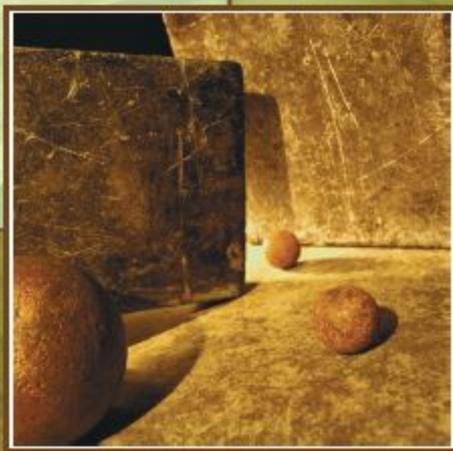


ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ • 2015 г.



ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

**Материалы
12-й Всероссийской
конференции**



Институт философии Российской академии наук
Министерство по национальной политике Республики Дагестан
ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный университет»

ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ НАРОДА

Материалы
12-й Всероссийской научной конференции

21 апреля 2015 г., Москва
23–24 апреля 2015 г., Махачкала

Москва – Махачкала
Издательство «Дельта-пресс»
2015

ББК 60.0
УДК 316.6
П78

Под общей редакцией доктора философских наук С. А. Никольского,
доктора философских наук М. И. Билалова.

Редколлегия:

А. А. Гусейнов, М. Х. Рабаданов, Т.В. Гамалей, С. А. Никольский,
М. И. Билалов, А. М. Бутгаева (ученый секретарь),
О. А. Воронина, И. Е. Кознова (ученый секретарь).

Рецензенты:

доктор философских наук Р. М. Абакарова,
доктор философских наук П. И. Симуш.

П78 **Проблемы** российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва – Махачкала, апрель 2015 г. – М.; Махачкала: Дельта-пресс, 2015. – 352 с.

В основу сборника легли доклады, сделанные на совместной 12-й Всероссийской научной конференции Института философии РАН и Дагестанского государственного университета. В центре обсуждения феномен «исторической памяти», представляющий собой восприятие прошлого в контексте настоящего и будущего. Основное внимание уделяется осмыслению связи исторической памяти народа и его самосознания, пониманию им своей роли и места в исторических процессах. Особое место занимают вопросы духовного и цивилизационного самоопределения Северного Кавказа.

ББК 60.0
УДК 316.6

Содержание

<i>Абдулатипов Р. Г. Приветствие Главы Республики Дагестан.</i>	<i>3</i>
<i>Рабданов М. Х. Приветственное слово</i>	<i>8</i>
<i>Никольский С. А. Общественное сознание и формирование представлений о прошлом, настоящем и будущем.</i>	<i>10</i>
<i>Нысанбаев А. Н. О роли историко-культурного наследия в формировании национального самосознания народа независимого Казахстана</i>	<i>24</i>
<i>Лазаревич А. А. Евразийская интеграция в зеркале национального самосознания</i>	<i>32</i>
<i>Смирнов А. В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие</i>	<i>43</i>
<i>Яхьяев М. Я. Проблема цивилизационной идентичности Северного Кавказа</i>	<i>54</i>
<i>Неретина С. С. XVII век: Аввакум и начало философии.</i>	<i>61</i>
<i>Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г. Культурно-историческое сознание в контексте современной методологии исторических исследований</i>	<i>72</i>
<i>Билалов М. И. Духовные интенции российского самосознания</i>	<i>85</i>
<i>Абасов К. К. Национальная идея и здравый смысл</i>	<i>95</i>
<i>Акаев В. Х. Воздействие на самосознание граждан социокультурных перемен в современной России</i>	<i>100</i>
<i>Барлыбаев Х. А. Идентичность как матрица исторической памяти народа</i>	<i>108</i>
<i>Бисултанова Л. Б. Этнопедагогика как элемент самосознания этноса</i>	<i>119</i>
<i>Буттаева А. С. Креативная онтология исторических традиций в современном мире</i>	<i>125</i>
<i>Власова В. Б. Память о Великой Отечественной войне в российском самосознании</i>	<i>133</i>
<i>Воронина О. А. Политика памяти: реконструкция «гендерных» праздников в современной России</i>	<i>142</i>
<i>Гебеков Г. Ф. Представления жителей Дагестана о проблемах обучения российской, региональной и зарубежной истории в государственных учебных заведениях (По результатам социологических опросов)</i>	<i>149</i>

