



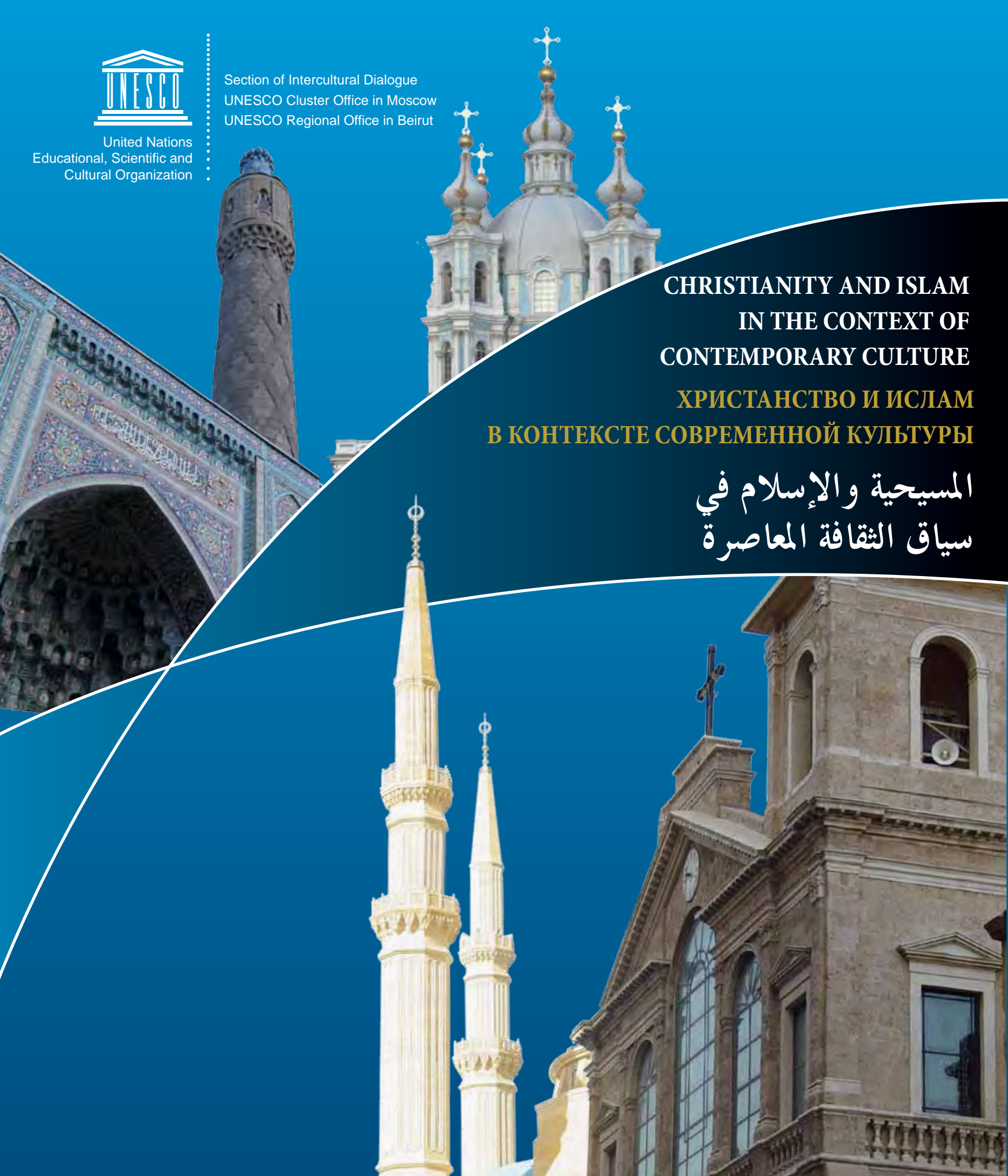
Section of Intercultural Dialogue  
UNESCO Cluster Office in Moscow  
UNESCO Regional Office in Beirut

United Nations  
Educational, Scientific and  
Cultural Organization

CHRISTIANITY AND ISLAM  
IN THE CONTEXT OF  
CONTEMPORARY CULTURE

ХРИСТАНСТВО И ИСЛАМ  
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

المسيحية والإسلام في  
سياق الثقافة المعاصرة





United Nations  
Educational, Scientific and  
Cultural Organization

Section of Intercultural Dialogue  
UNESCO Cluster Office in Moscow  
UNESCO Regional Office in Beirut



St.Petersburg Branch  
of the Russian Institute  
for Cultural Research



St. Joseph University  
in Beirut — Lebanon

# CHRISTIANITY AND ISLAM IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY CULTURE

Perspectives of Interfaith Dialogue  
from Russia and the Middle East

St.Petersburg — Beirut

**"EIDOS"**

2009



United Nations  
Educational, Scientific and  
Cultural Organization

Section of Intercultural Dialogue  
UNESCO Cluster Office in Moscow  
UNESCO Regional Office in Beirut



Санкт-Петербургское отделение  
Российского  
института культурологии



Университет св. Иосифа  
Бейрут — Ливан

## ХРИСТИАНСТВО И ИСЛАМ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Межрелигиозный диалог  
в России и на Ближнем Востоке

Санкт-Петербург — Бейрут  
«ФКИЦ ЭЙДОС»  
2009



United Nations  
Educational, Scientific and  
Cultural Organization

Section of Intercultural Dialogue  
UNESCO Cluster Office in Moscow  
UNESCO Regional Office in Beirut



St. Petersburg Branch  
of the Russian Institute  
for Cultural Research



St. Joseph University  
in Beirut — Lebanon

## المسيحية والإسلام في سياق الثقافة المعاصرة

قراءات متعلقة بالحوار بين الأديان من روسيا والشرق الأوسط

سانت بطرسبرغ - بيروت

"إيدوس"

٢٠٠٩

*Published in cooperation and with the financial support  
of the UNESCO Moscow Office and the UNESCO Office in Beirut*

*in the framework  
of the UNESCO/UNITWIN Network  
on Interreligious Dialogue for Intercultural Understanding*

**Christianity and Islam in the Context of Contemporary Culture: Perspectives of Interfaith Dialogue from Russia and the Middle East / Ed. by D. Spivak and N. Tabbara.** — St.Petersburg / Beirut, 2009. — 287 p.

**Project Coordinators:** *Joseph Kreidi & Liubava Moreva*

This publication presents the results of a joint international research project with the aim of providing a systematic cross-cultural analysis of fundamental problems and actual perspectives of interfaith dialogue between Christianity and Islam, as seen from the perspectives of Russia and Lebanon. The project was joint initiative of the UNESCO Moscow Office and the UNESCO Office in Beirut and was implemented within the framework of the UNESCO Programme of Intercultural Dialogue Sector at the UNESCO Chairs, including the Chair in Russia, located at the St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research, and the Chair in Lebanon, located at St. Joseph University in Beirut. The general aim of the publication is in keeping with the goals of UNESCO, which considers interfaith dialogue a flagship activity. The e-book, published in multilingual (English, Russian, and Arabic) formats, is intended primarily for young people in Russia and the Middle East, as well as for teachers and researchers involved into interfaith dialogue. Interfaith dialogue is considered indispensable in enhancing intercultural understanding and rapprochement, social cohesion and peacemaking.

**Editor Assistant:** *Evgeniy Lunyaev*

**English Translation:** *Alexey Timashkov & Ekaterina Endoltseva*

**English Editing:** *Skye Burn*

**Arabic Translation:** *Nouhad Moawad*

**Design:** *Veniamin Nainsky*

The authors are responsible for the choice and presentation of the facts contained in this publication and for the opinions expressed therein, which are not necessarily those of UNESCO and do not commit the Organization.

ISBN 5-88607-032-X

© UNESCO, 2009

*Издание подготовлено при участии и финансовой поддержке  
Бюро ЮНЕСКО в Москве и Бюро ЮНЕСКО в Бейруте*

*в рамках программы  
Сети кафедр UNITWIN/UNESCO  
«Межрелигиозный диалог в целях межкультурного взаимопонимания»*

**Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке / Под редакцией Д. Спивака, Н. Таббара. – СПб / Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. — 287 с.**

**Координаторы проекта:** *Джозеф Крейди и Любава Морева*

Данная публикация представляет результаты международного научно-исследовательского проекта ЮНЕСКО, посвященного актуальным проблемам и перспективам религиозного диалога между исламом и христианством, основанного прежде всего на материалах Ливана и Ближнего Востока в целом, с одной стороны, и Российской Федерации – с другой. Проект был инициирован Бюро ЮНЕСКО в Москве совместно с Бюро ЮНЕСКО в Бейруте и реализован в рамках программы Сектора диалога культур ЮНЕСКО на базе кафедр ЮНЕСКО, действующих соответственно в РФ, на базе СПб отделения Российского института культурологии, и в Ливане, на базе Бейрутского Университета св. Иосифа. Общая цель публикации состоит в проведении в жизнь идеалов ЮНЕСКО, рассматривающей межрелигиозный диалог в более широком контексте межкультурного диалога в качестве флагманского направления своей культурной стратегии. Выпускаемая в многоязычном формате (на русском и английском языках с арабскими резюме), настоящая книга предназначена прежде всего для учащейся молодежи Российской Федерации и стран Ближнего Востока, а также преподавателей высшей школы и научных сотрудников, разрабатывающих актуальные проблемы межрелигиозного диалога, как неотъемлемой составляющей диалога межкультурного.

**Ассистент редактора:** *Е. В. Луняев*

**Английский перевод:** *А. Ю. Тимашков, Е. Ю. Ендольцева*

**Редактор английского текста:** *С. Берн*

**Арабский перевод:** *Н. Моавад*

**Дизайн:** *Вениамин Наинский*

Сведения и материалы, содержащиеся в данной публикации, не обязательно отражают точку зрения ЮНЕСКО. За представленную информацию несут ответственность авторы.

ISBN 5-88607-032-X

© ЮНЕСКО, 2009

# المسيحية والإسلام في سياق الثقافة المعاصرة

## قراءات متعلقة بالحوار بين الأديان من روسيا والشرق الأوسط

نشر بالتعاون والدعم من مكتب اليونسكو الإقليمي - موسكو ومكتب اليونسكو الإقليمي - بيروت

في إطار شبكة اليونسكو/يونيتوين للحوار بين الأديان بغية التفاهم بين الحضارات

منسقي المشروع: جوزيف كريدي و ليوبافا موريفا

المسيحية والإسلام في سياق الثقافة المعاصرة قراءات متعلقة بالحوار بين الأديان من روسيا إلى الشرق الأوسط ، تحرير: ديمتري سيفاك ونايلا طبارة، سانت بطرسبرغ - بيروت، إيدوس، ٢٠٠٩، ٢٨٥ صفحة.

يقدم هذا المنشور نتائج مشروع بحث مشترك، وهو بحث يهدف إلى توفير تحليل ثقافي غمطي للمشاكل الأساسية والقراءات الحالية للحوار المسيحي الإسلامي في عالم اليوم من وجهة نظر روسيا ولبنان. أتت مبادرة هذا المشروع من قبل مكنتي اليونسكو في موسكو وفي بيروت، ونُفذ في إطار برنامج اليونسكو لحوار الحضارات من قبل كل من كرسي اليونسكو في روسيا، فرع سانت بطرسبرغ في المعهد الروسي للبحوث الثقافية، وكرسي اليونسكو في لبنان، في جامعة القديس يوسف في بيروت.

انسجاماً مع أهداف اليونسكو التي تعتبر حوار الأديان نشاطاً رئيسياً، يستهدف الكتاب الإلكتروني الصادر بعدة لغات (الإنكليزية والروسية والعربية) في المقام الأول الشباب في روسيا والشرق الأوسط بالإضافة إلى المدرّسين والباحثين الضالعين في حوار الأديان. فحوار الأديان أساسي لتعزيز التفاهم والتقارب الثقافيين والالتزام الاجتماعي وصنع السلام.

مساعد التحرير: إفيغيني لونايف

ترجمة إلى اللغة الإنكليزية: ألكسي تيماشكوف وإكاترينا أندولتسيفا

مراجعة النص في اللغة الإنكليزية: سكاى بيرن

ترجمة إلى اللغة العربية: نهاد معوض

إخراج فني: بنيامين ناينسكي

إن الآراء والأفكار والمصطلحات الواردة في هذا الكتاب تعبر عن آراء مؤلفيها ولا تمثل بالضرورة وجهة نظر اليونسكو.

ISBN 5-88607-032-X

© UNESCO, 2009

# CONTENTS

---

---

<i>Foreword from UNESCO</i> .....	11
<b>Editorials</b>	
<i>Editorial by Russian Editor. Dimitri Spivak</i> .....	14
<i>Editorial by Lebanese Editor. Nayla Tabbara</i> .....	20
<i>Introductory Word. Efim Rezvan</i> .....	22
<b>I. Fundamental Issues in Interfaith Dialogue</b>	
<b>Frances Albernaz. <i>Treasuring Diversity:</i></b>	
<i>UNESCO’S Commitment to Freedom with Respect</i> .....	25
<b>Sergey Horujy. <i>Dialogue of Religions: Historical Experience and Principal Foundations</i></b> .....	29
<b>Efim Rezvan. <i>Qur’an and Power in Russia</i></b> .....	41
<b>Louis Boisset. <i>Muslim-Christian Dialogue in Lebanon in a Glimpse</i></b> .....	57
<b>Svetlana Makhlina. <i>Differences and Similarities</i></b> <i>of Christian and Muslim Art</i> .....	63
<b>II. Cross-Religious Issues in Interfaith Dialogue</b>	
<b>Fadi Daou. <i>The Context of Christian-Muslim Encounter in Lebanon and the Arab-East:</i></b>	
<i>a Christian Perspective</i> .....	75
<b>Nayla Tabbara. <i>The Context of Christian-Muslim Encounter in Lebanon and the Near East:</i></b>	
<i>a Muslim Perspective</i> .....	84
<b>Igor Kotin. <i>Interfaith Dialogue between Christianity and Islam:</i></b>	
<i>a Russian Orthodox Perspective</i> .....	92
<b>Rafik Mukhametshin. <i>Interfaith Dialogue between Christianity and Islam:</i></b>	
<i>a Muslim Perspective</i> .....	100
<b>III. Actual Strategies and Tactics in Interfaith Dialogue</b>	
<b>Rita Ayoub. <i>Christian-Muslim Dialogue Training: a Way of Personal Evolving</i></b> .....	106
<b>Samah Halwany. <i>Initiatives of Lebanese Civil Society in Dialogue:</i></b>	
<i>Adyan Foundation’s Experience</i> .....	116
<b>Ekaterina Endoltseva. <i>Art as Dialogue:</i></b>	
<i>Christian Monuments of Syria and their Muslim Context</i> .....	125
<b>Authors</b> .....	137



# СОДЕРЖАНИЕ

---

---

<i>Предисловие ЮНЕСКО. Роза Геррейро, Джозеф Крейди, Любава Морева</i> .....	140
<b>Редакционные введения</b>	
<i>Введение российского редактора. Дмитрий Спивак</i> .....	143
<i>Введение ливанского редактора. Найла Таббара</i> .....	151
<i>Вступительное слово. Ефим Резван</i> .....	153
<b>I. Фундаментальные аспекты межрелигиозного диалога</b>	
<b>Франсес Альбернас. Сохранение разнообразия:</b>	
<i>преданность ЮНЕСКО принципам свободы и уважения</i> .....	156
<b>Сергей Хоружий. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания</b> .....	160
<b>Ефим Резван. Коран и власть в России</b> .....	172
<b>Луи Буассе. Диалог в Ливане: краткий обзор</b> .....	189
<b>Светлана Махлина. Различия и общность семантики</b>	
<i>христианского и мусульманского искусства</i> .....	195
<b>II. Кросс-религиозные аспекты межрелигиозного диалога</b>	
<b>Фади Дау. Контекст христианско-мусульманских контактов</b>	
<i>в Ливане и на Арабском востоке: христианская перспектива</i> .....	207
<b>Найла Таббара. Контекст христианско-мусульманских контактов</b>	
<i>в Ливане и на арабском востоке: мусульманская перспектива</i> .....	216
<b>Игорь Котин. Межрелигиозный диалог между христианством и исламом в России:</b>	
<i>православная перспектива</i> .....	225
<b>Рафик Мухаметшин. Межрелигиозный диалог между христианством и исламом в России:</b>	
<i>мусульманская перспектива</i> .....	235
<b>III. Актуальные стратегии и тактики межрелигиозного диалога</b>	
<b>Рита Айюб. Тренинг по христианско-мусульманскому диалогу: путь развития личности</b> .....	242
<b>Сама Хальвани. Инициативы ливанского гражданского общества в области диалога: опыт</b>	
<i>Адьянского фонда</i> .....	252
<b>Екатерина Ендольцева. Искусство как диалог: христианские памятники Сирии</b>	
<i>и мусульманский контекст</i> .....	261
<b>Сведения об авторах</b> .....	273

المسيحية والإسلام في سياق الثقافة المعاصرة

قراءات متعلقة بالحوار بين الأديان من روسيا والشرق الأوسط

## الفهرس

مقدمة بقلم اليونسكو (روزا غيريرو، جوزيف كريدي، ليوبافا موريفا)

### كلمات التحرير

كلمة تحرير المحرر الروسي للكتاب (دميتري سبيفاك)

كلمة تحرير المحررة اللبنانية للكتاب (نايلا طيارة)

مقدمة (إفيم ريزفان)

### الجزء الأول: القضايا الأساسية في الحوار بين الأديان

تقدير التعددية: التزام اليونسكو بالحرية المقترنة بالاحترام (فرانسيس ألبرناز)

حوار الأديان: الخبرة التاريخية والأسس الرئيسية (سرغي هوروي)

القرآن والسلطة في روسيا (إفيم ريزفان)

لمحة عن الحوار في لبنان (لويس بواسيه)

الاختلاف والتشابه في الفنون المسيحية والإسلامية (سفتلانا مكلينا)

### الجزء الثاني: قضايا الأديان في حوار الأديان

سياق اللقاء بين المسلمين والمسيحيين في لبنان والشرق العربي: قراءة مسيحية (فادي ضو)

سياق اللقاء بين المسلمين والمسيحيين في لبنان والشرق الأدنى: قراءة مسلمة (نايلا طيارة)

الحوار بين المسيحيين وبين المسلمين: قراءة روسية (إيغور كوتين)

الحوار المسيحي الإسلامي: قراءة مسلمة (رفيق مخامتشن)

### الجزء الثالث: الاستراتيجيات والتكتيكات الحالية في حوار الأديان

التنشئة على الحوار المسيحي الإسلامي: سبيل للتطور الذاتي (ريتا أيوب)

مبادرات المجتمع المدني اللبناني في الحوار: تجربة مؤسسة أديان (سماح حلواني)

الفن بمثابة حوار: الآثار المسيحية في سوريا وبيئتها الإسلامية (إكاترينا إندولتسييفا)



## FOREWORD FROM UNESCO

---

---

As a significant part of culture, religion is of profound importance to peoples' identities. Religion bears the internal ethical norms of a culture and shapes how individuals and the communities understand moral rules. Considering the diversity of religious expressions, it has always been of the utmost importance to establish and develop intercultural relations. Throughout human history the dialogues between cultures have been progressing, linking the representatives of various cultural environments and fostering cultural exchange.

The contemporary aspiration of achieving peace and sustainable development means that it is crucial to build bridges of mutual understanding between different religious communities. By means of a range of activities, UNESCO strives to build close relationships between different faiths. These activities are intended to foster dialogue between people who share common fundamental ethical values, including religious leaders and representatives of different communities.

Taking into consideration the necessity of dialogues of cultures for building social cohesion, UNESCO is continuously seeking new ways and approaches to achieve peace and understanding. In the early 1990's, the programme "Roads of Dialogue" was launched. This programme included the Silk Road and the Roads of Faith projects. The aim of these projects was to show how throughout human history people of various origins have mingled, travelled, communicated and learned to live together through exchanges, trade and journeys. Lasting interactions of all kinds resulted from these exchanges: languages, beliefs and ways of life. The programme entitled "Roads of Dialogue" brings to light the exchange of cultural values, ideas and goods through the historically formed trading routes. UNESCO has already received positive feedback for the fostering of intercultural dialogue in the Middle East, Central Asia, Africa and the Caucasus region.

Interreligious dialogue is of crucial importance to the attainment of intercultural dialogue. Creating dialogue between religions is vital for the achievement of mutual respect and understanding. With a view to reinforcing dialogue among different religions and spiritual and humanistic traditions, the agreement that launched the UNITWIN network "UNESCO Chairs of Interreligious Dialogue for Intercultural Understanding" was signed on 31 March 2006. The Chairs have been established in university centers which have recognized experience in the field and which bring

together academics and researchers who specialize in the history of religion and are actively engaged in interreligious dialogue. The Chairs network has launched a joint programme that takes the form of regional seminars and biannual conferences on various themes related to interreligious dialogue, which is vital as a means of addressing the basic challenges that face each society and dealing with the complexity of international relations.

In 2007 the issues of tolerance, interfaith dialogue and fighting prejudices were raised at the International Conference “Intercultural and Interreligious Dialogue for Sustainable Development”, held with the support of UNESCO Moscow office in Russia. The participants of the event undertook to examine the prospects of intercultural and interfaith dialogue in the changing world, to develop ideas and principles of dialogue between representatives of different cultures and religions and to elaborate recommendations for practical implementation of the ideas of peace and harmony. The International Meeting of UNESCO Chairs on Interreligious Dialogue for Intercultural Understanding was the focus of the Conference. It was quite significant that the meeting brought together so many specialists on the subject from various parts of the world, such as the USA, Western and Eastern Europe, Central Asia and the Middle East.

The topics discussed by the participants, such as the analysis of strategies and prospects of inter-religious dialogue as a means of bringing people together and the role of education and science in the development of intercultural and inter-religious dialogue, demonstrate the main strategic directions of UNESCO’s activities in the field of development of the interfaith dialogue. The results of the meeting were reflected in subsequent actions, in which newly developed theoretical and methodological principles of positive case studies were used.

Within this context, the project “Christianity and Islam in the Context of the Contemporary Culture” initiated by the UNESCO Moscow Office and the UNESCO Office in Beirut, is of special significance to the process of the development of dialogues of cultures. The issues of respect for freedom of expression and respect for religious beliefs and religious symbols have been at the core of UNESCO programmes and activities. Studying the challenges which religious adherents are facing in the contemporary world, in particular women and young people, allows for identification of means of solving existing problems and averting possible conflict situations. The globalization process raises new issues regarding the development of interreligious dialogue of the two world religions — Christianity and Islam. The two countries reviewed in the case studies — Lebanon and Russia — possess a common feature in this regard; both of the countries have large Christian and Muslim communities, which function side by side, interacting and communicating. These studies are of exceptional importance not only from the point of view of revealing current challenges of these communities, but for indicating possible patterns of behaviour in contemporary conditions of every day life as well.

This book is highly commendable and timely and its appearance is not coincidental. We should not divide a “Western” or “Christian” world from a “Muslim” world, to do so would be to forget that we are all citizens of the world. We can take the examples of Lebanon and Russia throughout their rich histories. For instance, the citizens of today’s Russia belong to nearly all the world’s religions, and in the past Shamans, Buddhists, Zoroastrians, Nestorians, even Manicheans, were present in this land, a cross road of cultures as demonstrated by the History of the Silk Roads. The same can be said regarding Lebanon, which is home to a mixture of different people with their own cultures and beliefs. Living side by side, these citizens of various faiths are able to peacefully engage in a trustful dialogue, although conflicts have also arisen. But in the history of these regions, religion has been instrumentalized, or simply ignored as not being an essential part of the citizen’s life. From positive examples of everyday life, we wish to show that despite suffering it is possible to learn through the lessons of the past how to build a society which is inclusive and harmonious.

In this regard, UNESCO expends great efforts to enhance communication between religious communities and strengthen ties of mutual respect through the raising of awareness about religious traditions. Although the worldview

of modern youth is greatly influenced by the global mass media on one hand and by religious moral norms as a part of their cultural identity on the other, religious differences should never be seen as insurmountable. Thus, UNESCO calls for religious leaders to reinforce dialogue between and among different communities in order to enable them to appreciate and act in accordance with fundamental ethical values, both religious and humanistic.

The project “Christianity and Islam in the Context of the Contemporary Culture” represents another step on the way to constructive dialogue among countries, among peoples and ethnic groups on the way to peace, democracy, stability, and sustainable development. A path that is full of challenges, but leads to mutual understanding, respect and prosperity.

***Rosa Guerreiro***

*Programme Specialist  
Section of Intercultural Dialogue  
UNESCO – Paris*



***Joseph Kreidi***

*Programme Specialist  
Culture  
UNESCO – Beirut*



***Liubava Moreva***

*Programme Specialist  
Culture  
UNESCO – Moscow*



# EDITORIALS

---

---

## EDITORIAL BY RUSSIAN EDITOR



### ***Dimitri Spivak***

*Chair, UNESCO Chair for Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue;  
Director of the St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research  
(St. Petersburg, Russia)*

### **International Study of Fundamental Aspects of Interfaith Dialogue between Christianity and Islam**

Undoubtedly, relations between Christianity and Islam constitute an essential issue high on the agenda of the present-day world. Russia is no exception in this regard, as both religions have been present in its territory since times immemorial and both have been instrumental in the establishment and development of its state tradition, as well as its cultural diversity and integrity.

Both Christianity and Islam have experienced considerable rejuvenation in Russia since the onset of perestroika in 1989. Representatives of both religions have actively participated in the conflicts provoked by the newly gained freedoms, as well as the process of general spiritual rejuvenation, thus providing a firm basis for enhanced societal cohesion. Active ongoing immigration to the main Russian urban agglomerations, like Moscow and St.Petersburg, from such traditionally Muslim regions of the Russian Federation as the Northern Caucasus, and the neighboring states, especially the Central Asian ones, has greatly contributed to the rapid formation in these cities of new, non-traditional Muslim communities, heavily influenced by tendencies of the new, post-industrial and globalized world.

Based on such arguments, professors and staff of the UNESCO Chair for Comparative Studies of Spiritual Traditions, Their Specific Cultures, and Interreligious Dialogue, functioning as part of the St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research, undertook with enthusiasm the idea of conducting a joint Russian-Lebanese project dedicated to comparative research of the problems and prospects of Christianity and Islam in the contemporary world. This felicitous idea, which has occupied much time and effort on both sides in the course of the last two years, was initially shaped during preliminary discussions conducted by the UNESCO Cluster Office in Moscow and UNESCO Beirut Office in Lebanon, represented respectively by Ms. Liubava Moreva, and Mr. Joseph Kreidi.

It should be emphasized that the St.Petersburg UNESCO chair, founded in 2000, has gained considerable experience and expertise in organizing large-scale international projects dedicated to interfaith dialogue, including Muslim-Christian dialogue. In 2006, we co-organized, together with the International Institute of Islamic Thought and a number of local academic and societal organizations, an international congress held at UNESCO headquarters in Paris, France, and dedicated primarily to the problems of dialogue between Christianity and Islam<sup>1</sup>. Another milestone in our activities was an international congress, conducted in Seattle, USA, in 2005, in cooperation with a long list of local academic and cultural institutions, under the title 'Unity and Diversity in Religion and Culture'. Relations between Christianity and Islam definitely formed a focal point of this congress as well<sup>2</sup>.

A culmination of our activities in the realm of interfaith dialogue occurred in 2006, when our Chair, acting as representative of the whole Russian Federation, was invited to join the newly founded Network of UNITWIN/UNESCO Chairs on Interreligious Dialogue for Intercultural Understanding, formed as part of the core cultural strategy and flagship activity of UNESCO. Expressing our profound devotion to this initiative and to the lofty ideals of UNESCO in general, we acted as co-founders of the Network and, a year later, as principal organizers of the First international meeting of this newly founded organization, conducted in Moscow in 2007, and held on the premises of the Russian Academy of Public Administration under the President of the Russian Federation<sup>3</sup>.

It is appropriate to emphasize here that leading and generating responsible and respectful dialogue between Islam and Christianity, especially Russian Orthodoxy, has formed a tradition in Russia devoid of neither pragmatic expertise nor intellectual audacity. Without going into a systematic analysis of this tradition, one feels authorized to point out that the relationship between Christianity and Islam entered a new stage in Spring 2008 when Alexei II, Patriarch of Moscow and All Russia, issued his Response to the famous Open letter of 138 Muslim theologians, distributed worldwide<sup>4</sup>. As stated in the main text of the Response, historical conditions have given rise to two major challenges, which

<sup>1</sup> Proceedings in English and French have been presented in our joint publication: *Pluralisme et Reconnaissance: Défis des Particularismes et des Minorités* / Eds. M. Mestiri, D. Spivak. — Paris, 2008. — 400 p.

<sup>2</sup> For proceedings in English and Russian, cf.: *Unity and Diversity in Religion and Culture: Exploring the Psychological and Philosophical Issues Underlying Global Conflict* / Eds. L. Moreva, D. Spivak, S. Burn. — St.Petersburg, 2006. — 680 p. The list of colloquiums, conferences and congresses, as well as of other types of research and organizational projects, conducted by our chair, in fact is much longer: to gain an impression of it, one should recur to the corresponding parts of the corresponding web site, where our main publications have been presented: [http://unesco.spbric.org/publishing\\_e.html](http://unesco.spbric.org/publishing_e.html).

<sup>3</sup> For brief account, see: Spivak D. Guerreiro R. *The First International Meeting of the UNESCO Chairs Participating in the UNITWIN Network on Interreligious Dialogue for Intercultural Understanding // International and Intercultural Dialogue for Sustainable Development*. — Moscow, 2008. — P. 157–159.

<sup>4</sup> As it was emphasized in the introductory part of the Response, the Patriarch '... greeted the will of the Muslim community to initiate an open and earnest dialogue with representatives of Christian churches, led upon serious scientific and intellectual level' (italics introduced by us, all translations from the Russian and French into English in the text of the present preface have been conducted by the author, if not marked otherwise). Full text of the Open letter, as well as its general background, has been presented at the official cite: <http://www.acom->

appear equally dangerous for both religions and make dialogue a necessity. The first challenge consists of the reduction of religion to morality in order to meet the requirements of the consumer society. The second challenge is tendency to turn to religion in order to justify hatred and violence.

Proceeding towards the formulation of a positive strategy, the Patriarch found it expedient to launch a responsible doctrinal dialogue, which presupposes the continuation of scientific research. Based on the directive, pragmatic steps are to be taken, primarily in struggling against intolerance and xenophobia, in protecting religion as indispensable part of societal life, and in elaborating and undertaking joint peacemaking initiatives. The Patriarch gave his consent and endorsement to the proposal expressed in the Open letter of Islamic religious leaders, which regards love for God and love for one's neighbor as being absolutely basic in promoting constructive dialogue between Christianity and Islam, both in theoretical and pragmatic terms.

Certain expressions in the Open Letter of Islamic leaders and the Response from the Patriarch, as well as the general spirit of the correspondence, reveal a close affinity to the lofty ideals and practical strategies of UNESCO. Admittedly, this is not a coincidence, as major work was already underway to establish a High-level Group for Interfaith Dialogue linked to the headquarters of UNESCO as a privileged, though independent partner. As a partner in the dialogue, UNESCO would be helpful in maintaining contacts among the main world religions, as well as in providing qualified consultative aid whenever expedient and timely. In the year following the exchange of letters, the new Patriarch of Moscow and All Russia Kirill, acting in close contact with the Chairman of the Religious Board of Muslims of the Caucasus, Sheikh-ul-Islam Allahşükür Paşazad, as well as prominent representatives of other major religions of Russia, announced a ceremony to inaugurate the High-level Group to be held in Moscow, and invited Director-General of UNESCO, Mr. Koïchiro Matsuura, to attend the ceremony as an honorary participant.

The inaugural ceremony was successfully conducted on July 22nd, 2009, at the facilities of the Svyato-Danilov monastery in Moscow, Russia, in the presence of Mr. K.Matsuura, who was present on the occasion of his ninth trip to Russia as Director-General of UNESCO. Based on official documents issued during the occasion, one can justifiably state that interfaith dialogue definitely continues to be central to the mission of UNESCO. The specific focus of the discussion centered on optimal ways to address the religious dimension in the complex process of conflict prevention, as well as enhancing dialogue between religious communities and international organizations, especially UNESCO, as the educational, scientific and cultural branch of the United Nations organization.

In the opinion of international experts and observers, the development of the High-level group should be regarded as the beginning of a new stage in interfaith dialogue rather than its culmination. In practical terms, the theory of interfaith dialogue, which forms the basis of UNESCO activities in the realm of religious policies, is still in the process of elaboration. Even the fundamental conceptual notions have not yet been fully articulated by leaders of the world religions. Providing a comprehensive overview of the theory, concepts, and methodologies of interfaith dialogue is not the task of this introductory text<sup>5</sup>. However we will enumerate briefly three of the most basic conceptual underpinnings, which relate directly to the general purport of this collective monograph.

First, interfaith dialogue, adopted by UNESCO in 2006 as a central feature of its cultural strategy, has been consistently regarded as an integral part of intercultural dialogue. Intercultural dialogue forms a definite 'point of growth' in

---

[monword.com](http://www.monword.com). For full Russian text of the Response, consult <http://www.sovetulemov.ru/articles.php?razdel=3&sid=2555>, the full English one has been presented at <http://www.orthodoxytoday.org/articles8/Patriarch-Alexy-Response-to-138-Muslim-Theologians.php>.

<sup>5</sup> For a more comprehensive account, cf.: Spivak D.L. Current Issues in Interreligious Dialogue // International and Intercultural Dialogue for Sustainable Development. — Moscow, 2008. — P. 304–307.



safeguarding cultural diversity in the present-day world, along with cultural heritage, living cultures, and sustainable development. In its turn, cultural diversity is regarded as pivotal in the whole cultural strategy of UNESCO, providing a ‘middle way’ allowing cultures to withstand the two primary challenges of modernity, standardization brought about by ‘wild globalization’ and fundamentalism as a result of isolationism.

Multi-faceted interfaith dialogue is clearly an indispensable means of safeguarding cultural diversity as an integral feature of the common heritage of humanity. Mr. Koïchiro Matsuura made a constructive comment during his visit to Russia in summer 2009: interfaith dialogue constitutes the “soft side of international relations”, which contributes greatly to the formation of the “world we want to leave to future generations”.

Second, in commencing responsible interfaith dialogue one should be prepared to reconfigure the essential foundations of one’s worldview, including such elemental notions as human rights. Thus, striving to review the stance of UNESCO in the wake of new tensions in interfaith dialogue, including relations between Christianity and Islam, Mr. K.Matsuura issued a statement in 2004 emphasizing that the “democratic state, whether neutral, secular, or religious, has as principles, the protection of liberty of conscience, the exercise of faith and pluralism of religions, allowing them to find an appropriate place in society. On the contrary, religion, by its moral and ethical engagement, the values it defends and its cultural expression, should be a full partner of democracy”<sup>6</sup>.

