмыки, тувинцы). Помимо них разнообразными этнодисперсными группами представлены другие религии, как христианские (католики, протестанты, монофизиты),

а политические и социально-экономические причины (военный конфликт на Северном Кавказе, неконтролируемая миграция и пр.), причем нередко провоцируются внешними силами (так называемый «радикальный ислам»). Об этом свидетельствуют, в частности, данные социологического мониторинга состояния религиозности и межрелигиозных отношений, осуществляемого с начала 90-х годов XX века Исследовательским Центром «Религия в современном обществе». Данный Центр, созданный в 1991 году профессором М.П. Мчедловым, ныне действует в структуре Института социологии Российской Академии наук. Разработка теоретических проблем межрелигиозного диалога и межрелигиозных

---

**В отличие от той же Западной Европы,  
историческая Россия никогда не знала  
религиозных войн: веротерпимость являлась  
характерной чертой всех периодов российской  
истории.**

---

ты), так и нехристианские (иудеи, караимы). Сходную ситуацию можно наблюдать и в Республике Беларусь, где исторически тесно соседствуют последователи православия и католицизма, однако уже с XIV века присутствует и сохраняющая своеобразие группа мусульман – литовские татары. Вследствие этого проблема формирования отношений взаимоуважения, солидарности и сотрудничества приверженцев различных религий и мировоззрений в равной мере актуальны для обоих государств, поскольку, по меткому замечанию выдающегося советского и российского философа и религиоведа **Мирана Петровича Мчедлова** (1928-2007), мировая практика показывает, что «военные конфликты с религиозной окраской возникают не там, где имеется пестрый религиозный состав верующего населения, а там, где они компактно проживают на определенной территории: Пакистан – Индия, Босния – Сербия и т.д.» (2, с. 26-27). Межэтническая и межрелигиозная напряженность, иногда выливающаяся в открытые конфликты, ставшая фактом постсоветского времени, все же не получила повсеместного распространения и, как правило, имеет не чисто религиозные,

отношений, в частности – между приверженцами православия и ислама, традиционно является одним из важнейших направлений его работы (см. 1-7).

### **1. ГРАНИЦЫ ДОКТРИНАЛЬНОГО ДИАЛОГА И ТУПИКИ ЭКУМЕНИЗМА**

Проблема взаимоотношений приверженцев разных религий и отношения к иной религиозной вере носит многоаспектный и неоднозначный характер. Ключевое значение здесь приобретает понятие межрелигиозного диалога, рассматриваемого в качестве наиболее адекватной формы таких отношений. При этом следует иметь в виду различные уровни и аспекты такого диалога, приобретающего в их рамках специфический характер. Это может быть диалог между институционализованными вероисповедными сообществами, между лицами – приверженцами разных религий, наконец, между культурно-религиозными и этнорелигиозными общностями, сложившимися на базе различных религиозных традиций.

Сам же межрелигиозный диалог может быть рассмотрен как в узком, так и в широ-

ком смысле. В узком смысле это взаимодействие религиозных систем на доктринальном уровне, требующее сознательной установки, концептуальной разработки и институционального оформления. Доктринальный диалог имеет первостепенное значение для институционально оформленных вероисповедных сообществ. Здесь, однако, следует иметь в виду изначально довольно узкие рамки его осуществления, поскольку каждая религия заявляет о вселенском и абсолютном характере собственного трансцендентного опыта и о ложности всех остальных. Признание равноценности и равнозначимости всех «путей к Богу» для действительно религиозного человека представляется абсолютно невозможным. Вследствие этого взаимоотношения между приверженцами разных религиозных традиций могут приобретать особую остроту и напряженность.

Как писал об этом выдающийся русский религиозный мыслитель **Иван Александрович Ильин** (1883-1954) в своем известном фундаментальном трактате «**Аксиомы религиозного опыта**», вышедшем в 1953 году, «каждый верующий человек, считающий свою веру истинной, предполагает (сознательно или бессознательно), что его собственный опыт имеет религиозно-предметное содержание; мало того, он предполагает, что иноверные люди осуществляют неверный религиозный акт, тогда как сам он и его единоверцы владеют верным религиозным актом. Из истории религий мы знаем, что это чувство чужой «неверности» в акте и содержаниях — при известных условиях... переживалось определенными людьми, народами так остро, что вызывало активный и даже кровавый протест против «нечестия» нечестивых и «кошунства» кошунствующих» (8, с. 120-121). Философ отчетливо понимал несводимость духовного опыта отдельных религий к «религии вообще», вследствие чего в его труде можно видеть острое ощущение непреодолимости доктринальных границ между различными вероисповеданиями: *«Строго говоря, нам, христианам, поскольку мы пребываем в полноте христианского опыта, и ведаем сердцем, и веруем разумом. Кого мы имели и имеем во Христе, — нам нелегко даже понять, как могли люди иных религий получать основные дары религии от учителей, которые были не более чем вдохновен-*

*но-верующими просто-человеками. Ибо мы имели и имеем во Христе, не просто благого наставника, и не просто мудрого праведника, но как бы «отверстую дверь к Богу», на пороге которой мы видим самого Бога в человеческом образе...»* (8, с. 272).

Вот почему доктринальное взаимодействие различных религиозных систем носит обычно крайне ограниченный характер и адаптация любых элементов одной из них обычно происходит за счет другой стороны (см. 9, с. 18). Вследствие этого все усилия по сближению доктринальных основ даже близкородственных вероисповеданий в пределах одной религии оказывались обычно бесплодными. Факты подобного рода можно найти в истории христианских Церквей, причем чаще всего такие инициативы исходили не от священнослужителей и богословов, а от светских правителей, стремившихся таким способом разрешить чисто политические проблемы. Наиболее яркий пример — неудачная попытка византийского императора **Ираклия** (611-641) примирить сторонников и противников Халкидонского догмата — православных и монофизитов — о двух природах Богочеловека путем принятия компромиссной вероисповедной формулы — о наличии во Христе единой воли при двух природах — божественной и человеческой. Такая формулировка в итоге не устроила ни православных, ни монофизитов, приведя лишь к новому расколу христианства, в результате которого возникло третье христологическое течение — монофелитство.

Это подтверждает судьба экуменического движения. **Экуменизм** (от греческого «οἰκουμένη — обитаемый мир, вселенная) — идеология всехристианского единства, постулирующая движение за сближение и объединение различных христианских конфессий, первоначально зародился в протестантской среде на основе так называемой «теории ветвей». Суть последней в том, что все исторически возникшие христианские конфессии и Церкви, несмотря на все доктринально-догматические расхождения, являются «ветвями» единой христианской Церкви, которые взаимно обогащают друг друга. Началом идейного и организационного оформления экуменического движения считается состоявшаяся в 1910 году в Эдинбурге (Шотландия) Всемирной миссионерской конференции, участники которой в 1921 году учредили

Международный миссионерский совет, а затем два международных общества — «Жизнь и деятельность» (1925) и «Вера и порядок». В 1948 году на их основе был образован Всемирный Совет Церквей (ВСЦ), в состав которого ныне входят 348 христианских Церквей и деноминаций (ряд православных Церквей, монофизиты, протестанты). При своем возникновении экуменизм понимался лишь как солидарность и сотрудничество разных христианских церквей, конфессий и деноминаций в евангельской проповеди и в противостоянии антихристианским культурам.