<i>Гришин С. Н.</i> Художественный текст как средство формирования и сохранения исторической памяти народа.	154
<i>Гурин Д. В.</i> Самосознание национальной группы: о статье Г. А. Ландау «Революционные идеи в еврейской общественности» . . .	160
<i>Жукова О. А.</i> К философии российской истории: историческая память и культурно-политическая самоидентификация российского общества	166
<i>Кара-Мурза А. А.</i> Несостоявшиеся альтернативы русской истории как фактор национального самосознания	178
<i>Кафаров Т. Э.</i> Традиции как социокультурный и антропологический феномен: актуализация в условиях трансформации российского самосознания	186
<i>Келигов М. Ю.</i> Историческая память народа: сущность, характерные черты, функции	192
<i>Кознова И. Е.</i> Прошлое в народной памяти: проблемы интерпретации	198
<i>Курбанов М. Г.</i> Идеологические метаморфозы исторической памяти в российском самосознании XX века	212
<i>Кучуков М. М.</i> Историческое сознание: детерминанты и социальное содержание	217
<i>Леонтьева О. Б.</i> Сценарии идентичности и мифы исторической памяти в российской культуре XIX – начала XX вв.	223
<i>Лешкевич Т. Г.</i> Парадоксы памяти и люфт неопределенности.	232
<i>Магомедалиева К. М.</i> Роль религии в познавательной культуре дагестанцев	240
<i>Магомедов К. М.</i> О явлении «манкуртизма» в культуре	245
<i>Майданский А. Д.</i> Российская провинция и Мировой город: два кода исторической памяти	251
<i>Мухит Мерт.</i> Современная исламская философия.	257
<i>Нанаева Б. Б.</i> Самосознание как отражение социально-психической природы этноса	259
<i>Сабанчиев Р. Ю.</i> «Социальные рамки» коллективной памяти (Эпистемологический анализ)	266
<i>Самсонов В. В.</i> Идентичность современных россиян: социальные преобразования и ценностные трансформации.	273
<i>Сеидова Г. Н.</i> Преодоление ошибок прошлого как условие устойчивого развития: российский опыт на Кавказе	280

<i>Фатенков А. Н.</i> Настоящее прошлого в череде странностей исторического сознания (Об историзме без сантиментов)	286
<i>Чижков С. Л.</i> Самосознание и идея человеческого достоинства	298
<i>Шевченко В. Н.</i> Историческая память россиян как предмет информационного воздействия Запада	305
<i>Шугаибов Ш. З.</i> Память, история и идентичность: опыт патриотическо-воспитательной работы Моздокского филиала Московской академии экономики и права.	318
<i>Шушкина А. Г.</i> Критические методы исследования памяти (По материалам Франкфуртской школы).	324
<i>Щедрина И. О.</i> Значение исторической памяти и нарратива для становления культурно-исторического сознания.	332
<i>Щербатова И. Ф.</i> Трансформация образа восстания декабристов в исторической памяти	338

**ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ:
ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ НАРОДА**

Под общей редакцией
доктора философских наук С. А. Никольского,
доктора философских наук М. И. Билалова.

Корректор З. Зайдиева

Подписано в печать 29.10.2015.
Формат 60 x 84¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура «Times New Roman». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 21. Тираж 500 экз.
Заказ № 26. Цена свободная

Издательство «Дельта-пресс».
367005, г. Махачкала, Промшоссе, 10а

Андрей Вадимович СМИРНОВ,
*Институт философии РАН (г. Москва),
заведующий сектором философии исламского мира,
доктор философских наук, член-корреспондент РАН*