Interpreting Mr. Matsuura’s statement, we feel justified in observing that it seems to imply such human rights as freedom of speech are equally valid and important as the freedom to practice one’s religion without being harassed or subjected to offensive statements. Consequently, human beings are expected to practice freedom of speech as an indispensable attribute of democracy, within definite limits imposed by the moral obligation to practice respect towards other religion(s).

In 2005 this stance, introducing complementarity into the core concept of human rights, was corroborated in the newly elaborated Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions, which constitutes one of the “seven great conventions of UNESCO”. The beginning of the convention emphasizes the necessity of retaining freedom of speech (“human rights and fundamental freedoms, such as freedom of expression, information and communication, as well as the ability of individuals to choose cultural expressions’) (I.1), and the necessity to respect all cultures, obviously including religious cultures (‘recognition of equal dignity of and respect for all cultures, including the cultures of persons belonging to minorities and indigenous peoples’) (I.3).

The further elaboration of this two-pronged strategic approach, which is intimately linked to prospects for interfaith dialogue, can be seen in a number of documents recently issued by UNESCO and the United Nations. To cite one example, Resolution 63/22, approved by the 63rd session of the UN General Assembly at the end of 2008, ‘emphasizes that everyone has the right to freedom of expression, and reaffirms that the exercise of this right carries with it special duties and responsibilities and may therefore be subject to certain restrictions, but these shall be only such as are provided by law and necessary for respect of the rights or reputations of others’.

Third, the objectives of interfaith dialogue are multi-layered and dynamic. To cite a comparatively early formulation, the Programme of Division of Cultural Policies and Intercultural Dialogue of UNESCO for the years 2006-2007, ‘a major aim of inter-religious dialogue, which forms part of the broader intercultural dialogue, is to promote dialogue between individuals and leaders of different religions, faiths and convictions with a view to increasing mutual knowl-

<sup>6</sup> The opening talk of the Director-General at the International Conference ‘Religions and Democracy’, given at UNESCO headquarters in Paris, France, on February 24, 2004, is cited (cf.: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=18720&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=18720&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)).

edge about spiritual traditions and their underlying values, thus enhancing the understanding among the wider cultural communities' (IV.2.2)<sup>7</sup>.

People engaging in interfaith dialogue start with mutual understanding, proceed towards mutual rapprochement, and finally enter the realm where they form new and broader collective identities. Strategies for advancing through the dimensions of interfaith dialogue have been outlined and to a certain extent implemented in the framework of intercultural dialogue, primarily as an integral part of such programs as 'Routes of Dialogue', where enhancing awareness also tended to lead to construction, however partial and incomplete, of novel identities, that could tentatively be labeled as multiple identities. Similar methodological approaches have been developed by independent, though parallel cultural research in the areas of 'transculturality studies', and of 'identity politics'<sup>8</sup>.

The process of preparing this book has been both challenging and enriching. Admittedly, Russian partners in the project initially expressed certain doubts concerning the basic incompatibility or dissimilarity of Russia and Lebanon — or the whole Middle East. The book was nevertheless completed and is now being presented to the international audience under the auspices of UNESCO. While the work indeed highlighted the dissimilarity of the two cultures, it also revealed an impressive number of correspondences and accordances, both cross-cultural and cross-religious. A primary value of this work, however, was how it confirmed the conceptual notions and pragmatic strategies of UNESCO are applicable and constructive in both of our countries and geo-strategic regions. The concepts and strategies of interfaith dialogue work in both settings.

In preparing this publication, every effort was taken on both sides to form competent and efficient teams, involving leading authorities in their respective realms of research and expertise. Generally, the contributors are experts either in the field of religious studies (respectively Islamic or Christian studies); or in interfaith and/or intercultural dialogue and adjacent fields, notably cultural studies. Careful selection and building strong teams formed the cornerstone of our approach, which was primarily directed toward developing a systematic description of the fundamental problems and implications of interfaith dialogue, rather than exploring the regional or thematic issues, however pressing and troublesome those issues might be.

We wish to emphasize that our primary target audience is young people in Russia and Lebanon, an aim reflected in the contents of the book as well as in its manner of presentation, including the design and illustrative materials. Arabic summaries of all the papers found at the end of the book are intentionally geared to a young audience.

Notwithstanding the geographic distance between Lebanon and Russia and the obvious dissimilarities resulting from the diverse cultural backgrounds of the authors, this publication has actually been prepared by a joint scientific team. Consulting by internet on a daily basis has greatly contributed to the formation and enhancement of our team spirit. Personal contacts also proved indispensable in the initial stage of the work when the preliminary version of the book was prepared. A representative delegation from Lebanon visited St. Petersburg June 1-4, 2009, to meet the Russian authors in person and discuss all of the papers in a working meeting organized and conducted under the auspices of UNESCO Moscow Office, and UNESCO Office in Beirut<sup>9</sup>. It was preceded by a working discussion, held between L. Boisset and D. Spivak, acting as representatives of correspondingly the Lebanese and the Russian UNESCO

---

<sup>7</sup> The latter notion was further elaborated along two main lines, i.e. 'sensitive geo-strategical areas' primarily those in pre- or post-conflict situation, on the one hand, and 'target populations', e.g. women, youth, marginalized groups, on the other.

<sup>8</sup> Basic issues in the realm of 'transculturality studies' are discussed in: Welsch W. *Transculturality — the Puzzling Form of Cultures Today // Spaces of Culture: City, Nation, World.* — L., 1999. — P. 194-213; for presentation of basic ideas in the 'identity politics', cf.: Castells M. *The Power of Identity.* — Malden (MA), Blackwell, 1997; *Identity Politics Reconsidered / Ed. L. Alcoff.* — NY, 2006.

<sup>9</sup> For brief account of the working meeting, see <http://www.unesco.spbric.org/newse.php?postid=6#top>.

chairs, which took place in May, 2009, in Eugene, Oregon (USA), in the course of the 2nd International Meeting of the Network of UNITWIN/UNESCO chairs on interreligious dialogue for intercultural understanding.

Thus, we are confident this volume comprises not just a collection of essays prepared by the leading experts in their respective fields, both in Lebanon and in Russia, but it truly forms a collective monograph.

In developing this work we began to see areas where additional research is called for and new challenges came onto the horizon. This book is part of a much broader and growing effort. Interfaith dialogue between Christianity and Islam is in full swing in Russia and Lebanon and in the contemporary world in general. The dialogue is happening on the international and intergovernmental levels, the levels of state authorities and NGOs, in the frameworks of academia and mass media, and perhaps most importantly in the course of everyday personal contacts, especially in pre- or post-conflict situations around the globe.

Thus, our work is by no means complete. We still have a long way to go in cultivating interfaith dialogue in the Russian Federation and the Middle East, to say nothing of the rest of the world.



---

---

## EDITORIAL BY LEBANESE EDITOR



### ***Nayla Tabbara***

*Researcher at the UNESCO Chair of Comparative Study of Religions, Mediation and Dialogue at USJ — Lebanon;*

*Coordinator of Programs in Science of Religions, Faculty of Religious Sciences, Saint Joseph University (Beirut, Lebanon)*

To study the relation between religions in our contemporary world and culture, one must study their historical, political, social, theological, and cultural interactions and implications. The topic of interfaith relations has in fact pervasive and fundamental implications inviting broad spectra of analyses, from the particular to the universal. One can focus for instance on a particular inter-religious dialogue during a specific time in history or focus on interfaith dialogue in a specific space (country, city, community). Focusing on a local context to illuminate a theme common to all of humanity is the “glocal” approach. The glocal approach has proven effective in many research fields, since it brings out simultaneously what is specific and what is universal about an issue. Using the glocal approach to study core issues in the relationship between Christianity and Islam in the context of contemporary culture and, more specifically, to study the relationship and efforts to promote dialogue between adepts of the two religions can effectively illuminate the status of Muslim-Christian dialogue in the world today.

Recognizing the importance of glocal studies, the UNESCO/UNITWIN Network on Interreligious Dialogue for Intercultural Understanding supported the idea of studying contemporary relations between Christians and Muslims in two regional contexts simultaneously in the same monograph. Hence, this publication examines Christian-Muslim relations in the local contexts of Russia and Lebanon to provide insight into issues affecting all of humanity.

To achieve a cohesive study, the Russian and Lebanese teams followed the same methodology. Researchers from each region presented two sorts of articles. On one hand, some of the authors address the theories, issues, and challenges of interfaith dialogue in Europe and the Near East in general, and in Russia and Lebanon in particular. These articles provide the groundwork for understanding the specificities of each context, the historical and geopolitical framework of Christian-Muslim relations and dialogue in each region, and the particular challenges and questions that arise and must be taken into account. On the other hand, other authors describe actual practices of encounter, dialogue, and inter-faith relations in Russia and in Lebanon, principally among the youth. Their papers pinpoint achievements and good practices in dialogue among the youth and identify practical challenges and actual limitations of these practices.

To provide a comprehensive understanding of the underlying issues both teams included researchers from multiple disciplines (Philosophy, Sociology, History, Linguistics, Psychology, Theology, Comparative Religion, and Art) and from both Christian and Muslim backgrounds. In addition, several of the authors have a double background in research and dialogue, and their contributions can benefit those with academic interest as well as ‘field-workers’ in cultivating dialogue.



## INTRODUCTORY WORD

---

---



### ***Efim Rezvan***

*Editor-in-Chief “Manuscripta Orientalia”,*

*International Journal for Oriental Manuscript Research;*

*Deputy Director, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography  
(Kunstkamera), Russian Academy of Sciences*

*(St. Petersburg, Russia)*

It is no secret that recently we have been witnessing a dramatic devaluation of the very idea of inter-confessional dialogue. On one hand, no truly serious and responsible social, political, or culture-oriented organization can realistically fail to support and promote such dialogue. On the other hand, the infinite conferences dedicated to the topic of interfaith dialogue most often culminate with the adoption of a declaration, the existence of which is already forgotten at the banquet given in honour of the end of the conference. I hope this joint project will not share the fate of the great number of past “dialogues”. To avoid this fate, in my opinion, we should

- pinpoint the problems of fundamental importance which can be solved jointly,
- clearly delimit our possibilities,
- realize our possibilities where possible in the course of live and/or “electronic” dialogue,
- secure not just the documentation but also the actualization of our suggestions in certain hi-tech media projects oriented at the mass and primarily young reader and viewer.

Altogether we represent a group of researchers and experts in the complex of issues of inter-confessional and inter-civilization interactions. I will outline several directions our work could take which could be effective in research and practice.

I think one of our top-priority goals is the elicitation not of what makes us alike but of what makes us different. For a community of journalists and politicians it is very important to understand clearly the basic differences between Catholic, Orthodox, Sunnite Muslim and Shiite Muslim organizations and their different modes of operation and decision-making processes based on intra-confessional law. In the Catholic tradition, the Pope has the right to make final, fundamental decisions. In the Orthodox tradition, decisions are made by the Sobor. In the Sunnite Muslim tradition, decisions are based on *ijma'* (the unanimous doctrine and opinion of the recognized religious authorities at any given time). And in the Shiite Muslim tradition, decision-makers refer to interpretations of Islamic law provided by an authoritative *mujtahid*. Understanding the different approaches to decision-making is necessary for developing strong interfaith relations.

Equally problematic is the simplistic translation and interpretation of crucial terms popularized by the mass media. For instance, the media interprets *jihad* as a holy crusade and cultivates the impression that Islam is a “religion of the sword”, Western media associates Islam with “enslaved women”, while Middle Eastern media associates western cultures with “women for sale”. In both cases, the media cultivates a mutually corrosive impression of enmity.

It is crucial for politicians, journalists, readers and viewers to understand that religious diversity exists internally within each tradition. Recently we have witnessed very well-organized and well-funded efforts to identify all Muslims, including those in Russia, with traditions and customs, ritual practice and social guidelines, rooted in the spiritual, social and political experience of a small segment of the Islamic culture and the Islamic world. In several cases, the adherents of this ideology used armed forces to advance their large-scale propaganda campaigns. Islam is diverse, and regional forms of the religion are usually self-sufficient and are undoubtedly of equal value to their constituencies. Local versions of Islam, having absorbed all the various religious traditions and preferences of the region and being part and parcel of the history of “its” people, with its triumphs and tragedies, satisfactorily answer the spiritual questions and needs of the believers. Only on the local level can Islam, as part of the great Muslim civilization, be a key factor of stability in society.

We should remember in the history of humankind there are more periods of peace filled with mutually beneficial neighbourly interactions than periods of war, and the fruits of such interactions have nourished modern civilization in both the East and the West. History textbooks usually focus on war and warlords. Let us instead tell our students about the scientists, religious renovators, poets, musicians, and artists. Let us tell them about the historical and cultural relay race in the Mediterranean, where the civilization of Islam became a “bridge” between Hellenism and the Renaissance. We write the history and determine the content of textbooks, and often our choices are governed by politics. Today, with the development of distance learning systems, we can disseminate lectures that share the history of cultural innovation, peace, and neighbourly interaction.

Today a struggle is going on for the hearts and minds of Muslims and non-Muslims. The main weapons in this struggle are word and image. Only by means of word and image can a man be convinced to turn himself into a live bomb, and only by means of word and image can such a turning be prevented. Today on Arabic news channels the following images are seen every day: kids with cobble-stones fighting tanks, Western soldiers equipped so that they look like aliens from the outer space, blasts, and crying children. On the other hand, Western news stories promote a distorted view of Islam and evoke fear in their readers and viewers. Amazingly, the stereotypes promulgated by both “Western” and “Eastern” media are so advantageous for the “parties of war” in both the East and the West it gives the impression of a coordinated effort.

To my mind, the demonstration of vivid, rousing and skilful Lebanese or Dubaian musical TV shows on one of the main Russian channels would provide a more truthful representation of the status of women in the Islamic world

than dozens of speeches given by experts, be they the highest professionals. Today, to build cultural understanding and rapport we need to share the best films, exhibitions, theatrical performances, and web projects. Our task is not only to find and define in our own culture what is worth sharing with our partner in dialogue, but also to expand our willingness and develop our resources to promote the partner's projects through "our" sites, TV channels, news networks, and university curricula.

Along with developing our resources, with the help of the experts involved in this project, we need to create radically new media content. A good, highly professional and skilfully created family comedy on the "right" topic is capable of working miracles in the mass conscience. Today such a project is both feasible and economically viable, and is therefore possible<sup>1</sup>.



---

<sup>1</sup> Finally, I would like to present a short photo-trip that shows how we have lived peacefully as neighbours for ages. The photographs were taken during an expedition in Tatarstan in the cold winter of 2005. The project was titled "Idzhma = Soglasie" ("Ijma' = Concord"). The expedition resulted in a documentary and series of photographs by Tatiana Fiodorova, which were exhibited at the World Public Forum "Dialogue of Civilizations" (September 27 — October 1 2006, Rhodes, Greece). This exhibition, representing a dialogue of images taken mostly in Kazan, the capital of Tatarstan, can be seen here. Tatiana Fiodorova graduated from Leningrad Institute of Film Directors (now St. Petersburg State University of Cinema and Television) where she subsequently lectured as Chair of the Department of Engineering Graphics. Her works have been widely published in popular magazines, research papers, and museum publications. Her exotic photo-series decorate the homes and offices of well-known people in Moscow and St. Petersburg, and her personal exhibitions in Russia, Finland and Greece have been highly successful.





# I

## FUNDAMENTAL ISSUES IN INTERFAITH DIALOGUE

---

---

### TREASURING DIVERSITY: UNESCO'S COMMITMENT TO FREEDOM WITH RESPECT

***Frances Albernaz***  
*Programme Specialist in Communication,  
Information and Publications, Culture Sector, UNESCO  
(Paris, France)*

As far as the eye can see, the global trend toward secularization which seemed unquestionably underway just a few decades ago is currently being reversed. This should come as no surprise. The wise men and women amongst us have always told us that economic prosperity is not what brings solace to humanity — no matter how many beautiful and entertaining are the objects and dreams that surround it. The current return to religious roots has been attributed to a general disappointment with various types of large-scale earthly utopias. Not only has the promise of economic prosperity for all proven difficult to keep. But there is a recognized need for a new sense of purpose and ethical benchmarks among youth. So, just as global economies tend mostly to converge, the values contained in different cultures appear to be more sharply dissimilar than ever and the difficulties posed in reconciling them are real. Whatever the motives or wills to power are involved, these differences more often than not have sources in religious belief.

**Frances Albernaz**

*Programme Specialist in Communication,  
Information and Publications,  
Culture Sector, UNESCO  
(Paris, France)*



The question of respect for and right to cultural diversity is emerging as one of the challenges of our time. Over the last two or three centuries, battles were often fought in the name of freedom and justice. But today, they are once again fraught with ancient conflicts relating to religious, ethnic or cultural identity.

As the United Nation's intellectual and moral arm, UNESCO was attentive from its start to the principle of the inviolability of cultural diversity. UNESCO's very existence bespeaks a need to clearly distinguish symbolic from the economic dimension of the human experience and the imperative of never subjecting the former to the latter. Article II of UNESCO's 1945 Constitution already insisted on "preserving the independence, integrity and fruitful diversity of the cultures and educational systems of the States members of this Organization", albeit in the framework of a non-intervention clause. As Ghandi put it, "I want the culture of all the lands to be blown about my house as freely as possible. But I refuse to be blown off my feet by any."

In the normative sense, it was mainly the consensus brought by education and knowledge that was then seen as the key to peace in the minds of men. The normative acknowledgement of cultural diversity to its present levels was over a half century away.

Amidst all the consensus-building efforts that followed a bitter war, culture was conceived of primarily in terms of artistic production and visible practices, rather than in terms of deeply interiorized modes of thought, feeling and perceptions.

But the UNESCO debates of the time were nonetheless fraught with a fine-tuned awareness of cultural divisions and of the impact they could have on international relations. For instance, even as the drafting of the Universal Declaration of Human Rights was underway in 1947, UNESCO was already engaging some of the great minds of the post-war era in a survey on the cultural and theoretical problems raised by the elaboration of such a declaration. It is worth noting the remarks of philosopher Jacques Maritain in this survey: "It would be quite vain to seek a common rational justification of these practical conclusions and of these rights. If we followed that route, we would either have to suffer the imposition of an arbitrary dogmatism, or be immediately paralyzed by irredeemable divisions. The formulation of a Universal Declaration of the Rights of Man that could constitute a preface to a World Charter for the Civilized World appears to be supremely desirable. But clearly, when it comes to such a Declaration, only a practical agreement seems possible. A theoretical agreement of minds is impossible."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Réponse à l'enquête de l'UNESCO, juin 1947. — Pp. 211-212.

As time went by, more and more newly independent states started to trace their own road maps to development, and in this wave the word “culture” gradually came to be seen as an “identity” confronted with pressures of uniformization. The concept of cultural diversity increasingly took root in a broader conception of culture itself as “... the whole complex of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features that characterize a society or social group... (including) not only arts and letters, but also modes of life, the fundamental rights of the human being, value systems, traditions and beliefs”. That is the conception of culture that UNESCO adopted as its working definition in 1983.

In the 1990s, intensified globalization and communication processes underscored the need for ways of coping with difference, not only internationally, but intra-nationally and, increasingly, in an a-territorial sense. UNESCO’s Declaration of Principles on Tolerance was adopted on the Organization’s fiftieth Anniversary in 1995 — two hundred years after Voltaire led his pioneering philosophical battle against religious intolerance. Tolerance was here defined as “respect, acceptance and appreciation of the rich diversity of our world’s cultures, our forms of expression and ways of being human (...). And as something which is “fostered by knowledge, openness, communication and freedom of thought, conscience and belief.” 1995 is also the publication year of the Report of the World Commission on Culture and Development led by Perez de Cuellar. A report emblematically entitled “Our Creative Diversity”.

UNESCO’s Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights which followed in 1997 is also worth noting in this context for stating in its first article that “the human genome underlies the fundamental unity of all members of the human family, as well as the recognition of their inherent dignity and diversity.” “In a symbolic sense’ it adds that the genome is “the heritage of humanity.”

In 2001, cultural diversity itself was raised to the rank of “common heritage of humanity” through UNESCO’s Universal Declaration on Cultural Diversity. Cultural diversity was hence recognized as being “as necessary for human-kind as biodiversity is for nature...” The preservation of cultural diversity as a living — and thus renewable — treasure, is hence called for as a guarantee of human survival. The Declaration on Cultural Diversity adheres entirely to the principles of its predecessor, the Universal Declaration of Human Rights. In its acceptance, culture is never to be construed as something fixed, predetermined and unchanging — and never to be used as a pretext for segregation, exclusion or fundamentalism.

2003 saw the adoption of UNESCO’s Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, which extends the notion of patrimony to “practices, representations, expressions, knowledge, skills — as well as (to) the instruments, objects, artifacts and cultural spaces associated therewith”. Adding that “communities, groups and, in some cases, individuals recognize (these) as part of their cultural heritage, “the 2003 Convention legitimizes the modes of life which are “transmitted from generation to generation, constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, provide(ing) them with a sense of identity and continuity”. Since the definition of “community” is not predetermined in the Convention, people sharing the same heritage can be recognized as forming a community — and hence as holding a multiple identity.

In the course of more than half a century, cultural diversity, has gained increasing recognition as something to be treasured.

Allow me to conclude by putting this hasty approach to the evolving conception of cultural diversity in the perspective of UNESCO’s primordial mission of promoting a universal form of solidarity. The idea of solidarity is, as you know, consubstantial to the idea of community. It is present in all cultures and religions with traditions of interpersonal obligations toward the vulnerable. In the wake of the French revolution, solidarity assumed in the West a formal political character alongside “fraternity”: it appeared in article 21 of the revised Declaration of Human Rights of 1793 as a “sacred obligation” of society toward its less fortunate citizens.

One hundred and fifty years later, UNESCO's founders called for a solidarity that would be all at once moral and intellectual. They postulated that "peace must be founded, if it is not to fail, upon the intellectual and moral solidarity of mankind". That is because they felt, and I again quote the Constitution, that "a peace based exclusively upon the political and economic arrangements of governments would not (...) secure the unanimous, lasting and sincere support of the peoples of the world.

The notion of "intellectual and moral solidarity" was born in the midst of the theoretical and ideological fragmentation that followed the Holocaust, the invention and use of the atomic bomb and other technological "advances". It corresponded to a coming to terms with the urgency of conjugating science with conscience, knowledge and ethics. In an echo — no doubt — to 1793, the States party to UNESCO's Constitution envisaged as a "sacred duty" their task of ensuring — "the wide diffusion of culture, and the education of humanity".

The increasing recognition of diversity calls for something more active than tolerance. Dialogue is UNESCO's approach to balancing freedom and respect.

There is a long line of scholarship on the history of violence. But let us now turn to the history of dialogue. Can we imagine a history with no winners and no losers? Let us seek evidence for hope.



---

---

## DIALOGUE OF RELIGIONS: HISTORICAL EXPERIENCE AND PRINCIPAL FOUNDATIONS



### **Sergey Horujy**

*Head of the Institute of Synergetic Anthropology,*

*Professor of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences*

*(Moscow, Russia)*

### **1. Some Pages of History**

In the cultural consciousness of our times, which was shaped by the Enlightenment, the relationships between different religions and faiths are marked predominantly by discords, conflicts and wars. However inter-religious relations have always been an important factor in civilization dynamics and the need for peaceful relations has always been strong. Therefore, efforts to establish contact and develop dialogue as well as the search for a strategy or model of harmonious relations between spiritual traditions and religions have, in fact, never ceased. The systematic and more or less uninterrupted history of such efforts began approximately in the middle of the XIX century. In earlier eras, in various places, there were scattered events that may be regarded as the prehistory of contemporary inter-religious dialogue. Let us examine some of these earlier events.

In ancient times, contacts between different religions were not dialogic in the contemporary meaning of the word. They were phenomena of mutual influences and adoptions. In most cases, during the era of polytheism, the various religious cults were not yet distinctly delimited. Religious syncretism, involving a high level of mutual tolerance and acceptance, was widespread and, in late antiquity, almost universal. But with the development of the world religions, religious consciousness acquired the attitudes of isolationism, exceptionalism, and mutual incompatibility. This acquisition was not an occasional aberration; but rather an inevitable aspect of the transition to a more advanced stage of

religious consciousness. With the advent of world religions, religious experience was reconceived as a unique encounter with the Absolute, which totally transforms the human. From the religious encounter there emerged a core spiritual tradition vested with the task of self-reproduction and the undistorted transmission of the religious experience.

As will be discussed in more depth in the next section spiritual traditions have a zealous tendency to safeguard the purity of their religious experiences and avoid admixtures and the introduction of foreign elements. Due to this tendency, the dialogue of spiritual traditions and religions is problematic and faces significant difficulties.

The history of inter-religious relations abounds with vivid examples of such difficulties. Throughout history, religious isolationism, mutual antagonism, and intolerance have been more a rule than an exception. However, there are exceptions. History reveals multiple examples of successful efforts to foster and support inter-religious encounters and dialogue. For example, in medieval China during the Sung period (10-13 cc.) there was a phenomenal «unity of the three faiths» — Confucianism, Daoism, and Buddhism. The close relationship of mutual influence and cooperation between Daoism and Ch’an-Buddhism during this time could be easily called dialogic. Later the «unity of the three faiths» was adopted in Japan, with the autochthonic Japanese cult of Shintoism in the place of Daoism and Zen representing Buddhism. Another example is an interesting episode in 16th-century India. Emperor Akbar of the Great Moguls was planning an ambitious religious reform, to which end he erected a huge building in the outskirts of Deli. Emperor Akbar summoned to this building representatives of all Hindustani religions, as well as Christianity. Their regular meetings and discussions, which began in 1574, continued for at least 4 years. Historic records show the Jesuits from Goa took part in these discussions in 1578. Further, on the philosophical level, the Christian view of humanism, which has persisted through the ages, has usually included some form of the idea of universalism, i.e. the idea that all religions are essentially united in their spiritual roots, in Logos. In 1453, the great Renaissance thinker Nicolas of Cusa created an impressive utopia of religious unity in his “De Pace Fidei”. This work represents the dialogue between exponents of all the world religions, which takes place in Heaven before the Lord; and, helped by His edification, all of the faiths come to complete mutual accord, agreeing that their divergences concern only their exterior side, their rites.

Since the middle of the 19 century, various systematic initiatives have emerged in the field of inter-religious dialogue as well as in the Christian confessions. One early attempt was the joint meetings and conferences of the Old Catholics with representatives of the Russian Church, which began right after the emergence of the Old Catholics Movement in 1870s and continued sporadically until very recent times. A number of large-scale multi-faith meetings, organized primarily by American Protestants, were initiated at the end of the XIX century and the beginning of 20 century. One of the major events was the World Congress of Religions (also known as the «Parliament of Religions») which took place during the Chicago World Exhibition in September 1893. At that congress and in other similar events organized during that period, the general trend was to draw in clergy and believers of all existing religions and faiths, cults, sects, groups, etc. As the ultimate, though distant, the goal of all such work was the imagined unification of all religious life within a Universal World Religion including all of the humanity. During the World Congress of Religions, proposals for the name of this universal religion and the location of its headquarters were presented and discussed. Osip Mandelstam called the Nineteenth Century a «Golden Age», and such immense projects are strikingly marked by the spirit of starry-eyed and superficial humanism and progressivism which reigned in the West in the decades preceding the First World War, and which quickly evaporated with its first volleys. Nevertheless the World Congress represents an important landmark. Professor Joseph A. Camilleri, an authoritative expert on intercultural dialogue, writes: “In 1893 in Chicago the World Parliament of Religions gathered together representatives of Eastern and Western spiritual traditions. Today this event is recognized as the official beginning of inter-religious dialogue in modern period of history. In honor of the centenary of the Parliament of 1893, the Council of the parliament of world religions has



◀ *Russian Orthodox leaders  
Rev Sergey Bulgakov and Rev Georgiy Florovskiy  
in Ecumenic Movement*

---

been created. In 1993 this parliament issued the document: “The Way to global Morality: An initial Declaration”. This document is indeed a powerful declaration, which formulates the foundations of morals common to all religious and spiritual traditions of the world”<sup>1</sup>.

After the First World War efforts to advance inter-religious contacts resumed. These efforts were initiated mainly in Protestant circles, but in the new period of modern history the strategies were reframed. Now, the focus of the initiative to develop inter-religious dialogue was limited to the Christian Ecumenic movement. The general attitudes and aspirations of the initiators and their ideas about how to proceed remained basically the same, but the utopian goals were dropped and the restriction of heterogeneity of the participants made for a more realistic movement. Effective institutions were established; most notably the World Council of Churches, as well as a timeline for meetings on various levels and decision-making protocol. This efficient structure helped the Ecumenical movement to become an important and powerful factor in defining and shaping the relationships between different Christian confessions for several decades of the past century. Today the activity continues, but the inner tensions and divergences that have been gradually accumulating, some of which touch upon the very nature and basic principles of inter-religious communication, have brought the movement to its present crisis. Today, it is uncertain if the Ecumenical movement will be able to maintain its role as an important instrument of inter-religious relations in the future.

After the Second World War, contacts between the world religions grew steadily, as an integral part of the emerging globalization processes. The issue of inter-religions dialogue has become more and more topical. One of the first thinkers who paid serious attention to this issue was prominent protestant theologian Paul Tillich who moved to the USA from Germany in the thirties, where he was struck by the scale and activity of inter-religious contacts and cross-religious influences in American society. Tillich produced the first monograph devoted inter-religious , “Christianity and the Encounter of World Religions” (1962), in which he formulated the basic principles of such dialogue. To quote “Tillich’s platform”: “The dialogue between exponents of different religions is based on a number of postulates. First, it is supposed that both partners recognize the value of religious positions of the other side... so that both of them agree on the importance of the dialogue. Secondly, it is supposed that each partner is capable of upholding his religious views with due competence so that the dialogue represents a serious comparison of opinions. Thirdly, it is supposed that a certain common ground is present, on which both dialogue and confrontation are possible. Fourthly, both sides

---

<sup>1</sup> Camilleri J.A. Globalizatsiya Nezashchishchennosti i Dialog Tsivilizatsiy (Camilleri J.A. Globalization of Defencelessness and the Dialogue of Civilizations) // Vestnik Mirovogo Obshchestvennogo Forumu “Dialog Tsivilizatsiy”. — 2006, № 1. — P. 41-42.

---

are supposed to be open to criticism of their religious foundations. If all these conditions are met (as was the case in the dialogue between myself and Buddhist priests and theologians in Japan), such an encounter between two or more religions can be very fruitful and if the dialogue continues it could bring forth historical consequences”<sup>2</sup>.

In recent decades, the dialogue of religions has enlivened a vast sphere of the global community, with permanent and intense activity including, as we have mentioned, the creation of the Council of the Parliament of World Religions. Other significant events were the First (2003) and Second (2006) Congresses of leaders of world and traditional religions, which took place in Astana (Kazakhstan). A participant of these events observes: “The main achievement of the First Congress was the fact that we succeeded for the first time in institutionalizing the process of inter-religious dialogue, by means of establishing the permanent Secretariat and determining periodicity of meetings of our Forum”<sup>3</sup>. Of great importance was the conference “Reinforcement of inter-confessional dialogue and collaboration for peace in the 21 century” organized by the UN in New-York in June 2005. Along with these events, some new features of dialogical processes have emerged.

The emerging architecture of global society is now approaching a new stage in its formation. Due to the complex and integral character of globalization processes, there is an increasing trend to integrate and absorb inter-religious contacts as well as the organizations and institutes administering such contacts into universal scenarios and mechanisms of globalization, with the implicit goal of ultimately transforming the entire religious sphere into the «religious dimension» of globalization. Because the process of globalization is affecting every dimension of human life simultaneously, inter-religious contacts and dialogue need to be correlated and coordinated with the transformations occurring in the economical and political realms, which will inevitably force religions to pay attention to concerns that cross-over into these other realms. Among other things, responding to the pressure of globalization, the mainstream of inter-religious dialogue has expanded beyond the boundaries of the Christian world to include all of the major world religions. Today both trends are clearly in the construction of the unified Europe. Inter-religious contacts, «meetings of religious leaders», have been and the resulting agreements are recognized as essential in launching various global projects and processes and for solving certain global problems. In our opinion, this auxiliary role of the religious dimension within the framework of the secularized machine of globalization will surely affect the essence of inter-religious communication, depriving it of genuine religious depth and lowering its spiritual value.

Before discussing actual models for inter-religious dialogue, it is important to recognize the entire history of such dialogue has been accompanied by persistent doubts regarding its spiritual justification and value. Today intolerance and bigotry are conventionally regarded as the main obstacles in the dialogue of religions. In addition, religious zeal and ardent religious faith are thought to conflict with the dialogue of religions. Fervent faith is traditionally suspicious of any dialogue with different and alien faiths, in which it sees the threat of apostasy, heresy, and distortion of faith. To zealous and ardent believers the openness to dialogue is generally regarded as a sign of indifference towards one’s own faith and a lack of concern for its fate. This attitude is a real problem. While it is easy to condemn intolerance and fanaticism as negative qualities which need to be overcome; it is impossible to deny that religious zeal and fervent faith are just and proper traits of a genuine and profound religious belief. The level of zeal and fervency varies in different confessions and religions. Fervency is seldom seen in the more rationalistic religions, but it can be considerable when the type of religiousness is marked by strong emotional and existential intensity. Protestant religion is one of the most

---

<sup>2</sup> Tillich P. *Khristianstvo i Vstrecha Mirovykh Religiy* (Tillich P. *Christianity and the Encounter of World Religions*) // *On zhe. Teologiya kul'tury*. — Moscow, 1995. — P. 425.

<sup>3</sup> Kyrabaev A. *Privetstvie* (Kyrabaev A. *Greetings*) // *Vestnik Mirovogo Obshchestvennogo Foruma “Dialog Tsivilizatsiy”*. — 2006, № 1. — P. 104.



rationalistic, and it is no accident that most inter-religious dialogue initiatives have originated in Protestantism, while the participation of Orthodox Christianity in these initiatives is marked by constant doubts and impulses of rejection<sup>4</sup>.

What is important to note here is: there exist two different models of inter-religious contacts and dialogue, one of which can be fairly compatible with religious zeal. These models are introduced and analyzed in the following section.