Со временем же возобладаало иное понимание экуменизма, связанного с утверждением сотериологического (сотериология — учение о спасении — авт.) равноправия разных христианских конфессий, на основании которого постулируется несущественность расхождения доктринально-богословских формул, в связи с чем догматически разделенные христианские течения рассматриваются как части единой «Сверхцеркви». Это, однако, довольно скоро привело экуменическое движение к серьезному кризису: любые мероприятия, направленные на достижение «христианского единства» в рамках ВСЦ и других международных межцерковных организаций посредством признания несущественными догматических и канонических различий в конечном счете оказывались неудачными. Попытки экуменически «соединить» христианские конфессии в некоем «универсальном синтезе» на практике вели не к обновлению христианства, а к конструированию некой абстрактной и безжизненной «сверхрелигии», по сути своей — уже и не христианской, в центре которой не Бог, а человек с его чисто земными потребностями и притязаниями.

Подобный результат были вынуждены признать даже последовательные поборники экуменических идей. Так, еще в январе 1975 года группа из семнадцати богословов США, принадлежащих к различным христианским церквам и конфессиям, на своей встрече в американском городе Хартфорде (штат Коннектикут) предприняла попытку выработать общее отношение к «превратным, ложным и деструктивным мнениям», которые «представляются пагубными для современного христианства и его влияния на общество» (10, с. 225). Результатом этой встречи стала декларация, известная под названием

«Хартвордский призыв» («Призыв к богословскому утверждению»). В числе авторов данного документа значились и трое православных — протопресвитер Александр Шмеман, протоиерей Фома Хопко и профессор Илеана Маркулеску. Примечательно, что в числе отмеченных богословами «пагубных мнений» значился и экуменический тезис, утверждающий, что «все религии одинаково приемлемы — выбор зависит от личного предпочтения и стиля жизни» (3, с. 228). В ответ на этот тезис в документе, в частности, говорилось: «Мы утверждали важность исследования и пристального внимания ко всем проявлениям религиозных поисков и изучения богатств других религий. Но мы отвергаем вышеприведенный тезис, ибо он сглаживает различия и игнорирует противоречия. Этим он не только затемняет смысл христианской веры, но и подрывает уважение к аутентичности других верований. Важна истина, поэтому различия между религиями имеют очень серьезное значение» (3, с. 228). Таким образом, экуменический тезис о равной приемлемости для верующего человека всех религий в данном документе был фактически отброшен.

Примечательно активное участие в выработке и формулировке положений «Хартвордского призыва» протопресвитера Александра Шмемана (1921-1983) клирика автокефальной Православной Церкви в Америке (англ. *Orthodox Church in America*), видного богослова и церковного публициста, ранее — одного из активных участников межхристианских экуменических контактов и встреч. Однако теперь он явно пришел к выводу о том, что не только сами по себе догматические расхождения, но и сами особенности исторического развития западного христианства делают бессмысленным его экуменический диалог с православием. В своем богословском комментарии к тексту «Хартвордского призыва» о. Александр Шмеман в связи с этим писал: «Западные творцы экуменического движения никогда не могли уразуметь, что экуменическая встреча для православных — ни больше ни меньше как первая свободная и потому глубоко знаменательная встреча с Западом в целом, т.е. как остальной «половиной» началу единого христианского мира, отделенной от Православия не столько сравни-

тельно немногочисленными догматическими разногласиями, сколько глубоким различием в основополагающем христианском видении себя. Именно к обсуждению проблем, вытекающих из этого западного самосознания и самочувствия, и стремились православные, видевшие в них источник уклонения от некогда общей веры и Предания, — стремились в надежде, что такое обсуждение будет естественным и насущным условием любого следующего шага. Но совсем не таковы были западные предпосылки. Прежде всего, Запад давно и почти полностью утратил сознание того, что он когда-то был именно половиной первоначальной *Christianitas* (христианского

ного христианства, и, критикуя последнее, исходит не из отдельных его изъянов, но из кардинального отступления Запада от веры и жизни древней Церкви» (10, с. 7).

В еще большей мере доктринальная бесплодность «экуменического синтеза» проявляется в попытках дополнить христианство теми или иными элементами нехристианских религиозных верований. К таковым, в частности, относится основанная на ряде внешних доктринальных совпадений попытка соединения христианства и ислама как двух ветвей единого авраамического монотеизма, в пределах которого ислам рассматривается как «религия Третьего Завета»,

---

**Вместе с тем, как отмечается в ряде  
современных исследований, глобализация  
«сверху», осуществляемая ведущими западными  
державами в духе гегемонизма и собственной  
цивилизационной исключительности, неизбежно  
порождает протест в виде альтернативной  
глобализации «снизу», исходящей из незападной  
мировой периферии.**

---

мира — лат.)... Чем настойчивее Запад отождествлял себя со всей *Christianitas*, тем более отодвигался Восток на периферию его исторической памяти, и по большей части, увы, как объект обращения в римо-католичество или протестантизм. В экзистенциальном же плане Западу куда более памятно не отпадение от Востока, а свое собственное трагическое разделение на католиков и протестантов, реформационные и контрреформационные споры. Именно тогда стали обретать форму — сперва негативную, затем позитивную — экуменические категории и сам западный тип мышления. А к тому времени, когда перед Православием распахнулись экуменические горизонты (вскоре после Первой мировой войны), религиозное сознание Запада вполне уже окрасилось чувством самодостаточности» (10, с. 236-237). Как отмечал в связи с этим современный православный богослов и публицист протоиерей Валентин Асмус, «отец Александр, знаменитый критик «исторического православия», выступает здесь как защитник Православия перед лицом запад-

призванная евангельское Откровение дополнить кораническим Откровением. Здесь, однако, следует иметь в виду, что внешние совпадения отдельных положений принципиально различных религиозных доктрин, в частности, христианства и ислама, имеют, как правило, периферийный характер и не должны вводить в заблуждение. Так, например, 2-я сура Корана «Корова» причисляет Иисуса Христа, в коранической традиции — Иса ибн Марьям-эль-Масих — к сонму ветхозаветных великих пророков (наби), предваривших проповедь Мухаммада: «Скажите: «Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Йакубу и коленам, и что было даровано пророкам от Господа их. Мы не различаем между ними кем-либо из них, и Ему мы предаемся» (Кор. 2: 130). При этом 10-я сура «Иона» (Йунус) прямо отрицает основополагающую христианскую доктрину Богосыновства, которая трактуется как ложное измышление: «Они сказали: «Взял Аллах себе ребенка». Хвала Ему, Он богат! Ему принадлежит то, что в небесах и на зем-



ле. Нет у вас на это никакой власти! Неужели вы станете говорить на Аллаха то, чего не знаете? Скажи: *«Поистине те, которые измышляют на Аллаха ложь, не будут счастливы»* (Кор. 10: 69-70). (Пер. академика И.Ю. Крачковского). По мнению **Ивана Ильина**, данные коранические тексты наиболее ярко подтверждают мысль о том, что религиозный «акт мусульман никогда не постигал Христа, несмотря на безусловное признание Его «пророческого» достоинства» (8, с. 125).

Бесперспективность доктринального межрелигиозного диалога на основе подобного «суперэкуменического» движения к религиозному синтезу особо следует иметь в виду в связи с распространением современных религиозно-обновленческих течений, получивших собирательное наименование «Нью-Эйдж» (New Age – так называемые «религии нового века»). Названное определение, используемое для обозначения религиозных новообразований рубежа второго и третьего тысячелетий, не является строго понятийным, поскольку не передает специфики данного феномена, а скорее носит символический характер (11, с. 377). Тем не менее, общей чертой «Нью-Эйдж» можно считать вероисповедный синкретизм, постулирующий свой основополагающий принцип «Бог

един, и все религии пророки его». Один из наиболее последовательных критиков подобных воззрений церковный публицист и полемист диакон **Андрей Кураев** писал в связи с этим, что *«вопреки расхожему мнению «полурелигиозной» публики о единстве всех религий в их глубинной основе и второстепенности обрядовых различий, дело обстоит как раз противоположным образом: все религии очень похожи именно в своих обрядовых системах, но принципиально различны в вероучениях»* (12, с. 145). Реальным же результатом подобного вероисповедного синкретизма становится не достижение межрелигиозного согласия, а возникновение феномена деструктивной сектантской квазирелигиозности, направленной на разрушение исторически возникших институционализированных религиозных сообществ и, соответственно, сформировавшихся на их базе духовно-нравственных традиций и устойчивых механизмов социально-культурной регуляции.