КЛАССИЧЕСКИЙ ИСЛАМ И СОВРЕМЕННЫЙ ДАГЕСТАН: КАК МОЖНО СЕГОДНЯ ПРОЧИТЫВАТЬ ИСЛАМСКОЕ НАСЛЕДИЕ

«Самосознание народа» и «историческая память» – таковы два главных понятия, вынесенных в название нашей конференции. Наверное, можно сказать, что историческая память – одно из условий самосознания, поскольку самосознание народа невозможно без его исторической памяти. Но что такое «историческая память»? Мне представляется, что историческая память – это не что-то раз навсегда зафиксированное и данное, это не музейный экспонат. Можно ли представлять историческую память по аналогии с тем, как в традициях христианства или ислама представляются книги судеб – как что-то раз и навсегда окончательно данное, записанное, что нам остается только прочитать – и узнать, что нечто имело место, что нечто случилось? Нет, историческая память не такова. Она создается каждым поколением путем перепрочитывания наследия. Ведь человек рождается без всякой памяти; его память создается, передается ему старшим поколением, создается им самим в процессе перепрочитывания того, что он унаследовал от прежних поколений; это значит, что и само «наследие» не статично, для каждого поколения оно – другое. Я не имею в виду «непредсказуемость прошлого», т. е. всякого рода идеологические игры с прошлым и подгонку прошлого под нужды настоящего. Даже если это оставить в стороне, все равно память всегда будет результатом прочтения архива. Да, прошлое – это архив, но это – нечто инертное, он не является нашей памятью; память – результат нашего прочтения этого архива.

Именно поэтому я и сформулировал тему своего доклада так: классический ислам и современный Дагестан. Термин «классический ислам» я понимаю, как это принято в исламоведении: это период с момента возникновения ислама до примерно XIV–XV вв., то есть эпоха становления и творческого развития арабо-мусульманской культуры. Дагестан – это край необыкновенного многообразия и разнообразия культур, цивилизаций и религий, сменявших друг друга здесь, на этой земле. Это разнообразие во многом сохранилось до сих пор. Мне кажется, что это драгоценная особенность земли Дагестана. Здесь собрались представители самых разных культур и религий, которые живут бок о бок и уживаются на этой земле.

Одна из составляющих исторического наследия Дагестана – классический ислам. К нему не сводится, конечно же, все наследие Дагестана, но все же формирование исторической памяти в Дагестане невозможно без обращения к классическому исламу. И если этот архив должен быть прочитываем нами сегодня, то мой вопрос звучит так: как нам следует его прочитывать и что мы можем взять из этого архива классического ислама, что может пригодиться нам сегодня?

Я выделю два момента. Первое – это то, что современные исламские идеологи называют арабским словом «*самāḫa*» (или *тасāmūḫ*), говоря: *аль-ислām дйн ас-самāḫa*. Слово *самāḫa* обычно переводят как «толерантность, терпимость», хотя это не совсем то же самое. Вслушаемся в звучание этого слова – *самāḫa*. Три гласных «а» – открытость; последний согласный *ḫ* произносится по-арабски при полном раскрытии всего речевого аппарата (глотки, рта). Раскрытость, широта. Само звучание этого слова даже для тех, кто не знает арабского языка, подсказывает идею широкости, расширительности. Собственно говоря, *самāḫa* – это «позволительность», то есть не-скованность узкими догматическими рамками.

И это действительно характерно для ислама. Давайте посмотрим на отдельные моменты, которые можно выделить в исламской истории.

Коран – божья речь, атрибут Бога. Это, конечно, так, и с этой точки зрения Коран – это неизменное божественное слово. Этого никто не отрицает. А с другой стороны – историчность Корана, которую также никто не может отрицать и которая зафиксирована исламской историей и исламским сознанием. Коран ниспосылался на протяжении 22 лет, с 610 по 632 годы. Среди исламских ученых нет единогласия в

вопросе о том, какими были последние слова Корана. Согласно одной из версий, это был аят «Сегодня Я завершил для вас вероустав ваш» (5:3. Пер. Г. Саблукова), который был ниспослан за 83 ночи до смерти Мухаммада. Такая вот историческая «растянутость» откровения не противоречит его неизменной божественной фиксированности; а ведь в ходе этого ниспосылания выяснялось, что некоторые из уже ниспосланных аятов отменялись другими, ниспосланными позже, – известная тема коранических наук, которая именуется *ан-нāсих ва-ль-мансūх* («отменяющее и отмененное»).

Но и после кончины Мухаммада, когда ниспосылание Корана уже было завершено, историчность никуда не делась. Ведь все мы знаем историю создания сводов Корана: таких сводов было много, они были разными по принципам составления и по составу. Лишь при третьем халифе Османе был создан свод, который должен был стать каноническим, заменив все прежние своды, – те подлежали уничтожению, хотя, как мы знаем, эта попытка до конца не удалась.