## 2. Two Principles and Two Models of a Dialogue of Religions

Virtually all modern initiatives in the field of inter-religious dialogue follow the same basic model or strategy. The main principle can be formulated arithmetically: the ground or space for the encounter and dialogue is the «biggest common denominator» of all the participants, i.e. the sum of everything they have in common, including the articles of faith, religious principles, and regulations they all accept and obey. The phrase “search for a common denominator” is frequently heard in speeches and seen in texts devoted to the problems of inter-cultural and inter-religious dialogue. Clearly, the model of common denominator is universal and applicable to encounters of all kinds.

In our case, the principles and regulations in question are the religious norms and principles, elements of religious doctrines, and articles of faith common to Muslims and Christians in Russia and Lebanon. In our case, the initiators of the dialogue are also the moderators and their role, as moderators, is to help the participants discover in themselves all of the positions and elements of faith they have in common, here identified as the «biggest common denominator». The intention of the dialogue and the main task is to illuminate the common elements so they can be brought to the forefront and discussed comprehensively, with the aim of drawing the maximum available conclusions. It is expected the primary outcome of the dialogue process will be mutual agreement on and recognition of the common elements, and this mutual agreement and recognition will henceforth determine their mutual relations and, it is hoped, will secure the harmonious character of those relations.

To estimate the virtues and potential of the common denominator model, it is necessary to consider the “flip side” of the equation. In focusing exclusively on the common denominator, all of the specific distinctions of the participants, the elements that are not shared in common, are a priori excluded from the space of the dialogue. Thus, the evolution of the dialogue is governed by principles of restriction and minimization. In emphasizing exclusively what they have in common, the participants lose their individuality and the individuality of their religious and spiritual traditions and become averaged or formalized subjects, more real in concept than in actuality. Clearly, a dialogue model based solely on what the participants have in common carries the danger of reducing the topic of religion to a primitive semblance of itself, as well as minimizing the entire sphere of religious life. This danger has been and remains a core concern of representatives of Eastern Orthodox Christianity when they venture into the terrain of inter-religious dialogue. Among Russian Christians, the common denominator model is commonly called “inter-confessionalism”. Nicolay Berdyaev, who first encountered the idea in 1923, during the now famous First congress of the Russian Student Christian Movement, in Přerov, Czechoslovakia, sharply criticized the concept of inter-confessionalism. A memoirist writes, Berdyaev «very briefly and clearly demonstrated in his talk when contacts between Christians are based on inter-confessionalism they follow the line of minimalism, which results in the reduction of our ecclesiastic consciousness to a minimum»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Protestantism is not entirely rationalistic, especially outside Europe. In the US today the strongest and most vehement opposition to inter-religious dialogue comes from branches of Protestant evangelical Christianity, which are characterized by emotional and existential intensity and which comprise a hugely influential segment of the population.

<sup>5</sup> Horuzhiy S.S. *K Fenomenologii Askezy (On Phenomenology of Asceticism)*. — M., 1998.



◀ *At one of the congresses of Martyr Albanus and Venerable Sergiy Radonezhskiy Community, organized jointly by Anglican and Russian Orthodox Christians in 1928*

---

By completely evading the depths of the spiritual experience, by avoiding discussing the concrete and specific features that define and characterize the separate religions, dialogue based on the common denominator model risks falling into total superficiality, triviality, and even vulgarity. For example, discussions of the «Universal Religion» project during the Chicago congress too often bordered on parody and caricature. Although the “Tillich platform” formulated as early as 1962 demanded “openness to criticism of one’s own religious foundations”, in practice such criticism is neither expected and nor welcomed. Furthermore, if the space of dialogue is narrowed to an extreme and its subjects are restricted to the most general theses or even platitudes, the achievements of such dialogue cannot be rich. Dialogue that ignores the rich diversity of religious traditions cannot generate stable rapprochement between the participants nor lead to important positive conclusions and implications. Focusing exclusively on what religions have in common tends to produce generalizations, which do not foster genuine commitment to improving relations and which cannot have any profound influence on the situation. Yet, such dialogue is still capable of abating the worst trends of mutual intolerance and aggression, as it arouses and supports doubts about the rightness of extremist tendencies and reduces their popularity.

The common denominator model of inter-religious dialogue is only partially successful and does not entirely answer the need. In the following paragraphs we will discuss briefly a possible alternative model based on the spiritual experience of Eastern Christianity.

The alternative model is rooted in the paradigm of personal communication and obeys its laws. In the common denominator model the dialogue participants are represented by their positions, and each position is presented in the form of a list of statements about the religion, which define its traits. The dialogue becomes a process of comparing lists, which is, to use a term from Information Technology, the communication of protocols. While such communication has many practical advantages, being easy to organize and monitor; it cardinally differs from the face-to-face communication of living persons, who possess their own personal and spiritual experiences. The model of personal communication approaches the communication differently.

The following fact is of the key importance in communication and dialogue: in the «communication of protocols», in impersonal formalized contact, any difference amounts to division. Difference is seen as a dividing and separating factor, which is why the common denominator model banishes all the differences from the space of dialogue. However, in personal communication this approach is profoundly wrong! In the personal communication model there is no

general law that determines how differences are played out in the space of dialogue or between the dialogue partners. Personal communication and rapprochement are not based only on identical and coinciding features. In personal communication, differences can provoke estrangement, repulsion, and enmity, but face-to-face contact can also have the opposite effect, arousing mutual interest, sympathies, and even active attraction. Moreover, each person is endowed with specific structures of identity and that endowment makes the constitution of personal identity radically different from the identity of an object. The identity of a person is constituted by its distinct character, different from all others, and off of these distinctions taken together impart the originality and uniqueness of the person. Thus a communication or dialogue that ignore or excludes from its sphere specific distinctions of the persons involved has an impersonal quality and inevitably minimizes the persons involved. Under such “rules of engagement” partners to the dialogue cannot realize their identity, their specific individual nature, or the value of their unique understanding and experience.

How can the model of personal communication inform the field of inter-religious dialogue?

The link between personal communication and inter-religious dialogue is in spiritual practices. In spiritual practices, a person experiences an integral and strictly directional step-by-step transformation of the self, or more precisely the “energy field” of the self. The self is considered in its energetic projection and is treated as the configuration of its different energies, spiritual, psychic, and physical. The transformation of this «energetic man» is directed toward ontological transformation (transcensus), and thus represents not only an anthropological, but also a meta-anthropological strategy. Every spiritual practice is a subtle anthropological work, which involves not only the psychological and somatic dimensions, but also certain intellectual techniques. Spiritual practice demands an incessant and precise monitoring of one’s inner world, as well as the ability to identify and control the states of one’s consciousness as they undergo permanent change.

Owing to the nature of spiritual practice, there are certain its mediating or regulating mechanisms and principles which inform in other and wider spheres of reality. The first and foremost of these wider spheres is spiritual tradition. Spiritual practice is by definition an individual phenomenon, a practice actuated by an individual person and restricted to that person. However, a necessary premise for the foundation of spiritual practice is the existence of a community, within which the practice has significance and meaning. This premise is based on the ontological and meta-anthropological nature of spiritual practice. Spiritual practice is not aimed toward an empiric goal; it is oriented towards the limits of the horizon of human experience and existence, and towards ontological transcendence. For this reason, spiritual practice cannot be a purely individual activity. Not only are the limits of human experience established by communal activity, the object and goal of spiritual practice is non-empirical. To advance in the practice requires special instruction in a method or, more precisely, an organon, which provides the complete set of rules for organizing, verifying, and interpreting the experience. A single individual can neither create such an organon nor exploit it fully. In all known spiritual practices the creation of the complete organon of their experience has taken centuries.

Our research of the organon of the Hesychast practice of Eastern-Orthodox Christianity<sup>6</sup> shows clearly that the experience of a spiritual practice is obtained, verified, and interpreted by means of a sophisticated system of many subtle anthropological, psychological, and hermeneutic procedures, methods, and techniques. The creation and preservation of such an organon can only be accomplished through the joint efforts of many participants, through the efforts of a community replicated by a chain of human generations in the course of history. This community which both comprises the spiritual practice and makes it possible is exactly what we call a spiritual tradition. By virtue of their connection

---

<sup>6</sup> 6 7 In Russian thought this philosophy is presented by the works of M.M. Bakhtin, especially “Toward a Philosophy of the Act”. The basic studies by Western authors are: Casper B. Das Dialogische Denken. Freiburg. — e.a., 1967; Theunissen M. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. — Berlin, 1965.

with spiritual practice, spiritual traditions have a unique distinction among all the traditions woven into the fabric of life and the history of human society. Unlike social, cultural and ethnic traditions, spiritual traditions serve the transmission of purely personal experiences of spiritual practice and accomplish this transmission by means of personal, not institutionalized, mechanisms. Spiritual traditions are a phenomenon of not only of a social nature, but also of a highly personalized and anthropological nature.

Ultimately, it is the personal nature of spiritual traditions that provides the necessary conditions for a type of inter-religious dialogue which is informal and personal rather than formal and impersonal. First of all, let us note that a religion or religious tradition is a much wider and more heterogeneous entity than a spiritual tradition. A religion includes various institutions connecting the sphere of religion with the society and state. Nonetheless, the spiritual tradition at the core of each religious tradition is the quintessence of its anthropological and spiritual contents and as a rule it is what keeps the religious tradition strong and enduring. Spiritual traditions have a lasting, though sometimes latent, influence the religious traditions that build-up around them. This influence is more evident in certain times of history than in other times. In recent years, after a prolonged period during which the influence of spiritual traditions on cultural, social, and religious life was scarcely evident worldwide, today we are seeing a rapid increase in the influence of spiritual traditions, most notably on Christianity and the religions of the East. Recognizing this trend, we offer that a dialogue of spiritual traditions may be the best and perhaps the only way to obtain genuine and deeply transformative inter-religious dialogue.

How can the dialogue of spiritual traditions be actualized?

As mentioned above, each spiritual tradition exists in a community, which supports the reproduction and transmission of the experience of the unique spiritual practice. Spiritual practice, as we have seen, is an anthropological and meta-anthropological strategy characterized by the rigorous following its organon, or «travel instruction». As a general rule, any arbitrary variations of or deviations from the organon lead to a distortion of the strategy, the loss of proper orientation, and to a false experience. Because of an illusion, such false experiences are mistakenly interpreted as evidence of genuine advancement in the spiritual practice. In the Orthodox Christian tradition, false experiences have long been called “fascinations” (Russian *prelest*, Greek *plani*). The necessary conditions for a pure (not false) spiritual experience include fidelity to the well-defined and rigorously preserved organon. Generally speaking, this means the experience of a definite spiritual tradition does not allow for its combination or fusion with the experience of another tradition. The traditions must not be combined, which is why the possibility for different spiritual traditions to have successful contacts and dialogue seems doubtful.

Yet, if we keep in mind the personal nature of the spiritual tradition and take into account the specific features of personal communication, these doubts can be overcome. In contrast to the «model of the communication of protocols» described above, we find the paradigm of personal communication offers an efficient model for the dialogue of spiritual traditions.

In personal communication, the presence of inner obstacles and difficulties is more a rule than an exception. Personal communication is a subtle process which resists formal rules and the results are never guaranteed. Yet, certain “ground-rules” can help noticeably in achieving a successful outcome. These ground-rules are discovered and studied in the field of modern dialogic philosophy. The most important condition for successful dialogue is usually defined as an attitude of “participation”. Briefly and simply, the attitude of participation can be characterized as the mutual openness of the dialogic partners, their willingness to enter into the experiences and the world of the Other and share its perspective. Here, “to share” means to adopt, partially and momentarily if not completely and permanently. It is impossible to foresee which elements will be adopted by either party in the course of the dialogue, but overall the process of

entering into the experience of the Other generates the emotion or impression of understanding (not merely rational or intellectual understanding!) and sympathy. The maximal, absolute form of participation is represented by the Christian attitude of self-sacrificial, kenotic love. In our recent history this kind of love was realized, for example, by the Russian monastic elders and brought forth in the unprecedented influence and nation-wide recognition of their Christian service. Another important feature of personal dialogic communication, which is also a feature of the dialogue of spiritual traditions, concerns the properties of the space of communication. The space of communication must allow the persons involved in the dialogue to “be themselves”; in other words they must be invited and free to display, actualize, and realize fully their genuine identity in the context of the dialogue. As noted above, the identity of a person is constituted by its specific distinctions, its unique personal features. Personal communication is a special kind of communication that requires communication and contact between the identities of the partners, and it is the unique personal features of the Other — the features lying in the depths of communicating personal worlds — that have the maximal chance of arousing interest and the feeling of a true encounter. *Eo ipso*, it is awareness of the unique features of a person’s identity that can become the cause of and provide the grounds for mutual understanding and rapprochement.

This observation is of fundamental importance: the space of personal dialogue must be endowed with all of the possible width and completeness that can be provided. It must be built up not by the principle of successive reduction, selecting only the coinciding elements, but by the principle of expansion, tending to include all of the unique personal features. In contrast to the common denominator model, which yields impersonal communication, the space of personal communication space is not minimal, but maximal. It maximizes differences instead of obscuring them. Impersonal communication occurs on the surface of banal truths, whereas an encounter of persons is an encounter in the depths.

Historical examples can be found that show the model of personal communication has already been implemented not only in individual contacts, but also in contacts between spiritual traditions. The phenomenon of a respectful, well-disposed, and interested attitude toward the Other emerges specifically in situations where the Other has in some way demonstrated and proven the firm foundations of his or her spiritual practice and, in firmly adhering to the underlying *orgonon*, has shown a genuinely zealousness in his or her faith. The encounter in spiritual depths becomes possible only in situations where the identity of the other is fully differentiated and party to the dialogue. Historical examples of such encounters are not rare, and one will be considered in the next section. In general, however, the incidents of genuine dialogue between spiritual traditions receive little recognition, due in part to the fact that spiritual traditions tend to avoid the outward observation and publicity. Though the main spiritual traditions are far from being esoteric communities, and they consider their experience to be of universal value, the secluded way of life demanded by the character of their activity and the subtlety of their spiritual and anthropological work does not invite public attention.

On a practical level, the distinction between religious traditions and spiritual traditions helps clarify the relationship between the model of personal communication and the common denominator model. As we have seen, the constitutive principles of the two models are directly opposed. However, this does not mean the models are mutually antagonistic. Religious traditions comprise a very broad and heterogeneous phenomenon, and there are many aspects and processes involved in its life that do not directly involve or touch on the core spiritual practice and spiritual tradition. Hence, there exists a certain class of inter-religious contacts in which this core is not very important. In contacts belonging to this class, the “protestant” model of impersonal contacts is valid and can be used efficiently. Moreover, the circle of religious phenomena, in which the role of the core is not decisive, includes many elements that are directly involved in the broad civilization processes on the macro-levels of global reality. Thus the diversity of issues and processes in the contemporary global situation is such that both models, the Protestant model of functional contacts and

the Orthodox model of personal dialogue, can find its appropriate sphere of application. Furthermore, the two models can co-exist, usefully complementing one another in developing modern strategies for the creation of the new global architecture.

The coexistence of the two models can be seen today in many phenomena of religious and cultural life. We will not focus our discussion on the particular communities that form the core of spiritual traditions; but rather we will focus on the strong, widespread, and often hidden influence of these traditions, on society in general, an influence granted by their high authority. . The rich resources of the personal communication model are being discovered and exploited in various situations and contexts. One powerful example is the current phenomenon known as “people’s diplomacy”, involving informal inter-cultural and inter-religious encounters between unofficial grassroots groups, or “simple folk”. Another striking example is the many youth movements that working to improve interfaith relations such as the large meetings held regularly in Taizé (France) by Christian youth belonging to all Christian Churches and denominations. On the other hand, the “Protestant model” shows a clear trend toward softening its rigidity and formality, and complementing itself to some extent with properties of the personal communication model. Proponents of the common denominator approach have begun to recognize the need to take into account the individual features and distinctions of dialogic partners, and not to exclude these features from the sphere of the dialogue. As Joseph A. Camilleri observes, “the dialogue of civilizations can take very much not only from what is common to all its participants, but also from what makes them different from each other... mutual communication between East and West will be based on a new synthesis of their distinctions and similarities”<sup>7</sup>. Another expert, George McLean, is even more radical on the subject: “In the existential aspect, we can say that similarity finds its expression not in diminishing our distinctive individualities or cultures, but in their most complete realization”<sup>8</sup>. By rejecting its former disregard of spiritual and cultural distinctions and by adopting the principles of mutual complementarity and the convergence of cultures, the old model is improving its prospects today.

### 3. Applications to the Issues of Islam-Christianity Dialogue

The rich history of contacts and dialogue between Islam and Christianity provides good illustrations of the co-existence of the two models. In my Bulgarian trips, I found an unexpected and very interesting example, which I have not seen discussed in the literature. Near Varna, an ancient city on the Black Sea coast, in the village of Obrochishche, there is a unique temple, in which both Christian (Orthodox) and Muslim services have taken place over several centuries. As a Christian church, the temple was dedicated to St. Athanasius, traditionally worshipped as the patron saint of shepherds. As a mosque, it has been a place of worship to an Islamic saint who is also the patron of shepherds. The basis for the symbiosis is thus a common archaic layer of religiousness: the pagan cattle-breeding cult that historically preceded both world religions. Clearly, in this example, the ground for the “Islam-Christian dialogue” does not touch upon the core of the religions involved, and the “dialogue” is based on their coinciding elements (namely, the protection of shepherds), which is in keeping with the common denominator model of inter-religious dialogue.

A different kind of example is provided by the relations of Hesychasm and Sufism, respectively the Eastern-Orthodox and Muslim spiritual practices and traditions. Between these two practices there exist multiple correspond-

---

<sup>7</sup> Camilleri J.A. Loc. cit. — Pp. 44, 49.

<sup>8</sup> McLean G. Globalizatsiya i Sotrudnichestvo Religiy. Vyzovy i Perspektivy (McLean G. Globalization and Collaboration of Religions. Challenges and Perspectives) // Vestnik Mirovogo Obshchestvennogo Forumy “Dialog Tsivilizatsiy”. — 2006, № 1. — P. 69.

ences and similarities, including key elements common to both practices: breathing techniques, some details of the prayer discipline, and the elaboration of a generalized pneumo-somatic concept of heart. The experts unanimously agree this multi-faceted similarity is not a result of mere coincidence, but is rather the fruit of contacts, in which an exchange of experience between the spiritual traditions has occurred. Indeed, for several centuries Islamic and Orthodox Christian traditions developed side-by-side, in close vicinity with one another in the area of active ethno-cultural contacts between the Byzantine and Islam civilizations. However, in tracing the roots of symbiosis it is extremely hard to uncover the actual mechanisms and course of events which produced the fruitful exchange. It is often difficult to determine the direction of translation: from which tradition to which were the details of the spiritual practice translated? On such questions the experts, even the most competent ones, have divergent opinions. It a law is in effect here, which could be expressed as follows: the more important the influence, the more concealed. Obviously, the processes that resulted in the symbiosis correspond exactly to the model of personal communication, with its motto “the encounter in the depths”.

The example discussed in the preceding paragraph demonstrates vividly the difference between the phenomena of spiritual tradition and religious tradition (historical religion). In medieval civilization the relations between the religions were inseparable from state, political, and military relations. And so, while an encounter between Christian and Muslim spiritual traditions was taking place in the depths, in the historical proscenium were bloody Christian-Muslim wars.

This example shows convincingly that a dialogue of spiritual traditions can play a positive role in inter-religious dialogue, and it suggests that contemporary strategies for contacts and dialogue between Christianity and Islam should focus more on dialogue between the spiritual traditions at the core of these religions. As Ignatius IV, Patriarch of Antioch and All the East, said in one of his interviews, today there is a “continuing search for meeting-points between Islam and Christianity at the level of faith, experience, spirituality, and moral responsibility... among Muslims and Eastern Christians there is a striving to deepen the awareness of cultural partnership and variety”<sup>9</sup>. These words find the full confirmation in the fact that we have seen, in recent years, active dialogue between Islam and Eastern Orthodoxy developing within the general framework of Islamic-Christian dialogue. Regular connection and contacts have been established between the Inter-Parliamentary Assembly of Orthodoxy and the Parliamentary Union of the Organization Islamic Conference. In March 2005 in Amman (Jordan) there occurred a conference on “Perspectives of Orthodox-Islamic dialogue in the light of the problems of the modern world”. Such conferences and meetings formulate the tasks facing us in developing improved relations, and they take fully into account the spiritual and existential dimensions of both religions. As Suheil Farah, an active participant of the dialogue and Professor of Philosophy of Civilizations at the University of Lebanon, says: “Our hope is that Orthodox Christianity forms an image of Islam in which a Moslem can see his genuine picture. And that Islam, in turn, presents a portrait of Orthodox Christianity in which the latter can believe”<sup>10</sup>.

The Patriarch Ignatius IV sums up the centuries-old contacts between Islam and Eastern Christianity, which will serve as the summary and conclusion of our brief review: “The Eastern Christians transmitted to Islam the scientific and technical dimensions of the Greek philosophical heritage. Cooperation was never cut off, and its importance increases today whenever believers work towards putting knowledge and power at the service of man, the vice-regent

---

<sup>9</sup> Ignatius IV, Patriarch of Antioch and All the East. *Orthodoxy and Issues of Our Time*. — Balamand, 2006. — P. 99.

<sup>10</sup> Souheil F. K Razumnomu Dialogu Mezhdou Pravoslavnyim i Islamskim Mirami (Souheil F. To the Sensible Dialogue between Eastern-Orthodox and Islamic Worlds) // *Vestnik Mirovogo Obschestvennogo Foruma “Dialog Tsivilizatsiy”*. — 2006, № 1. — P. 224.

---

(khalifah) of God or his image. On the spiritual level, there is a striking resemblance between Christian Hesychasm and Islamic dhikr... There is also a resemblance between “foolishness in Christ” and “foolishness in God”. Christians and Muslims have interacted at all levels, there has been a mutual influence in ways of life and rituals, and they experienced an almost common awareness of God the Most High. They share alike the same humility, self-submission to God, and trust in His Providence”<sup>11</sup>



---

<sup>11</sup> Ignatius IV, Patriarch of Antioch and All the East. Loc. cit. — P. 235.



---

---

## QUR'AN AND POWER IN RUSSIA



### ***Efim Rezvan***

*Editor-in-Chief “Manuscripta Orientalia”,  
International Journal for Oriental Manuscript Research;  
Deputy Director, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography  
(Kunstkamera), Russian Academy of Sciences  
(St. Petersburg, Russia)*

The Qur'an is a text which occupies the central place in a religious-philosophical system that has for fourteen centuries played an important role in human history. From the moment of its appearance, the Qur'an was, in essence, interpreted and studied primarily in the context of competing political-ideological and confessional interests and in conditions of a centuries-long confrontation between the Christian world and the world of Islam.

Much has been written about the fate of the Qur'an in Western Europe. The same cannot be said about the Qur'an in Russia<sup>1</sup>, although the geopolitical location of the country and the course of Russian history laid the foundation for a special attitude toward the sacred book of Islam. Archival materials indicate the Qur'an was included in the personal libraries of such Russian Tsars as Ivan the Terrible (1530–1584), Peter the Great (1672–1725), and Catherine II (1729–1796). The fate of the publications, translations, and rare manuscripts of the Qur'an was also bound up with the personal decisions of the supreme rulers of Russia. As in the East the Sacred Text has been widely used by the local powers for the purposes of both inner and foreign politics.

---

<sup>1</sup> A pioneer in this area was P.A. Gryaznevich, see his “Koran v Rossii (Izuchenie, Perevody i Izdaniia)” (“The Qur'an in Russia: Study, Translation, and Editions”), Islam: Religii, Obshchestvo Gosudarstvo, eds. P.A. Gryaznevich and S. M. Prozorov (Moscow, 1984), pp. 76-82; also idem, “Sud'ba Velikoy Knigi v Rossii” (“The fate of a Great Book in Russia”), Literaturnaia Gazeta — Dos'e, № 7, 1991. — P. 20. For details see: Rezvan E.A. Koran I Ego Mir (The Qur'an and Its World). — St. Petersburg, 2001. — Pp. 383-455 (in Russian); or Rezvan E. The Qur'an and Its World: VIII/2. West-Östlichen Divans: the Qur'an in Russia” // Manuscripta Orientalia. — 1999, Vol. 1. — Pp. 32-51 (in English).

## I

The rule of Catherine II marks a new period in the history of the Qur'an in Russia. A number of victorious wars against Ottoman Turkey and the subsequent annexation of the Crimea in 1783, along with other regions with a Muslim population, demanded urgent measures in the organization of their administration and in the pacification of the new subjects. The Novokreshchensky Office, founded by personal decree of the Russian Empress Anna Ioannovna (1693–1740) to conduct missionary activities among Muslims, had done too little to meet Russian state interests in that period. Recognition of this fact led to the appearance in 1775 of the Manifesto entitled “On Favours Royally Granted to Certain Estates on the Occasion of Peace Concluded with the Ottoman Porte”, and more notably the 1785 edict on religious tolerance, which included a number of articles guaranteeing and regulating the rights of Muslims within the Russian state.

In 1782 a muftiyat was founded in the Russian fortress of Ufa. Within six years, the Orenburg Mohammedan Religious Council was created and Muslim clerics for the first time received the official status of a religious estate (similar to the Orthodox Church). Mosques began to be built, including one in Moscow (1782), and Muslim religious schools were opened at that time also. The Anapaevskaya, Akhundovskaya, and Amirkhanovskaya madrasas were successfully opened in Kazan, the first two in 1771 and the third in 1780. Many Tatar murzas and Bashkir elders were accepted into the nobility (*dvorianstvo*) in 1784, and Muslim merchants were granted privileges in their trade with Turkestan, Iran, India, and China.

By the 1787 decree of Catherine II, the full Arabic text of the Qur'an was printed for the first time in Russia by the privately owned “Asiatic Press” in St. Petersburg. This publication was intended for free distribution to the “Qirghiz”<sup>2</sup>. At the same time, an order was issued to construct mosques at state expense. In the words of Catherine herself, both of these measures were undertaken “not to inculcate Mohammedanism, but to bait the rod”<sup>3</sup>. The Qur'an was published at state expense, partly to assuage Tatar complaints about the high cost of the books they acquired abroad. The Qur'an was printed with a typeface specially forged for the purpose and based on blueprints by mulla 'Uthman Isma'il. His blueprint for the Arabic typeface differs from all other Arabic typefaces which had previously been employed in Russia and was superior to the Arabic typefaces which then existed in European presses<sup>4</sup>. The edition also differed fundamentally from previous European printings in its Muslim character: the text was prepared for publication and equipped with detailed marginal commentary in Arabic by the same mulla 'Uthman Isma'il. Between 1789 and 1798, this Qur'an went through five editions (various sources indicate that the run was either 1,200 or 3,600 copies). Later, the state treasury earned a tidy profit on the sale of Qur'ans<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> The St. Petersburg edition consists of 447 pages plus a one-page list of errata. Thirteen corrections are given; the errors involve diacritics, not letters. The errata are given in Tatar. See also: *Russkiy Gosudarstvenniy Istoricheskiy Arkhiv* (The Russian State Historical Archive; henceforth, RGIA), fund 468, inventory 43, file 239 (1786), fol. 38. At the same time, the “prayer from a part of the Alkuran” was apparently published in an edition of ten thousand copies, see: *ibid.*, fund 1329, inventory 4, file 296, fols. 3-4 (July 1, 1797).

<sup>3</sup> Aleksander Khrapovitsky, Catherine's secretary, cites in a diary entry from December 17, 1786 words said by Catherine to Procurator-General Prince Aleksander Viazemsky: “In a conversation with the P.G. (Procurator-General — E.R.) about the mosques constructed for the Qirghiz on the border and about the order to print the Alkuran, it was said that this was done not to introduce Muhammadanism, but to bait the rod.” We thank A. Kruming for kindly drawing our attention to this.

<sup>4</sup> See: *Filosofskaya i politicheskaya perepiska imperiatritsi Ekateriny II s doktorom Zimmermannom s 1785 po 1792 god* (The Philosophical and Political Correspondence of Empress Catherine II with dr. Zimmermann Between 1785 and 1792). — St. Petersburg, 1803. — P. 137 (letter of Zimmermann of November 29, 1788 with the reference to the article of Prof. Heine in Göttingen University Schriften, 1788, № 120).

<sup>5</sup> According to one of the documents, the production cost of the edition was 9,292 rubles, 25 kopecks. Profits from sales came to 12,000 rubles at a single-copy cost of six rubles, five kopecks. See: RGIA, fund 1329, inventory 4, file 296, fol. 5. Two factors determined the commercial



“Catherine Qur’an” (Sura 1 “Al-fatikha”).  
From author’s personal photo-collection

The fact of the Qur’an’s publication in Russia was actively exploited by Catherine in her foreign policy, especially during the war with Turkey, which gave the Empress an opportunity to present herself as a patron of Islam<sup>6</sup>.

Catherine’s initiatives encountered opposition from missionary circles, where the Qur’an continued to be viewed primarily as a “harmful false teaching” which contradicted the Christian faith. Catherine was accused of strengthening the hold of Islam on the Tatars by publishing the Qur’an. Her decision to establish the Orenburg Mohammedan

success of this and subsequent “Kazan Qur’ans” editions: their Muslim character and high quality printing. The first purely commercial European edition intended for distribution in the Muslim East, that of Paganini Brixiensis (Paganino de Bresla), Venice, 1530, failed in both respects. It was destroyed as a result of incompetence, and not because of the dismal atmosphere of the Catholic Counter-Reformation, as is commonly held. For details see: Borrmans M. Observations à Propos de la Première Edition Imprimée du Coran // Quaderni di studi arabi. — VIII (1990), which I recently obtained thanks to the kindness of prof. V. Strika (Naples).

<sup>6</sup> See, for example: Filososfskaia i Politicheskaia Perepiska. — P. 124-5 (letter of Catherine II № 20 of May 6, 1788).

Religious Council earned her special censure. On the whole, however, the Empress kept on with her policy of aiding the noticeable growth of central power in the outlying Muslim regions of the Empire. Merchants of Russian Muslim origin acted as liaisons between Russia and its Muslim neighbors, significantly aiding the former's penetration into Asia. Muslims began to serve in large numbers in the Russian army and navy, where the special positions of mulla, akhund, and mu'adhdhin were created for their spiritual nourishment.

By the decree of 15 December 1800, restrictions on the publication of Islamic religious literature were lifted in Russia. In 1801-1802, the Arabic typeface of the St. Petersburg press was transferred to Kazan, where one year earlier, at the request of the Kazan Tatars, the Asiatic press had been established at the Kazan gymnasium<sup>7</sup>. An edition of the Qur'an, published there in 1801, closely resembled the St. Petersburg Qur'an. Copies of this edition, published "at the expense of Yunusov" and, somewhat later, "at the expense of Amir-Khanov"<sup>8</sup>, including later reprints, were generally termed Kazan Qur'ans. In 1829, the press was united with the university press; and until nearly 1840 it was in fact the only press with the right to publish Muslim religious literature.

The Kazan editions, which earned high praise from European orientalists, went through many print runs and, in essence, supplemented previous European editions of the Qur'an. The so-called "Kazan Qur'ans", seen as the first Muslim edition of its type, became widespread in the East and were reproduced many times, as manuscript copies attest. In the opinion of R. Blachère, they may have played a decisive role in the centuries-long process of establishing a unified text of the Qur'an<sup>9</sup>. One of the publishers' achievements was the inclusion of Qur'anic variants (al-qira'at) which reproduced the tradition of the "seven readings" in the 1857 edition, alongside the basic text in the Hafs redact. This was a unique attempt to draw closer to a critical edition; an attempt subsequently repeated in a number of Eastern reprints.

Yet there was a moment when the fate of the Kazan Qur'ans hung by a thread. In 1849, the procurator of the Holy Synod appealed to Tsar Nicholas I (1796–1855) with a request that the printing of Qur'ans in Kazan be halted, as they caused baptized Tatars to leave the Orthodox Church. The appeal stated that in the course of one year a single private press in Kazan had published 200,000 Qur'ans. The Tsar resolved: "The printing of the Qur'ans and other Muslim spiritual books can be banned". The matter was referred to the Committee of ministers for review<sup>10</sup>. As part of the review, the Kazan military governor reported that between 1841 and 1846 only 26,000 copies of the full text of the Qur'an and its parts were printed by two private Kazan presses, plus 45,000 other Muslim books of a religious character. From 1841—1849, the Kazan University press printed 33,000 copies of the Qur'an and 36,000 other Muslim books. The review acknowledged that both the Qur'an and the religious books were printed in language the majority of Tatars did not know. Furthermore, most of the books were dispatched beyond the boundaries of the Volga basin and comprised

---

<sup>7</sup> For details on the transfer of Shnor's St. Petersburg press' equipment to Kazan in order to "print the necessary quantity of Alkorans, prayer books and similar publications", see: RGIA, fund 1329, inventory 4, file 296, fol. 12 (10 May 1800); see also fund 821, inventory 8, file 830, fol. 7, and file 831 (1861) entitled "On the Recognition of the Expediency of Granting the Asiatic Press at Kazan University the Exclusive Right to Print the Qur'an with Information on the History of the Press". In 1861, the Minister of Education deemed it advantageous for Muslims to print the Qur'an exclusively at the university press. The Ministry of Internal Affairs disagreed, citing a Statute approved by the Council of Ministers on 25 October 1849 which permitted the printing of Qur'ans in privately owned presses.

<sup>8</sup> RGIA, fund 821, inventory 8, file 830, fol. 7 (February 16, 1859).

<sup>9</sup> Blachère R. *Introduction au Coran*. — Paris, 1947. — P. 133. On the "Kazan Qur'ans" see: Khaliduf A. *Al-kutub al-'Arabiyya Allati Tubi'at fi Rusiya: 1787-1917 (Arabic Books Printed in Russia: 1787-1917)*. — Dubai, at the printer's; Schnurrer Fr. *Bibliotheca Arabica*. — Halae ad Salam, 1811. — Pp. 418-20; Giaznevich P.A. *Koran v Rossii*. — Pp. 76-82; Rezvan E.A. *Koran i koranistika (The Qur'an and Qur'anic studies) // Islam. Istoriograficheskie ocherki. / Ed. S.M. Prozorov*. — Moscow, 1991. — P. 15; Röhling H. *Koranausgaben in Russischen Buchdruck ded 18 Jahrhunderts*. — Mainz, 1977. — Pp. 205-10.

<sup>10</sup> RGIA, fund 1263, inventory 1, file 2033 (11 October 1849), fols. 12-19.

a significant portion of Russia's trade with Central Asian states, where high-quality Russian editions had captured the market, supplanting competitors.