Подобная негативная роль религиозных новообразований все более отчетливо осознается богословами, священнослужителями и рядовыми приверженцами традиционных религий, свидетельством чему является ряд совместных документов последнего времени. Так, еще в мае 1994 года представителями де-

сяти христианских конфессий и деноминаций (в том числе и Русской Православной Церкви) — участниками межхристианского семинара «Тоталитарные секты в России» был принят итоговый документ, в котором говорилось: *«Мы, христиане разных конфессий и разных стран, люди, знающие христианство не извне и имеющие серьезный опыт знакомства с иными религиями, свидетельствуем, что любая попытка создания «синкретической мировой религии» есть не что иное, как антихристианская инициатива. Мы предупреждаем о том, что если какая-то религиозная или «культурологическая» группа говорит о себе, что она нашла путь к синтезу всех мировых религий, к объединению христианства с какими-либо восточным или «эзотерическим» культом, — это явный признак того, что перед нами отнюдь не «всепримирующее учение», а очередная секта, которая пытается насадить тот или иной псевдовосточный культ под маской симпатии к христианству. Мы обращаем внимание на недобросовестность пропаганды проповедников синкретических сект, воинственно требующих терпимости. Объявляя невежественным и необразованным фанатиком любого человека, несогласного с их доктриной, зачастую считая, что между их адептами и оппонентами лежит расовая пропасть, они постоянно обвиняют в нетерпимости и сегрегационизме христиан. Заявляя о себе как о носителях «широкого взгляда на мир», они никогда не признают права христиан оставаться просто христианами. Отказ христианина поклониться «эзотерической» доктрине», — что просто невозможно сделать, оставаясь верным духу и букве учения Христа, — они немедленно характеризуют как «средневековую нетерпимость», «фанатизм» и т.п., уверяя, что подобного рода людям нет места в новом мировом порядке, на утверждение которого направлены эти культы» (13, с. 233-234).*

Таким образом доктринальный межрелигиозный диалог неизбежно предполагает учет наличия в верованиях разных религий взаимоисключающих догматических положений и установок, делающих невозможным не только какой-либо вероучительный синтез, но и любое доктринальное сближение, что, в свою очередь, предусматривает восприятие вероисповедных границ как объективной данности, непреодолимой в пределах земной истории. Вследствие этого

необходимо перенесение проблемы взаимоотношений приверженцев различных религий из чисто доктринальной в иную плоскость. На это, в частности, указывал другой русский религиозный философ **Лев Платонович Карсавин** (1882-1952), получивший признание также и в качестве историка-медиевиста, вдумчивого исследователя западно-христианской религиозной традиции. По его словам, *«религиозная терпимость не может довести до признания одинаковой ценности всех, даже противоположных религиозных учений. Тогда она стала бы из религиозной терпимости нерелигиозным равнодушием. О догматически-теоретической веротерпимости говорить совершенно бессмысленно. Можно говорить лишь о нравственно-практической терпимости, т. е. о принципиальном воздержании от насилия в применении к инаковерующим»* (14, с. 41). Таким образом, доктринально-догматические и нравственно-практические аспекты межрелигиозного диалога ни в коей мере не могут подменять друг друга. Из этого бесспорного тезиса нередко делается вывод, что сама доктринальная терпимость к иным вероисповеданиям и их приверженцам неизбежно ведет лишь к религиозно-мировоззренческой эклектике и внерелигиозному равнодушию, а потому сам межрелигиозный диалог неизбежно будет носить конфронтационный характер, когда обе его стороны воспринимают друг друга исключительно как миссионерский объект. Однако именно в той самой нравственно-практической плоскости, о которой писал Л.П. Карсавин, возможен и иной, более глубокий подход. Суть его в том, что человек, искренне и глубоко приверженный собственной религиозной традиции, ценит и уважает аналогичную приверженность — «крепость в вере» — у иноверца.

Такой подход к иной вере и ее носителям вообще весьма характерен для русского православного сознания. Об этом, в частности, много писал великий русский писатель и мыслитель **Федор Михайлович Достоевский**. Так, в своем «Дневнике писателя» за 1877 год в ответ на утверждения о якобы изначально присущей русскому народу религиозной ненависти к евреям писал: *«Пусть я не тверд в познании еврейского быта, но одно-то я уже знаю наверно и буду спорить со всеми, именно: что нет в нашем простонародье предвзятой,*

*априорной, тупой, религиозной какой-нибудь ненависти к еврею, вроде: «Иуда, дескать, Христа продал». Если и услышишь это от ребяташек или от пьяных, то весь народ наш смотрит на еврея, повторяю это, без всякой предвзятой ненависти. Я пятьдесят лет видел это. Мне даже случалось жить с народом, в массе народа, в одних казармах, спать на одних нарах. Там было несколько евреев — и никто не презирал их, никто не исключал их, не гнал их. Когда они молились (а евреи молятся с криком, надевая особое платье), то никто не находил это странным, не мешал им и не смеялся над ними, чего, впрочем, надо было бы ждать от такого грубого, по вашим понятиям, народа, как русские; напротив, смотря на них, говорили: «Это у них такая вера, это они так молятся», — и проходил мимо них со спокойствием, почти с одобрением (15, с. 14).*

Примечательно, что в этой же статье писатель упрекает своих корреспондентов из числа «просвещенных» евреев за отход от веры их отцов: «Пишут эти «образованные» евреи, то есть из таких, которые... как бы всегда постараются дать вам знать, что они, при своем образовании, давно уже не разделяют «предрассудков» своей нации, своих религиозных обрядов не исполняют, как прочие мелкие евреи, считают это ниже своего просвещения, да и в Бога, дескать, не веруем. Замечу в скобках и кстати, что всем этим господам из «высших евреев», которые так стоят за свою нацию, слишком даже грешно забывать своего сорокавекового Иегову и отступаться от него. И это далеко не из одного только чувства национальности грешно, а и из других, весьма высокого размера причин. Да и странное дело: еврей без Бога как бы немислим; еврея без Бога и представить себе нельзя» (там же, с. 7).

Подобную черту русского православного сознания — уважение иноверцев за их крепость в вере и порицание за пренебрежение верой отцов, зафиксировали в своих произведениях и другие русские писатели. В повести **Николая Семеновича Лескова «Очарованный странник»** (1872) ее герой Иван Северьянович, находясь в плену у киргизкайсаков Букеевской орды (именуются в повести «татарами» — собирательное название мусульманских народов) встречает невестку как попавшего в заволжскую степь еврея-

талмудиста: «Человек хороший, и, видимо, в вере своей усердный, и весь в таких лохмотках, что вся плоть его видна, а стал говорить про веру, так даже, кажется, никогда б не переставал его слушать» — так говорит лесковский герой о своем неожиданном знакомом, который вскоре был кочевниками убит и ограблен, причем Иван Северьянович явно сожалеет о его гибели (16, с. 108).