Но и на этом история не остановилась. Историчность понимания Корана проявляется и сегодня в вопросе о разночтениях в его тексте. Эти разночтения остались до сих пор – все знают, что есть так называемые «семь чтений» (*аль-қирā'āt ас-саб'*) Корана. Вопросам о разночтениях в тексте Корана посвящена обширная исламская литература, и можно сказать, что в классическом исламе сложился целый жанр литературы *қирā'āt* – литературы «о разночтениях Корана».

Таким образом, самым своим историческим обликом, тем, как оно складывалось, формировалось и развивалось, исламское наследие подсказывает нам идею «расширительности», незауженности до узких, жестких рамок.

Известен хадис: *ix̄tilāf 'ummatī раḫма* («Расхождения в моей общине – милость»). Вслушаемся: расхождения. Не единогласие, не требование придерживаться некоего одного взгляда. В своем комментарии к «аҫ-Ҷаҳйху» Муслима этот хадис подробно обсуждает известный исламский ученый-шафиит ан-Навави (1233–1277), защищая обоснованность хадиса и возражая, как он выразился, «двум мужам», которые считали его иррациональным, а именно известному корифею арабской словесности мутазилиту аль-Джāҳйзу (776–869) и великому музыканту и композитору, которого высоко ценили аббасидские ха-

лифы от Харӯна ар-Рашида до аль-Мутаваккила¹ Исхāқу б. Ибрāхиму аль-Мавсилӣ (767–850). Отметим, что этот спор великого с великими по поводу хадиса о том, что расхождения в исламской общине – благо и милость, сам по себе служит иллюстрацией действенности принципа, который отражен в этом хадисе – принципа плюральности ислама и невозможности зафиксировать его в какой-либо одной-единственной, якобы «подлинной» редакции. Ссылаясь на хадисоведа-шафиита аль-Хаттāбӣ (931–996 или 998)², ан-Нававӣ утверждает:

Расхождения в вопросах религии распадаются на три части. Во-первых, это утверждение Творца и его единственности; отрицание этого – неверие (*куфр*). Во-вторых, Его атрибуты и Его желание (*машӣ’а*); отрицание этого – нововведение (*бид’а*). И в-третьих, нормы ветвей (*ахкām аль-фурӯ’*), которые предполагают многоаспектность. Именно это Всевышний Бог сделал милостью и достоинством ученых мужей, именно это подразумевается хадисом «Расхождения в моей общине – милость». Так говорил аль-Хаттāбӣ (да смилостивится к нему Бог)³.

Как видим, за вычетом тезиса, отраженного в шахаде (исламской формуле исповедания веры) о единственности Бога, – тезиса, который не могут не признавать все мусульмане, и за вычетом вопроса о божественных атрибутах и божественной воле, по которым в первые века ислама возник известный спор между мутазилитами, защищавшими автономию человеческих поступков и полную ответственность человека за все его деяния, и традиционалистами, считавшими, что нельзя умалять божественное могущество, пусть это и ведет к иррационализации вопроса об ответственности человека, – за вычетом этих, *все остальные* вопросы отнесены ан-Нававӣ, вслед за аль-Хаттāбӣ, к «многоаспектным» (*аль-мухтāмила вуджӯхан*), т. е. к таким, которые предполагают различие толкований. Это различие толкований, если исходить из того, что говорит ан-Нававӣ (и что вполне согласуется с духом ислама), – милость, ниспосланная самим Богом и дарующая достоинство (*карāма*) ученым, которые занимаются этой работой.

¹ Fück J. W. Ishāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī // EI (2 ed.).

² См. о нем al-Khatṭābī // EI (2 ed.).

³ Ан-Нававӣ. «Сахӣх» Муслим би-шарх ан-Нававӣ. – Изд. 2-е. – Байрūt: Дār ийхā’ ат-турāс аль-‘арабийй, 1392 х. Т. 11. С. 92.