The Committee of ministers decided stopping the printing of Muslim books in Kazan would hand the initiative in the sale of such books to the English and lead to contraband within Russia. The ban would make obtaining the Qur'an even more important to Muslims and also result in their common animosity against Christianity. The Committee saw no direct connection between the increased printing of Muslim books and the re-adoption of Islam by baptized Tatars. The printing of the Qur'ans and other books on Islam was continued, although censorship became considerably stricter to ensure that the Muslim books did not contain "any harmful interpretations or ruminations against the government or Orthodox Christianity"<sup>11</sup>.

Catherine the Great's project, conceived as an openly colonial endeavor, was continued as the result of a special confluence of historical circumstances. By the mid-nineteenth century, Kazan, the main centre of Russian Muslim life, had become one of the major intellectual capitals of Islam, and in a number of areas competed with such cities as Istanbul, Cairo, and Beirut. This process was aided by the high educational level of the indigenous population and the ideas of religious and political rebirth which had engulfed not only the upper levels of the Muslim intelligentsia but also the broad masses. The expansion of Russia into Central Asia was accompanied by the active penetration of the region by Tatar merchants and commercial capital. The products of Kazan printing-presses were among the main goods sold in the book markets of Bukhara, Samarqand, and Tashkent. One could find Kazan Qur'ans in Iran, Afghanistan, and India. Russian pilgrims brought them to the Hijaz and they were used in the houses built with Russian money in Mecca for Russian Muslims. Under the Soviets, this edition of the Qur'an was published twice by official Muslim organizations (Ufa, 1923, 1956).

## II

The revolution of 1917 strengthened centrifugal tendencies in Muslim regions of Russia, where numerous "emirates", "imamates", and "khanates" arose and claimed the Qur'an as the ideological basis for rule, and it led to attempts to draw Muslims into the revolutionary struggle in order to export communist revolution to the East. Mikhail Frunze, a well-known Bolshevik military commander, sent to Turkestan by Lenin to establish Soviet rule there, knew Eastern languages, was familiar with the Qur'an, and as one of his first actions decreed Friday was a day of rest.

In the context of this policy, the Bolsheviks decided to return to Muslims a number of sacred objects held in Orenburg, Kazan, in Central Asia, and in the Caucasus. During a Muslim Congress in Petrograd in December 1917, by direct order of Lenin the Muslim community received the 'Uthmanic Qur'an which had been kept at the St. Petersburg Public Library. As usual the goal was "not to inculcate Islam, but to bait the rod".

Recently the text of the first Tatar translation of the Holy Qur'an produced by Musa Jarallah Bigi (Bigiev), one of the most educated, talented and bold representatives of the Muslim renaissance in Russia, was found in St. Petersburg. The translation was fully prepared for publication in 1911, but was never published since then. It was secretly kept for decades by his daughter Fatima despite the real danger of the Communist regime persecutions. The Qur'anic translation of Bigiev, which was thought to be lost forever, is a result of a life time work of a brilliant scholar, expelled by the Bolsheviks from Russia and died in Cairo. This translation is an important relic for all Russian Muslims.

Musa Jarallah Bigi (Bigiev) (1875-1949) was born in 1875 in Rostov-on-Don in the family of a mulla. After studying in Muslim schools in Kazan, Bukhara, Medina, Cairo, and Istanbul, Bigiev returned to Russia in 1904 and entered St. Petersburg

---

<sup>11</sup> Ibid. — Fol. 18.



◀ *Fatima-hanum — Musa Bigiyev's daughter with the advance copy of Qu'ran Tartar translation done by her father (photo by T. Fyodorova, first publication, author's personal photo-collection).*

---

University. His first works appeared in St. Petersburg Muslim periodicals. He also collaborated with the influential Orenburg journal *Waqt*, which printed lectures on the history of religion delivered by Bigiev in 1909 at the Orenburg Husayniyya madrasa. Later Bigiev received the post of imam-khatib at the St. Petersburg mosque. He was secretary of the third Muslim Congress in Nizhni Novgorod, in 1906, and author of the political program *Ittifaq al-Muslimin*, based on the aforementioned congress. Bigiev welcomed the fall of the monarchy in Russia and was one of the organizers of the All-Russian Muslim Congress in Moscow, in 1917. After the Bolshevik coup, while still in Petrograd, Bigiev for a time supported cooperation with the new regime. After the publication in Berlin of *Azbuka Islama* (“Basics of Islam” — Bigiev’s answer to Bukharin’s “Basics of Communism”), Bigiev was arrested. He was released only after İsmet İnönü, the Turkish minister of foreign affairs, intervened on his behalf. In 1930, he emigrated to Finland, from where he embarked on travels throughout the Muslim world. Bigiev died in Cairo in 1949 and according to the emigrant reports was buried there in the royal cemetery.

Bigiev’s political views are perhaps best reflected in his *Islahat Esasları* (Basis of Reforms) (Petrograd, 1917), which discusses the history of the Muslim political and religious reform movement in Russia at the turn of the century.

In his *Shari‘at Esasları* (The Fundamentals of the Shari‘a) (Petrograd, 1916), he presents a radically reformist view of the shari‘a as a system. In *Islam feylesufları — Muhammad ‘Abdallah al-Misri, Jamal al-Din al-Afghani* (Islam Philosophers — Muhammad ‘Abdallah al-Misri, Jamal al-Din al-Afghani) (Kazan, s.a.), he presents the religious and political views of the two best known Islamic reformers, contemporaries of the author and men close to him in spirit. Being the author of two works in Arabic especially devoted to the Qur’an (*Tarikh al-Qur’an wa masahif*, St. Petersburg, 1905, and *Tafsir surat al-Fatiha*, Petrograd, 1915), Bigiev took part in the discussions provoked by the publication of Qur’ans with errors accusing mullas-qadimists of flagrant ignorance. Among Bigiev’s theological works, one should note *Qawa‘id-i Fiqhniye* (“Basic Elements of Fiqh”) (Kazan, 1910) and *Rah.met-i İlahiye burhānları* (Proofs of God’s Mercy) (Orenburg, 1911) evoked the harshest criticism from Bigiev’s qadimist adversaries. In his *Büyük mevzu‘larda ufaq fikirler* (Modest Thoughts on a Grand Theme), Bigiev presented a critical overview of Ziyaeddin Kemali’s theology and came out in defense of Sufism. In *Uzun günlerde Ruze* (Fast During Long Days), the author applied modern scientific theories to the discussion of the Muslim fast in the far north, where the amount of daylight significantly exceeds the hours of darkness. Bigiev was also the author of works of literary criticism: *Edebiyat-i ‘Arabi* (Arabic Literature) (Kazan, s.a.), an annotated Tatar translation of Abu ‘l-‘Ala’ al-Ma‘arri’s *Luzumiyyat*, and a Tatar translation of Hafiz’s *Diwan*.

A short biography of this talented man, one of the most significant figures in the history of Russian Islam, was published by one of his jadidist allies, ‘Abd al-Bari ‘Abdallah Battal-Taymas (1882–1969). The work, entitled *Kazanlı Türk Meşhurlarından II — Musa Carullah Bigi, Kişiliği fikir, hayatı ve eserleri*, was published in Istanbul in 1959.

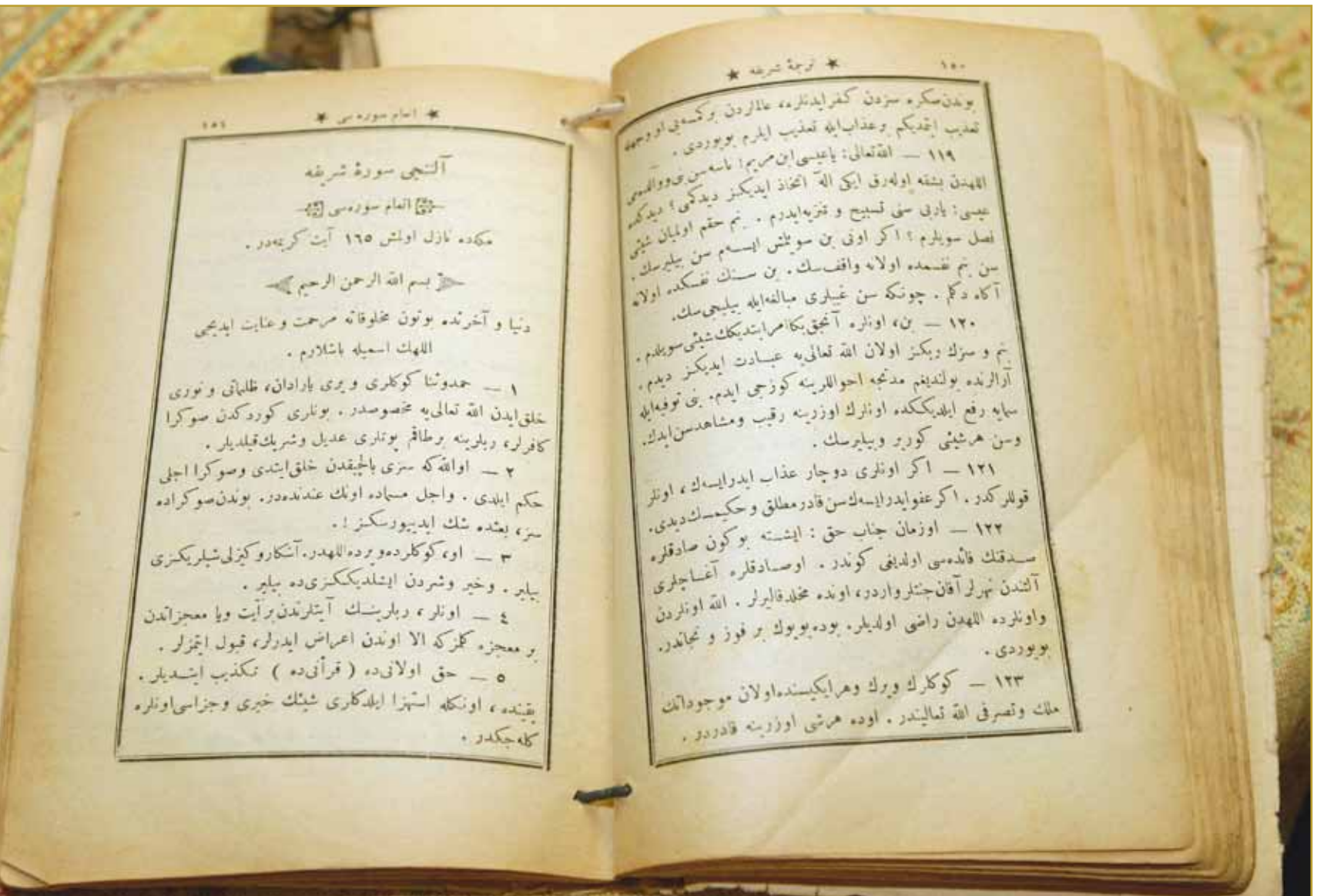
Seeing the translation published was the dream of Fatima, daughter of Musa Jarallah, who unfortunately died recently. The publication, which is currently under preparation, will be the best monument to the memory of Musa Bigi and the whole generation of brilliant Russian Muslim scholars and public figures killed by the Bolshevik revolution, civil war, and Stalin terror. After their brief flirtation with Muslims, the Bolsheviks began using other “tools” in their internal and foreign politics. God only knows, if Musa Bigi had continued his efforts to establish special relations with the new powers, the Bolsheviks could easily have published his translation, just to bait the rod<sup>12</sup>.

### III

The civil war in Russia divided Muslims into various camps. In Eastern Bukhara, the conservatively inclined clergy sanctioned a ghazawat and swore solemnly on the Qur’an to engage all Muslims in the struggle against the Bolsheviks. Authoritative mullas handwritten for Ibrahim-bek, one of the leaders of the basmach movement, were talismans containing utterances from the Qur’an intended to guard him from enemy bullets. However, on 30 January 1924, the first qurultay (congress) of the ‘ulama’ took place in Western Bukhara. The resulting resolution stated: “... the basmaches falsely take refuge in Islam, which is base deception on their part ... Soviet rule does not contradict the shari‘a; it guarantees the power of the people and for this reason our people should remain faithful to Soviet rule”<sup>13</sup>. The progressive Muslim clergy supported the new regime’s land and water reforms. At the beginning of 1926, a group of prominent Islamic figures headed by ‘Abd al-Hafiz. Makhdum, chairman of the Tashkent religious administration, issued an appeal to all Muslims. The text spoke of how the companions of the Prophet had distributed their gardens and property to the

<sup>12</sup> The documentary entitled “The Manuscript and the Fate” (2007, script by E. Rezvan, film director T. Kolnogorova), co-produced by Efim Rezvan and devoted to Musa Bigiev and his Qur’anic translation was created within the frames of “Ijma’=Concord” project.

<sup>13</sup> Central State Archives of Central Asia, fund 110, inventory 2, file 530, fol. 32.



▲ Pages of the Tartar Qur'an translation by Musa Bigiyev

poor and contained references to appropriate ayat in the Qur'an that state the land belongs to those who "have resurrected" it (ahyaha)<sup>14</sup>.

The accelerated construction of state socialism in the USSR, which began in 1928, was accompanied by a powerful anti-religious campaign. Repressions were unleashed against the clergy, including those who had recently been allies in the struggle against the basmach movement. In the 1930s and later, approximately 40,000 imams, mullas, and 'ulama'

<sup>14</sup> Bazarov M. Sovetskaia Religioznaia Politika v Sredney Azii. 1918-1930 (Soviet Regional Policy in Central Asia. 1918-1930) // Etnicheskie i Regional'nye Konflikty v Evrazii. — Book 1: Center Asia and the Caucasus. / Eds. A. Malashenko, B. Koppiters, D. Trenin. — Moscow, 1997. — Pp. 26-7.





◀ Author with Hindustani's disciple by the gate of the mosque, where the famous theologian started his endeavour.  
(Photo by T. Fyodorova, first publication, author's personal photo-collection)

fell victim to repressions; many of them had continued the traditions of Islamic reform and belonged to the national religious elite.

In 1927, shari'a and 'adat courts were abolished and waqfs were confiscated. In February 1929, a letter signed by the secretary of the Central Committee of the All-Union Communist Party (Bolsheviks), L. Kaganovich, was sent in the name of the Central Committee to regional party committees in the Republic. The letter was titled "On measures for strengthening anti-religious activity". The document sanctioned the use of force in pressuring religious association, alleging co-operation between religious organizations and counterrevolutionary forces. Mosques were closed and destroyed on a mass scale. Together with the Bible, the Qur'an was included in a list of books compiled under the direction of Lenin's wife, N. K. Krupskaya, which were to be removed from open access in libraries, a move reminiscent of the "Index of Forbidden Books" issued by Papal curia in 1<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> As examples of such works, one can cite: Klimovich L.I. *Koran i Ego Dogmaty* // *The Qur'an and Its Dogmas*. — Alma-Ata, 1958; and his somewhat more moderate: *Kniga o Korane, Ego Proiskhozhdenii i Mifologii* (Book on the Qur'an, its Origin and Mythology). — Moscow, 1977. They are both largely based on the author's anti-Muslim articles published in the 1930s and 1940s. In the spring of 1930, measures

In August 1929, the Central Executive Committee and the Council (Soviet) of Peoples Commissars passed a resolution which replaced the Arabic script with the Latin alphabet. Soon the Latin alphabet was exchanged for the Kyrill ic. In a number of regions, it became unsafe to keep at home not only printed or manuscript texts of the Qur'an, but any books written in the Arabic script. This edict resulted in the large-scale loss of manuscripts, only a small number of which were saved by special expeditions of the USSR Academy of Sciences. Many specialists in the traditional Muslim sciences were interned in Stalinist prison camps. An enormous project was undertaken to erase religious traditions from popular memory. Atheist propaganda was sharply increased and aimed to "expose" the Qur'an. The prohibition on any form of religious education or upbringing and prohibitions against the public observation of holidays and rituals ruptured the cycle of cultural continuity and separated a new generation from the traditions of their ancestors.

The prohibitions eventually led to the firm dominance of popular Islam with a heavy Sufi influence in underground Sufi brotherhoods. Representatives of dogmatic Islam, the creator and guarantor of the faith's intellectual potential, were destroyed during the years of repression. The political maneuverings continued in a series of fatwas of the Soviet Muslim authorities. Their goal was to eliminate "popular Islam" with the help of pro-Wahhabi prescriptions.

One of the Muslim thinkers whose legacy is vital in this regard is Muhammadjan Rustamov (1892–1989), better known as the domla Hindustani, a major Hanafi theologian of the Fergana Valley and Tajikistan. Hindustani<sup>16</sup> was born in the village of Charbag (not far from Qoqand) into the family of a well-known regional religious figure. He studied in Qoqand and Bukhara. Among his teachers was the famed Balkh scholar Muhammad Ghaus Sayyid-zadeh. After the latter's death in 1921, Hindustani continued his education in one of the madrasas of Kashmir (the source of his nisba), where he learned Urdu and Hindi. In 1928 Hindustani performed the hajj, returning home one year later, where he was arrested three times in the course of anti-religious purges (between 1933 and 1953). In total, he spent eight and-a-half years in exile in various parts of Russia. In 1943, domla Hindustani was drafted into the army, wounded near Minsk at the end of 1944, and decommissioned. From the mid-1950s until his later years he served as the imam of the Mawlana Charkhi mosque in Dushanbe, where he died and was buried.

"Toward the end of the 1950s, Hindustani organized an illegal study group (hujra) for the believers of his mosque. Over time the number of students grew to include Muslim figures of no small renown in the Fergana region. In addition to teaching, Hindustani wrote treatises, commentaries on religious works, and mystical poetry. His major work is a six-volume commentary on the Qur'an in Uzbek, completed in 1984 and intended, in the author's words, for young students of theology and ordinary Muslims who have difficulty understanding the scripture. Hindustani penned other works as well: *Isharat as-sabbab*, *Pand nama-yi hazrat-i Mawlavi*, translations with commentary (in both Uzbek and Tajik) on major treatises and literary works (*Qasida al-Burda* by al-Busiri, *Mawlud al-Nabi* by al-Barzanji, *Sharh-i Qasida-yi* by Amali). Of especial interest are the audio and video recordings of his sermons (*va'z*), discussions with his pupils, and disputes.<sup>17</sup>

---

taken by the government in relation to religious organizations exacerbated the socio-political situation in the country. In particular, the mass emigration of Muslims from Central Asia to Western China and Afghanistan began. This led to a resolution of the Central Committee of All-Russian Communist Party (of Bolsheviks) entitled "On the Battle Against Distortions of the Party Line in the Kolkhoz Movements" (14.03.1930), which contained a demand to "put a decisive stop to the practice of closing churches in an administrative fashion", which influenced the fate of many remaining mosques

<sup>16</sup> The following works were used as reference sources: Babadzhanov B., Kampilov M. *Muhammadzhan Khindustani i Nachalo 'Velikogo Raskola' Sredi Musul'man Uzbekistana* [Muhammadjan Hindustani and the Beginning of the 'Great Schism' among Uzbek Muslims]. — in print; "Hindustani," *Islam na Territorii Byvshei Rossiiskoi Imperii* [Islam in the Former Russian Empire] / Ed. by S.M. Prozorov. — Moscow, 2001. — Pp. 116-117. I am greatly indebted to my colleagues for their kind permission to use their studies widely in this part of the article.

<sup>17</sup> "Hindustani," *Islam na Territorii Byvshei Rossiiskoi imperii* [Islam in the Former Russian Empire]. / Ed. by S.M. Prozorov. — Moscow, 2001. — Pp. 116–117.

During the final decade of his life, Hindustani became deeply concerned by the widening schism he saw affecting the Muslims of Central Asia, including his own pupils, under the influence of Wahhabite propaganda. He conducted an active written and spoken polemic with a group of ‘ulama’ from Fergana and Tajikistan (including some of his former pupils) who, in his view, had deviated from the precepts and religious practice of the Hanafi school. He did not, for example, consider it wise to alter the prayer ceremony in keeping with Wahhabi practice, as his opponents proposed. “Hindustani spoke out harshly against attempts to pronounce “un-Islamic” such customs as the reading of specific ayat from the Qur’an and prayers (du’a) for the soul and forgiveness of the deceased, or to heal the sick and even afflicted animals (ruqya; Turk. dam solmoq), or in reverence for “saints” (wali, pl. awliya’), or the veneration of their graves”.

Basing his opinions on Hanafi injunctions, Hindustani firmly rejected the political ambitions of his opponents. He felt in particular that in the time of Stalinist repression and tribulation he and many other ‘ulama’ succeeded in surviving thanks to faith in the will of Allah (tawakkul) and an ability to bear hardship stoically and humbly (al-sabr), and the misfortunes were sent by God to test the mettle of one’s faith. Hindustani felt the reward for these qualities was the liberalization of state religious policy during perestroika (the opening of mosques, permission to pray freely, etc.). He did not support the violent struggle for faith (al-jihad as-saghir) unless one could be sure of its success. To doom oneself and other Muslims to senseless death at the hands of a stronger opponent was a greater sin than inaction. For this reason, the peaceful initiatives of the “infidels” and the liberal treatment of Muslims in a secular state should be seen in a positive light. He described the opposing views as “Wahhabi.” In essence, the dispute was over the meaning of the term jihad. Local religious “reformers”, who followed the ideologues of radical Islam, such as al-Mawdudi and Sayyid Qutb, deemed it a religious obligation (fard) to declare jihad not only against secular authorities in a Muslim country, but against other members of the Muslim community (umma) who did not share their views. Hindustani was strongly opposed to cleansing Islam with ideas “imported” from the ideologues of religious and political movements in Muslim countries. He demonstrated the baseless nature of these ideas in his satirical work *Hajviya-yi Muhammad ‘Abdu*, in which he directed spoke with considerable irony about the leading ideologue of the Egyptian religious and political movement “the Muslim Brotherhood”.

In this regard, Hindustani’s two final treatises are telling. He wrote them in response to anonymous letters with tricky questions regarding Islamic dogma. Hindustani stood accused of conformity, a refusal to pronounce justified the armed struggle (ghazavat) of the mojaheds in Afghanistan, a total indifference to political action “for the rebirth of Islam”, and so on. Both works were untitled. The first (which remained uncompleted) is a short historical essay on the “mazhab of those who have strayed”, i.e., the Wahhabites. It provides a brief description of the dogmatic and ritual prescriptions of Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab. The second work consists of “Answers” to questions that Hindustani describes as “Wahhabite,” although the description is not entirely applicable to the dogmatic and ritual purism and political ambitions of “fundamentalists” who were then becoming more active in the region.

Hindustani was the first to apply the term “Wahhabism” to the nascent Islamist movement in the Soviet republics of Central Asia. His immense religious authority and erudition aided the acceptance of the term “Wahhabite” to describe not only Rahmatullah-‘allama, ‘Abuvali-qari, and their followers, but later religious groups. The term was first accepted by several traditionalist Hanafi theologians and only later caught on among ordinary Muslims and in official circles”<sup>18</sup>. His Qur’anic commentary is the sharpest answer to the “Bible” of radical Islam — the tafsir (commentary) “In the Shade of the Qur’an” by Sayyid Qutb. The latter is translated to all the basic languages, while Hindustani’s commentary is still in manuscript.

---

<sup>18</sup> Ibid. — P. 117.

At present, the written and oral (audio and video recordings) legacy of Hindustani, held in private and state collections in Uzbekistan and Tajikistan, though of great significance in the current ideological struggle within Islam, remains unpublished and understudied. Hindustani himself, with his authority as a thinker and as a victim of religious oppression, could undoubtedly become a symbolic figure in the struggle against the destructive activities of Islamist radicals.

The fate of Hindustani's works is but one example of how a religious legacy of contemporary significance remains in essence forgotten and underutilized beyond the borders of Central Asia<sup>19</sup>.

#### IV

Recently there has been increased interest in the ancient manuscripts of the Qur'an and, in particular, the group of manuscripts called "the Qur'ans of 'Uthman". These manuscripts were intensively discussed in Cairo during the unprecedented meetings between European and Egyptian specialists organized by Professor Sergio Noya Nosedá in 2006 and 2007, and the discussion was carried forward in a recently published article by Professor Noya<sup>20</sup>. In addition, an article on "the Qur'ans of 'Uthman" circulated in Arabic Spain and Northern Africa is being prepared by Professor David James<sup>21</sup>.

The manuscripts in question are among the most ancient. They are seriously damaged, even those that were regularly removed from circulation in the 2nd and 3rd centuries A.H. In most cases, the copies were housed in special repositories in large mosques where they slowly decayed. Some copies were also "buried" with a special ritual<sup>22</sup>. However, some copies of manuscripts were preserved. They were initially retrieved and preserved, at the turn of the 9th and 10th centuries A.D., because the Qur'anic copies evidently corresponded with the *ijma'* canon adopted during that time<sup>23</sup>. Secondly, as numerous sources indicate, the manuscripts began to be seen as a symbol of supreme power equal to the *khirqá* of the Prophet.

Dr. David James has found a reference to the Qur'anic manuscript attributed to 'Uthman that shows it was in Cordova around 870. All other references to the manuscript date from after 1150. While working on the history of the manuscript and how and why it came to Cordova, James found reference to another "Qur'an of 'Uthman" which belonged to Ibn al-Ahmar, founder of the Kingdom of Granada, and was given to him as a present by the Almohad sultan. The Cordova manuscript was lost when the ship carrying it from Tunis to Morocco sank in the 14th century.

In 1243, the Egyptian sultan Baybars sent the khan of the Golden Horde, Berke, a letter of "accession to citizenship and subjugation"<sup>24</sup>. Soon Egyptian ambassadors brought presents to the Horde: clothes of honour, a throne incrustated with ebony, ivory and silver, and the "Qur'an of 'Uthman". The book was bound in red satin embroidered with gold and placed in a case of dark red leather padded with silk. Additionally, a stand (*lawh*) for the Qur'an was sent, which like the throne was

---

<sup>19</sup> The documentary entitled "The Schism" (2007, script by E. Rezvan, film director T. Kolnogorova), co-produced by Efim Rezvan and devoted to Hindustani was created within the frames of "Ijma'=Concord" project.

<sup>20</sup> Noja Nosedá S. Uno dei Cosiddetti 'Corani di 'Utmān': Quello Nella Moschea Husayn al Cairo // Studi Magrebini, Nuova Serie IV. Studi Berberi e Mediterranei, Miscellanea Offerta in Onore di Luigi Serra, a Cura di Anna Maria Di Tolla (2006). — Pp. 259-270.

<sup>21</sup> Planned for publication in the *Manuscripta Orientalia* journal.

<sup>22</sup> Planned for publication in the *Manuscripta Orientalia* journal.

<sup>23</sup> Rezvan E. *Mingana Folios: When and Why* // *Manuscripta Orientalia*. — XI/4 (2005). — Pp. 5-9.

<sup>24</sup> Poliak A.N. *Novye Arabskie Materialy Pozdnego Srednevekov'ia o Vostochnoi i Tsentralnoi Evrope* (New Arabic Materials of the Late Middle Ages on Eastern and Central Europe) // *Vostochnye Istochniki po Istorii Narodov Iugo-Vostochnoi i Tsentralnoi Evropy*. — Moscow, 1964. — Pp. 29-32. Also see: Kobishanov Iu.M. *Imperiia Dzhuchidov (Juchid Empire)* // *Ocherki Istorii Raspostraneniia Islamskoï Tsivilizatsii*. — Moscow, 2002. — P. 22.

encrusted with ebony, ivory and silver<sup>25</sup>. There are clear records of these gifts sent from Egypt to the Horde<sup>26</sup>. Surprisingly, however, in sources connected with the Golden Horde we do not find another reference to this important relic and symbol of power. Today, it is obvious the history of this manuscript did not end with the demise of the Golden Horde. The evidence shows the “Qur’an of ‘Uthman” continued to have the status of a power symbol for several centuries to follow. Its history is linked with the name of Timur, and subsequently with the names of famous “religious masters” or Sufi shaykhs.

For several years I studied two Qur’anic manuscripts, which were venerated by the Muslims of Central Asia as “Qur’āns of ‘Uthman”<sup>27</sup>. The analysis of the historical sources shows that both manuscripts were preserved as the most valuable sacred relics and were transmitted inside the structure of Sufi brotherhoods.

The history of the first manuscript, the so called “Samarqand kufi Qur’an”, has been studied in detail only since early 15th century. Before the 15th century, no words were written about the history of the manuscript. The “Samarqand kufi Qur’an” is one of the most important relics of to the Naqshbandiyya brotherhood. Existing traditions insist the manuscript first appeared in *Mā warā’ al-nahr*, in connection with the name of Khwaja Ahrar (1404-1490), who was one of the most prominent religious and political leaders of the region during Timurid times. Khwaja Ahrar was an incontestable authority. He tutored Timurid princes. He was in friendly correspondence with such famous poets as Nawa’i and Jami, and he was an influential political figure and one of the richest persons of his time. Khwaja Ahrar’s name is associated with the rise of Naqshbandiyya influence, both in *Ma wara’ al-nahr* and beyond its frontiers, as well as Naqshbandiyya political and economical activities<sup>28</sup>. According to local legend, the “Samarqand kufi Qur’an” manuscript once belonged to “Caliph of Rum”. Murid of Khwaja Ahrar received the manuscript as a payment for the miraculous healing of the Caliph accomplished through Khwaja Ahrar’s baraka (blessing). The manuscript was brought to Khwāja Ahrar, and was kept firstly in Tāshkent and then in Samarqand.

According to A. L. Kuhn, the great Russian 19th century authority on Central Asian history and traditional manuscripts, the “Samarqand kufi Qur’an” constituted part of the manuscript treasures brought by Timur to the *Ma wara’ al-nahr* region. After the Russians acquired the “Samarqand kufi Qur’an” in 1869, Kuhn showed it to Yahya Khwaja, a local connoisseur of rare manuscripts. According to Yahya Khwaja, the sacred manuscript was the only remainder of the book treasures collected by Timur in Samarqand, and it was the real embellishment of Timur’s library<sup>29</sup>.

In April, 1391, in the battle at the river Kondurcha, Timur defeated the army of the Golden Horde. His warriors ransacked the whole Low Volga region and Saray-Batu, capital of the Golden Horde, and obtained fantastic loot<sup>30</sup>. We have

<sup>25</sup> Tizengauzen V.G. *Sbornik Materialov Otnosiashchikhsia k Istorii Zolotoĭ Ordy. II: Izvlecheniia iz Persidskikh Sochinenii*. (Collection of Materials Relating to the History of the Golden Horde. II: Excerpts from Persian Works). — Moscow-Leningrad, 1941. — P. 51; and following, p. 60 and following.

<sup>26</sup> See: Rezvan E. *The Qur’an of ‘Uthmān* (St. Petersburg, Katta-Langar, Bukhara, Tashkent). — St. Petersburg, 2004. — Pp. 114-22.

<sup>27</sup> See: *ibid*.

<sup>28</sup> From the fifteenth century on, we see the increasing involvement of Sufi brotherhoods in political processes. The descendents of Safi al-Din al-Ardabili (d. 1334), founder of the Safawiyya brotherhood which gave rise to a powerful religious movement, established control over the main territories of Persia, founded the Safawid dynasty and proclaimed Twelver Shi’ism the state religion. Isma’il I, the founder of the dynasty, transferred his power to the Great Deputy of the head of the order. Members of the Ni’mat-Allahiyya order, closely connected with the Safawids, headed a number of provinces in the new state. At practically the same time, the Naqshbandiyya order gained control over significant territories in India, Afghanistan and Central Asia. Brotherhoods professing a mixed Sufi-Shi’ite doctrine began to play an ever greater role on the enormous territory from the Balkans to Persia.

<sup>29</sup> Lunin B.V. *Sredniaia Asiia v dorevoliutsionnom i sovetskom vostokovedenii* (Central Asia in Pre-Revolutionary and Soviet Oriental Studies). — Tashkent, 1965. — P. 104.

<sup>30</sup> For details see: Safargaliev M.G. *Raspad Zolotoĭ Ordy*. — Saransk, 1960. — Pp. 151-6.

reason to believe that Timur brought to Samarqand the sacred copy of the “Samarqand kufi Qur’an” once delivered to the Golden Horde from Egypt. The manuscript embodied the power of Mamluk sultans of the Bahrid dynasty, which passed from the Golden Horde rulers and Timurids to the Naqshbandiyya brotherhood. The manuscript played an important role in the rising authority of the Naqshbandiyya, lead by Khwaja Ahrar.

The history of the second copy of the Qur’an of ‘Uthman” was revealed only recently. From the end of the 15th century to the beginning of the 16th century the manuscript belonged to the ‘Ishqiyya brotherhood. During this time, the previously unlimited power of the Timurid grew weaker and weaker, while the power and position of Muhammad Shaybani-khan (d. 1510) grew stronger and was consolidated. As Shaybani-khan prepared for the conquest of Ma wara’ al-nahr, he sought an ally who could match the strength of Khwaja Ahrar and the brotherhood he dominated. After Shaybani-khan seized Samarqand in 1500, he confiscated the vast fortune of Khwaja Ahrar’s family and destroyed his sons, and the ‘Ishqiyya brotherhood and its shaykhs quickly gained influence and economic power. Among their murids were many representatives of Turkic clan nobility and these ‘Ishqiyya shaykhs played an active role in political events. This era saw the construction of costly mosques and mazars. Later, the fall of the Shaybanids reduced the influence of the ‘Ishqiyya shaykhs to nil, which confirms their strong tie.

The Russian specialist in Central Asian history A. A. Semënov writes about this interesting period in the history of Central Asia and analyses the most important sources related to it. Semënov describes in detail the fierce struggle between the Sufi brotherhoods in the Ma wara’ al-nahr region at the cusp of the 16th century<sup>31</sup>. During the late 15th and early 16th century, the ‘Ishqiyya shaykhs retreated from Samarqand, the realm of Khwaja Ahrar, into regions closer to Afghanistan where they already had ties. The ‘Ishqiyya — Shibanids alliance probably formed at that time. Shaybani-khan was personally familiar with these places, having visited them several times before, and was he was already building a palace in Qarshi.

In 1513, the Uzbek sultans who had by then occupied northern Khurasan and Balkh were compelled to “cleanse” the areas they had conquered. Sultan ‘Ubayd Allah resettled the residents of Marw to Bukhara, and Janibek resettled the residents of Balkh, Shuburghan, and Andkhoy (a region in northern Afghanistan inhabited by Arabs), to his domain on the other side of the Amu-Darya. Documents from this time show that the migrants needed a patron in their new location; moreover, the tradition of ihtimam (payment for care) existing in the region added to their attraction.

Katta-Langar was the hub of Arab immigration into the area. According to the traditional tale, told to me by imam ‘Abd al-Jabbar b. Ibrahim, the mosque in Katta-Langar was constructed collectively, with each of the neighbouring immigrant tribes responsible for some “aspect” of the construction: for example, preparing or delivering construction materials, providing livestock and cooking food for the builders, etc. The mosque, which they began building only a few years after their move, was intended to unite Muslims regardless of their ethnic origins, and also to integrate the migrants into local society.