Такое же отношение можно встретить и у чеховских героев. Характерный в данном плане эпизод представлен в известной повести **Антон Павловича Чехова «Степь»**, написанной в 1888 году. По ходу действия герои повести — купец Иван Иванович Кузьмичев, его спутник и компаньон о. Христофор Сирийский и мальчик Егорушка останавливаются на постоялом дворе у еврея Мойсея Мойсеича. Брат хозяина Соломон затевает с гостями спор, в котором весьма пренебрежительно отзывается о религии своего народа. Это, однако, вызывает резкое неприятие и порицание со стороны о. Христофора: «Постой... — перебил его о. Христофор. — Если тебе твоя вера не нравится, так ты ее перемени, а смеяться грех; тот последний человек, кто над своей верой глумится». Примечательна характеристика, которую дает своему непутевому брату хозяйственный и чадолюбивый Мойсей Мойсеевич: «Не в своем уме... пропащий человек. И что мне с ним делать, не знаю! Никого он не любит, никого не почитает, никого не боится... Знаете, над всеми смеется, говорит глупости, всякому в глаза тычет» (17, т. 4, с. 100).

По словам **Александра Солженицына**, посвятившего творчеству Чехова специальную статью своего цикла «Литературная коллекция», «неожиданно и очень ярко вклинивается в «Степь» еврейская тема. Это — постоялый двор... и два брата: Мойсей Мойсеевич и Соломон. Автор описывает их как просто очередных в галерее встреченных в путешествии. Оба брата — зримо узнаваемы... с угадкой будущего — не в этом уже поколении, в следующем: Соломон пока — не революционер. Но сила ненависти в нем — это крупно и далеко движущая пружина. Из таких-то следующих Соломонов — успешно восстанут «кожаные куртки» военного коммунизма и 20-х годов» (18, с. 170-171), и дело здесь — как раз в разрыве с духовными традициями своего народа. Причем, как счита-

ет писатель, образ выразителя православной точки зрения на данный вопрос священника о. Христофора, с его отношением к жизни, окружающим людям и событиям является знаковым во всем чеховском творчестве: «А какой замечательный о. Христофор — даже трудно найти в русской литературе, даже у Лескова, такого светящегося и такого жизненно христианина: и как кафизмы свои читает неуклонно, и как едет шерсть продать для неумелого зятя. — Каково смирение его: покинул успешные науки по воле родителей, «послушание паче поста и молитвы». «Всю свою жизнь не знал такого дела, которое, как удав, могло бы сковать его душу». «Счастливей меня во всем городе человека нет, ничего не желаю». — Совмещает внутреннюю молитвенность, и полный житейский смысл, и ласковую заботу о чужом ребенке. И запах от него: кипариса и сухих васильков. И какие прекрасные жизненные нравоучения из уст отца Христофора» (там же, с. 170). В свете данной характеристики отношение о. Христофора к иной вере и иноверцам весьма показательны.

Уважительное отношение к иноверцам за их преданность своим религиозным верованиям и традициям, как бы далеки они не были от православного христианства в доктринально-догматическом плане, неоднократно высказывали и видные деятели Церкви. Одним из таковых, в частности, был выдающийся деятель Сербского Православия **святитель Николай Сербский (Велимирович), архиепископ Охридский и Жичский** (1881-1956). Примечательно, что этот великий пастырь всегда был решительным противником входившего тогда в моду экуменизма — любые догматические компромиссы были для него неприемлемы. Об этом он прямо писал одному из своих корреспондентов, одержимому стремлением «уравнять все религии и создать единую веру для всех» (Письмо 126 пенсионеру П.Н., о необычном видении): «В наше время очень много говорят о равенстве религий: об этом говорят маловерные... Простите, но Вы путаете понятия. Равенство гражданских прав и обязанностей — это одно, а равенство религий — другое. Христианам строго заповедано милосердие ко всем людям, независимо от их вероисповедания, но в то же время и строгое хранение истины Христовой. Как христианин, Вы можете пожертвовать для иноверного имением

и жизнью, но истиной — никогда, ибо она существует независимо от Вас, она не принадлежит вам. Здесь Ваш камень преткновения, в непонимании этой разницы. От этого непонимания и произошла путаница в Вашей душе» (19, с. 222, 223). Это, однако, отнюдь не помешало ему, в частности, воздать должное религиозной вере и мужеству турок-мусульман. В письме одному из своих духовных чад (Письмо 82 о вере и мужестве) он с уважением пишет об их владыке — султанине **Сулеймане I Кануни** (Законодатель, в европейской традиции — **Сулейман Великолепный**, 1495-1566, правил с 1520 года), при котором Османская империя, раскинувшись на три части света, достигла своего наивысшего могущества, причем основой этого могущества как раз и была крепость в мусульманской вере: «Мне очень дорога твоя искренность в отдании должного мусульманским героям. Но и среди них лишь те считаются героями, кто в Бога верил и Бога боялся. По моему мнению, не сабля турецкая покорила Балканы и Европу до Вены, а крепкая вера мусульман. С крепкой верой всегда соединяются дисциплина и преданность. Вооруженные этим невидимым, и тогда, и ныне, и всегда решающим оружием, турки были в состоянии создать государство, простиравшееся от Индии до Будима, одно из величайших государств в мире, создать и удерживать его крепче, чем держали Индию англичане. Когда султан Сулейман двинулся в поход на Венгрию со стотысячным войском, он издал приказ, по которому лишался головы каждый воин, позволивший себе оскорблять словом или грабить людей, встречавшихся им на пути. Как в Ветхом Завете! Но в черногорцах и герцеговинцах этот храбрый азиатский народ нашел достойных соперников в вере и благородстве» (там же, с. 142-143). И все это при том, что сама Сербия более 400 лет находилась под турецким господством, а годы правления султана Сулеймана были для сербов далеко не самыми легкими.

В другом своем послании (Письмо 89 англичанину Чарльзу Б., на вопрос о личности индийца Ганди) святитель с величайшим почтением пишет о деятельности индийского национального и религиозного лидера **Мо-хандаса Карамчанда (Махатмы) Ганди** (1869-1948), возглавившего ненасильственную борьбу за независимость своей страны, видя в его появлении провиденциальный смысл и

пример для христианских народов: «Как верующего человека, Вас мучает вопрос: «Что Промысл Божий ждет от правления и личности Ганди? Что означает появление этой необычной фигуры среди политиков и правителей нашего времени?». Предупреждение Божие — вот в чем состоит роль современного вождя индийского народа. Промысл предостерегает политиков и правителей всего мира, и христианских тоже, о том, что в политике существуют и другие методы, помимо интриг, лукавства и насилия. Политический метод Ганди совсем прост и очевиден, он не требует ничего, кроме самого человека, вопиющего к Богу и слушающего Его. Оружие, боеприпасам и армии Ганди противопоставляет пост; интригам, лукавству и насилию — молитву, политическим раздорам — безмолвие. Каким смешным и ничтожным это выглядит в глазах современных людей, не правда ли? В современных политических учебниках эти три оружия не упоминаются, даже в примечаниях к тексту. Пост, молитва и безмолвие! Вряд ли найдется в Европе и Америке политик, который без иронии посмотрит на эти три тайны индийского правителя, на три хрупких прутика против стали, олова и ядов. Однако успехи Ганди с его тремя «волшебными» прутиками удивляют весь мир. Хотят они или не хотят, но политическим законодателям Англии и других стран придется ввести в новые учебники отдельную главу: «Пост, молитва и безмолвие как мощное политическое оружие». Как Вы думаете, человечество не станет счастливее, если эти методы некрещеного Ганди заменят в политической науке методы крещеного Макиавелли? Но не столько метод индийца удивителен для мира, сколько сама личность, которая этим методом пользуется. Это христианский метод, древний, как сама вера, и новый, как нынешний день. Пример поста, молитвы и безмолвия показал Своим ученикам Сам Христос, они передали его Церкви вместе со своим личным опытом, а Церковь передает его верным своим из поколения в поколение до нынешних дней. Пост — это жертва, безмолвие — самоуглубление, а молитва — вопль к Богу. Вот три источника великой духовной силы, которая делает человека победителем в борьбе и праведником в жизни. Кто из людей не способен вооружиться таким оружием? И какая грубая