Вспомним в этой связи известный хадис о том, что вероисповедные общины (*милла*) иудеев и христиан распались на семьдесят и более групп (*фирқа*) и что общине Мухаммада также суждено разделиться, причем на еще большее число групп. Разделенность увеличивается по мере хода истории. Этот хадис встречается в ряде вариантов и число таких групп варьируется от 70 до 73, однако неизменно повторяется следующее¹. Во-первых, число групп в каждой следующей общине возрастает на одну в сравнении с предыдущей, и поскольку ислам возникает последним, его приверженцы делятся на самое больше число вероисповедных групп. Во-вторых, лишь одна из всех этих групп имеет шанс избежать адского наказания, тогда как всем прочим суждено вкушать пламя. И хотя Мухаммада спрашивали, какая именно из групп, на которые разделятся его последователи, спасется, он не давал на это определенного ответа. Слово «*джамā 'a*», которое он использовал в ответах на подобные вопросы, означает «сообщество» и никак не индивидуализирует то «сообщество», которому, в отличие от всех прочих, суждено спастись. Я думаю, что это свидетельство сунны дает как нельзя более ясный сигнал: человеческими силами невозможно установить, какая именно из вероисповедных групп ислама придерживается «правильного пути», и если сегодня кто-то будет утверждать, что точно знает, какова эта «спасенная группа» (*фирқа нāджийя*), такой человек явно будет притязать на то, что знает и может открыть людям гораздо больше, нежели то был готов сделать пророк ислама. Что такое притязание несовместимо с этикой и духом ислама, вряд ли нужно доказывать.

История ислама как будто служит иллюстрацией этого хадиса и выражаемой в нем идеи вероисповедной плюральности. Разделение на отдельные «группы» (*фирқа*, *мн. фирақ*) началось фак-

¹ Варианты хадиса см. в: ас-Сиджистāни 2596: Сунан 'Абī Давūd / Ред. Мухаммад Мухий ад-Дйн 'Абд аль-Хамид. Б. м.: Дār аль-фикр, б. г. Т. 4. С. 194; Ибн Мāджа 3991–3993: Сунан Ибн Мāджа / Ред. Мухаммад Фу'ад 'Абд аль-Бақī. Байрūt: Дār аль-фикр, б. г. Т. 2. С. 1321–1322; ат-Тирмизī 2640: аль-Джāми' ас-Сахїх сунан ат-Тирмизī / Ред. Ахмад Мухаммад Шāкир и др. – Байрūt: Дār иййā' ат-турāс аль-'арабийй, б. г. Т. 5. С. 25; Ибн Хāнбал 8377, 12229, 12501: Муснад аль-имām Ахмад Ибн Хāнбал. Мишр: Му'ассасат Қуртуба, б. г. Т. 2. С. 332. Т. 3. С. 120, 145. Хадис приводится и в других сборниках сунны, его упоминают известные исламские ученые, такие, как ат-Табарāни (аль-Муджам аль-кабīр) / Ред. Хāмадī б. 'Абд аль-Мадждī ас-Салафī. – Изд. 2-е. – Аль-Мавсил: Мактабат аз-захрā', 1983. Т. 17. С. 13). Об этом хадисе см. также: *Ибн Араби*. Избранное / Пер. И. Р. Насырова. Т. 1. – М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2013. С. 122, 149–150.

тически сразу после смерти Мухаммада. Хорошее представление о вероисповедной пестроте приверженцев ислама дают доксографические сочинения классического периода, такие, как «Мақālāt аль-ислāmиййин» аль-Аш‘арӣ (873–935) или «Kitāb аль-милал ван-ниҳал» аш-Шахрастанӣ (XII в.)¹. И даже если брать укрупненный масштаб, не обращая внимания на частные вероисповедные деления, все равно вплоть до сегодняшнего дня мы будем констатировать вероисповедный плюрализм ислама, на землях которого сосуществуют представители ашаризма, матуридизма, шиизма-имамизма, исмаилизма, зейдизма, наряду с представителями других групп, таких, как ибадиты, приверженцы ахмадийя, друзья и т. д.

Не менее яркий пример плюрализма являет нам история развития исламского права. Даже после «закрытия дверей иджитхада»² мы имеем четыре суннитских школы права и джафаритский мазхаб шиитов-имамитов, если говорить только о крупных школах суннитского и шиитского права и не считать более мелкие и исторически исчезнувшие.