The Arab immigrants<sup>32</sup> appealed to ‘Ishqiyya shaykhs for support and in “payment for care” they handed over the ancient copy of the Qur’an as well as the other relics they had brought along on their move. Probably among the items

---

<sup>31</sup> See: Semënov A.A. *Sheibani-khan i Zavoevanie im Imperii Timuridov (Shaybani-khan in his Conquest of the Timurid Empire)* // *Materialy po Istorii Tadjikov i Uzbekov Srednei Azii.* — Stalinabad, 1954. — P. 81.

<sup>32</sup> The descendents of these people live in the South of Uzbekistan. In St. Petersburg in 2004-2005 and in Tampere (Finland) in 2006 the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), RAS organized an exhibition on their culture and traditions (for details see exhibition catalogue: Rezvan E. Jeynov – “We arrived” // *Arabs of Uzbekistan: Images of the Traditional Culture.* — St. Petersburg, 2004; and web-site of the exhibition at <http://web1.kunstkamera.ru/jeynov/eng/index.htm>). In 2006, the Museum organized an expedition to the qishlaq of Jeynov, a region with a compact Arab population. Specialists on material culture, ethnography, physical anthropology and Islam took part in the expedition. In 2005, in the St. Petersburg Branch of the Archives of the Russian Academy of Sciences an unpublished

they brought were also such significant items as a tasbih, a string of yellow rosary beads which allegedly belonged to Muhammad himself; *muy-ye mubarak*, sacred hairs from the beard of Muhammad; and, finally, a *khirqa* or *janda-cha-pan*, which was also supposed to have belonged to Muhammad.

The influence of a brotherhood and its *shaykhs* was to a great extent determined and ensured by their possession of sacred relics, which confirmed their authority as bearers of the traditions that accompanied the history of the *silsila*. The possession of sacred relics was central to the violent struggle between Timurids and Shibanids. *Naqshbandiyya* was the ally of the Timurids, and *'Ishqiyya* was the Shibanids' ally. Both brotherhoods used the sacred relics they possessed as banners in their struggle. The ancient Qur'anic manuscripts were an important central argument in the political struggle, which resulted in and guaranteed their careful preservation. We think this mechanism served to protect several of the earliest Qur'anic manuscripts that exist to this day.

I have written frequently on the important role played by Sufi teachings and their adepts in the development and emergence of that multi-faceted phenomenon in humanity's cultural history known as the "Qur'an". This includes the development of principles for the allegorical interpretation of the text, which has served as the basis for hundreds of works that constitute an important element of Islamic religious culture. The specific features of Sufi teachings are directly reflected in how the Word of Allah has been applied in religious practice, and in the physical appearance of Qur'anic manuscripts and other Qur'an-related literature. The world-outlook of Sufi brotherhoods acted as a catalyst for the broad penetration of Qur'anic text fragments into ordinary life, as belief in the magical power of the Word of Allah led to the frequent appearance of *ayat* and fragments thereof on weaponry, jewellery, pottery, and fabric.

Today, with our increased understanding of the relations between the Qur'an and Sufism, we can speak of yet another important element in the history of these relations. The religious and cultural paradigm of the Sufi brotherhoods supported the preservation of extremely ancient copies as sacred relics. Such manuscripts by their very existence preserved the most ancient layer of the sacred text's history, which served to confirm the traditional histories of specific *silsilas*, affirm the authority of their *shaykhs*, attract new adepts, and awaken religious enthusiasm in believers. In our view, this explains the conservation of the "Qur'an of 'Uthman", at least the two copies venerated by Central Asian Muslims. Only the study of other ancient Qur'anic copies which have been in use through the centuries of their existence can help us confirm or refute this hypothesis.

The history of the *'Ishqiyya* manuscript spans at least twelve centuries, and is a remarkable tale bound up with the fates of dynasties and states, cities and people, and the fate of Islamic civilization from its emergence in Arabia in the seventh century to the triumph of Islam, which has survived and outlasted communism in the Muslim republics of the former USSR<sup>33</sup>.

Clearly, the "Qur'ans of 'Uthman" have remained symbols of power over centuries, and bringing the Samarqand relic to St. Petersburg also had symbolic significance, confirmed by the relocation to Russia of supreme power over Turkistan in the 2nd half of the 19th century. The governor general of Turkistan at the time, von Kaufmann, personally saw to the transfer of power and also planned to send a giant stone stand (*lawh*) to the capital of the empire. The *lawh* stood in the courtyard of the Bibi Khanum mosque and was once used as the pedestal for another Qur'an, which symbolized the powerful order of Timur.

---

monograph by the outstanding ethnographer and specialist in Arabic linguistics Isaak Vinnikov (1897-1973) was discovered. The book entitled "The Kashka-Darya Arabs: Language, Folklore, Ethnography" is currently preparing for publication by the Museum.

<sup>33</sup> In the current political practice the Qur'an has acquired the status of a state symbol (for the swearing-in of the president in a number of states in the CIS and subjects of the Russian Federation for example). Here one can see mostly Western influence but not the "return to the Islamic roots".

Fifty copies of the “Samarqand kufi Qur’an” were published in St. Petersburg as a ceremonial present from Russia to the Muslim neighbours of the empire — a present that emphasized the power of the “white emperor”. The gift of the manuscripts to Muslims in 1918 was a symbolic gesture carried out on direct orders from Lenin. The gift symbolized handing over part Russia’s power in exchange for Muslim participation in the “revolutionary project”. In 1921, the Scientific Association of Russian Orientalists declared “Moscow is the new Mecca; it is the Medina of all repressed peoples”. In reality, the manuscripts only reached the Muslims (the Religious Administration of Muslims in Tashkent) after Uzbekistan gained independence in 1991.

Finally in 2007 a Qur’an was made in Russia on thin gold plates costing “tens of millions of roubles”. The book was manufactured at the Russian mint using 14 kg of triple-nine gold. It consists of 163 gold pages and is approximately 14 cm high by 10 cm wide. The gold edition replicates a copy of the manuscript once passed around the ‘Ishqiyya brotherhood and now held in Russia<sup>34</sup>. Russia is a world power with a Muslim population of many millions, whose relics and traditions are genuinely respected and honoured — this is the meaning of the Golden Qur’an, folio of which was presented to the king of Saudi Arabia in 2009. in acknowledgement of the profound role of Islam in Russian culture.



---

<sup>34</sup> The documentary In Search of the Qur’an of ‘Uthman (2003, script by Efim Rezvan, film director Alexander Abashkin, produced by Efim Rezvan) is devoted to the history of the manuscript. See: <http://web1.kunstkamera.ru/uthman/eng/film.htm>.



---

---

## MUSLIM-CHRISTIAN DIALOGUE IN LEBANON IN A GLIMPSE



### ***Louis Boisset***

*Chairholder at UNESCO Chair of Comparative Study of Religions,  
Mediation and Dialogue;  
Professor at St. Joseph University  
(Beirut, Lebanon)*

### **I. Dialogue through a Lebanese Lens**

#### **1. Dialogue as a “Natural Predisposition”**

Many Lebanese share the belief that Lebanon is naturally predisposed to dialogue. They argue this condition stems from geography, history, and the composition of the Lebanese population.

Geographically, Lebanon is situated at the junction of three continents: Europe, Asia, and Africa. The coast of Lebanon allows easy passage for trade, armies, and peoples, and its tranquil shores provide a safe haven for ships. The country’s physical features explain why it has historically been open to influences from Europe, Asia, and Africa. When I say influences, I am referring primarily to military occupations, which imposed direct or indirect administration and cultural, religious, and linguistic domination, as well as interactions.

In Antiquity, these “influences” came from Egypt, Mesopotamia, Anatolia, Persia, Greece, and Rome, and, for a couple of centuries, from a rather bellicose tribal confederation that settled in the south of the country and shared with the people of Lebanon the same language and, at times, the same gods.

Later, a very lasting influence came quite unexpectedly from Arabia, and Lebanon, by then quite deeply Christianized entered the realm of Islam. The crusades followed, and then the Muslim reconquista...

Finally, during in the modern age, Lebanon fell under two competing influences: between Cairo and Istanbul, between the British and the French... and later between the PLO and Israel, Syria and Israel, and today between Saudi Arabia and Iran.

From the account I have just given of Lebanon, one could think the country is no more than the Middle East's favorite battleground. This impression is only partially right. It is true that on the coastal side of Mount Lebanon, near a stream curiously named the Dog River, you will find engraved on a hill many inscriptions left by the passing armies since antiquity. However, the lasting influences are found not in the stones of Lebanon, but in the flesh and in the minds of the people of Lebanon, in the cultural, ethnic, religious, linguistic makeup of the Lebanese.

Lebanon is proud that it can accommodate within its borders no fewer than 17 established faiths<sup>1</sup>, many of which have distinct liturgical languages that bear witness to their particular origins, history, and cultural influences and affinities. These liturgical languages include, by alphabetical order: Arabic, Armenian, Coptic, Greek, Hebrew, and Syriac. Interestingly, in the Christian communities, when mass is conducted in French or in English, many do not consider it a sign of foreignness.

Added to this religious diversity, Lebanon enjoys a particular form of linguistic diversity. Even though the country has one official language, namely Arabic, all educated Lebanese are at least bilingual due to the country's educational system and education field which is divided into four linguistic networks: French, Arabic, English, and Armenian. For the most part, these linguistic networks cross community lines and reach all levels of education, primary, secondary, and university. Moreover, bilingualism in Lebanon is not seen as a simple tool for communicating with foreigners. It is seen as a means to embrace a heritage and shared living culture that extends beyond the confines of the country's borders.

The elements we have discussed so far have little to do with "dialogue". They simply point out the country's cultural complexity and its religious variety.

One can understand Lebanon's perceived predisposition to dialogue only by understanding the influences of history, geography, and demography and by observing how these influences have shaped and textured the daily life experiences of the Lebanese people. The influences can be seen in the way people from different religious and cultural backgrounds interact on all levels and in all parts of the country, in the way they negotiate their complex religious/national/cultural identity, and in the way they understand their national existence as Lebanese.

## 2. Dialogue as a "Necessity"

The Lebanese usually distinguish between three different kinds of dialogues: intercultural dialogue, interfaith dialogue, and political dialogue. Each kind of dialogue is approached in a different way, and all three are seen as necessary.

1) Intercultural dialogue is equated with the dialogue between "East" and "West", between Islam and Europe. Lebanon and the Lebanese people are viewed as a bridge between the two cultures because they have borrowed elements of both "worlds". Even though this idea is shared by many Lebanese, few have actually engaged in properly defining it or studying its implications or figuring out how it translates practically. Intercultural dialogue<sup>2</sup> is subsumed in the idea that Lebanon is a "meeting point", "the bridge", a "turning platform" between Europe and the Arab World. This idea is taken as a given, as one of the country's permanent features, determined by those permanent features (ge-

---

<sup>1</sup> A point discussed in the first volume of a book we published «Atlas des Espaces Religieux au Liban» (in French). See: <http://www.fsr.usj.edu.lb/atlas/index.htm>.

<sup>2</sup> A point discussed in the first volume of a book we published «Atlas des Espaces Religieux au Liban» (in French). See: <http://www.fsr.usj.edu.lb/atlas/index.htm>.

ography, history, and demography). Efforts to analyze and establish Lebanon's global role in intercultural dialogue seldom progresses beyond that point of self-acknowledgement, and the discussion usually quickly shifts to geopolitical or economic relations.

2) Interfaith dialogue is equally seen as an intrinsic feature of Lebanon. Interfaith dialogue in Lebanon is generally equated with Muslim-Christian dialogue and is perceived as stemming from the country's religious diversity. Unlike intercultural dialogue, considerable attention has been given, both locally and internationally, to interfaith dialogue in Lebanon. Laity and clerics have launched many interfaith dialogue initiatives in Lebanon since the 1960s. Researchers have been studying interfaith dialogue for decades. Universities have been giving courses on the topic and offering specific trainings. For instance, Saint Joseph University has a long history in this field. Its Institute of Muslim-Christian Studies (IEIC) offers an academic program in religious studies based on a comparative approach and dialogue related projects<sup>3</sup>. There is even a Lebanese national committee for Muslim-Christian dialogue.

One can distinguish three stages in the development of Muslim-Christian dialogue in Lebanon. First were the formative years (1955–1975) in which the topic began to be explored by courageous individuals. Then the war years (1975–1990), during which groups and organizations began actively investing time and energy in efforts to overcome the deep divisions and communal segregation of the war. And lastly, there have been the post-war years during which Muslim-Christian dialogue has become a permanent theme (or feature) of Lebanese social, cultural, political, and, to a lesser extent, religious life.

Today, there is a large consensus among Lebanese on the definition and necessity of interfaith dialogue.

This relatively long history of Muslim-Christian dialogue has given the Lebanese people, civil organizations, and academic institutions a particularly important experience and expertise in this area. The history of interfaith dialogue in Lebanon is a bountiful mine of information for any researcher interested in the subject. Not only does it offer a vast period to study; it offers the examples of many social actors ("experts", social workers, and professional "dialogueurs" or specialists in conducting interfaith dialogue) which can be followed in developing interfaith dialogue elsewhere. Equally important, Lebanon has developed a rich archive of materials: recorded speeches, press releases, studies on the topic, publications, etc.

As mentioned above, interfaith dialogue in Lebanon is equated with Muslim-Christian dialogue, and it is thought to encapsulate all positive dimensions of Muslim-Christian relations. Clearly, this is a very restrictive definition in that it excludes all other interfaith dialogue, specifically dialogue with other faiths such as Judaism, Hinduism, Buddhism, New age, etc. All of these other faiths are present in Lebanon, amongst the Lebanese and in migrant communities, but little attention is given to them. Moreover, the focus on Inter-religious dialogue has obscured Intra-religious dialogue, in other words, the dialogue between adherents of different confessions belonging to the same faith; for example, between Orthodox and Catholic Christians, between the three Antiochian churches that follow a Syriac rite, between Sunni and Shiite Muslims, and between Druze and Sunni, etc). Further, at least three of Lebanon's established confessions, the Coptic, Jewish, and Alawite communities, never seem to have been included in the existing interfaith dialogue initiatives. This does not infer there are no relations with or between those communities. Rather, what I mean to say is these communities do not profit from the advances of Muslim-Christian dialogue and the attention given to it.

---

<sup>3</sup> Such as a publication grouping all interfaith declarations made in Lebanon, and an internet site that monitors and archives activities surrounding dialogue: <http://hiwar-net.usj.edu.lb/>

---

That said, interfaith dialogue as it is understood in Lebanon represents an effective means and a requirement for Muslim-Christian “coexistence” (‘aish mushtarak), “conviviality” (ta’ayosh), and “partnership” (musharaka). As this terminology indicates, interfaith dialogue is seen as a political necessity for civil peace and national unity. This political dimension of interfaith dialogue cannot be ignored.

3) Political dialogue. Lebanon might not have the most effective democratic system in the Middle East, but it certainly enjoys the most pluralistic one. Lebanese governments have traditionally been grand coalition governments that bring together large numbers of political parties and forces, and are required by law to reflect the country’s communal or ethnic makeup. The object in this presentation is not to evaluate the system, but to pinpoint one of its major characteristics relevant to our subject, and that is the prevalence of political dialogue between parties and groups that have conflicting interests and sometimes opposing worldviews due to the power-sharing formula. The power-sharing principle is as old as the Lebanese entity, and the parity/equality rule between Christians and Muslims was first articulated by the government before being extended to the public administration and then to Parliament. As we have noted, this rule brings together opposing parties and political figures and subjects the political system to continuous negotiations and a constant search for a consensus. This dynamic is subsumed under the expression “political dialogue”, and it is equally seen as an intrinsic feature of Lebanon.

## II. Dialogue as an Object of Academic Study

As we have seen, Lebanon is very preoccupied with dialogue, and has been for quite some time. The word “dialogue” is used extensively by all kinds of social actors: journalists, social entrepreneurs, political leaders, religious figures, etc. We have also seen that dialogue is used to describe very different social phenomena, which makes its academic study extremely interesting, but also challenging.

### 1. Dialogue as a Means for Understanding

Dialogue is understood as a means to improve relations between groups<sup>4</sup>; with interfaith understanding as the ultimate goal. An academic institution such as our UNESCO chair cannot aim simply to promote dialogue<sup>5</sup>; it must engage in perfecting dialogue as a tool for interfaith and intercultural understanding. This it does by designing and implementing academic and socio-cultural projects aimed at publicizing diversity and transmitting knowledge and skills supporting diversity. There can be no understanding without the acceptance of difference, and youth is the best target to promote these key values and non-violent methods in solving problems.

As the name of our chair clearly indicates, dialogue is seen not only as the means to improve relations between groups. The comparative study of religion and the transmission of specific intercultural skills such as mediation can also contribute to a better interfaith understanding. Indeed, they can be as effective and even complement dialogue.

Developing an array of tools to foster interfaith and intercultural understanding will allow us to study the different approaches individually and compare their results. We may come to discover which approach better suited for each particular situation.

---

<sup>4</sup> The chair has promoted interfaith dialogue through socio-cultural projects aimed at children and teenagers such “The Ideal Polis” (“La Cité Idéale”) and “Together” (“Ensemble”).

<sup>5</sup> The chair is organizing three events surrounding Interfaith and Muslim-Christian books: past and present, within the UNESCO supported “Beirut, World’s Book Capital” event in 2009 and 2010: an exhibition, a series of conferences, and a workshop for children.

## 2. Towards a Critical Approach to Dialogue

Some researches have criticized the inflation of activities labeled “dialogue”. They have discovered the same word in reference to very different social phenomena and activities, which has caused them to question the meaning of dialogue and its effectiveness. Accordingly, a small critical literature on dialogue has developed. However, at this stage, it hardly goes beyond taxonomy and recommendations for better practice.

What is needed is a deeper level of analysis, one that examines the theoretical foundations of dialogue and analyzes the challenges it faces when practiced.

Undoubtedly, dialogue is founded on the idea that conflicts are dangerous because their dynamic is destructive. Surely this is true in many cases, but it is also quite obvious that conflicts spark intense discussions, debate, and criticism, which are an important features in a pluralistic society. Moreover, there are some core values and beliefs that people are not ready to discuss. Recognizing the limits of dialogue is necessary for reaching the goal we have set for ourselves, namely interfaith and intercultural understanding.

Dialogue faces many challenges when practiced. Some of these challenges are intrinsic features of dialogue. Others have to do with those who practice it. The latter invariably seek to promote dialogue. As we noted earlier, in the case of Lebanon, interfaith dialogue has become such an important social activity that it has come to involve a great number of people recognized for their skills, their experience, and their expertise in the domain. These proponents of dialogue have created a sort of semi-autonomous social field, one in which social interactions are very specific and rather intense. Some of the people engaged in this field have a semi-official status and represent certain communal institutions (mostly religious ones). However, their engagement in dialogue does not necessarily reflect the positions of the institutions they represent. The intensity of the cross-communal interactions, the richness of their experience in this specific field, and the common values they share with their counterparts set them apart from other members of their institutions and can bring them into conflict with their institutions.

Lastly, practitioners are responsible for most of the literature on dialogue. This makes the study of dialogue particularly interesting because of the insight it gives into the activities being performed and the values that are held. Unfortunately, it also explains why the literature is neither critical nor “value neutral”. The subjective quality of the research tends to confuse three distinct levels: that of interfaith dialogue as a social activity; that of dialogue as a set of concepts, skills and techniques; and that of dialogue as an object of scientific inquiry. Distinguishing between these different levels is necessary to achieve a true scientific inquiry into dialogue.

## 3. The Scientific Observation of Dialogue

Our UNESCO Chair has been working to establish methods and propose a protocol for the observation of interfaith and intercultural dialogue<sup>6</sup>. We believe clearly defined methods and protocol are necessary for any advancement in the field. Not only will this effort expand our knowledge regarding this expanding social phenomenon, it will enable us to develop more effective tools and techniques, a more adequate methodology. Finally, it will allow us to compare more accurately the different “dialogical” experiences and initiatives, distinguish their contextual traits from some “universal” or intrinsic principles, and also evaluate them on a common scale.

The problem with the social definition of dialogue is that it brings together under the same label very different social activities and gives the impression that dialogue is the only form of interfaith or cross-communal relations. This

---

<sup>6</sup> The Chair set up the “Observatory of Intercultural Dialogue” (2004) in order to support a new academic program in intercultural mediation. Its principal activities have included the gathering and analysis of data dealing with the memory of civil war, Lebanese multiculturalism, the Challenges facing Europe...

approach ignores all of the social interactions that are not labeled dialogue. There are many types of extremely interesting activities that are not studied because they do not define themselves as “interfaith dialogue”: The faculty of religious science, for instance, offers courses in Muslim-Christian studies given by two specialists in theology, one a Christian and the other a Muslim, who intervene together. Likewise, people of different communal backgrounds daily interact and engage in common activities without being encompassed in any study relating to dialogue.

Working on a definition of dialogue through the observation of the different social activities labeled dialogue will help us distinguish between different types of “dialogue” or interfaith and cross-communal relations by classifying them according to shared qualities and given criteria. Once this is done, activities that are not labeled dialogue, but which share the same traits, will be included in our observation. This approach will allow us to study interfaith relations and observe intercultural and cross-communal dialogue scientifically.



---

---

## DIFFERENCES AND SIMILARITIES OF CHRISTIAN AND MUSLIM ART



**Svetlana Makhlina**

*Professor, St. Petersburg State University of Culture and Arts  
(St. Petersburg, Russia)*

### 1. Introduction

Religions offer a system of views associated with the idea of God. Considering the essential traits of the religious outlook, we reach the same conclusion as David Kugultinov (whose opinion is widely shared) that all religions agree about the existence of one God. However every region and every national environment comes to this agreement in its own way.

Globalization is a significant feature of the modern world. It affects human lives in positive ways, familiarizing different, sometimes distant cultural centres with the contemporary achievements of science and technology and encouraging the exchange of information and fast communication between people. We could name additional positive sides of globalization. Yet, globalization has also negative aspects which are widely disliked. Foremost, globalization brings different cultures to a certain average level, which is not the best one, forming a mass culture that leads to disregarding the achievements and traditions of diverse national cultures. It is quite normal that people seek to reverse these trends. One way to remove the negative effects of globalization is to turn to religion. But even here there are obstacles between countries and people who want to achieve peace and agreement.

All religions seek to unite people. Yet contradictions between religions become a source of violent conflicts among the representatives of different religions. Such conflicts have often happened historically and they are characteristic of our time. Unfortunately, such conflicts are destructive and today religious conflict may lead to a global catastrophe.

Meanwhile, there are good bases for an inter-confessional dialogue and consensus that might be achieved between Christians and Muslims.

In the contemporary world the western stereotype of Islam is that of terrorism, aggression, and bellicosity. Clearly, this is a wrong and distorted image. No educated or thinking person could share this idea of Islam.

The semiotic layer of the symbols in Muslim and Christian art is quite diverse. Unlike Christianity, Islam does not separate the secular from the spiritual, which is why all works of Islamic art are determined by the religious attitude. Muslim art reflects the essential peculiarities of representing the essence of phenomena. On the other hand, Judaic and Christian art was deeply influenced by pagan notions. Further, Islam brought a lot of new elements which were reflected in symbolic forms of Muslim artwork, which added another layer to the symbolic language of Muslim art.

## 2. Differences and Similarities of Christian and Muslim Art Codes

No doubt every nation and every region has developed its own symbolic definitions of the peculiarities of the surrounding reality, which are embodied in their art. These symbolic definitions develop by synchronic means within discrete cultures, and by diachronic changes through cultural interactions and exchanges. For example, Jerusalem was conquered by crusaders in 1099 and this fact essentially affected both Christian and Muslim arts, which were in many cases made by the same craftsmen. Likewise, Muslim and Christian art in Spain was strongly influenced by the 711 invasion of the Pyrenean peninsula by Arabo-Berberian armies of the Umayyad Caliphs from northern Africa, who defeated the Visigoth Kingdom. Spain initially became a province of Damaskus Caliphate, until one of the Umayyads conquered all Muslim lands and founded The Caliphate of Córdoba with Cordoba as its centre. By the 10th century, Spain had become the centre of culture not only for the East but also for the West.

Beauty in Muslim art is considered not so much esthetically, but as an expression of perfection in contrast to Pride and Ingratitude. Beauty is regarded as an internal spiritual quality and not as an external physiological one. Regardless of interpretations, Muslim art evokes admiration with its esthetic attractiveness and unearthly beauty. In Muslim art the all-embracing wholeness of creation, filled with beauty and perfection, is presented in the macrocosm (the universe) and microcosm (the man). In Islam, the earth is identified with a human body. For example, the description of the world in the Sufi text “The Mirror of Exacting Truths’ reads like this: “The mountain is similar to the bones, the trees — to the hair on the head, smaller plants — to the hairs on the body. There are 7 climatic zones on the Earth and there are 7 parts of the human body — the head, two arms, two legs, the back, and the stomach. An earthquake is similar to sneezing in the body. There are springs on the earth, and there are blood vessels in the body. Bitter and salty sources are compared with human discharges (tears, saliva etc.). The body is compared with the sky: there are 12 Zodiac signs and 12 holes in the body, 28 stops of the Moon and 28 nerves; 360 degrees and 360 sinews, 7 planets and 7 main organs, many stars and many “forces” of the body. The sky is surrounded by the 4 elements and the body is surrounded by 4 juices... Spring is similar to blood; Summer — to bile, etc.”<sup>1</sup> Even the human face is considered a reflection of various ontological layers of the microcosm, and a mole on the face of a beloved one is compared to the semantic centre — the heart, thus being the symbolic equivalent of the World and the spiritual centre of humanity.

---

<sup>1</sup> Bertels A.E. Five Philosophical Treatises on ‘Afak va Anfus’ — Moscow, 1970. — P. 22-23.



Thus, the human is the sign for both worlds — the microcosm and the macrocosm. The book and the arts are the next level of Divine creation. Sometimes works of art are likened to the beauty of the human body<sup>2</sup>. However, it should be taken into consideration that, unlike other religions, in Islam “there is no official contradiction between the secular and the spiritual, and the spiritual is considered prevalent in the life of society”<sup>3</sup>.

In Christianity the situation is quite different. Symbolism as a way of thinking and as a way of envisioning the structure of creation reflects the cultural mentality of the time. In the Middle Ages, the symbolism of Christian art became increasingly based on the principles of hierarchy and the interconnection of all elements. Even the organized space within Christian temples reflected unity as a prototype of Divine Harmony, a symbolic meaning also reflected in architecture, music, liturgy, and plastic arts during that time.

The differences and similarities of Muslim and Christian temples are especially interesting. In both traditions, the temple portal has acquired a special symbolic meaning. The portal is a border between the two worlds — the earthly world which is common and sinful and the heavenly world which is higher and sacred. The portal signifies the transformation of a man who forgets his earthly worries and aspires to the temple.

Christian temples express a cosmological concept of time and, in their structure, model the structure of the Universe. A.I. Komech defines the sacral essence of Christian temples as follows: “The strict utility of the building is its ability to represent the plan of the Creator better than the surrounding world, in which diversity hides from perception the wholeness of the divine plan”<sup>4</sup>. The temple is not only a model of the Universe; it is an embodiment of the transcendental world. This is characteristic of Byzantine temples, as well as Western European and orthodox churches and cathedrals. “A Byzantine dome above the temple represents the canopy of heaven covering the earth, while the gothic spire represents an irrepressible spirit rising vertically from the stone mass towards heaven. And finally, our native ‘on-ion’ dome embodies the idea of profound devotional aspiration to heaven, through which our earthly world becomes involved in the rich world beyond”<sup>5</sup>. Every part of the temple emphasizes unity of the heavenly and the earthly worlds, where each has its own meaning and symbol. The apse symbolizes the Bethlehem cave and the “coffin” of Christ, the vaults of the altar and the temple show images of two levels of the heaven, while lamps and candles symbolize eternal light<sup>6</sup>.

The semantics of Islamic temples is represented in a different way. “The vertical structure of a Muslim mosque includes three symbolic zones: tchetverik is the symbol of the lower world, the dome represents the higher world, and the tholobate is a special transition zone from the earthly world to the heavenly realm. The most significant signs, from the religious point of view, are inscribed on the tholobate as it represents the transitional zone, the point of disintegration and integration of the earthly and the heavenly worlds, the profane and the sacral”<sup>7</sup>. The horizontal structure of the mosque is built in a similar way. The central entrance and the mihrab are always decorated with graphic pictures. The signs above the entrance doors signify the symbolic meaning of the threshold, as doors separate the profane space from the sacral space. In Muslim cultures, doorways have significant symbolic meaning.

---

<sup>2</sup> Braginskiy V.I. On Isomorphism of Macrocosm, Microcosm and Literature in Poetological Teachings of the Medieval East (Comparative sketch) // *Esthetics of Being and Esthetics of Text in Culture of Medieval East*. — Moscow, 1995. — P. 17.

<sup>3</sup> Ibid. — P. 30.

<sup>4</sup> Komech A.I. *Symbolism of Architectural Forms in Early Christianity // Art of Western Europe and Byzantium*. — Moscow, 1978. — P. 222.

<sup>5</sup> Troubetskoy E. *Three Essays About the Russian Icon*. — Moscow, 1991. — P. 9.

<sup>6</sup> Bychkov V.V. *Brief History of Byzantine Esthetics*. — Kiev, 1991. — P. 210.

<sup>7</sup> Ardaban N., Bakhatiar L. *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. — L., 1975. — P. 45.

Light is a major symbol in both Christian and Islamic art, though light has acquired a different symbolic significance in each culture.

In medieval Christian culture the symbolism of light had a special place in the lexicon of symbols. The idea of Divine Light was promoted by Suger, a legendary abbot of Saint-Denis abbey. Light was one of the key categories of symbolism in XII — XIII century Christian art. In the 1920s and 1930s, light acquired added significance from studies on symbolic iconography and the metaphysics of light. Since then, we have seen an increased focus on the structural analysis of light. Light is not only material. It is perceived without effort — either time, or transference. Obviously, light is both bodiless and material, and its metaphysical nature is incomprehensible.

In the Middle Ages, natural light in architecture was ‘trans-substantial — the materialized image of Divine shining — hence the profound symbolic meaning of lamps in the temples, where everything that is light and shining or radiant was interpreted as the light coming directly from Christ or God the Father. The candle was seen as an analogy of the body of Christ (voluntary self-destruction in the name of Truth). At that time light symbolized not only God the Father but also Christ and Apostles and souls of the believers, as well as virtues, words of the Gospels, Divine grace of the saints, shining angels, and other things. The church of St. Sophia in Constantinople is a classical example of light which defines and forms the structure of the inner space. In the Middle Ages, at the turn of XII-XIII centuries, investigations on the theory of light in Judaic, Arabic and Greek texts were given a great attention and achieved a new level.

In Christian culture, the attitude toward light explains the preference for certain colors. The favorite color was white, which symbolized the purest and most radiant. White is associated with purity, sincere belief, and chastity. Priests wore white robes on the most important religious holidays. The less bright and intensive the color, the less valuable it was on the medieval scale of values. Precious stones were valued in the same way as a source of their own light — the more light they contained, the more valuable they were, which is why Heavenly Jerusalem of the Apocalypse was called a “city of Light” and it was decorated with semiprecious stones. Gradually the ontology of light transformed into the mysticism of light, and the theory of light turned into the theory of Enlightenment. God is the higher light, the source of uncreated light and created light derived from it. Light is formed in the same way both in natural and supernatural spheres. The most enlightened souls emanate light from earth to Heaven, which was best embodied in the concept of a gothic choir.

Although the attitude towards light was different in enlightened people and commoners, the concept of Divine light was widespread. In speeches, texts, and sermons presented in various milieus at that time the following word combinations were quite common: “radiant divine mercy”; “joyful shining of the saints”. Christ is “full of light and beautiful”, Mary is “tender”, angels glitter; the enlightened hearts of believers emanate heavenly shining. “Light” was widely used in different kinds of literature as a synonym for everything beautiful, virtuous, and sacred. The “love of light” explains the peculiar character of gothic architecture where interiors are filled with “unearthly” shining. In comparison to Byzantine architecture, where light ‘floods’ the space, light in the gothic cathedrals is always mysterious, even mystic. It is always unnatural; it comes from painted stained-glass windows and creates the impression of irrationality. Stained-glass windows look as if light does not penetrate through them but they generate it. Stained-glass windows fully express the essence of light as a sacred and beautiful thing, where the function of concordance gradually aided the interaction of word and image.

Islam interprets divine light quite differently. In Muslim understanding light is perceived as God’s presence, as the symbol of Allah. The ray which has found its way from the core of darkness reveals itself in beautiful forms and fills

them with light. Noor ('light') is the notion of divine light as an expression of divine truth and religious knowledge. This idea was borrowed by Islam from more ancient religions. In the Koran light could be Allah himself and the light of revelation sent by him through his prophet Muhammed<sup>8</sup>. Thus, the crystal vessels of the Fatimids speak about the mysterious depths of knowledge, and lamps and numerous bronze items of the Mamluks were the artistic symbols of that time. Numerous prayer carpets depicted Mihrab niches with lamps that were reminiscent of a guiding star. This light (in real mihrabs the symbolic light was supplemented by a lamp) illustrated Koran verses that praise light.

The Koran condemns extra richness and luxury, but items made of precious metals and stones did exist in the everyday life of Muslims. The shining of such beautiful things was associated with the "shining of the world beyond"<sup>9</sup>. Gold vessels, jewels, and weapons inlaid with precious stones were subconsciously associated with 'heavenly treasures, with their light as a reflection of Divine light'<sup>10</sup>.

In Christian temples, images have a great importance. After Gregory the Great images in medieval Christian churches were considered 'the Bible for the illiterate'. In fact, to artists of that time images had different levels of meaning. The subjects depicted by the image were expected to teach people like a sermon, to encourage the righteous and to frighten the sinners. But enlightened people — wise men and monks — understood the deeper meanings and many-sided symbolism of images. We can say that images served "the Bible for the illiterate" for some people and gave food for thought and meditation for other persons.

In the Orthodox religion, the icon is of supreme importance. The icon is definitely intended for meditation, during which the viewer does not actively enter the space of the picture, but rather is moved into a state of prayerful meditation to reveal his soul by accepting the harmony and light emanating from the icon. Meditation is the highest level of spiritual perfection. The icon always depicts the world where nothing mars the light symbolized by the gold background. Bright light and gold were considered a sign of infinity in the Antique times, and the fire was a sign of eternity. In Orthodox temples an icon is lit by lamps and candles. For a worshipper the gold backgrounds shines, is why the shining colors of icons signify the world of the Absolute, the Eternal world beyond, and set the worshipper in front of God.