сила может сокрушить это оружие? Конечно, этими тремя элементами христианская вера не исчерпывается: они представляют собой лишь часть ее правил, ее неземных тайн. К сожалению, в наше время христиане пренебрегают многими из этих правил и забывают о чудотворных тайнах. Преобладает мнение, что побеждает только сталь, что тучи разгоняют только пушки, а излечивают только таблетки. Поэтому я думаю, что Господь по милости Своей выдвинул Ганди, не христианина, но служащего предупреждением христианам, особенно тем, которые умножают беды и несчастья своих народов, используя жестокие и грубые средства правления» (там же, с. 155-157). Столь высокую оценку в глазах православного иерарха Ганди получил несмотря на то, что традиция классического индуизма, в котором была укоренена гандистская идеология, в доктринальном плане гораздо дальше отстоит от православного христианства, нежели ислам и талмудический иудаизм. Вот именно на этом пути взаимоуважения обоюдного права крепко держаться своей веры, заведомо не предполагающего ни снятия доктринальных различий, ни каких-либо экуменических компромиссов, и возможна действительная солидарность между людьми различной вероисповедной принадлежности, открывающая путь к их конструктивному взаимодействию и творческому диалогу, где духовное единение представителей народов, исповедующих разные религии, заключается не в синкретическом слиянии религиозных доктрин, а в том, какое место религия занимает в их жизни.

Более того, наличие иной религиозной системы в качестве оппонирующей становится необходимым фактором духовного самоопределения, позволяя, отталкиваясь от иноверия, как бы «углубить» свою собственную религиозную веру. Такого рода примеры можно видеть в истории русской культуры. Наиболее яркий из них связан с творческой биографией **Александра Сергеевича Пушкина**, на чем, ввиду особой важности, следует остановиться особо. Формирование мировоззрения великого русского поэта в ранний период его творчества во многом происходило под влиянием модного тогда среди великосветской молодежи скептического отношения к религии в духе идей французского Просве-



*Бахчисарайский фонтан.*

щения XVIII века. Увлечение произведениями Вольтера, содержащими едкие насмешки над религиозными святынями (такими, как его известная поэма «Орлеанская девственница»), равно как эротической поэзией Парни и Баркова, сама атмосфера высшего столичного «света» с господством эпикурейского гедонизма, привели к тому, что уже около 1816 года юный Пушкин практически утратил свою детскую религиозную веру, а его мировосприятие стало приобретать языческую окраску с нарочитой антицерковностью, что нашло отражение в ряде его ранних произведений. Наиболее яркий пример такого рода – написанная им в 1821 году кощунственная поэма «Гавриилиада». Обратной стороной подобного мировосприятия стало чувство морального опустошения, отчетливо проявившееся в ряде пушкинских стихотворений начала 20-х годов XIX века.

Период 1823-1824 годов знаменовался нарастанием духовного кризиса, преодолеть который поэту удалось в значительной мере в результате близкого соприкосновения с жизнью мусульманского Востока (Крыма и Северного Кавказа) в годы южной ссылки. Результатом стали не только его замечательные «южные» поэмы «Кавказский пленник» (1820-1821) и «Бахчисарайский фонтан» (1823), но и обращение поэта к собственно религиозной исламской традиции, в частности – к тексту Корана. Его русский перевод, причем довольно высокого литературно-художественного уровня, выполненный известным литератором и переводчиком екатерининского времени **Михаилом Ивановичем Вревкиным** (1732-1795) с французского перевода Андре дю Рие (1647), был издан в Санкт-Петербурге с полным названием «Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих». Первоначально Пушкин обратился к главной священной книге мусульман наряду с другими книгами о мусульманском Востоке как к одному из источников исторических реалий в ходе работы над поэмой «Бахчисарайский фонтан», причем на первых порах его привлекла главным образом поэтическая образность Корана.

Однако вскоре первостепенным для поэта стал его религиозный смысл. Об этом свидетельствует знаменитый пушкинский цикл «Подражания Корану», содержание которого далеко выходит за пределы чисто поэтической стилизации, будучи проникнуто монотеистическим духом и неподдельным религиозным чувством. Можно предположить, что именно Коран – одна из первых книг, заставивших Пушкина всерьез задуматься о Боге, что положило начало его серьезного мировоззренческого и духовно-нравственного перелома. Разумеется, поэт не стал приверженцем религиозной доктрины ислама, но непосредственно после знакомства с Кораном он обратился к Библии, православной агиографической и гимнографической литературе. От «Подражаний Корану» – прямой путь к таким выдающимся образцам позднего пушкинского творчества, проникнутым христианским духом, как поэтический цикл «Песни запад-



Иван Ильин.

ных славян», стихотворения 1835-1836 годов («Родрик», «Когда владыка ассирийский...», «Напрасно я бегу к сионским высотам...», «Отцы-пустынники и жены непорочны...» и пр.). Так, благодаря знакомству с Кораном, гений русской поэзии не только обогатил ее непревзойденными поэтическими шедеврами, но и обрел православную религиозную веру, что придало его позднему творчеству качественно новые измерение и глубину (20, с. 7-25).

При таком подходе открывается возможность увидеть в чужом вероисповедании и в иной религиозной традиции специфическую глубину и своеобразную красоту, соотнося ее с глубиной и красотой собственной религиозной веры. В этом плане интересна мысль, высказанная оригинальным русским мыслителем и дипломатом **Константином Николаевичем Леонтьевым** (1831-1891) в примечании к его знаменитому трактату 1875 года «**Византизм и славянство**», о том, что «буддизм, не признающий личного Бога, по словам его же защитников, во многом другом более, нежели всякая другая религия, приближается к христианству. Например: учение о кротости, милосердии к другим и строгости

(аскетизма) к себе. Христианство содержит в себе все, что есть сильного и хорошего в других религиях» (21, с. 24).

Другой русский философ, **Иван Ильин**, при всем своем строгом православии, также отнюдь не отрицал значения духовного опыта иноверных народов. По его словам, аксиомы подлинного религиозного опыта «дают некий непоколебимый критерий для всех времен и народов, — правда, не догматический, не литургический и не канонический, но «пневматический» и «актологический». Чем вернее и полнее соблюдались эти аксиомы в других религиях (например, аксиомы духовности, самодеятельности, сердечного созерцания, катарсиса, цельности, искренности, смирения и трезвения), тем совершеннее оказывалась человеческая религиозность, тем чище и сильнее слагались ее молитвы, тем более искренними и символически-глубокими являлись ее обряды, тем достойнее бывала ее «церковная» практика; тем более дух ее приближается к Евангелию и к духу православного христианства... Следуя этому пути, я убедился еще в том, что человек иной, нехристианской веры, может быть по акту своему целостно религиозным: не узрев предметную истину, он может принять свою веру с той жизненной искренностью и полнотой, которая подобала бы христианину в пределах христианской веры». (8, с. 37).

Нехристианские народы, по убеждению мыслителя, отнюдь не являлись духовно мертвыми, а оказывались способными к оригинальному духовному творчеству. Именно «духовная религиозность» (понимаемая как «присутствие Духа Божия»), характерная для многих нехристианских вероисповеданий, в высших своих проявлениях приближается к православии. Наиболее ярко, по словам мыслителя, она проявилась в исламской религии, что специфическим образом сказалось, например, в акте храмотворчества: «Мусульманский храм символизирует своим великим куполом единого Бога (Алла иль Алла) и своим минаретом — его пророка (Магомтассул Алла); и обычно линии его просты, как его мораль, властны, как его вера, изящно-повторны, как стиль Корана» (8, с. 274-275). Такой подход, в свою очередь, позволяет устанавливать добрые отношения между приверженцами разных религий уже на личностном уровне. На важность

именно такого «молекулярного экуменизма» — личного доброжелательного общения и конструктивного сотрудничества с иносверцами, не предусматривающего никакого изменения доктринальных границ, что гораздо плодотворнее официальных институционализированных межцерковных контактов, особо указывал, в частности, такой известный русский церковный деятель, как протоиерей Всеволод Шпиллер (1902-1984), в 1951-1984 годах настоятель московского храма Св. Николая в Кузнецях (22, с. 68).