Этот вероисповедный и правовой плюрализм ислама не какой-то «момент» или «особенность», не что-то экзотическое или переходящее. Напротив, он прочно встроен в логику ислама и исламской культуры, а значит, устойчиво воспроизводится несмотря на смену исторических обстоятельств. Несводимость к одновариантности обеспечивается действием механизма ‘ақл-фар‘ («основа-ветвь»), который служит для концептуализации проблемы целого и части. Идентификация как отнесенность к целому достигается за счет возведения к той же «основе» (‘ақл), к которой возводят себя другие «ветви» (фурӯ‘). В вышеприведенной цитате из ан-Нававӣ именно

¹ Рус. пер. отдельных частей этого сочинения см.: Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. – М.: Наука (Гл. ред. Вост. лит.-ры), 1984; а также: Мухаммад б. ‘Абд аль-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и религиозно-философских учениях / Предисловие, пер. с араб. и коммент. С. М. Прозорова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. – М.: Вост. лит., 2012. С. 573–600.

² Термин «иджитхад» обозначает в самом общем смысле самостоятельную деятельность факихов – исламских правоведов, заключающуюся в формулировке и разъяснении норм исламского права. Под «закрытием дверей иджитхада» обычно понимают прекращение «большого иджитхада», т. е. запрет на образование новых мазхабов (школ исламского права), при продолжении «малого иджитхада», т. е. иджитхада в пределах существующих мазхабов.

так концептуализировано «расхождение» (и $\bar{х}$ ти $\bar{л}$ аф): оно касается «ветвей» (речь там идет о «нормах ветвей», т. е. о правовых или вероисповедных вопросах, относимых не к «основам» – ‘у $\bar{с}$ ул, а в «ветвях» – фу $\bar{р}$ у’). Особенностью механизма ‘асл-фар’ является то, что каждая из «ветвей» согласовывается с «основной», но не с другими «ветвями», поэтому «ветвление» (та $\bar{ф}$ ри’) может быть сколь угодно богатым и при этом не мешать идентифицировать каждую ветвь как принадлежащую целому – исламу. Образно это можно уподобить дереву, ветви которого растут и вверх, и вбок, и даже вниз (или вообще вкривь и вкось), но при этом до тех пор, пока каждая остается ветвью, она растет из того же корня, что и прочие, а значит, все они принадлежат единому целому и составляют это единое целое (единство которого совершенно не страдает от такой «разбросанности» и даже «кривокосности» ветвей, напротив, укрепляется этим). Попытка привести ислам к единому прочтению была бы равнозначна попытке уничтожить все ветви дерева, кроме одной, которую некий садовник счел бы «истинной».

Таков, с моей точки зрения, первый аспект, который сегодня нам стоит подчеркивать в наследии классического ислама: сама логика этой религии и этой культуры такова, что исключает сведение к некоему единственному и якобы «подлинному» прочтению. Многовариантность встроена в саму систему ислама как живого, развивающегося организма, и без нее ему грозит гибель так же, как дереву, у которого некий «заботливый» садовник уничтожил бы все ветви. Как мы знаем, в исламе отсутствует институт церкви, т. е. организации, которая обладает авторитетом и полномочиями вырабатывать единое обязательное мнение и доводить его до каждого верующего, контролируя единомыслие в вопросах догматики. Это очень хорошо согласуется с отсутствием духа тоталитаризма в исламе, с невозможностью *по праву* объявить некий вариант исламского вероучения единственно истинным и обязательным для всех. Ислам как религия и как культура просто-напросто не содержит механизмов навязывания единого мнения, и если кто-то сегодня пытается такие механизмы запустить, такой человек действует явно в несогласии с фундаментальной логикой ислама. Это можно выразить и так: всякий хотел бы говорить от имени ислама, но никто не имеет права (общепризнанного права) говорить от его имени. Это неотъемлемая черта исламского культур-

ного наследия, то, что, как мне кажется, сегодня может и должно быть актуализировано, чтобы занять достойное место в перепрочитывании исламского наследия и формировании исторической памяти.