The book has core value to both Islam and Christianity. In Christianity, the book was not just a thing for specific use. It was evidence of promised salvation, which is why it was a symbol even more powerful than the Cross. The book is often kept not in the library but on the altar (like the Gospel of St. Augustine of Canterbury in England), where it is part of church ceremonies. In the book, the illustrations (and the most important books were The Book of the Covenant and Revelations) of certain items gradually acquired symbolic meanings. Thus, the image of Architecture in miniatures books became the symbolic equivalent of the Divine and the sacred. Sometimes an architectural arch frame became the format for a ritual introduction, something like: "Once upon a time a miracle happened in a glorious city"... The Cathedral represented a majestic embodiment of the laws of the Universe, which is why its elements acquired certain semantic meanings that became a symbolic language in the Middle Ages. Such symbols — and they are too numerous to list them all — represent a harmonic accord of symbols easily understood by people of the Middle Ages and they comprise an oft repeated Christological code. The separate elements of the symbolic language, equal to words when recombined in different ways, always represented something whole. Those symbols like lexemes form new symbolic constructions expressing incomparable charm and individual shades of meanings.

---

<sup>8</sup> Islam: Encyclopedic dictionary. — Moscow, 2001. — P. 193.

<sup>9</sup> Piotrovskiy B.M. About Muslim Art. — St. Petersburg, 2001. — P. 64.

<sup>10</sup> Ibid. — P. 61.

Regarding Islam, there is a widespread notion that Islam has not explored the possibilities of visual arts and shuns the use of images. In fact, this is untrue. The prophet fought against worshipping idols. He commanded citizens of Medina and Mecca to destroy pictures in their houses as those were representations of worshipping idols, of “satanic temptation”. The belief is that on Judgment Day the people depicted by the artist will come out from the picture and demand a person’s soul. The creature (“moosavir”) without the soul would then burn in the eternal flame. This belief explains why in the Saint-Petersburg manuscript of the maqamat by al-Hariri the heads in the miniatures have been ‘cut off’ with a sharp tool. By this act, a pious Muslim saved the manuscript from destruction.

In Muslim cultures pictorial characters have long been allowed on items of luxury. Though it seldom occurs, Muslim artists still depict the images of people. Human images can be seen in illustrated manuscripts, in items of applied art, and sometimes even on greater monuments, such as images of a ruler on a throne, noble men, lovers, backgammon players or polo players (the favorite game in the Muslim East), as well as hunters, guests at a feast, and servants. Such pictures are often etiquette-like: posed characters, compositional schemes of battles and feasts, character attributes (for example, Rustam’s tiger costume or Majnoon’s sackcloth), and a deliberate system of coloring and composition. In Muslim cultures, one often sees pictures of dancers and musicians with different musical instruments — a tambourine, a harp, a lute, or a pipe. Genre paintings often include trees and animals. Muslim art frequently borrowed the iconographic scheme of Christian art. For example, the Christian iconography of the picture “Christ’s Entrance to Jerusalem” was borrowed for the illustrations to “Shahnameh” by Ferdowsi, or “Hamsa” by Nizami<sup>11</sup>.

In the Muslim book miniatures, which flourished in IX — XII BB., a period known for its literature tradition, the prevalent features are flatness, brevity, and ornamentation. During the Abbassides’ reign, when the translation board ‘House of Wisdom’ was established, the ancient Greek and Hellenistic texts were translated. We know the works of Antique authors through Arabic translations. Arabic works were also translated into Latin, and Arabic poetry greatly influenced literature of both the East and West.

In Muslim book miniatures, we observe a dynamic of pictorial development — from calligraphy to the image of the Universe, from depicting people to descriptions of landscape. Sh. Shoukourov observes, “The expansion of the Iconosphere and abandoning of the Logosphere of the manuscript page introduced a new metaphysic space brought about through the appearance of landscape, regardless of the plot”<sup>12</sup>. In Arabic and Mesopotamic miniatures the following works are particularly significant — “Maqamat” by al-Hariri and illustrations to the fables “Kalila and Dimna”. Shoukourov continues, “The translation of one symbolic system into another system, that is translation of a constant message into an associative code occurs through the reemphasis and regrouping of the meaningful elements of illustrations, and as a result, a pictorial composition representing an image completed in form and meaning, became associative and incomplete not only in terms of content but also in terms of form”<sup>13</sup>. Earthly love was a substitute for “heavenly love”. Such were the classical plots about Leila and Majnoon, Shirin and Farhad, Yusouf and Zuleyka.

The artist “who found signs in a text which were addressed to his customer, was an interpreter of the text”, when “sacred knowledge, a sign sent to the customer, was ‘identified’ and considered by the artist who illustrated the text and materialized this knowledge in the miniature”<sup>14</sup>. Thus, the miniature acquired a double sense when a literary plot be-

---

<sup>11</sup> See about it: Shoukourov Sh. *Art of Medieval Iran (Forming Principles of Fine Arts)* — Moscow, 1989. — P. 206-212.

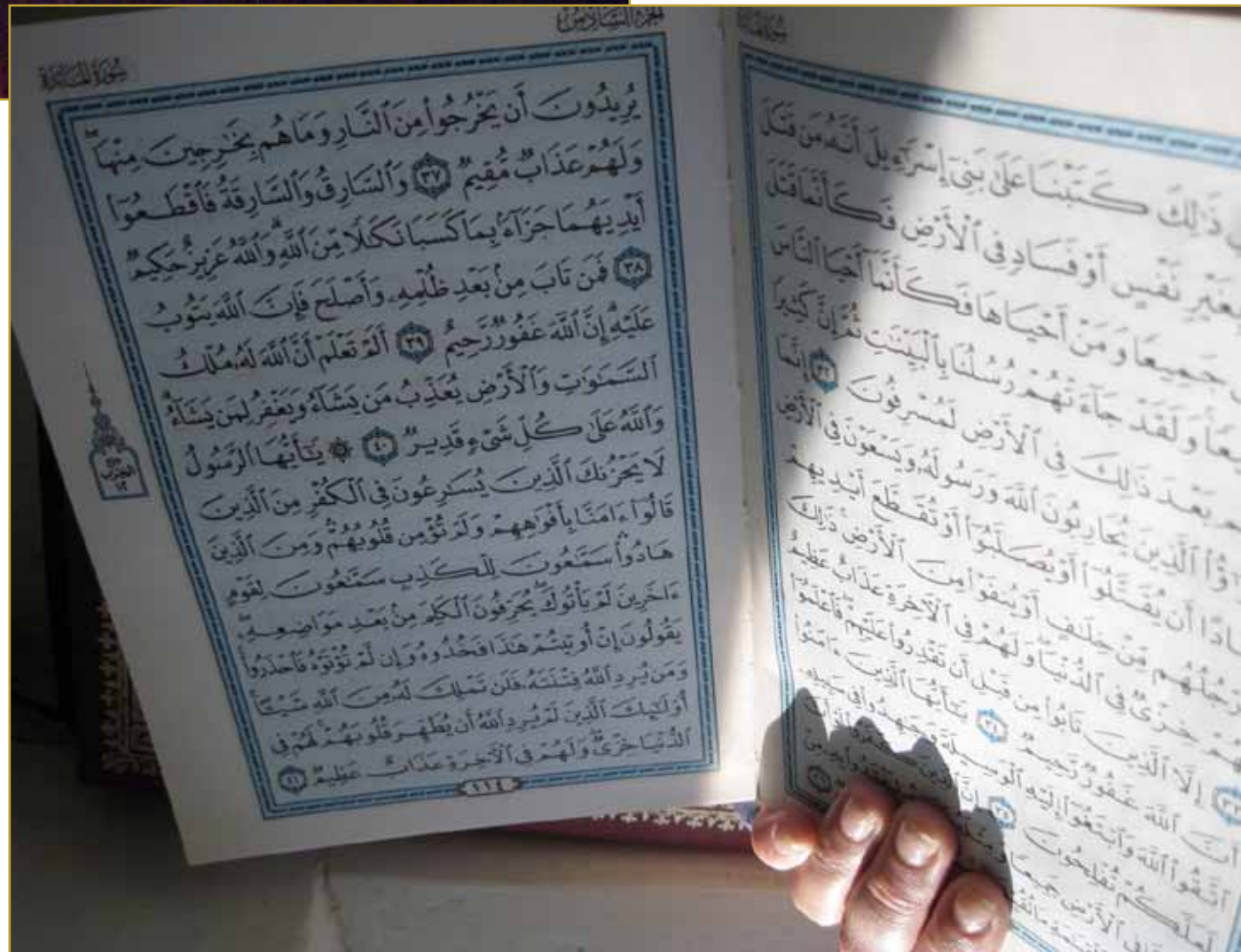
<sup>12</sup> Shoukourov Sh. *Art of Medieval Iran (Forming Principles of Fine Arts)* — Moscow, 1989. — P. 195-196.

<sup>13</sup> *Ibid.* — P. 42.

<sup>14</sup> *Ibid.* — P. 42.



II. 1. People in Muslim art.  
National Museum of Tartarstan, Kazan, Russia.  
Photo by E. Lunyaev



II. 2. Qu'ran manuscript.  
Azimov Mosque,  
Kazan, Russia.  
Photo by M. Shmatko

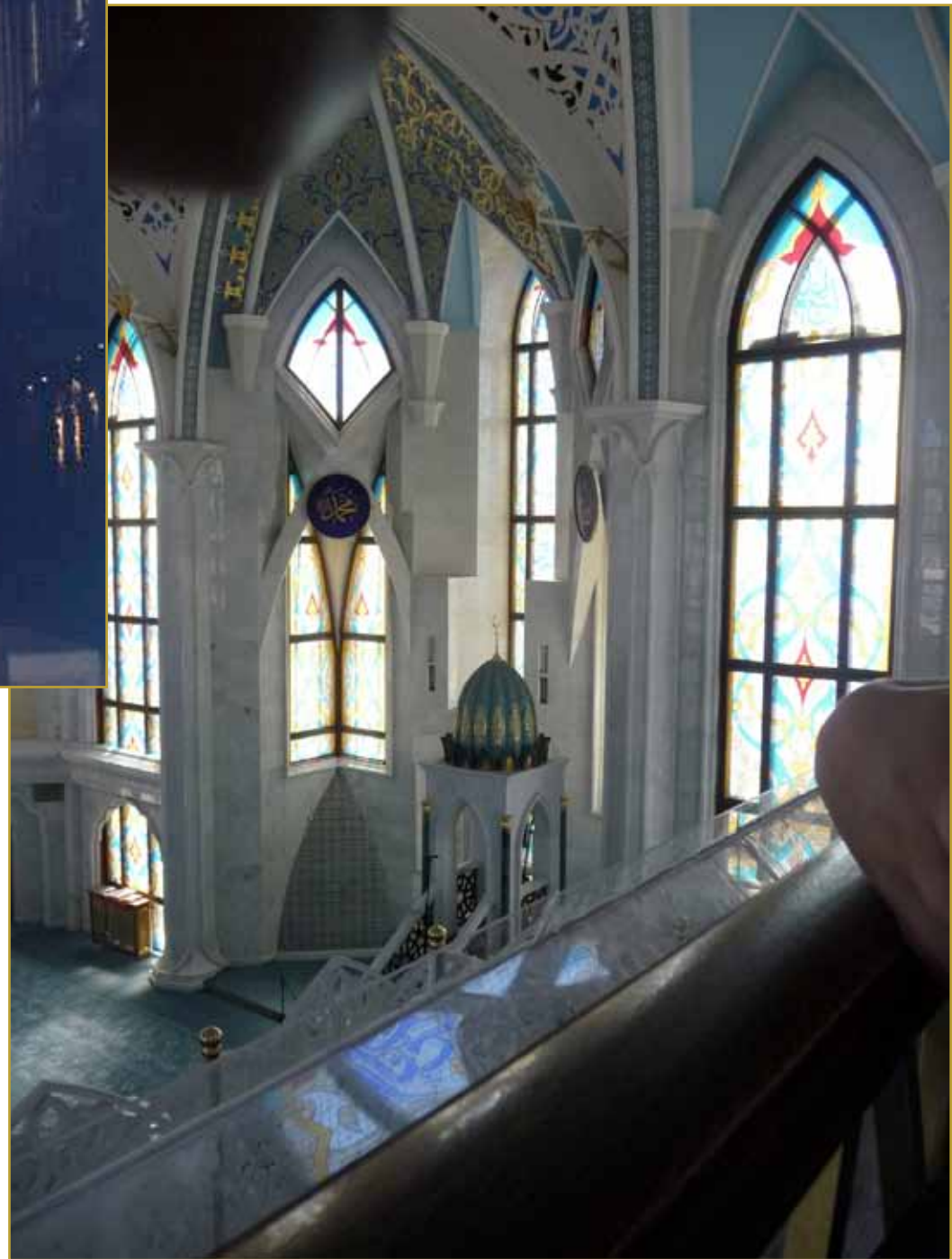


◀ II. 3 Stained-glass window in Notre-Dame de Paris, France.  
Photo by E. Lunyaev

---

II. 4. ▶  
Qolsharif Mosque interior.  
Kazan, Russia.  
Photo by M. Shmatko

---



came paradigmatic, and a literary character represented the prototype of a historic character to demonstrate ‘the code system with a dictionary necessary for ‘translation’<sup>15</sup>.

Miniature books contained different levels of meaning and were marked with cosmic harmony. Studying the books and reflecting on the perfection of the world had a therapeutic effect. Sometimes, the miniatures were created as a eulogy, a philosophical treatise, or a theological text.

M.D. Nazarli notes similar phenomena in medieval Europe. He quotes A.Ya. Gourevich, “... it was possible, in addition to factual literal understanding of the phenomenon, to find a symbolic or mystic interpretation revealing the mysteries of belief”<sup>16</sup>.

In Muslim culture there was a definite difference between elite and mass culture. In the elite culture, the faces of characters were not destroyed, but the figures were made faceless if they were hidden according to religious canons. To the faces of characters like prophets, Muhammad, the members of his family, caliphs, some shahs, and women were blank. “Blank faces represented the principles with which Muslims approached the problem of ontological and ethical significance of Man, his place in the world, and his importance in the world of forms and phenomena”<sup>17</sup>.

A similar phenomenon also existed in Christian art. We can see “disc-like” faces of characters in Pieter Bruegel’s pictures, when people were perceived as part of the faceless mass subjected to faceless laws”<sup>18</sup>.

In the East, artists who created miniatures sometimes used a story of Yusuf (Yusouf) — Joseph the Beautiful. This story is included in the Koran (sura 12). The story of Yousuf and Zuleyka was widely used in medieval literature. The most popular were the poems by Ferdowsi, Rabguzi, Durbek, and particularly the text by Abd ar-Rahman Jami. V.A. Nourmatova commented on the illustrations to that text<sup>19</sup>. This fact testifies how close and interconnected both religions and arts are. “The strategy of Muslim creative art was not to destroy the prior art, but to draw it into new syntactic contacts which led to semantic changes”<sup>20</sup>. The meaning of symbols was different. Sometimes there are nimbuses above the heads of the people in the pictures. The idea of a nimbus was borrowed by Muslims from Christian art. However, it has a different meaning in Muslim art, where it does not denote confessional belonging.

There are other differences between Muslim and Christian art, which have more to do with cultural exposure than symbolic content. For instance, in Christian art the image of a horseman striking a serpent with his spear is unconditionally identified with the story of St. George. Muslims who are not familiar with the story of St. George require additional explanations to assess the image<sup>21</sup>. Looking at the same picture, a Muslim might decide this is a hunting scene and the horseman is a king or a knight.

In both Christian and Muslim art the value of the world beyond is obvious. Clearly the Koran, the sacred book, is an essential source of artistic ideas for Muslim culture. Koran is the right Scripture sent by Allah

---

<sup>15</sup> Nazarli M.D. Royal Spirit’ in Sefevic Painting // Esthetics of Being and Esthetics of Text... — P. 152.

<sup>16</sup> Gourevich A.Ya. Categories of Medieval Culture. — Moscow, 1982. — P. 72-73.

<sup>17</sup> Shoukourov Sh. Art of Medieval Iran (Forming Principles of Fine Arts)... — P. 117.

<sup>18</sup> Ibid. — P. 121.

<sup>19</sup> Nourmatova V.A. Creative Work of Muhammad Nadir Samarkand // From History of Painting of Middle Asia; Traditions and Innovation. Collection of articles. — Tashkent, 1984. — P. 140.

<sup>20</sup> Shoukourov Sh. Art of Medieval Iran... — P. 40.

<sup>21</sup> Ibid. — P. 113.

through Muhammad, the son of Abd Allah of Mecca, who was a Messenger and a Sender of Allah. The Koran demanded and needed artists to express in the form of symbols the abstract truths contained in the message, and ornaments were the most suitable and expressive means of Muslim art. But the key symbol has always been calligraphy — the leading Muslim art. “Arabic writing is a sacred symbol of Islam, even more than the language”<sup>22</sup>.

The ornament, which was the prevalent expressive means of Muslim art, was perceived as “music for the eye”. Its main goal was the manifestation of Beauty. The ornament in Muslim art was like the icon for Christians, it was sort of a mediator between this world and the world beyond, “a window in the space where God is present in all His might” (52). Shoukourov concurs, “...Muslim calligraphy as a graphic embodiment of the Word is similar to the Christian icon. Calligraphic ligature was sacred in itself, and remains such even if it cannot be read”. The ornamentation often included epigraphic or calligraphic texts. The leading art in Arabic countries was calligraphy. Poems, maxims, wishes, and quotes from the Koran were used for the calligraphy. As in Christian art, it should be emphasized the text of the Koran contains different levels of meaning, some of which were comprehensible to common persons, and some of which had a profound philosophical meaning that eluded common persons. This multi-level system of meanings remains characteristic of artistic elements and objects used in everyday Muslim life.

Ornamentation is the basis of all Muslim arts. The complicated ornamental rhythm and high color sonority permeate all works of Muslim art. Historically, the same craftsmen made items for different customers — Muslims and Christians.

As we see, despite the differences, the internal similarity of Christian and Muslim codes is clear.

### 3. The Apophatic and the Cataphatic in Christian and Muslim Art

In the Middle Ages Christian culture was dualistic. The world was divided into two spheres — the primary or the Absolute, and the mundane or real realm reflected in material images. Real life was regarded as defective, sinful. So, artists tried to reflect the spiritual world through the “cleansed” state of matter, which is why images of real things had artistic-symbolic figurativeness.

The level of symbolism depended on the theory behind the gnosis of the time. In the early stage of its development, the medieval gnosis developed two contrary ways of understanding the Absolute. Cataphatic understanding is positive and affirmative, but it leads to limited knowledge and is imperfect. The apophatic way of understanding is negative; it is based on excluding all definitions of the Absolute. It is the way of mystic intuition and is perfect as it is the only suitable way to understand the Absolute, which by its very nature is unknowable. Apophatic understanding helps the human rise from the lower level of being to spiritual purification.

Apophatic understanding comes through an immediate and unique experience of the Divine, which cannot be captured and embodied in drawings<sup>23</sup>. Hence, apophatic theology and artistic practice led to iconoclasm. Apophatism tended to make the material forms of reality “alien” and thus aggravated the “ideal-real” opposition in Christian culture of the Middle Ages, until the apophatic encounter rose to the level where the opposition was paradoxically removed. In art, this paradoxical transformation was expressed in through such formal elements as movement, matter, and light.

---

<sup>22</sup> Rouzentel F. Functional Meaning of Arabic Graphics // Medieval Arabic Culture and Literature. — Collection of articles by foreign scholars. — Moscow, 1978. — P. 135.

<sup>23</sup> Rauschenbakh B.V. Iconography as a Means of Translating Philosophical Concepts // Problems of Studying Cultural Heritage. — Moscow, 1985.



The intention to depict or reflect hyper-movement — the sublime movement — lead to transcending the opposition and moving beyond real time and space, and this transcendence appears to be ontologically equivalent to the maximum of peace. A good example of this is “The Trinity” by Andrei Rublev. The light in the icon is not just “light”, but “light space”. There is no real depth in the image, but there is metaphysical depth, where the light does not change and has neither beginning nor end, acting as its opposite, when “divine darkness” and “divine light” are identical.

Russia turned to apophatic art in the XVI century in connection with Hesychasm. Works of art closest to the ideas of apophatism are typical of the mystically profound and ascetically stern spirit. The Cataphatic approach was dominant from the second half of 15 to the beginning of 16 centuries, though it was present all times. Both Feofan Grek and Andrei Rublev were apophatics, who sought in diverse ways to reach a cataphatic understanding of beauty. Rublev’s art presents a combination of cataphatic and apophatic understanding of Beauty, with an emphasis on the cataphatic<sup>24</sup>. Rublev’s icon presents supper in the house of Abraham and Sarah not as a joint meal, but as the Eucharist. Rublev succeeded in conveying the complete trinity doctrine. The sanctity of the Trinity is emphasized by the nimbuses. The oak, denoting a place where Abraham and Sarah fed God, turns into a symbol depicting the world beyond where we can see the Holy Trinity. The angels talk silently and their talk lasts “forever”. They are beyond time and part of the Eternity.

As the artist depicts the inexpressible — the inner world of the characters is expressed through eyes that are a window on the moral world, which, as a rule, is why the eyes are bigger and the body proportions are elongated. The world is built on the principle of holism — the whole is bigger than its parts and the whole gives meaning and life to the parts. The proportions of the human body in Rublev’s icons are the same as those in Leonardo da Vinci’s pictures (1:9). In later eras, that balance and serenity were forgotten. The “Trinity” was the highest expression of all peculiarities of icon painting, where we observe a synthesis of the esthetical and theological principles of Christian ideology with the underlying gnosis. “The icon painter expresses Christian ontology without reminding us about the doctrine. He philosophizes with his brush”<sup>25</sup>.

Developments in the art world can be assessed in different ways. Academician B.V. Raushenbach regarded medieval art as the highest. In his opinion medieval art appeals to the mind, and the art of Renaissance appeals to human feelings. Abstract art addresses the subconscious and is evidence of “movement from Man back to the ape”<sup>26</sup>. It is an attempt to rehabilitate the Middle Ages, which many Russians consider an epoch of failure in the history of culture. Shying from one extreme to the other is obvious throughout time. Yet, there are reasons to reconsider our attitude towards the Middle Ages. One of them, paradoxical as it may seem, is the closeness of the mentality of modern people to that of medieval people. In both epochs, people depend on unknown laws. In the Middle Ages, people relied on Divine revelation, and now we rely on the laws of history. The second reason is a similar philosophical level of perception. S. Averintsev explains this fact in the following way: there are three types of attitudes toward the surrounding world — observation, perception, and meditation. The first approach is typical of the new European culture; the second is characteristic of the pagan, ancient Greek culture; while the third is characteristic of the Middle Ages. The latter attitude is a synthesis of observation and perception typical of both the medieval consciousness and the totalitarianism of the XX century<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Malkov Yu.G. Some Aspects of Development in Western-Christian Art // Soviet Study of Art 1977. — 1978, № 2.

<sup>25</sup> Florenskiy P.A. Iconostasis // Theological Studies. — Moscow, 1972. — Vol. 9. — P. 142.

<sup>26</sup> Rauschenbakh B.V. Some Psychological Aspects of Cosmonautics and Esthetics // Psychological Magazine. — 1986, Vol. 7. — № 6. — P. 82.

<sup>27</sup> Averintsev S.S. Preliminary notes on Studying Medieval Esthetics // Art of Old Russia: Foreign Contacts. — Moscow, 1979.

In Islam we see similar tendencies toward cataphatic and apophatic art. Portrayals in Muslim art can be both cataphatic, based on visual resemblance, and apophatic, transcending material reality. As a rule, the portrayal of people is apophatic, whereas the depiction of animals is cataphatic. The apophatic portrayal reflects the transcendental experience, whereas the cataphatic depiction reflects immanent perception, and together these reflections are the two dominant features of medieval Muslim consciousness. For example, the image of Muhammed is often depicted by both methods, with a veil over his face or his diverse faces representing the incompleteness of his image and hinting at his more perfect appearance. M. Eliade uses the term “nostalgia for Paradise” which is a key motif of Muslim art. One of the main topics of Muslim art — the garden — is the motif of “nostalgia for Paradise”.

From this brief exploration, we can conclude that the apophatic and the cataphatic are present in both Christian and Muslim art, which makes their semantic codes similar. Despite the evident differences, the semantics of Christian and Muslim art are quite similar.

#### 4. Conclusion

Art in its essence awakens kind and human feelings in people. The similarity of Christian and Muslim art prevails over the differences, and this similarity allows for a peaceful and good-neighborly relationship among members of the Christian and Islamic worlds. Understanding the semantics of art and recognizing the similarities offers a way to awaken kind and human feelings and dispel the aggressive tendencies. As a rule, in art it is ignorance that provokes rejection of the other.





## II CROSS-RELIGIOUS ISSUES IN INTERFAITH DIALOGUE

---

---

### THE CONTEXT OF CHRISTIAN-MUSLIM ENCOUNTER IN LEBANON AND THE ARAB-EAST: A CHRISTIAN PERSPECTIVE

***Fadi Daou***

*Professor at Saint-Joseph University*

#### Introduction

It has become more and more current to hear about the importance of Christian-Muslim dialogue in the Arab-East<sup>1</sup>, and to see the emergence of initiatives on all levels attempting to concretize this conviction. It is true that in the actual world situation, where adherents of the thesis of the clash of civilizations — to be understood as the clash between the West and a certain representation of Islam — are increasing in number, Christians and Muslims of the Arab-East, who have a long experience in living together and a common culture, have the responsibility to account for their

---

<sup>1</sup> The Arab-East region includes two sub-regions: the Arab countries of the Near-East on the one hand: Syria, Lebanon, Jordan, Palestine, Iraq and Egypt; and the Gulf countries on the other. Each of these two sub-regions has its own specificities, especially regarding Christian-Muslim relations.

**Fadi Daou**

*Professor at Saint-Joseph University;  
Associate General Secretary, Responsible  
for Relations with Islam at Middle-East  
Council of Churches (MECC);  
President of Adyan-Lebanese Foundation  
for Interfaith Studies and Spiritual  
Solidarity (Beirut, Lebanon)*



experience to themselves and to others. The catholic patriarchs of the Orient<sup>2</sup> have taken on this challenge and assert: “We are convinced that we have something specific to say in this domain”.<sup>3</sup>

Yet a question remains and becomes increasingly urgent. While amateurs and specialists in dialogue are gaining in number, why do we have the impression — and it is not merely an impression — that the grass roots are becoming more divided, more subject to suspicion, and retreating into their respective shells, and that the spaces of real encounters are becoming narrower? In reality, in dialogue there is encounter. A dialogue without real encounter is at best an intellectual luxury or an interesting business card for its promoters; it could just as well be a dialogue between persons who are deaf to one another. In fact, the fruitfulness of dialogue depends in the first place on the authenticity of encounter, and the authenticity of encounter depends on the success of its dialogical aspect. I would therefore like to talk here about encounter more than about dialogue and try to delineate the conditions of its possible success in the Arab-East context.

The encounter between Christians and Muslims in the Arab-East has a specific character, shaped by its history and particularities, and originating in the specificities of Christianity and Islam in this region. The character of the encounter also derives from the multiple and varied circumstances that have accompanied its different historical steps. It would be impossible for me here to trace back over all those details, however important they are. The limits of this study force me to restrict myself to a rapid presentation, in two parts, of the particularities that mark and most influence the encounter of these religions.

---

<sup>2</sup> The Christians in the Arab-East are divided into four different families; each one includes many churches or denominations. The families are Catholic (Eastern catholic churches and Latin church), Orthodox churches (Arab and Greek orthodox), Oriental orthodox churches (Coptic, Armenian and Syriac), and Protestants and evangelical churches. All these churches are united within a regional ecumenical body called Middle-East council of churches (MECC).

<sup>3</sup> Council of the catholic patriarchs of the Orient: Together in front of God for the good of the person and of society. The coexistence between Christians and Muslims in the Arab world, 3rd pastoral letter. — Christmas 1994, Bkerke, 1995. — N. 38, p. 61.

## I. Islam in the Arab-East

### 1. The Weight of an Original, Symbolical and Cultural Reference

Islam is at home in the Arab-East. In an islamist language, we could say it is in “its own lands”. In fact, a place of foundation in general remains the center of dynamism for the entire movement that arises from it. For a Muslim, the choice of God to reveal his word in this precise location of the planet remains permanently a carrier of meaning. To this initial fact, i.e. the revelation of the Muslim religion in the land of Arabia, is added its historical extension, personified by the caliphates and the successive Muslim empires in this land that we now qualify as Arab-East. It is also important to note that the caliphate, as the center of power for the Muslim community and the sign of its religious and political unity — at least for the Sunnis — has always been in this region. From Mecca with the first caliphs, to Damascus then Baghdad then Egypt and finally Istanbul, the caliphate sketches, through its movements over a period of approximately thirteen centuries, a sort of perimeter for the nucleus of the Muslim community, whose members now live in almost all parts of the world. The link of this region with the Quranic revelation, with the caliphate and successive Muslim empires, have made it a sort of a privileged land in the collective mind of the community, and this has led in some cases to the pretension of exclusive appropriation under the name “land of Islam”.

The Arab-East, as the place of reference and origin of Islam and its historical and socio-religious extension, is also home to all the high holy places of Islam, including Mecca, Medina, Al-Quds, and Najaf. These places are charged with numerous symbols, in the strong sense of the word. Let us not forget that the Muslim believer lives his entire life looking towards the qibla<sup>4</sup>, with his gaze “stretched out” towards Mecca (Quran 2,144) — however far it might be — and through his desire to go to it in pilgrimage, thus responding to a major religious duty in his life as a believer. The Muslims of the region share the same attitude, though they live closer to the “center” than others. But in a certain way Muslims of the Arab-East find themselves “pierced by” the gaze of Muslims elsewhere in the world. When we think of Mecca, or of Najaf or Al-Quds, we necessarily include in that thought the people who live there and who are, in a certain manner, the “guardians” of those places. Thus the Arab Muslim finds himself, more so than other Muslims, bearing the weight of responsibility — and often guilt — to preserve the continuity and the “physical integrity” of these symbolic places of Islam.

Finally, one cannot overlook the originality of Islam in the region through its intrinsic link with the Arab language and culture. It is not a question of a privileged racial belonging: Islam prohibits in fact all racial discrimination. Fidelity to the religion and piety are the sure values that distinguish believers, not their racial or social belonging, or their material wealth (Quran 49:13). Nonetheless, the Arab language has a particular status among other languages, because God chose it to reveal his word (Quran 12:2; 13:37; 20:113; 26:195; 41:3; 41:44; 42:7; 46:12). The Quranic text is considered a miracle because of its poetic and linguistic beauty (Quran 10:37-38; 11:13; 17:88; 39:23). It is translated only inasmuch as it facilitates the da’wa (call), whereas the believer, in whatever culture belongs, must pray the Quranic word in the Arabic language. The responsibility for preserving this language and teaching it to other believers thus falls on the shoulders of Arab Muslims<sup>5</sup>.

Nourishing and propagating the original dynamism of the Muslim community of faith, safeguarding the Muslim holy places, and preserving the Arabic language thus constitute the permanent challenges for Muslims, and in particular Muslims of the Arab-East. This responsibility puts them in tension between openness and exclusion. Christians of the Arab-East have in fact been their partners since the beginning, sharing the land, sharing holy places (Al-Quds,

---

<sup>4</sup> The direction of Mecca.

<sup>5</sup> Many are the Arab countries that preserve the teaching of Arab language in schools and universities exclusively to Muslim teachers.

---

i.e. Jerusalem) and sharing the Arab language and culture. The partnership will be very fruitful, and the struggle quite deadly.

## 2. Frustration of a Failure

When Ataturk abolished the caliphate in 1924, in the framework of his “modernization” and secularization plan for Turkey — the heir of the last Muslim Empire, the Ottoman Empire — it was somehow difficult to measure immediately the consequences of such an act. Likewise, the failure of the Al Saud endeavor and Faisal’s attempt to create a united Arab State in the Arabian territory of what had been the Ottoman Empire constitute more than minor and isolated events in the history of Islam in the region. With these failures, the Muslim community definitely lost the last symbol of its religious and political unity. Some Muslims of the Arab-East thought this politico-religious structure was more a historical phenomenon than a fundamental one for the Muslim religion, and it could be done without. A contemporary Muslim thinker asserts: “It is indisputable that the prophet of Islam is not the founder of the Muslim State”<sup>6</sup>. In accord with this sentiment, Arab Muslims and Christians developed, in different forms, an Arab nationalism that tried to affirm the values of citizenship and national belonging without reference to religions.

Other Muslims did not accept the end of the Ottoman Empire with its politico-religious symbols, and they felt “frustrated” because of their incapacity to resolve the situation. For them, the end of the Ottoman Empire was a breach in the history of the community, caused by both the influence of the West and the infidelity of certain political leaders of the community. The founding of the movement of the Islamic Brothers in 1928 in Egypt, and its rapid expansion in other Arab countries, mainly in Syria, can be seen and understood as a reaction to this breach in Muslim history. Their project is to re-islamize society on all levels, as they say in their credo: “I believe that the Muslim has the duty to revive Islam through the rebirth of its different populations, through a return to its own legislation, and that the banner of Islam has to cover all humanity, and that each Muslim has the mission to educate the world according to the principles of Islam. I pledge to fight in order to accomplish this mission as long as I shall live and to sacrifice for it all that I possess”<sup>7</sup>.

The Islamic Brothers movement has without doubt left traces in society and mostly in the mentality of many Muslims of the region. Nonetheless, the leaders of most of the Arab States, who were unable to establish and spread the values of citizenship, have opposed this movement, sometimes through bloody repression and other times by an abuse of political power. Consequently, those who are working toward the modernization of Islam and those who are working toward the islamization of society have remained equally frustrated by the failure of their projects.

The frustration increases for Muslims of the Arab-East when they see foreign armies, namely American — abusively considered Christian, or at least infidel — stationed in Saudi Arabia, not far from the sacred places of Mecca and Medina, and in Najaf in Iraq. Worse, these same Muslims find themselves helpless in defending their Palestinian brothers against the Israeli occupation of their territories. This occupation acquires greater dramatic intensity by reaching to Jerusalem (Al-Quds), the location of the Aqsa Mosque. The weight of responsibility is thus transformed into guilt felt by Muslims of the region: a feeling we cannot overlook when we consider the encounter between Christians and Muslims of the Arab-East. The feeling of frustration also gives rise to another feeling: that of anger, obviously directed at the usurpers of the sacred rights of the Muslim population.