## **2. ДИАЛОГ НА МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОМ УРОВНЕ: ПРОБЛЕМЫ ГЕОПОЛИТИКИ И ВЫСТРАИВАНИЕ НЕЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ АЛЬТЕРНАТИВЫ.**

Однако наибольшую значимость в современных условиях приобретает межрелигиозный диалог в его широком понимании, рассматриваемый как взаимодействие устойчивых культурно-исторических общностей (локальных цивилизаций), сложившихся на базе соответствующих религиозных традиций. Мировые религии, при своем возникновении постулировавшие себя как вселенские и универсальные (будь то христианство, ислам или буддизм) в процессе своего исторического развития неизбежно отождествляли себя с социально-культурным опытом разных народов, становясь тем самым стержнем формирования устойчивых культурно-исторических общностей, существующих в определенных пространственно-временных координатах — локальных цивилизациях. Выстраивая своеобразную «сакральную вертикаль», религиозный компонент выступает в качестве системообразующего элемента цивилизационного ядра — социокультурного генотипа, понимаемого как система ценностей и накопленный исторический опыт (см.: 23). История многообразных связей между возникшими таким образом цивилизационными общностями, включающая как периоды острой конфронтации, так и взаимной терпимости и даже солидарности, может быть названа межрелигиозным диалогом в его широком понимании — более точно его можно назвать этнорелигиозным и культур-

но-религиозным диалогом. На данном уровне доктринальное противостояние религий, равно как и межличностные отношения их приверженцев, находят свое специфическое проявление, накладывая отпечаток на характер бинарной оппозиции «мы—они», складывающейся в процессе формирования этнических и цивилизационных (суперэтнических) идентичностей. В данном случае межрелигиозный диалог уже не выступает в своем чистом виде, будучи в значительной мере опосредованным потребностями собственно цивилизационного развития.

Как отмечал в связи с этим выдающийся российский философ и культуролог **Борис Сергеевич Ерасов** (1932-2001), религия, являясь частью механизма цивилизационной детерминации, сама в значительной мере обусловлена этим механизмом, которому принадлежит доминирующая роль в формировании зрелого облика религиозных систем. Без прорывов к трансцендентному началу, составляющему собственно религиозный «субстрат», локальные цивилизации лишаются важнейшего творческого импульса, однако при этом на макроуровне не религия творит цивилизацию, а цивилизация «самообразуется», обращаясь к тем или иным ценностям религиозного комплекса. Сама религиозная система в этом случае нередко возникает в ответ на определенный «цивилизационный заказ». В ходе этого процесса вокруг религиозной доктрины формируется определенное религиозное «тело». Оно и становится основой для окружающей его цивилизационной общности, обеспечивая в своей органической системе место всем тем, кто относит себя к данному социокультурному полю. Поэтому во всех развитых цивилизациях наблюдается доминирование цивилизационных принципов над доктринально-конфессиональными.

Религиозосозидающая роль цивилизаций может проявляться и по-другому. Не найдя в одной религии всех модусов жизнеустройства, отвечающих ее социально-культурным потребностям, цивилизация в своем развитии импортирует одновременно несколько религиозных систем или их отдельных компонентов. После этого она соединяет все альтернативные варианты спасения и жизнеустройства в едином комплексе (24, с. 7). Данный вывод подтверждает исторический

факт практически одновременного утверждения в IX–X вв. на пространстве Евразии православного христианства и ислама. Эти религии были приняты теми народами, которые впоследствии составили единое этнополитическое «тело» российско-евразийской цивилизации. Такого рода полирелигиозность стала отличительной чертой всех великих цивилизационных пространств западного мира. В рамках подобных цивилизационных регионов могло одновременно функционировать несколько мировых религий, одна из которых занимала доминирующие позиции. В регионе господства ислама, например, существуют очень влиятельные и многочисленные христианские общины, а в Южной Азии соседствуют ислам и индуизм (25, с. 94–95). Наиболее исторически успешной в данном случае оказывается та цивилизация, в рамках которой составляющие ее культурно-религиозные общности не антагонистичны, а дополнительны по отношению друг к другу. Именно таким предельно широким полем межрелигиозного диалога на культурно-цивилизационном уровне как раз и является цивилизационное пространство Северной Евразии. В связи с этим можно констатировать, что сама российско-евразийская цивилизация в значительной мере исторически институировалась как православно-мусульманский симбиоз.

Именно здесь на первое место выходит геополитический аспект проблемы, ввиду особой важности которого на нем следует остановиться особо. Явившись интегральной формой существования большого числа локальных этнорелигиозных общностей, из которых наиболее масштабными как раз и являются православно-христианская и мусульманская, сама Северная Евразия исторически выступила источником важнейших планетарных процессов. В подобном ключе евразийское пространство рассматривали европейские теоретики геополитических доктрин, в частности, английский географ, профессор Оксфордского университета **Хэлфорд Джон Маккиндер** (*Halford John Mackinder*; 1861–1947) автор опубликованной в 1904 г. книги «Географическая ось истории». В ней он обосновал свою концепцию хартленда (Heartland) — «сердцевины мира», под которой понимается срединная часть Евразийского материка в границах исторической

России, процессы в которой предрешают собой все важнейшие события мировой истории. Та держава, которая в данный момент контролирует хартленд, может претендовать на статус ведущего субъекта исторического процесса. Ранее таковыми были кочевые империи хуннов и тюрок, далее, на короткий период — Монгольская империя, которую затем практически в тех же сухопутных границах сменила Российская империя. По мнению ученого, пока Россия владеет хартлендом, ее могущество будет лишь возрастать вне зависимости от политического режима и внутренних катаклизмов: *«Просматривая столь беглым взглядом основные тенденции истории, не видим ли мы воочию нечто постоянное в плане географическом? Разве не является осевым регионом в мировой политике этот обширный район Евро-Азии, недоступный судам, но доступный в древности кочевникам, который ныне должен быть покрыт сетью железных дорог? Здесь существовали и продолжают существовать условия, многообещающие и, тем не менее, ограниченные, для мобильности военных и промышленных держав. Россия заменяет Монгольскую империю. Ее давление на Финляндию, Скандинавию, Польшу, Турцию, Персию, Индию и Китай заменило собой исходившие из одного центра набег степняков. В этом мире она занимает центральное стратегическое положение, которое в Европе принадлежит Германии. Она может по всем направлениям, за исключением севера, наносить, а одновременно и получать удары. Окончательное развитие ее мобильности, связанное с железными дорогами, является лишь вопросом времени. Да и никакая социальная революция не изменит ее отношения к великим географическим границам ее существования»* (26, с. 27). Соответственно, раскол России по этнорелигиозному признаку на православно-христианские и мусульманские (возможно, также буддийскую) зоны реально будет означать не только распадение и фрагментацию евразийского цивилизационного пространства, но и переход хартленда под контроль других держав, что в итоге приведет к окончательной утрате Россией статуса самостоятельного субъекта международных отношений (27, с. 91–106).