И второе, на что нам стоит обратить сегодня внимание в культурном наследии ислама, это концепция веротерпимости, которую мы находим у Мухйй ад-Дйна Ибн ‘Арабй (1165–1240), величайшего философа-суфия, 850-летие рождения которого мы отмечаем в текущем году. Его концепция веротерпимости гораздо более кардинальна, нежели те теории толерантности, которые сегодня имеют хождение и широко обсуждаются. А если у некоторых (подчеркиваю – некоторых) представителей нашего общества само слово «толерантность» вызывает отторжение, поскольку они связывают его с отказом от традиционных ценностей и неолиберальной атакой на традиционную культуру, то концепция веротерпимости Ибн ‘Арабй идет *изнутри* самого ислама. Она не изобретена за океаном, она придумана в сердце исламского мира. Ибн ‘Арабй – фигура, которую от крайнего востока исламского мира до крайнего запада знают едва ли не все, от таксиста и торговца на рынке до университетского профессора, хотя, конечно, есть в исламском мире люди, которые его ненавидят (и в этом также проявляется плюрализм ислама).

В чем же заключается концепция веротерпимости величайшего шейха Ибн ‘Арабй? Если сформулировать ее тезисно, то она звучит так: условием истинности твоего вероисповедания является непрерывное признание истинности любого другого вероисповедания. Эта формулировка кратко выражает суть его концепции: твое вероисповедание не истинно, если ты не признаешь истинность любого другого вероисповедания. Есть такое модное ныне понятие: «инклюзивность». Нас призывают быть инклюзивными, т. е. включать другого в свою орбиту, а не исключать из нее, преодолевая таким образом то, что на языке классической философии именуется термином «отчуждение». Так вот, девять веков назад в исламском мире была выдвинута абсолютно инклюзивная теория вероисповедания и веротерпимости. Ведь Ибн ‘Арабй говорит: ты не можешь быть настоящим мусульманином в том случае, если отрицаешь истинность любого другого вероисповедания. Заметим: не просто признаешь и допускаешь некое другое вероисповедание, но именно если ты отрицаешь истинность любого другого вероисповедания.

Это не просто декларация, и это не просто императив. Этот по своей форме этический тезис является на деле прямым продолжением фундаментального онтологического учения. Он связан с самими основаниями суфийской философии – пониманием соотношения между Богом и миром, с вопросами познания и с вопросом об определении истинного действователя.

Философия Ибн ‘Арабī – это очень сложное, непростое для понимания и очень интересное учение. Как в истории исламской мысли, так и в востоковедении накопился целый ворох неверных, искажающих прочтений его наследия. Что касается первого, то это прежде всего возводимое, как правило, к Ибн Таймийе (1263–1328) представление о том, что концепция «единства бытия» (*вахдат аль-вуджūd*), как стали именовать учение Ибн ‘Арабī последующие поколения, якобы стирает грань между Богом и миром и предполагает «единение» (*иттахād*) твари и Творца. Спор между суфиями и традиционалистами в исламе имеет длительную и богатую историю, и данное «обвинение» в адрес Ибн ‘Арабī лишь один из ее эпизодов. Но это спор скорее коллег, нежели непримиримых противников: и те и другие стремятся решить один и тот же, едва ли не центральный вопрос, который встает в системе исламского мировоззрения – вопрос о возведении всех действий к единственному и подлинному Действователю (Богу). Этот вопрос концептуализирован в исламской мысли как проблема *тавхīд аф ‘āl* («утверждение единственности действий»), т. е. утверждение единственности агента всех действий. Если суфии считают, что способны ощутить в себе, экзистенциально осуществить это состояние, когда единственным агентом любого их действия выступает Бог, то представители традиционного вероучения, отрицая такую экзистенциальную возможность, тем не менее утверждают то же самое в качестве чистой теории, говоря, что любое действие человека творимо Богом.

Таким образом, спор между суфиями и традиционалистами по поводу толкования *тавхīд аф ‘āl* – это спор двух трактовок одной и той же проблематики (как когда-то непримиримый спор сторонников корпускулярной и волновой теории света), тем более горячий, что ведется он на одной «территории». Когда традиционалисты обвиняют суфиев в субстанциальном «единении» (*иттахād*) с Богом, они действуют некорректно, искажая аргументы оппонентов (и здесь, как

ни странно, западное и отечественное востоковедение зачастую поддакивало традиционалистам, тиражируя тезис о якобы «пантеистическом» характере учения Ибн ‘Арабӣ), видимо, лишь оттого, что корректного опровержения суфиям они дать не могут. Этим объясняется и сегодня, в сегодняшнем исламском мире столь полярное отношение к Ибн ‘Арабӣ. Те, кто провозглашает себя идейными наследниками Ибн Таймиййи, те, кого именуют ваххабитами и кто сами предпочитают называть себя салафитами, видят в Ибн ‘Арабӣ едва ли не главного своего врага. Однако для большей части исламского мира, в котором суфизм и его идейное и культурное наследие занимает столь существенное место, имя Ибн ‘Арабӣ и сегодня окружено ореолом почитания и безграничного уважения.