---

<sup>6</sup> Charfi A. *De Quelques Regards Musulmans sur les Juifs et les Chrétiens (On Some Muslim Outlooks on Jews and Christians)* / Ed. by A. de Pury et J.-D. Macchi // *Juifs, Chrétiens et Musulmans. Que Pensent les uns des Autres?* — Genève, 2004. — P. 93.

<sup>7</sup> *The Creed of the Muslim Brothers*, n. 5. See: Carré O. and Seurat M. *Les Frères Musulmans (1928-1982)*. — Paris, 2001. — P. 26.

---

However, the more violent anger is felt towards those who hold the power in these societies, because of their unfaithfulness to the values of the Muslim community, which are difficult to define in a unanimous way, and their powerlessness in defending its rights.

### 3. Anger from Injustice

The injustice is big and has many aspects in the Arab-East. In the first place, it is an international injustice manifested in the large number of UN resolutions concerning the Israeli-Palestinian and Israeli-Arab conflict, which remain ineffective because the Israeli State keeps going unpunished. The injustice is also in the exploitation of the natural resources of the region, the profits of which go primarily to Western countries, exploiters of this wealth, and to the leaders of these countries and their entourages. Here, the injustice is partly internal, in the bad distribution of wealth and the wrong management of natural and human resources. The injustice is also in the abuse of political and military power, in the smothering of public freedom and the violation of human rights. Injustice is also present in social and familial structures.

The injustice, multiple and varied, is aggravated in societies like ours where the population is young. In the Arab-East, the youth under 25 years of age represent more than half the population. These youth, affected by unemployment, the scarce opportunities to reach a dignified life and decent cultural and financial level, and the lack of personal freedom, etc., find themselves in a dilemma between envying their western peers and rejecting their political and social ideals. Thus the pain of Arab-Eastern youth, Christians and Muslims, comes from being torn between the attractions of modern life, on one hand, with the possibilities of personal growth that it presents, and the fidelity to familial and communal traditions, on the other hand, in the framework of a society that seems to have lost in productiveness.

In short, the Muslim Arab-Eastern is proud of his past and the heritage that has been passed on to him, but he is disappointed by what has happened to the heritage and frustrated by not being able to “safeguard” this heritage as he should. Thus he is angry at himself and angry at all those who, according to him, constitute obstacles in his path as a believer and who hinder his life as a citizen. That is my personal and limited reading of a long and varied history and of an extremely complex and sometimes ambiguous situation. In my vision of encounter between Christians and Muslims of Arab-East I think these elements mostly concern the Muslim side. Therefore, the encounter depends mostly on them.

## II. Christianity in the Arab-East

### 1. The Challenge of an Original Plurality

According to the Acts of the Apostles, the first wave of Evangelization outside Judea and Galilee began just after the martyrdom of Stephen, around the year 36, passing through Phoenicia and reaching Antioch (see Ac 11, 19). Progressively but quite rapidly — according to tradition during the time of the Apostles — Evangelization spread throughout the entire region we now call the Arab-East, where there already existed a great plurality of cultures. Therefore the Orient, which represents “the original frame of the newly born church”<sup>8</sup>, became a place where multiple processes of successful enculturation lead to the existence of many local Churches in accordance with the diversity of cultures. With the spread of Evangelization, Christianity played a determining role in the development of these cultures. Thus we now have the Coptic Church in Egypt, the Assyrian Church of the East in what is today Iran and Iraq, the Syriac Church from which came the Maronite and the Greek Melkite, as well as the Armenian, Georgian and

---

<sup>8</sup> John Paul II, *Oriente Lumen*. — 1993. — N. 5.

Ethiopian Churches. In the 6th century, added to this already complex landscape of denominational diversity, there emerged an Arab Church among certain Syro-Jordanian tribes called “the Church under the tents”<sup>9</sup>.

In itself, this plurality in the Christian landscape of the region is in no way harmful to the faith. On the contrary, the original process of enculturation allowed the Gospels to be really incarnated in the different existing cultures and to espouse the life and the language of the people of the time. As John Paul II notes in his apostolic letter *Oriente lumen*, “Since its origin, the Christian Orient has taken on diverse internal forms, showing its capacity to adopt the characteristic traits of each culture, and having great respect for each particular community”<sup>10</sup>. The experience of the Middle East is often presented as a model for other Churches, namely young Churches that are trying to take root in Africa or in Asia<sup>11</sup>. However, the other side of the coin is the difficulty in communication and in mutual understanding between these different Churches, especially during times of crisis<sup>12</sup>, as became evident in the 5th century, when miscommunication amplified conflicts and led to divisions between Churches. Furthermore, tension generated by the divisiveness and the internal struggle of Christianity paved the way for the “crystallization” of different Christian traditions, once they came under the regime of “dhimma” imposed by the reign of Islam.

## 2. The Weight of a Suffered Communitarianism

The call of the Islamic faith with Muhammad in 610 was accompanied by a military conquest that rapidly covered the Orient. By 642, all of what we call now the Arab-East had passed under the domination of Islamic rule. Christians, as “People of the Book”, had a particular citizenship statute called *Dhimmi*<sup>13</sup>. Catholic patriarchs of the Orient observe, “Islam, by ensuring the survival of the Churches in its midst and by recognizing their autonomy, actually threw them into a confessionalism<sup>14</sup> that forever marked their internal religious and civil structure”<sup>15</sup>. In fact, this new status for Christians of the Orient propelled the Churches into relative isolation from their society and from one another. Worse, it put them in competition in their concern for survival and in their defense of their own interests. It also extinguished in them the missionary zeal prohibited by Islamic law. Christians became like strangers in their own land, paying a tribute (*kharaj*) to be able to inhabit it. An eminent historian summarizes this tragic situation by presenting these Churches as a “symbol of the imprisoned faith and a living dwelling of the mystique of survival”<sup>16</sup>.

---

<sup>9</sup> See: Corbon J. *L'Eglise des Arabes* (The Church of the Arabs). — Paris, 1977. — P. 33-39.

<sup>10</sup> *Oriente Lumen*. — N. 5.

<sup>11</sup> See: *Ibid.* — N. 7; Paul VI, *Essential Unity of the Church in the Diversity of its Expression*. Speech of the pope to the participants at the 400th anniversary of the Greek Pontifical College, April 30, 1977. // *L'Osservatore Romano*, May 17, 1977. — P. 4.

<sup>12</sup> The ecumenical dialogue has recently permitted to different Oriental Churches to recognize their unity of faith, despite the divisions that lasted for many centuries, for we can read that the “misunderstandings and the schisms that have taken place in the past do not touch the substance of their faith, since these difficulties had appeared only for reasons of divergence in terminology, of cultural differences, of various formulations made by different theological schools to express the same reality”, cited in: Bouwen F. *Le Consensus Christologique Entre l'Eglise Catholique et les Eglises Orthodoxes orientales* (The Christological Consensus between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches) // *Proche Orient Chrétien*. — № 43, 1993. — P. 338.

<sup>13</sup> See : Cahen C. *Dhimma* // *Encyclopedie de l'Islam*. — Vol. 3. — P. 234-238.

<sup>14</sup> Confessionalism means a reality where the religious community covers a space wider than the spiritual experiences and practices. It plays a sociopolitical role towards its own members. Therefore, the political authority recognizes a kind of moral and political authority to religious communities; and each citizen has at the same time two different allegiations: confessional and national.

<sup>15</sup> Council of the Catholic Patriarchs of the Orient // *Mystery of the Church*. — 4th pastoral letter. — Christmas 1996, Bkerke, 1996. — N. 9, p. 19.

<sup>16</sup> Hajjar J. *Les Chrétiens Uniates du Proche-Orient* (The Uniate Christians of the Near East). — Paris, 1962. — P. 128.

---



The Ottoman Empire (1516-1918) definitively institutionalized this state of affairs and hardened it through its legislation under the regime of *milal*, i.e. religious communities. The Ottoman legislation was a decisive step in transforming the Churches into ethnic communities and sociopolitical entities. Today the catholic patriarchs of the Orient recognize “we are still living with this mentality”<sup>17</sup>. Further, in their judgment, the imposition of *milal* “gave birth to confessionalism, which is a dangerous deformation of religion and a flagrant contradiction with the meaning of the Church”. The patriarchs add: “Primordially, confessionalism worries more about survival, self defense, and safeguarding rights and acquired privileges, than it worries about the knowledge of faith itself. It is preoccupied with human achievements rather than with the achievements of faith; it is more concerned by external religious manifestations than it is by the spirit. It makes a prison out of traditions, tying the faithful to a long gone past, foreign to the present life, without any evolution that could make it a force of presence and perpetual renewal”<sup>18</sup>.

Ultimately, what began as a suffered sociopolitical fact has become with time a social reality integrated into the structures of the Churches and rooted in the mentality of the pastors and believers. *Dhimma* has inexorably pushed the Christians of the Orient to adopt communitarianism<sup>19</sup> as a collective form of existence and resistance, and confessionalism as a way to think and to be. In such a context, the other becomes the unknown, a rival, or competitor. Another consequence has been the “ghettoization” of Christian communities which, despite periods of exception and brilliant exploits<sup>20</sup>, has largely bridled the process of enculturation of the Christian faith in the region, mostly *vis-à-vis* the Arab culture and especially *vis-à-vis* Islam. F. Paolo Dall’Oglio, the founder of the Al-Khalil community in Syria who tries to live a monastic experience in openness to Islamic culture and dialogue with Muslims, notes “a strong ecclesial resistance, especially in the Orient, towards the legitimacy of a courageous enculturation of the Christian faith in an Arab-Muslim context, as if such enculturation threatened the local Christianity of Greek, Coptic, Syriac, of Armenian roots”<sup>21</sup>. This double difficulty Christians of the Orient have in apprehending otherness and being open to Arab-Muslim culture, represents a challenge and sometimes an obstacle to an actual and renewed encounter with Muslims and Islam. Moreover, the desire for an encounter calls first for a healing of memory, and then may also call for certain adjustments and guarantees of social justice.

### 3. Dilemma between Enculturation and the Right to Difference

The world in which we live today poses itself as the champion of difference and wants to be the defender of cultural and communal heritages because of the richness they represent for all humanity. In 2001, UNESCO published an important declaration on cultural diversity<sup>22</sup>, which can be considered a supplement to the declaration of human rights, and a guarantee of these rights on the collective and historical levels. Moreover, the Arab-East is now undergoing, at the geopolitical level, profound transformations that will undoubtedly mark its future and model its face. In this regional

---

<sup>17</sup> Mystery of the Church. — N. 10, p. 20.

<sup>18</sup> Ibid. — N. 11, p. 21.

<sup>19</sup> Communitarianism is a collective and political consequence of confessionalism. It transforms the whole religious community into a political subject and minimizes the political role of each citizen.

<sup>20</sup> The reference here is to the first Arab cultural renaissance of which the Oriental Syriac Christians were the protagonists, during the Abbasid reign (9th-10th centuries), and to the second renaissance, of the 19th century, with the Christians of Lebanon, Syria and Egypt. See: Khalil S. Cultural Role of Christians in the Arab World, 1 and 2 (in Arabic) // *La Pensee Arabe Chrétienne*. — N. 4 and 5. — Beirut, 2004.

<sup>21</sup> Dall’oglio P. *Eloge du Syncretisme (Praise of Syncretism) // Juifs, Chrétiens, Musulmans. Que Pensent les uns des Autres?* — Paris, 2004. — P. 80.

<sup>22</sup> Cultural Diversity, Common Heritage and Plural Identities. Universal declaration of the UNESCO, adopted by the 31st session of the General Conference of UNESCO. — Paris, November 2nd 2001.

---

and worldwide climate, Oriental Christians have the right to ask whether they should be ‘up-front’ with their cultural and religious identity and stress further their attachment to their antique heritage and as a consequence manifest more clearly their distance from the Arab-Muslim culture. The catholic patriarchs of the Orient assert that “our Arab society is characterized by diversity and by a large pluralism in many domains”. Therefore, they conclude it is “necessary to give to this diversity the occasion of expressing itself and of developing itself without obstacles, in the framework of the common good of the nation”<sup>23</sup>. The same patriarchs observe bitterly that “no modern Arab regime, despite the texts and the constitutions, has been able to resolve the problem of religious pluralism in its country”<sup>24</sup>.

Facing this fact, the catholic patriarchs of the Orient conclude — but only in a footnote, as if the conclusion is too serious to be highlighted in the text: “when separation between the temporal and the spiritual appears to be impossible in certain societies — i.e. our societies — doesn’t the confessional regime constitute a barrier protecting one religious group from oppression by another, in a society where many religions meet but where one is the majority and the other a minority?”<sup>25</sup>

The Greek Orthodox metropolite of Mount-Lebanon, Mgr Georges Khodr, seems to disagree with this perspective. He asserts “it is by remembering they are the ferment of the dough that they [Christians of the Orient] will be liberated from the complex of a minority lost in the immensity of the Arab world”<sup>26</sup>. He even goes on to say that Christians should keep on living the greatness of their testimony by learning to “speak Muslim”<sup>27</sup>. Mgr Khodr is conscious the mission he places on the shoulders of Christians of the Arab-East is not an easy one. It will make Christians “stylites perched in the midst of Arabity, testifiers mad with the love of Christ”<sup>28</sup>. And he acknowledges for Christians that Islam is and will remain their love and their pain.

In this problematic of encounter between Christians and Muslims of the Arab-East, and the orientation that the Churches need to take today in their presence and mission, history presents two elements that need to be deciphered, revealing an additional difficulty.

First, as we noted earlier, an Arab Church called the “Church under the tents” emerged in the 4th century. The “Church under the tents” is the only Church that has completely disappeared. All the others, of non-Arab tradition, have managed to survive and still exist today. Why? We cannot help thinking the disappearance of this Church could be linked to its entirely Arab reality and also to its proximity with Islam. All this obviously remains in the conditional tense and awaits clarifications that can only come from serious historical research.

The second element concerns the other Churches that have managed to survive. During the Ottoman Empire, extending over a period of four centuries, the regime of dhimma became stricter and more crystallized in legislation. The “confessionalization” of communities reached its maximum level. Paradoxically, demographers note, the proportion of Christians in the region practically doubled, even tripled<sup>29</sup> during this period. This fact, which still remains largely open to study,

---

<sup>23</sup> Together in Front of God. — N. 25, p. 4.

<sup>24</sup> Mystery of the Church. — N. 10, p. 20

<sup>25</sup> Ibid. — N. 3, p. 20.

<sup>26</sup> Khods G. Les Chrétiens d’Orient Dans un Contexte Pluraliste (The Oriental Christians in a Pluralistic Context) // Juifs, Chrétiens, Musulmans... — P. 72.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid. — P. 73.

<sup>29</sup> Fargues Ph. Les Chrétiens Arabes d’Orient: une Perspective Démographique (The Arab-Eastern Christians : a demographic perspective) // Les Communautés Chrétiennes dans le Monde Musulman Arabe / Proche Orient Chrétien. — 1997, № 47. — P. 59-78.

---

analysis and interpretation, poses a big question, especially when we know that what has been gained during four centuries has been lost again during the 20th century, when the proportion of Christians in the region fell to its lowest level, almost where it was at the beginning of the Ottoman Empire. Yet the 20th century was characterized, in a large part of the region, by a relative openness — at least on the political level — of the Christian communities towards their society.

## Conclusion

Going back to our problematic at hand, a question is asked: do oriental Arab Christians need to opt for a total insertion in the Arab-Muslim society with a new enculturation that would liberate them progressively from their antique heritage and guide them towards the cultural climate of islamity? Or do they need to accentuate their communal particularity, as the only way to survive in a context that naturally seems “absorbent” or hostile towards them? In a study on religious minorities, Thom Sicking advances that all minorities find themselves in an analogous situation of being torn between a desire for originality and a desire for recognition by the other, in other words assimilation<sup>30</sup>. One should not forget the situation of the Muslim majority — as shown above — which is also determined by several challenges mainly related to identity. From a Christian point of view, I think that resolving this paradoxical situation must become for Arab Christians a matter of choice and collective consciousness, a spiritual journey and adventure for all Christian communities. Their encounter with Muslims cannot succeed and be fruitful unless Christians accept to think their presence differently than in the “survival mode”. Theologically, the experience of the Son of God in His incarnation, presenting an irreducible originality in a total kenosis, could offer Christians a new paradigm for thinking about their presence in the Middle East. However, the commitment of Christians in this direction calls for a complementary commitment from the Muslim side. The conditions of a successful encounter are in fact diverse and bilateral, embracing the reality of the situation from its different theological, cultural, and political perspectives, and in recognition of the historical background and the current dynamism of each community.



---

<sup>30</sup> See: Sicking Th. *Minorités Religieuses et Dialogue œcuménique (Religious Minorities and Ecumenical Dialogue) // Proche Orient Chrétien*. — 1987, № 37. — P. 38-51.

---

---

---

## THE CONTEXT OF CHRISTIAN-MUSLIM ENCOUNTER IN LEBANON AND THE NEAR EAST: A MUSLIM PERSPECTIVE



### ***Nayla Tabbara***

*Researcher at the UNESCO Chair of Comparative Study of Religions, Mediation and Dialogue at USJ — Lebanon;*

*Coordinator of Programs in Science of Religions, Faculty of Religious Sciences, Saint Joseph University (Beirut, Lebanon)*

### **Introduction**

Whether worldwide or in Lebanon, one can perceive an exponential proliferation of the use of the term “dialogue”, as well as symposiums, colloquia and conferences dedicated to this topic. However, the foundation of the question remains ambiguous because a genuine theology of dialogue and encounter is still lacking, especially on the Muslim side. Muslim actors in dialogue arrive at meetings, armed with good will, Quranic verses and prophetic hadiths, yet they rarely bring to the table a deep and global reflection on the subject. Moreover, the historical and political implications of Muslim-Christian relations, in the Near East and worldwide, are mostly averted in these meetings, and in order to be politically correct, the actors seldom face the social and political issues at hand today. This often engenders a shallow dialogue, disconnected from reality.

This text is intended as a contribution in this sense, i.e. an exploration of the situation, indicating challenges that face Christian — Muslim dialogue, and pointing out some of the problems that must be resolved in order for encounter and dialogue to move forward.

## I. The Crisis of Arab Islam

To encounter the other, one must have encountered oneself, in other words, one must know who one is. Islam today is undergoing a crisis on the level of its own identity that divides it internally and prohibits it from truly encountering the other. In his article, F. Daou describes some of the historical, political, sociological and psychological contours of this crisis<sup>1</sup>. Instead of covering the same ground, I will offer additional elements to be taken into consideration, namely the theological roots of the crisis and the different Muslim groups present on the Near Eastern scene today, along with their respective implication in Muslim — Christian dialogue and encounter.

### 1. Actual Situation

It seems to be common knowledge that the crisis of Islam in general, and that of near-eastern Islam in particular, is rooted in the fall of the Ottoman Empire<sup>2</sup>. Since then, in fact, not only an identity crisis appears noticeably, but also a crisis of meaning and direction, i.e. what the fall of the Ottoman empire means to Muslims and what direction to take from then on. Until the fall of the Ottoman Empire, a great majority of Muslims amalgamated the concept of victory with the veracity of the religion, to say nothing of the amalgamation of religion with state or power. This amalgamation is evident from the beginning of Islam, as Quranic verses illustrate how, for some companions, victory warranted the new religion was truly divine. Yet, the Quran itself guards against this conception and names it “the belief of the limit”<sup>3</sup>. Nonetheless, this “medieval” mentality has persisted and is still active in the Islamic world today. In analyzing the distress caused by the fall of the Ottoman Empire, Muslim thinkers and renovators of Islam related the fall to European interference and the distancing of Muslims from the precepts of their religion. At the end of the 19th century and the beginning of the 20th, this analysis led to the birth of movements which, on one hand, sought to bring Islam back to the ‘purity of its origins’ and, on the other hand, either arm themselves in front of the colonizing West or sought to move closer to the Western world by showing the scientific and thus modern spirit inherent to Islam.

In this search of identity and in the effort to revalorize itself, Islam, and especially Arab near-eastern Islam, completely forgot oriental Christians, with the exception of pan-arabists (the founders and believers in pan-arabism, an ideology stemming from Arab nationalism, where identity is cultural/linguistic and not religious). Pan-Arabism, promoted by both Christians and Muslims in the Near East, rose in response to pan-islamism or “religious nationalism”, an ideology founded in religious identity. However, many Muslim advocates of pan-arabism remained hesitant between belonging to Islam and the call to secularization.

If at the beginning of the 20th century, Islam could be divided into three groups: the traditional, the reformist, and the secularist, today one should divide Muslims into four groups: First, traditional Muslims who try to safeguard the mentality of the Ottoman period while modernizing themselves in certain aspects; these are the guardians of a tradition and a basic heritage that has been unchanged through the ages. Second, fundamentalist Muslims who claim to go back to the “purity of origins”, throwing away a heritage of fourteen centuries. Third, “violent fundamentalists” who want to install the Islamic State by force, or who adopt the logic of global combat based on a mythical vision of history and an ideological understanding of Islam, thus sacrificing the spirit of the religion and all others that do not fit

---

<sup>1</sup> See previous article in same e-book: Daou F. The Context of Christian-Muslim Encounter in Lebanon and the Arab-East. A Christian Perspective.

<sup>2</sup> In 1923 the Ottoman empire controlled, among others, the major part of the Near East and North Africa.

<sup>3</sup> 3 Al Hajj 22: 11

their conception of things, be they Muslim or non-Muslim. Fourth, and this group has emerged most recently, the “new Muslim thinkers” who try to rethink the concepts of Islam and who have the courage to look critically at the way in which Islam has been understood through the ages as well as the vicissitudes of the history of Islam, a courage that has led in some cases to persecution, exile, and even martyrdom.<sup>4</sup>

In addition to these four groups, one should mention a fifth group which is not as apparent in the Near East as it is in North Africa, namely the Sufis. In the modern Near-East, Sufis are more like a subculture, and they range from traditionalist Sufis to modern-liberal ones, making them either closer to traditionalist Muslims or to new Muslim thinkers or believers, as is the case when the Sufi experience leads them to question and rethink theological issues passed on unchanged from generation to generation.

Unlike the first three groups, the new Muslim thinkers recognize and understand that the crisis of Islam does not date back to the fall of the Ottoman Empire. For the crisis of Islam today is rooted in the first century of Islam, when the new religion was taken hostage by politics. The crisis is therefore a theological one caused by the political scene.

## 2. The Far Roots of the Crisis

In his book, *Islam and Freedom*, Mohammad Charfi asserts “the caliphate was a purely historical creation”, as a “human work it was neither foreseen by the Qur’an nor by the sunna of the Prophet. Added by men, the caliphate is not a part of religion”<sup>5</sup>. However, for many Muslims today, religion and State are indistinct. This is due to the way in which Muslims ended up telling and transmitting the story of the origins of Islam. Burhan Ghalioun, in his book *Islam and Politics*, describes through a revisionist reading of history how a religion centered on pure monotheism, on the love of God and neighbor, on values of solidarity especially with the poor and the oppressed, gradually became a religion of State, usurped by those who made their own personal or tribal interest take precedence and by those who championed a national hegemonic religion. Regarding the beginnings of Islam Ghalioun observes, “The religion of Revelation did not found a State, because it emerged against the State. Its true invention was the community, i.e. a human group tied together by links of fraternity and founded on collective adherence to common values, not to a power or State”<sup>6</sup>.

Yet, bit-by-bit, an amalgamation occurred between community and State, an amalgamation wanted by those who possessed power and by the founders of dynasties, eventually inculcated in the grassroots. Burhan Ghalioun continues: “Since its origin, the triumph of State over religion has led the latter to fall back in totality on the community and to identify with it, to the point that, until today, the notion of religious community is largely equated with that of the secular nation. Thus, without thinking, Arabs have transposed the classical term of *umma* (community) unto the new phenomenon of nation. One speaks in the same way of an *umma arabiyya* (Arab Nation) and *umma islamiyya* (Muslim Nation)”<sup>7</sup>.

In reality, the first five centuries of Islam witnessed great tensions between the State vision, on one hand, and the moral and spiritual vision held by the majority of the ‘*ulama* (scholars) and the *sufis*, on the other hand, notwithstand-

---

<sup>4</sup> Mahmoud Muhammad Taha was executed in Sudan in 1985 as an apostate under general Numeiry for his theory of the two messages of Islam; Ali Abdulraziq, after having published in Egypt his work “Islam and the foundation of power” had to retrieve it and was never allowed to teach after that, Fazlurrahman had to leave his country, Pakistan, in 1968, for his critiques on the transmission of knowledge in Islam, Nasr Hamid Abu Zayd was considered an apostate in Egypt in 1985 for his critique of the Islamic religious discourse and had to leave his country. The guardians of the faith even tried to make him divorce his wife, since she was considered a muslim still married to an apostate.

<sup>5</sup> Charfi M. *Islam et liberté, le Malentendu Historique*. — Paris, 1998. — P. 160.

<sup>6</sup> Ghalioun B. *Islam et Politique, la Modernité trahie*. — Paris, 1997. — P. 28.

<sup>7</sup> *Idem*.

ing the counter-State visions that led to revolts during the Abbasid caliphate. In the 5th-6th c. H (11th-12th), the majority of the scholars and the sufis were aligned with the cause of the State, either by coercion or by cohesion sealed by common interests. According to Burhan Ghalioun, this alignment resulted in “the precarious equilibrium the Sunni majority established between the sacred element and the profane element, which could not withstand the test of time. The success of the harmonization of relations between the two powers led to the destruction of the creative tension that underlies the whole system. Decadence was marked by the weakening of religious fervor and by the corruption of political power. The State was reduced to its own process of auto-reproduction, while religion lost the strength of individual faith to become an external shell that cautions a political and communitarian entity, devoid of the spirit of solidarity and hospitality.”<sup>8</sup>

This brief exposé traces the beginnings of Muslim history from the standpoint of Sunni Islam, representing more than 80% of Muslims. Shiite Islam has a different history, but the binary relationship between the religious community and political power has also been decisive in Shiite history, witness the Buwayhids, Fatimids, Safavids, and the Iranian Revolution.

Putting aside the historical differences and divergences in positions or claims between Muslim factions today, it is evident the theological crisis extends to the majority of the Muslim world, a crisis caused by a vacuity slowly incurred, which over time gradually reduced Islam to a religion of appearance or to an identitarian and political claim for many of its adherents. These two definitions of Islam, a religion of appearance or a religion that identifies with the State, are by definition self-absorbed, having no space or consideration for the other.

### 3. Muslim Groups Today and their Respective Positions towards the Other

In this profound crisis of sense that Islam is undergoing, and given the divisions within Islam today, the relation to the other, here the Christian other, cannot be perceived as the relation between “Muslims” as a block and “Christians” as a block. It can only be viewed through a vision that distinguishes between the different groups, and the relation — as well as the lack of relation — of the adherents of each group to the other. I draw on the Sunni scene to discuss these different groups but one could just as easily speak of Shiite actors. In what follows, I remind the reader that the picture I offer is not exhaustive; it is, at best, a broad sketch of the situation<sup>9</sup>.

The first group, traditional Muslims, do attend encounters of dialogue and quite often show good intention. However, being the guardians of a structure that is increasing in frailty because of a lack of self-criticism and profound reflection, their attempts in dialogue have not been able to lead very far until now. In dialogue with traditional Muslims, one still feels an amalgam between the concept of dialogue and that of mission (da’wa). Moreover, one also has the impression a lot is still going unsaid and that certain actors have a double language, one when they speak before a Christian audience or in a Western country and another they use in their own group. In short, it seems they are not always there by conviction, a phenomenon we also notice in their Christian partners. Yet one cannot overlook positive aspects: on one hand, the presence of actors filled with good faith and good will, and on the other, the fact that encounter and dialogue are powerful in themselves, slowly transforming people who undertake them.

The second group, fundamentalist Muslims, by trying to return to the “purity of origins”, shuts itself in a closed and totalitarian universe where everything is explained by “shari’a” which, according to the fundamentalists, encompasses

---

<sup>8</sup> Ibid. — P. 53.

<sup>9</sup> I do not mention for instance the cultural Muslims, i.e. non-practicing Muslims, or even agnostics who are nonetheless culturally attached to a Muslim identity.

---

each and every aspect of life. The other is thus perceived through this system as an infidel or a dhimmi. However, a profound contact with the other, i.e. an encounter that reveals the other, here the Christian, as a human being and not as a category in his system, can shake the Muslim fundamentalist. In face of a real encounter, adherents of this group can find themselves torn between their closed and un-equalitarian system, on one hand, and the Islamic ethical values of justice, equality, and love of neighbor, on the other hand. Such contacts can thus lead either to an opening-up and progressive distancing from radical thought or to a retreat into one's shell and a hatred of the other who, through his mere presence and his humanity, disturbs the fundamentalist's belief system and his agenda for creating a State that brings back glory to Islam. Further, this group is anti-Occidental and can often perceive the Arab Christian as an indirect presence of the abhorred West in "Islamic lands". This group, which is violent in its mental attitudes without being so on the level of action paves nonetheless the way for the third group.

If the first and second group try, in different degrees, to hold on to an obsolete sense of religion and history, the third group, "violent fundamentalists", gathers under the same banner "Muslims" who are completely disoriented in the present world situation and who have been unable to find, in this identity crisis, either a sense of meaning or sense of direction. Psychologically, this group is projecting its own incapacity and self-hatred onto others. The explosion of meaning and loss of direction spurs its outburst in all four corners of the world, where it contrives in acts of terror. This group is in fact against all others and its agenda cannot be really understood. The majority of traditional Muslims and Muslim officials do not consider the adherents to this group as Muslim, just as violent fundamentalists do not consider as Muslims all those who do not share their views.

The fourth group, new Muslim thinkers, whether they are renowned personalities or individuals giving themselves the freedom to think for themselves, is the most open to the other. The majority of the people in this group have had a modern education, which allows them to think outside the medieval mental paradigm of "me versus the other". They align around themes of freedom of conscience, equality, and partnership. Having a modern education allows them to reclaim the values inherent to Islam, namely the obligation to think for oneself and the absence of the concept of religious authority. The openness of this group to the other does not involve condescendence, and for them encounter is a place where people not only listen to each other on equal grounds but also where a place they learn from the spiritual and historical richness of the other. Mohammad Talbi asserts "by recreating this fertilizing climate of tension, which Islam had dramatically missed during centuries, dialogue can have a role in bringing Muslims out of their fake comfort and opening their hearts and ears again to the Message of God"<sup>10</sup>. Describing encounter on the personal spiritual level, a young Muslim from France says: "The most important thing in Islam is faith, it's God. It's the Generator of life. I have discovered this in the Christian movements, not among the Muslims. I dream of creating something equivalent that would be Muslim"<sup>11</sup>.

Thus, the first and the fourth groups can provide actors in dialogue and encounter. The fourth is more advanced in the sense that it allows a re-reading of Muslim history as well as a new Quranic interpretation. However, most adherents of the fourth group do not have a wide reception among Muslims of the Arab world. Therefore, the responsibility for initiating encounter and carrying out dialogue is more on the few actors armed with good will who belong to the first group, i.e. the more or less official representatives coming from accepted organisms in their respective States, or even from institutions created by their States. But these representatives of the first group are invited to listen more to the new Muslim thinkers. In fact, only a dialogue between traditional Muslims and the new thinkers can improve the

---

<sup>10</sup> Cf. E. Renaud, *Le Dialogue Islamo-Chrétien vu Par les Musulmans // Islamochristiana*. — 1997. № 23. — P. 126.

<sup>11</sup> Cf. L. Babès, *L'Islam positif : La Religion des Jeunes Musulmans de France // Les Editions de l'Atelier*, 1997. — P. 186.

---



situation, since this dialogue can arm the traditional actors of dialogue with a revised and coherent theology of the other, which can help the first group escape from the dead ends of obsolete discourse. Such newly framed discourse can have two kinds of repercussions. On one hand, it could give clear answers to those who end up in the “fundamentalist” group because the official discourse had until now only provided evasive theologies about who the Muslim is and how he is supposed to deal with the other. On the other hand, it can give Muslims who believe in the fundamental values of equality and openness a chance to find themselves again in Islam and to no longer feel marginalized or uneasy in their own community and religious identity.

As mentioned above, a fifth group, the Sufi group, belongs in this picture, even if its contours in the Near East are blurry. Although Sufis range from traditionalist to modern, they have something to add in the equation because they are generally carriers of values and hold more to the spirit than to the letter. In this respect, Sufis are seen by others, especially Christians, as closer in spirit, which has led many authors to argue that real dialogue with Islam must start with the sufis. Yet a nuance needs clarification: if sufis are more open, more spiritual and more accepting than others, their experience in dialogue remains on a personal individual level. The sufi perspective is reassuring to their Christian interlocutor as they in many cases perceive all religious experience as having the same root or source, however their arguments are based only on their own personal experiences and growth. For the Sufi influence to become more widespread, their personal arguments need to be transformed into a clear theological construction that can be shared by others. An ideal situation would be to conjoin the Sufi intuitions with the re-interpretations of modern muslim thinkers, and to present the outcome in a clear manner to muslim actors on the dialogue scene.

## II. The Crisis of Arab Christianity

Following this briefing on Muslim Arabs and their relation to the other and to themselves, it is logical to question: Is the Arab Christian “hostage” to the Islamic crisis?

He is so, insofar as certain Muslim attitudes, on the political level, going from marginalization to negation, can lock him up in an attitude of belittlement of his presence and of fear for his community’s survival. He is so also on the religious level when the attitude of Muslim religious representatives remains ambiguous and does not condemn loudly enough the carriers of absolutist Muslim ideologies. But he is so too insofar as he allows to be defined by the negative perceptions and projections of the Muslim other, just as Muslims of the 20th century absorbed the negative visions in which orientalists viewed them. Arab Near-Eastern Christianity is undergoing a crisis, but unlike Islam, this identity crisis is above all social and cultural. It is characterized by a growing feeling amongst Christians that there is no hope in this region of the world, a feeling translated into a double distancing, both physical and cultural.