По наблюдениям ученых-исламоведов и военно-политических аналитиков, сделанных еще на рубеже XX–XXI веков, одним

из вариантов глобального переустройства мира, исходящим от «мировой закулисы», как раз и является установление контроля над хартлендом посредством провоцирования православно-мусульманского раскола российско-евразийского цивилизационного пространства (28-32). Действительно, в последние десятилетия можно было наблюдать, с одной стороны, попытки втягивания России в вооруженную конфронтацию с исламским миром под предлогом борьбы с «международным исламским терроризмом», и одновременно – поддержку проектов создания на территории России самостоятельных «исламских» государственных образований этнократического характера.

Так, в 90-е годы XX века на волне «парада суверенитетов» активно обсуждался план провозглашения на территории Волго-Уральского региона государства «Идель-Урал». Надо сказать, что данный проект имеет давнюю историю, восходящую к первым послереволюционным годам: о создании особого «тюркско-мусульманского штата» с данным наименованием в составе территорий Казанской, Уфимской, Симбирской, Самарской, Оренбургской, Пермской, Вятской губерний в январе-феврале 1918 года объявил собравшийся в Казани 2-й Всероссийский мусульманский военный съезд. Однако в условиях начавшейся гражданской войны это решение не могло быть реализовано ввиду неприятия данной идеи как «белыми», так и «красными» (первые выступали под лозунгом «единой и неделимой России», вторые рассматривали деятелей мусульманского общественного движения как временных «попутчиков»). Позже данная идея имела поддержку среди части российской мусульманской эмиграции: ее активно отстаивал, в частности, видный татарский общественный деятель и писатель **Гаяз Исхаки** (1878-1954), в 1933 году издавший книгу «Идель-Урал». Под его руководством был создан Комитет «Идель-Урал», которому в феврале 1935 года удалось провести свой съезд в г. Мукдене (Китай). Однако сепаратистские и пантюркистские устремления руководства Комитета тогда же вызвали недовольство ряда видных эмигрантов-мусульман, отказавшихся с ним сотрудничать. В их числе, например, был командовавший мусульманскими воинскими формированиями армии адмирала А.В.

Колчака («полками Мухаммада») **мулла Мухаммед-Габдулхай Курбангаев** (1889-1972), заявивший о своей патриотической позиции. Итогом же стало сотрудничество руководства Комитета «Идель-Урал» с германскими нацистами. В ходе Второй мировой войны гитлеровцы активно пытались разыграть «мусульманскую карту», в связи с чем в составе вермахта создавались мусульманские воинские формирования и среди них – Волжско-татарский легион «Идель-Урал», куда при содействии руководства Комитета (Г. Исхаки уже отошел тогда от политической деятельности) были добровольно или принудительно мобилизованы военнопленные из числа волго-уральских народов. Лозунги создания независимого государства «Идель-Урал» взяло на вооружение геббельсовское министерство пропаганды. В начале 90-х годов эти идеи были реанимированы и активно продвигались представителями радикального крыла татарского национального движения в лице партии «Иттифак» Фаузии Байрамовой, однако серьезной общественной поддержки не встретила. Тем не менее, потенциальная опасность новых попыток реализовать данный сценарий сохраняется, особенно в связи с усилением в регионе позиций «радикального ислама», имеющего влиятельных покровителей за рубежом. Особая опасность данного развития событий в возможном разломе единого геополитического и цивилизационного «тела» страны, в результате которого восточная часть хартленда окажется в зоне контроля Китая, уже сейчас обретающего статус второй мировой сверхдержавы (31).

Еще большую опасность представляет стратегия оформления так называемого «Эмирата Кавказ» на базе военизированных структур радикального исламистского подполья – «военных джамаатов» – в республиках Северного Кавказа. Хотя уже к 2006 году вооруженное движение в Чечне было сильно обескровлено и большинство его полевых командиров погибло в боях с федеральными войсками, оно так и не было уничтожено полностью и в нем произошла своеобразная «смена поколений», причем вливающаяся в него молодежь как раз тяготеет к радикальному исламизму, получившему известность на Северном Кавказе как «ваххабизм». К тому же за годы второй чеченской войны на базе радикального исламизма сформировалась новая идеология, так



называемого «джихадизма», обладающая значительно большим мобилизационным ресурсом, нежели устаревший и обветшавший этносепаратизм. Если последний по-прежнему пытается воздействовать на коллективное сознание, оперируя категориями рода, нации, государства, то первый претендует на гораздо большую универсальность, провозглашая «братство правоверных» вне этнических и социально-сословных различий. По этой причине вооруженный конфликт выплескивается за пределы Чеченской республики. По мнению авторитетных экспертов, последние события в Ингушетии и Дагестане подтверждают, что именно там сейчас, а не в Чечне, как полагают по инерции, происходят самые серьезные столкновения с боевиками. Пока еще, как считают наблюдатели, нет полной ясности, в какой мере «Эмират Кавказ» отражает реальность, а в какой — является «виртуальным проектом» радикально-исламистских сайтов, однако при этом отмечается, что само движение «военных джамаатов», оформившееся в самопровозглашенный «Эмират Кавказ», ло-

гично вписывается в общую структуру международного сетевого сообщества «радикального ислама» и может стать долговременным фактором дестабилизации всего российско-евразийского пространства (33, с. 89-103).

Для обоснования якобы закономерного характера такой дестабилизации традиционно привлекаются концепции неизбежного характера конфликтности в зонах соприкосновения различных этнорелигиозных общностей, в частности — христианско-мусульманского пограничья. Согласно подобному рода доктринам государства, объединяющие в своих границах несколько таких общностей, связанных с различными религиями, будь то СССР, Российская Федерация, Югославия или же Сирия и Ливан, неизбежно обречены на распад. В частности, нарастание стратегической нестабильности в мире на рубеже XX—XXI веков, ставшее причиной эскалации межэтнической и межрелигиозной конфликтности в различных точках планеты, породил в западной политологии модную концепцию неизбежности «конфликта



цивилизаций», прежде всего — кровопролитного цивилизационного разлома по линии христианско-мусульманского пограничья. Наиболее полно эта концепция представлена в получившей широкую известность книге американского социолога и политолога **Сэмюэля Хантингтона** (1927-1908) « **Столкновение цивилизаций** » (1996), в которой он, в частности, писал: «*В возникающем мире отношения между странами и группами из различных цивилизаций не будут тесными и зачастую будут антагонистическими. И все же некоторые межцивилизационные отношения больше чреваты конфликтами, чем другие. На микроуровне наиболее напряженные линии разлома проходят между исламом и его православными, индуистскими, африканскими и западно-христианскими соседями. На макроуровне самое главное разделение — «Запад и остальные», и наиболее ожесточенные конфликты случаются между мусульманскими и азиатскими странами, с одной стороны, и Западом — с другой*» (34, с. 281), вследствие чего преобладающее число как межгосударственных, та и внутригосударственных конфликтов по линии

ям межцивилизационных разломов «*имело место вдоль границы, петлей охватывающей Евразию и Африку, — вдоль границы, которая разделяет мусульман и не-мусульман*» (там же, с. 411). Причина, по мнению ученого, в том, что ислам и как религия, и как цивилизация, изначально обладает значительным потенциалом конфликтности в сравнении с другими религиями: «*Во-первых, следует помнить, что ислам с самого начала был религией меча и что он прославляет военную доблесть. Истоки ислама — среди «воинственных племен бедуинов-кочевников», и это «происхождение в среде насилия отпечаталось в фундаменте ислама. Самого Мухаммеда помнят как закаленного воина и умелого военачальника. Подобного нельзя сказать ни о Христе, ни о Будде*» (там же, с. 425), причем «*на протяжении 1980-х и 1990-х годов как в мусульманских, так и в христианских странах терпимость по отношению друг к другу резко пошла на убыль*» (там же, с. 330).