В чем же смысл учения Ибн ‘Арабӣ, из которого вытекает столь радикальная теория веротерпимости, аналога которой не сыщешь в современном мире? Отсылая заинтересованного читателя к обстоятельным работам на эту тему¹, выражу суть его онтологии. Наряду с моделью ‘*асл-фар*’ («основа-ветвь»), упомянутой выше, в арабской мысли широко применяется модель *з̣ахир-б̣а́тин* («явное-скрытое»). Эту модель Ибн ‘Арабӣ и использует при описании соотношения Бога и мира. Мир оказывается «явным», а Бог – «скрытым», причем парность и неотъемлемость явного и скрытого – это фундаментальный факт устройства мироздания. Это означает, что мир всегда составляет, как говорит Ибн ‘Арабӣ, «пару» (*шаф*) для Бога. Не было никакого однократного творения мира из ничего; мир в каждое мгновение возникает как отражение Бога. Миропорядок – это ежемгновенная пульсация: уничтожение мира и его сотворение заново. С этим связано и понимание вечности и времени, и теория причинности, и эпистемология, и этика Ибн ‘Арабӣ.

Из этой теории вытекает, что в качестве «скрытого» (*б̣а́тин*) для любой вещи мира, взятой в качестве «явного» (*з̣ахир*), выступает Бог. Таково устройство мироздания, согласно Ибн ‘Арабӣ, и этой истины не отменить. Тогда понятно, что можно поклоняться чему угодно *при*

¹ *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009; *Смирнов А. В.* Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн ‘Араби // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. – М.: Вост. лит., 2012. С. 41–61; *Chittick W.* The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology). – Albany: SUNY Press, 1998.

том *непрерывном условии*, что поклоняющийся знает, что за «явным» его предмета поклонения (который может быть, повторю, любым) всегда и неизменно стоит «скрытый» Бог. Тогда мы понимаем, что никто попросту не может поклоняться ничему иному, кроме Бога, и что отрицать, что приверженец иного вероисповедания поклоняется тому же «скрытому» за любой «явленной» вещью мира Бога, значит «скрывать» Бога, то есть проявлять неверие (*куфр*) (ведь прямое значение слова *кафара* – «скрывать»).

Эта теория веротерпимости, созданная в лоне ислама и насчитывающая девять веков, как нельзя более актуальна сегодня, и по своей силе она попросту не имеет аналогов среди всего многообразия современных теорий веротерпимости.

Таковы два аспекта исламского наследия, которые, с моей точки зрения, заслуживают того, чтобы быть актуализированными сегодня при формировании исторической памяти народов, для которых ислам часть их культурной истории. Если второй из них, а именно концепция Ибн ‘Араби, может быть принята не всеми мусульманами и не всеми представителями тех народов, которые исторически исповедовали ислам, поскольку отношение к суфизму все же различается, то первый, т. е. *самāха* («позволительность», «расширительность») как указание на характер ислама и как своеобразное обозначение логики его вероисповедной и правовой плюральности, не может быть отрицаемо никем, даже представителями самых крайних течений, которые часто объединяют под именем «исламского фундаментализма» или «политического ислама». Мне кажется, что это фундаментальные стержни исламского культурного наследия, которые с очень и очень большой пользой могут быть использованы сегодня при перепрочитывании прошлого и при формировании исторической памяти.

При этом важно понимать, что перепрочитывать это культурное наследие следует, опираясь на собственные, выработанные арабо-мусульманской культурой механизмы осмысления. Два из них были упомянуты мною: это модели ‘*асл-фар*’ («основа-ветвь») и *зāхир-бāтин* («явное-скрытое»). Применяя созданные самой этой культурой инструменты прочтения классического наследия, мы избежим многих ошибок и сможем вычленивать максимально адекватно те смыслы, которые хранит для нас архив исламской культурной истории.