Между тем внимательное изучение прошлого убеждает нас в том, что история христианско-мусульманских отношений знала не только время противостояния и конфронтации, но и гораздо более продолжительные периоды мирного сосуществования, взаимной солидарности и совместного исторического творчества. Причем наиболее впечатляющие примеры такого рода дают именно история России и Беларуси, на территории которых православно-христианские и мусульманские народы проживают бок о бок уже много веков. Дело, таким образом, — не в высоком потенциале конфликтности ислама как религии и мусульманского мира в целом, а в ослаблении позиций традиционных долговременных факторов стабильности, в первую очередь — культуротворческой и жизнеустроительной роли мировых религий. Последнее же как раз является результатом роста стратегической нестабильности в современном мире как следствия победы либерально-западнического вектора глобализации. Само понятие стратегической нестабильности, введенное в научно-политологический оборот выдающимся русским философом и политологом, лауреатом Солженицынской премии **Александром Сергеевичем Панариным** (1940-2003), как раз и характеризует новый виток глобализационного передела мира, инициированного западной цивилизацией во главе с США после ее победы в «холодной войне». Отсюда — целенаправленная стратегия,

направленная на ослабление незападных цивилизационных общностей посредством провоцирования в их культурно-цивилизационном «теле» разнообразных деструктивных тенденций наподобие «радикального исламизма» и особой конфликтности в зонах православно-исламского пограничья, будь то Ближний Восток, Балканский полуостров или российский Северный Кавказ. Идеологическим же прикрытием этой стратегии как раз, по мнению, Панарина, и является пресловутая концепция «столкновения цивилизаций»: «Геостратегическое мышление Соединенных Штатов «зреет» по мере того, как происходит все более откровенная социальная поляризация мира и открываются две противоположные перспективы: одна — для избранных, предназначенных для вхождения в новое информационное общество, другая, противоположная, — для отверженного большинства мира. Америке становится все более ясным, что новый мировой порядок — расистский в своей глубинной сути — не может держаться на какой-то инерции — он требует силового обеспечения. Следовательно, война, которую уже фактически начала сверхдержава, — это мировая гражданская война, разделяющая экспроприруемых и экспроприаторов. В этом — ключ к объяснению самого характера войны, и сопутствующих ей «символических репрессий» — расчеловечивание жертв агрессии, выводимых за рамки цивилизационных отношений. Но признание социального характера начавшейся мировой войны как войны, в основе которой лежит замысел глобальной экспроприации, сегодня еще скандализовал бы общественность на самом Западе. Поэтому мировой гражданской войне придумали камуфлирующие псевдонимы: сначала ее назвали мировым «конфликтом цивилизаций», теперь склоняются к тому, чтобы назвать ее «борьбой мировой цивилизации с мировым варварством». Уже в теории «конфликта цивилизаций» содержится искомый потенциал легитимации конфронтационного мышления. Ну что в самом деле можно поделать там, где конфликт вырастает не из рациональных оснований, связанных не с прагматическими интересами, а замешан на глубинных этнических инстинктах, на роковой несовместимости поведенческих кодов, на фатальной некоммуникабельности культур? При этом, разумеется, чистой случайностью является то, что максимум цивилизационной конфликтности и некоммуникабельности при-

ходится как раз на те географические точки, где сосредоточены дефицитные стратегические ресурсы. Создается впечатление, что по загадочному совпадению именно там, где земля плодоносит нефтью, она плодоносит и мусульманским фундаментализмом, который «мировая цивилизация» не в состоянии терпеть. Нам предстоит увидеть и другие, столь же многочисленные совпадения, касающиеся других регионов и культур. Можно, вероятно, построить своеобразную геостратегическую таблицу, подобную таблице Менделеева, в которой возрастание одного показателя (ресурсной значимости) совпадает с возрастанием признаков, которые «цивилизованное общество» не в состоянии далее терпеть. Очевидно, именно на этом основывается система, выстраивающая те или иные «оси зла» (35, с. 50-51).

Вместе с тем, как отмечается в ряде современных исследований, глобализация «сверху», осуществляемая ведущими западными державами в духе гегемонизма и собственной цивилизационной исключительности, неизбежно порождает протест в виде альтернативной глобализации «снизу», исходящей из незападной мировой периферии.

Поскольку же политическая и финансово-экономическая экспансия Запада в незападных регионах сопровождается экспансией идеологической, направленной на разрушение традиционных механизмов социокультурной регуляции, как правило, укорененных в доминирующей религии, то альтернативная глобализация «снизу» неизбежно принимает форму конфронтации с материалистическими и секулярными идеологическими доктринами западного происхождения. Ответной реакцией на них становятся массовые социальные и, в первую очередь, религиозные движения регионального и мирового масштаба. В первую очередь эти процессы затронули исламский мир — не случайно одним из первых и наиболее масштабных проявлений альтернативной глобализации второй половины XX века явилась Исламская революция в Иране 1978-1979 годов и последовавшие за ней движения «исламского возрождения», внесшие в систему координат мирового развития масштабные коррективы в плане резкого повышения роли цивилизационного фактора, основанного на религиозной традиции (36).

Однако нельзя не отметить, что в специфических социально-исторических условиях постсоветского пространства и, разумеется, в иных масштабах, процесс религиозного возрождения и параллельного с ним возвращения религии в социально-политическое пространство затронул и православие. Фиксируемый социологическими мониторингами последних двадцати лет интенсивный рост численности жителей Российской Федерации, Республики Беларусь и других постсоветских государств, идентифицирующих себя в качестве приверженцев православного христианства, причем после семи десятилетий атеистического идеологического диктата, периодически принимавшего характер прямых антицерковных гонений, действительно является таким социальным феноменом, аналогов которому трудно отыскать в истории. Причем в тот же период параллельно с воссозданием церковной инфраструктуры происходило и усиление влияния Русской Православной Церкви как социального института, и появление в политическом, социально-культурном и духовном пространстве страны различных церковно-общественных движений, все в большей мере заявляющих о своей самостоятельной политической роли. Примечательно, что тенденции православного духовно-религиозного возрождения одновременно в той или иной мере можно было наблюдать и в других регионах поствизантийского цивилизационного ареала (Греции, Сербии).

Все это, таким образом, стало ярким подтверждением того факта, что всеобщность и трансструктурность религиозных взглядов представляют собой универалистскую силу

глобального масштаба. Тем самым была открыта качественно новая эпоха десекуляризации исторического процесса, засвидетельствовавшая, что религиозная «метасила», обращенная к божественному началу, в состоянии объединить под своими лозунгами многие разнородные политические силы мира, стремящиеся к незападной цивилизационной альтернативе. Можно при этом констатировать, что в цивилизационном пространстве исторической России этот процесс принимает характер параллельного возрождения двух главных традиционных религий, составляющих ее духовную основу — православного христианства и суннитского ислама и связанных с ними аксиологических систем, социально-культурных и политических институтов. В связи с этим особую актуальность приобретает проблема выстраивания отношений между приверженцами обеих религиозных систем, и, соответственно, основанных на них социально-культурных традициях, представленных в российско-евразийском цивилизационном поле. Причем, на наш взгляд, речь должна идти не просто о воссоздании атмосферы взаимоуважения, добрососедства и взаимной терпимости, исторически доминировавшей между российскими народами, но в первую очередь — **выстраивании конструктивной стратегии партнерства и солидарности православно-христианской и мусульманской этнорелигиозных общностей как субъектов оригинального культурно-исторического творчества и носителей незападной цивилизационной альтернативы. Это и является, на наш взгляд, наиболее плодотворным вектором межрелигиозного диалога на его цивилизационном уровне. ■**

*Окончание в следующем номере журнала.*