### 1. Physical Emigration

In his article, F. Daou describes the causes of a growing “ghettoization” amongst Arab Christians of the Near East. He also depicts the problem of Christian emigration as an emigration mainly of the youth. However, in Lebanon we perceive a recent increase in the emigration not only of individual young men and women, but of entire families. Hiyam Mallat cautions us to differentiate between emigration and withdrawal. In his article “Results of Muslim-Christian dialogue: the presence of Christians in the Orient is a Muslim responsibility above all”, H. Mallat explains that emigration stems from personal or familial need and does not alter the cultural reality of a society. Withdrawal, on the contrary, is a societal choice that provokes basic changes in society and coexistence. He adds that what is termed today the “emigration of Oriental Christians” is in fact a retraction that represents a dangerous sociological phenomenon, in the sense

that this retreat does not guarantee a return and that it makes societies lose their cultural characteristic based on and developed from the interaction between religions and faiths and different habits and ways of life.<sup>12</sup>

From a Muslim point of view, it is imperative for Muslims to realize the full meaning of what the Qur'an is asking them:

“O ye who believe! Stand firmly for God, as witnesses to justice, and let not the hatred of others make you swerve to wrong and depart from justice. Be just: that is next to piety: and fear God. For God is well-acquainted with all that ye do” (Al Ma'ida 5:8) and:

“O ye who believe! Stand firmly for justice, as witnesses to God, even as against yourselves, or your parents, or your kin” (An Nisa' 4:135).

Accordingly, Muslims in the Near-East are under the moral imperative to be just, to overcome past conflicts, such as the Lebanese war, and to see what is happening to Christians in Lebanon, in Iraq and in the region, and not to forget them by focusing on the Arab-Israeli conflict, the Sunni-Shiite conflict, and the American occupation of Iraq. Muslims should realize Christians are leaving the region in mass, by force or by choice, or because they feel they have no other choice. As Muslims and as the majority in the region we live in, we should realize that if this emigration continues, our region and “Lebanon without Christians will become an Islamic orphanage home”<sup>13</sup>.

## 2. Cultural Distancing

A second characteristic of the crisis in the Near East is the cultural distance intensifying between Christians and Muslims. The growth since the 1980s of a certain form of religiosity on the Muslim side is no doubt one cause of this distancing on the part of Arab Christians. F. Daou notes, “In this regional and worldwide climate, Oriental Christians have the right to ask themselves if they should not be up-front with their cultural and religious identity and stress further their attachment to their antique heritage, and as a consequence, manifest more clearly their distance from the Arab-Muslim culture.”

In reality, Christians of the Orient should be up-front with their cultural heritage, because this heritage is part of the common culture of the Arab Near East. Claiming their cultural heritage would be good for both communities, reminding Christians and Muslims alike of the cultural and historical bonds that unite us, but also reminding Muslims in the Near East of the specificity of their own Near Eastern culture compared with the cultures they associate themselves with more closely, namely those of Saudi Arabia or Iran. This reaffirmation of cultural heritage would therefore be a source of rapprochement and not further distancing.

The catholic patriarchs of the Orient, in their second pastoral letter dated Easter 1992, entitled “Christian presence in the Orient: mission and testimony” do assert: “We draw from a unique heritage of civilization. In forming this heritage, each of us has contributed according to his proper genius. Our kinship in civilization is our historical heritage. We strongly want to safeguard the heritage, make it evolve, re-root it and reactivate it, in a manner that it can be the foundation of our coexistence and fraternal assistance. The Christians of the Orient are an inseparable part of the cultural identity of Muslims. Likewise, the Muslims in the Orient are an inseparable part of the cultural identity of Christians. For that, we are responsible to one another before God and before history”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Mallat H. *Min Nata'ij al Hiwar al Islami al Masihi : al Wujud al Masihi fi Ach-charq Mas'uliyya Islamiyya Awwalan // Al Masihiyya wal Islam : Risalat Mahabba wa Hiwar wa Talaqi*. — Beyrouth, 2004. — P. 144.

<sup>13</sup> Khaled M. *The Mother of all Crimes // An-Nahar*. — August 17, 2008.

<sup>14</sup> *Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient, La Présence Chrétienne en Orient, Mission et Témoignage*. — Bkerké, 1992. — N. 48.

---

Underlining the specificity of our common Arab Near Eastern culture is thus a historical responsibility that Muslims and Christians of the Near East should carry together.

## Conclusion

In conclusion, in order to achieve real mutual understanding and a firm ground for advancement, a genuine encounter and dialogue must take into account the psycho-sociological and historical aspects that haunt both parties. Both parties in dialogue assert their need for recognition from the other. Most often Christians and Muslims think they need religious recognition. However if one looks more closely, it appears they actually need from the other to learn about and recognize their suffering, past and present.

Interfaith dialogue is obviously not just religious, it is also a dialogue about history, politics, society, and East-West and even North-South relations. The aim of dialogue is not only to humanize the other, but also to humanize oneself, which occurs when each side takes into account not only the good practices that have developed and are still developing on the level of “dialogue of life”, i.e. people living together and sharing joys and sorrows, but also takes responsibility for all the harm each has done to the other. By doing so both sides can achieve a common social and spiritual solidarity that takes into account each side’s view of history, each side’s fear, hesitation and crises on the level of identity, and each side’s dream for a better future, in order to build it together.



---

---

## INTERFAITH DIALOGUE BETWEEN CHRISTIANITY AND ISLAM: A RUSSIAN ORTHODOX PERSPECTIVE



### **Igor Kotin**

*Senior Researcher at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography “Kunstkamera”, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia)*

### **1. Introduction**

This article deals with the history of relations between representatives of the main Russian confessions over the last centuries. Special attention is paid to the situation prior to the collapse of the Soviet Union and, in particular, to the period of the founding of the Russian Federation in 1990s, which led to the recognition of four faith traditions: Christianity, Islam, Judaism, and Buddhism.

The relations between Christians and Muslims during this period are characterized, on one hand, by tensions and conflict due to the plans for introducing basic Orthodox theology in the public school curriculum and the use of Christian symbols in State symbols, which is similar to the use of Islamic symbols by Muslim administrators in the republics of the Volga region. On the other hand, Muslims and Christians cooperated in the struggle against terrorism and in opposing the rise of the new religious movements in Russia.

### **2. History of the Relations between Main Confessions of Russia**

Christianity and Islam are two major confessions in Russia. The history of their relations corresponds to the main stages of Russian history, and vice versa, as each major event in the history of Russia had some impact on the destiny of the adepts of these two confessions. It is important to remember though Christianity and Islam have been the domi-

nant religions in Russia neither religion has held an exclusive monopoly and they have never been united. For this reason, within Christian and Muslim communities today are numerous groups with differing notions regarding the importance and prospects of inter-confessional dialogue.

Recent events surrounding the demise of His Holiness Patriarch Alexey II of Moscow and All Russia have highlighted the profound respect in which eminent Muslims hold the leading Orthodox clerics and the Orthodox community of the land. Yet, the relations between Muslims and Orthodox Christians in Russia can hardly be considered serene. Sometimes serious disagreements arise even in the Inter-Religious Council of Russia. One reason for the disagreements is the rigorous hierarchy of the Russian Orthodox Church and the lack of a corresponding hierarchy among Muslims. The non-hierarchical structure of Islam is understood by some as a democracy, while others consider it a disappointing barrier to equality in dialogue and a fact that makes it difficult for ordinary members of the communities to accept formal mutual agreements reached by the Orthodox clerics and representatives of Muslims.

While doctrinal differences certainly interfere with serene relations, the main interference is a product of history. In the millennial history of the Russian state, Christians and Moslems have fought in opposing armies or, more often, they have fought together against a common external enemy. In internal wars, fought within Russia for political and economic purposes, Muslims and Christians used religious slogans to bolster their opposition. Slogans such as “the church in war” and, “the holy war” (“the jihad of sword”), which do not represent the original ideals of either Christianity or Islam, were used by various politicians for the political and military mobilization of the religious population and they shaped the attitudes of each side toward the other.

It is unwise to idealize the formative stages in the development of either religion, as each pretends to be the only true holder of religious knowledge and the only way to salvation. This pretension, in which both traditions are equally culpable, presents a serious problem. Many truly believing Christians and Muslims consider the faith of the other an error or a delusion and those who disagree are not “true believers”. This disrespectful attitude and the lack of mutual recognition are by-products of wars waged for political and economic purposes and they drastically interfere with serene relations between Muslims and Christians today.

Today, circumstances are necessitating a change in attitude. The world is suffering a crisis of faith concerning all religions, including Christianity and Islam. We understand culturally belonging to a community. The sense of belonging can be hardly analyzed, either in the aggregate or in one’s personal sense of belonging. However, the world situation today — the problems of war and peace, the struggle with hunger and poverty, and the need to avoid ecological and nuclear catastrophes — necessitates our transcending traditional confessional boundaries to join forces and develop common strategies. Here, given the exigency of the situation, the questions of “faith” and the perceived errors perpetuated by the adherents of other faiths yield in priority to the issues of restoration of faith among Christians Muslims accordingly. For Christians and Muslims trust in God is the central requirement of faith, and passivity in our earthly lives is not an option. These questions along with the questions of the future of Russia can and must be solved together by Russian Christians and Muslims.

The Russian Federation is the recognized successor of the Soviet Union, which in turn inherited the major part of the Russian Empire with all its merits and issues, population diversity, and religious and cultural traditions. The Russian Empire was successor to the Moscow State, Vladimir and Kievan Rus’. The baptism of the people of Kievan Rus’ in 988 A.D. is the most important event that defined the development of Eastern Europe for the next millennium. Hebraic monotheism and Islam were already well established among the people of the Volga Region<sup>1</sup>. Hebraic monotheism was an official religion of the Khazar kha-

---

<sup>1</sup> See: Kowalevskiy A.P., *Kniga Akhmeda Ibn-Fadlana o ego Puteshestvii na Volgu v 921-922 gg.* — Kharkov, 1956. (Kowalevskiy A.P. *The Book by Ahmed Ibn Fadlan on his Trip to Volga in 921-922 AD.* — Kharkov, 1956).

ganate, and Islam was popularized in the Volga Region by Arabian missionaries and merchants. Prior to the fall of the state of Khazars, Islam became widespread in the Volga Region, having been adopted as the official religion of the Volga Bulgars.

Remarkably, the first inter-confessional dialogue in Russia is the legendary dispute that occurred at the court of Prince Vladimir between the representatives of Christianity, Islam, and Hebraism over the future religion of Rus. Vladimir chose Christianity, the religion of the southern neighbor, the Eastern Roman (Byzantine) Empire. Later the schism between Rome and Constantinople, further splits within the Catholic Church, and the emergence of national Protestantism, as well as further divisions among other Protestant denominations (Methodism, Baptism) made the peoples of Eastern Europe define their relations not only in terms of Christianity and Islam, but also in terms of the branches of Christianity. These definitions were dramatically framed in intra-church conflicts, which were sometimes more fierce than the conflicts between different faiths. Finally, the schism within the Orthodox Church itself, caused by the reforms of Patriarch Nikon, led to the emergence of the old believers, some of whom (the Nekrasov Kossaks) were employed by the Ottoman Sultan in fighting the “Prince of Darkness”, who they beheld the Orthodox Tsar.

The Foundation of the Russian Empire by Peter the Great aimed at centralizing power throughout the vast territory of Russia, and this centralization affected the religious communities as well. In 1721, in St. Petersburg, the Holy Synod ministry on Orthodox religion was established. Other religions found themselves under the supervision (far less strict) of the Department on Non-native Religions. Empress Catherine II, who was in power several decades after the death of Peter the Great, considered herself his successor. Like Peter the Great she took care of public life in Russia, including organizing and supervising the religious life of the country. Catherine the Great emphasized her spiritual kinship with the French philosophers of the Enlightenment and as an enlightened monarch, in 1773, she issued the edict on religious tolerance, which allowed the formation of “non-native” communities, notably Muslims and Lutherans, and allowed the construction of new mosques and Lutheran churches. The title of the epistle to the Holy Synod is especially remarkable: “On tolerance of all the faiths and on the ban against bishops against taking part in deals concerning different faiths and against building houses of worship for the different religions, which should be the concern of the secular authorities”.

In 1800, in Kazan, a publishing house was established that specialized in publishing Muslim religious books. The expanding rights of believers’ encouraged their interest in the Enlightenment. In the Muslim world, it generated the reform (“jadidist”) movement, which was largely connected to the activities of Ismail Gasprinsky (1851-1914). From 1888, Gasprinsky issued the newspaper “Tarjiman” (“Translator”), which was enormously influential in the modernization of Muslim education in Crimea, the Volga Region, and Turkestan. Gasprinsky issued new textbooks and school programs and founded the so-called “new-method” schools in Crimea. Later these schools became widespread throughout the Muslim territories of Russia, as far north as Samarkand and into Tashkent and the dependent emirate of Buchara. Due to these progressive schools there emerged in the first decade — and a-half of the XXth century a new generation of Muslim intellectuals, educated in the European tradition but who retained their “Muslim” identity.

Under the policy of strengthening Russification, which characterized Alexander III’ reign, the reform movement diminished in the communities of all faiths and the conservative trend intensified. During the late imperial period, the Department of Spiritual Affairs and Foreign Religions took control of the ideological movements regarded hostile to both Orthodox and Muslim subjects of the Russian Empire. During the reign of Nicholas II, efforts to continue the conservative policy of his predecessor and to rely on the most traditionalist powers among the representatives of all the major religions were unsuccessful. As a result, bowing to popular pressure, Nicholas II made serious concessions to the Old-believers and Protestants and declared the freedom of faith for all subjects by his imperial manifesto.

The 1917 February Revolution abolished the office of autocracy, and this terminated the special status of the Orthodox Church as the one supervised and supported by the monarchy. At the same time, the revival of the

Patriarchate gave hope for the restoration of the authority of the church during the period when ex-emperor Nicholas II fell into disgrace with the population.

During the so-called “Brezhnev stagnation” that followed Stalin’s despotism and Khrushchev’s “voluntarism”, a pragmatic approach to the major confessions and to believers prevailed. A number of churches, mosques, and synagogues remained open for the religious communities and the believers could worship freely, but religious agitation was prohibited; the priests, imams, and community leaders were under supervision; and religion became mainly a family asset. Owing to the maintenance of big family and clan links in Central Asia and in the Caucasus, these limitations caused Islam to become a largely “ethnic religion”. At the same time, Orthodox Christianity lost its links with the majority of the ethnically Russian population, which was generally deprived of family ties and ties to location by the State. In this sense, Orthodox Christianity was more weakened than Islam by Soviet atheism.

The mass revival of Orthodox Christianity began in 1988, when the USSR celebrated the millennium of the Baptism of Rus’. By this time, the Perestroika (renovation) of economy and the policy of Glasnost’ (publicity) in the field of knowledge had born their first fruit. The population expressed interest in religion, mostly in the religion of their ancestors. Also, taking into consideration the fact that preparations for the celebration began in 1985, it seems the initiators of Perestroika might have had in mind the possibility of replacing the communist ideology with the Orthodox ideology. Properties were returned to the church and other religious organizations and spiritual leaders who had been repressed were rehabilitated, mostly posthumously. In April 1988, M.S. Gorbachev, then leader of the party in power and of the government, consulted with Patriarch Pimen and the members of the Holy Synod regarding preparations for the celebration of the millennium of the Baptism of Rus’. Following these publicized consultations many Russians adopted and readopted Christianity. Many neophytes joined the Russian Orthodox Church, as well as the Muslim communities. This success of religion also constituted a problem for new adherents are ignorant about questions of faith and they tend to adopt aggressive attitudes towards the heterodox and irreligious people.

As the religious organizations grew stronger, the government decided to express legally its attitudes towards religion and the major confessions. As a result two laws on religion in Russia were passed, namely the Federal laws “On freedom of worship” (1990) and “On freedom of conscience and on religious associations” (1997).

According to the Act “On Freedom of worship” all people are allowed to express freely their religiousness. However, this freedom has led to anarchy and the rise of organizations (usually called New Religious Movements), such as the ill-famed White Brotherhood, which have proven destructive.

The Russian Federal law “On Freedom of conscience and on religious associations” is less liberal. Paragraph 3.27 of this law defines the so called “traditional confessions”. The Law “On Freedom of Conscience and on religious associations” was adopted on the 26th of September 1997 and it immediately elicited acute discussion in the press. The preamble reads: “Based on the fact the Russian Federation is a secular state; Recognizing the special contribution of Orthodoxy to the history of Russia and to the establishment and development of Russia’s spirituality and culture; Respecting Christianity, Islam, Buddhism, Judaism and other religions which constitute an inseparable part of the historical heritage of Russia’s peoples...” These words alone evoked controversy.

The law also requires cooperation between the government and religious associations, meaning that the “state is to cooperate with and support the charitable activities of religious organizations, as well as the implementation of their socially significant cultural and educational programs and undertakings”.

Despite the significant achievements and the enormous positive role of the administration of the Russian Orthodox Church and Muslim communities, it is important to note their “Achilles’ heel” is their dependence on central or regional authorities, their tendency to rely government support, and their hope for administrative resources. This dependence explains

the rigidity of many local Orthodox and Muslim organizations in numerous situations where persons and even local communities, sometimes the population of a whole village or town, need help. Rivals of Orthodox Christianity and rivals of Islam are often prompt in providing such help to the suffering both for humanitarian ends and in the “hunt for souls”.

Compared with the fresh vitality of new agents in the “market of religions”, the vulnerability of dependence sometimes makes Orthodox Christianity and Islam especially sensitive and even aggressive in their relations with the rivals. In a number of cases the aggression has been excessive, in my opinion, particularly as it concerns the activities of the Roman-Catholic Church and some Baptist (Baptists and Methodists) churches. The urge to maintain “their” “ethnic” and “traditional” congregations is without doubt in tune with the interests of a centralized state, the nature of which is not discussed, but which due to the peculiarities of development in Eurasia is not and can not be a state of liberal or democratic character.

One segment of the Russian population, now in the no-man’s land between Islam and Christianity, is the so-called “Kreshens” or Tatar Christians. The “Kreshen issue” was sparked by the growing trend to subsume confessional conscience in national conscience and by the national debate on whether to include the category of “confessional identity” in the list of questions asked during the national census. Those who wanted to include confessional identity were mostly Muslims. Ultimately the question was not included into the 2002 population census for fear of violence, although in Great Britain the question was included in its 2001 population census, without any serious negative repercussions. Today we can rely on population estimates by ethnologists<sup>2</sup>. Supposedly, in 2002 about half the Russian population considered themselves believers: 10-12% worshiped Islam, more than 30% — Orthodox Christianity, and less than 1% regarded themselves Protestants and Catholics. Although today the Orthodox percentage has grown, their level of religiousness is unclear<sup>3</sup>. Most likely, more Russians have become more aware of their Russian identity with Orthodox Christianity being a part of that identity. The same is true for Islam, Buddhism, and Hebraism in Russia.

So, recent efforts of the Russian governmental have created a regime of patronage embracing the four so-called traditional religions. The problem of their representation has not been entirely solved due both to the peculiarities of the communities and to the personal ambitions and concerns about status quo of the interested parties. Most notably, the issue of Muslim representation on the Russian Inter-Religious Council is not simple. The Council was founded by the Central Muslim Spiritual Board of Russia, the Mufti Council of Russia, the Russian Orthodox Church, the Congress of Jewish Religious Organizations and Associations in Russia, and the Buddhist Traditional Sangha of The Russian Federation. By mutual agreement, each confession would have an equal number of representatives. Ideally, the formula is one religion — one vote. However in reality the situation is clouded by the ambiguous position of various Muftis from North Caucasus and Tatarstan who have their own independent administrations and no representation on the Inter-Religious Council of Russia. There is also the Supreme Muftiate of the Commonwealth of Independent States (CIS), headed by Supreme Mufti Shaikh-ul-Islam Talgat Tadjuddin. The traditionally friendly and respectful relations between the Russian Orthodox Church and Mr. Tadjuddin do not erase problems that arise in the inter-faith contacts concerning Muslim representation on the Russian Inter-religious Council. By the same token, one can reasonably ask whether the Russian Orthodox Church with its parishes in Ukraine and Belarus is a national organization or a supra-national one. Should it have the same status on the Inter-religious Council as the CIS Muftiate, or should it be considered supranational? Obviously, the problems of hierarchy and correspondence are not primary, but the lack of their rational solution leads to the lack of coordination of the activities of the interested parties.

---

<sup>2</sup> See: Kazmina O.E. *Konfessionalnyi Sostav Naseleniya Rossii (Confessional Composition of the Population of Russia)* // <http://cbook.ru/peoples/obzor/konfess1.shtml>.

<sup>3</sup> Kotin I. and Krindatch A. *Religious Revival in a Multi-cultural Landscape* // *The Changing Religious Landscape of Europe* / Ed. H. Knippenberg. — Amsterdam, 2005. — Pp. 145-173. — P. 154. — Tab. 3.

---



During his term as the Metropolitan of Smolensk and Kaliningrad, the present Patriarch of All Russia Kyrill in an interview for the newspaper “NG — religii”<sup>4</sup> addressed a number of crucial questions regarding the relationship between the Russian Orthodox Church and the Muslim organizations of Russia. Particularly, he said: “The existing disagreements in the Islamic community of Russia are its internal issues, and the Russian Orthodox Church cannot interfere in the resolution of these issues. On the other hand, the existence within the contemporary Russian ummah of different centers of comparable importance, pretending to represent the interests of the whole Muslim community at the federal level, significantly complicates general contacts of the Russian Orthodox Church and Islam”. This is not an unsolvable problem. Metropolitan Kyrill said he does not think that “for an effective dialogue it is important to unite all Muslims under a common administration. It would be a mistake to suppose the territorial administration scheme (accepted by the Russian Orthodox Church) is optimal every confession and to demand organizational unity as an important condition for the cooperation of Islamic, Buddhist, or Jewish communities. The Islamic ummah of Russia is heterogeneous in both its ethnic and religious aspects, and the coexistence of different spiritual centers is quite reasonable so long as there is peace between them”.

Contrary to the opinion of some researchers and journalists, Metropolitan Kyrill does not see the adoption of Islam by Russians as a threat: “Every year a few tens of Russians adopt Islam as a result of their spiritual striving or mixed marriages, but today even more ethnic Muslims become Christians for the same reasons. Such cases of changing the religion are not the result of some task-oriented activities of the Russian Orthodox Church or the traditional Muslim centers of Russia, and they do not complicate our inter-religious affairs either. For our religions, it is a top-priority task to revive the traditional religiousness in its proper space, and it is obvious that strong limitations on mutual proselytizing are one of the main conditions for our good-neighborly relations”.

As we can see, most prominent representatives of the Russian Orthodox Church and the Muslim community of Russia are not disposed to accentuate their dogmatic differences. It is common for them to remember the common (“Abrahamic”) roots of Christianity and Islam and their mutual respect for the personalities of Jesus Christ and Virgin Mary, who are revered in both religions. At the same time, the question of religious symbolism and its interpretation has suddenly become a painful issue and source of tension for a number of Muslim muftis. Particularly, Muftis see the so-called “anchor crosses”, on which the Cross is superimposed over the crescent, as “suppression of the Muslim Crescent by the Christian Cross”. There is no need to investigate the origin of the Christian and Muslim symbols closely in this article, but the fallacy of such an interpretation is obvious to the experts. In the Christian tradition, the crescent is a symbol of Our Lady’s purity and has in no way any pejorative meaning for Islamic symbols. The power of human fallacy, including religious fallacy, has always been huge. There is, for example, a depiction of the sun and the crescent in St. Stephen Cathedral in Vienna. The sun and the crescent stood for the union of the Pope and the Emperor of the Roman Empire. After the unsuccessful siege of Vienna by the Turks and the defeat of the army of the Grand Vizier, the citizens of Vienna insisted on removing the depiction of the crescent as allegedly the symbol of the power of Islam.

Similarly, some Muftis view the Christian symbols, for instance, the depiction of St. George the Dragon-Slayer on the Moscow coat of arms as symbolic of the union of government authorities and the leading local religions. In Tatarstan and Bashkortostan, however, the authorities obviously favor Islam and Islamic symbols.

After the collapse of the USSR, under President Yeltsin’s leadership regions received “as much independence as they could take”. The fortification of vertical power and the merger of the regions under V.V. Putin did not lead to any loss of independence in the areas of religious and cultural policy. In the Volga Region and the North Caucasus, Islam is given priority by the authorities, who are mainly “ethnic Muslims”: Tatars, Bashkirs, Avars. The biggest and richest republic

---

<sup>4</sup> See: <http://www.regnum.ru/news/1087071.html>.

lic of the “Muslim zone” of the Volga Region, Tatarstan, preserves its Orthodox sacred objects, but there are currently far more mosques built than new churches, which has caused some observers to note an “Islam advancement” there. According to Elena Maler-Matyalova, in this region we are dealing with the clash of civilizations — Christian and Muslim. Maler-Matyalova thinks “today there is no equal coexistence between the two peoples and confessions in the territory of Tatarstan”<sup>5</sup>. However according to the official position of the Tatarstan government, they have achieved inter-confessional peace and concord, and priority is given to the “traditional religions”.

Tatarstan undoubtedly has the largest number of mosques. According to the data provided by the Ministry of Justice of the Russian Federation, in 2003 there were 971 mosques in Tatarstan. In Dagestan there were 567, in Bashkortostan 405, in the upland republics of North Caucasus: Kabardino-Balkaria 99, in Karachai-Cherkess 103, and in Adygeia 22. Also, in the Orenburg region there were 129 mosques, in the Ulianovsk region 101, and in the Samara region 89. In the three latter cases, where the Russian administration is dominant, the mass building of new mosques and Muslim centers is registered.

### 3. How Representatives of the Christian Church View Inter-religious Dialogue

So we see evidence a lukewarm conflict between representatives of Islam and Orthodox Christianity, which has historic origins and is somewhat aggravated by the actions of radical believers and politicians. The salient question is: Is it possible to prevent the escalation of this inter-confessional conflict?

The path to avoiding violent confrontation has some guideposts. Alexey II offers a useful reminder: “We should remember the induced attempts to deepen the antagonism between the Muslim and Christian civilizations”. In his message to the participants of the IV Meeting of the joint Russian-Iranian theological commission on dialogue “Islam — Orthodox Christianity”, which occurred in Moscow, the Patriarch said: “We cannot and must not prevent the advancement of international relationships. People of the world need to resist mutual threats, such as terrorism, conflicts, new diseases, environmental issues”. The Primate of the Russian Orthodox Church expressed his anxiety about the threats of globalization: “Is there somebody who is trying to control the whole system of international bonds in order to establish the domination of one worldview, one ideology, or one group of countries? Is not the advancement of the global economy leading to the further enrichment of rich peoples and the further impoverishment of poor people? Will people and peoples be able to preserve their freedom of spirit?” This anxiety was addressed to some extent by an appeal to the people: “Basics of the Social Policy of the Russian Orthodox Church”, issued and adopted by the Assembly of Hierarchs. Also encouraging are efforts of the Protestant churches, namely the Baptists, which actively cooperate with one another and with representatives of different churches in seeking solutions for the most pressing humanitarian problems. In February 2002, S.V. Ryahovskiy, V.D. Stolyar, and other leaders of Protestant associations signed a declaration calling for the heads of Protestant churches in Russia to coordinate their efforts in advancing civil peace and concord, and in defining a common position in their relationships with the state and with the other religious associations, and also for support of charity and social service.

### 4. Practical Steps towards the Inter-Faith Dialogue

Finding ways to resolve the disagreements between Orthodox Christians and Muslims is incumbent on leading Orthodox clerics and the prominent representatives of the Muslim community. However, the search for solutions also

---

<sup>5</sup> Maler-Matyalova E. Tatarstan — Stolknoveniye Tsivilizatsiy (Tatarstan — the Clash of Civilizations). — November 5, 2005 // <http://www.pravaya.ru>.

---

involves the local hierarchs and activists of the religious communities. There are positive examples of activities already happening on the local level. In 2007, in the Stavropol Region, Orthodox and Muslim youth participated in a summer camp: “Caucasus, our common home”. Theophan, the Bishop of Stavropol and Vladikavkaz, notes, “Conflicts are usually rooted in banal ignorance. Often inter-religious and international conflicts happen through ignorance of cultures and traditions of the other and the inability to find a common language”. Summer camps provide a way to bring youth together and help them learn to appreciate one another and communicate.

The Russian Orthodox Church and the Muslims of Russia need to develop a more congenial attitude toward atheists, including staunch atheists, as well as toward the representatives of non-Orthodox Christian churches: Catholics, Protestants, Buddhists, Jews, shamanists, and representatives of the new religious movements, among who are founders and followers of Russian paganism, who seek to restore the ancient Slavic religion. Further, representatives of all religions need to develop a clear and unswerving attitude toward violence and terror, which today (unlike in previous times) is associated primarily with radical Islamists.

## 5. Conclusion

The demise of His Holiness Patriarch Alexy II of Moscow and All Russia touched all Russians including the Muslims. Mintimer Shaimiev, the President of Tatarstan, and Ravil Gainutdin, head of the Mufti Council of Russia, expressed condolences to Orthodox Christians of Russia in words that gave witness to good relations and spoke to the importance of inter-confessional dialogue in determining the destiny of Russia, the world, and humankind. Mufti Ravil Gainutdin said: “We share the bitterness and the grief in the loss of this outstanding Christian spiritual figure who played a significant role in the normalization and spiritual reunion of the Russian Orthodox Church”. Further, he emphasized that His Holiness Patriarch Alexy II of Moscow and All Russia played an important role in strengthening inter-religious peace and “creating the atmosphere of respect between the peoples and religions in both our multinational Russia and abroad”<sup>6</sup>.



---

<sup>6</sup> 6 Interfax. — December 5, 2008.

---

---

---

## INTERFAITH DIALOGUE BETWEEN CHRISTIANITY AND ISLAM: A MUSLIM PERSPECTIVE



### ***Rafik Mukhametshin***

*Rector of the Islamic University in Kazan;  
Head of Department of Social Thought and Islamic Studies,  
Institute of History, Academy of Sciences of Tatarstan  
(Kazan, Russia)*

Islam has always played a more significant role in the history of Russia than has been officially recognized. Islam is the second largest religion in Russia, judging by the number of adherents. 54 million Muslims reside in the six republics of the “near abroad”, most densely in the Volga region, where about 15 million (20 million according to some sources) dwell in Ural, Siberia, and Northern Caucasia. Today there are more than four thousand mosques functioning in Russia.

The democratization of social life in Russia, which began in the late 1980s, included the passage of a new law guaranteeing liberty of conscience and religion. This law gave Islam, as well as other religions, the opportunity to restore canonical norms and develop stronger organizations. In 1988 there were only 402 mosques in the territory of the USSR. By 1991 the number had increased to 1602. In 2000 there were 3098 registered Muslim associations. Today they are more than 5000, including 51 religious centers and religious boards.

The formation and development of a system of religious education is one of the most important aspects of the Islamic Renaissance. By the beginning of 2009, there were more than 100 Muslim religious educational institutions functioning in Russia, not counting numerous schools attached to mosques. More than 1000 young Russian Muslims are now studying abroad, in Saudi Arabia, Libya, Qatar, Egypt, Turkey, Syria, and other countries, although Russian Muslim clergy are admittedly ambivalent about the increase of Muslims studying abroad. Many imams of Northern Caucasia think studying abroad, especially in Muslim countries, contributes to the consolidation of radical Islam or Wahhabism.

The modern Islamic revival in Russia has not brought forward and charismatic leaders who can speak with authority for all Muslims and can unite them. The first years of the Islamic revival witnessed a fierce struggle for power and influence among the Muslim clergy of Russia, a struggle that gave rise to the more than 40 Muslim religious boards functioning in Russia today.

Most Islamic organizations in Russia are united under the umbrellas of the three major Muslim centers: the Board of Muftis of Russia (chairman, Ravil Gainutdin), The Central Religious Board of Muslims (chairman, Talgat Tadjutdin) and the Coordinating Center of Muslims of Northern Caucasia (chairman, Ismail Berdiyev).

Throughout its history, Russia has been a multinational and poly-confessional community, with the result that certain principles of co-existence have been worked out among the different religions. These principles of coexistence cannot be called principles of confessional tolerance, although over time the effort to foster and maintain amicable relations has led to a degree of religious tolerance. Unlike formal inter-religious dialogue intentionally conducted for the purpose of generating understanding between religions and between religious and secular society, the ad-hoc dialogue of history was not expected produce results beyond establishing neighborly relations. Historically, though Muslims and Christians learned to live together as neighbors, their relations were not close enough or deep enough to dislodge fundamental disagreements or call into question the claim that one religion or the other is the only true religion. Purposeful inter-confessional dialogue does not aim to convince a partner of one's truth or to reach a syncretic agreement. Authentic dialogue can only occur when the adherents of one religion are trying to understand and respect another religion in light of their faith and self-consciousness, even while remaining clear in their own religious beliefs and how they differ. Authentic dialogue demands a clear and correct expression of ideas and an honest openness to others. Listening is more important rather than speaking. It does not involve making statements by is rather a matter of purposeful and interested questioning, which can help reduce misunderstanding and overcome prejudices in the existing situation.

Throughout the thousand years of the history of Islam in Russia, including some very difficult periods, Muslims have worked to develop principles of peaceful coexistence, and their relationship with non-Muslims has been governed by common sense. The frontier of Islamic-Christian relations throughout this time was the Middle Volga region in Central Russia. Here, Islamic-Christian coexistence has not been disturbed for many centuries as the two groups have lived side by side. This historical experience did not compromise the religious identity of either group, mainly because their relationship was based on the principles of common sense and deep pragmatic understanding of the real situation. The commitment to intra-confessional life and relationship and neighborly relations had higher priority than any immediate political decisions, and that provided the basis for stable religious toleration, which became a positive reality in the region.

The preconditions for peaceful coexistence were established during the earliest stage of the expansion of Islam into the territory of Central Russia. Islam spread amicably in this region, due in large part to the commercial and economic relations with Muslim states of Central Asia. Another reason for the amicable spread is that it was taking place far from the main centers of Islamic civilization and within a different confessional environment.

An example of the amicable spread of Islam is Golden Horde, which adopted Islam as the state religion and then implemented the principles of freedom of conscience and religion. Churches were built and the Orthodox Eparchy flourished in Golden Horde. The mutual flourishing of Islam and Orthodox Christianity in Golden Horde points to an essential attribute of a fully-fledged state that has successfully worked out formal structures and principles of government that satisfy the religious demands of its citizens. In Golden Horde there was an understanding that the state should not base its existence on the infringement of religious rights of different confessions. A vivid example of the

openness is the Sara and Podon Eparchy of Russian Orthodox Church, which has functioned since 1261 in Golden Horde. Also, the residence of a ruling archbishop was located in Sarai, the capital city of Golden Horde.

Khanate of Kazan, which originated in 15th century and was located rather far from the main centers of Muslim civilization, played a great role in establishing and enforcing Islamic Law (Ijma') upheld by a consensus of lawyers. The consensus contributed to the flexibility of the religious law and the legalization of the regional differences. As Mikhail Khudyakov, a famous Russian historian, wrote, "one of the bright sides of social life in Khanate of Kazan was a total religious toleration, which complied with the commercial character of the city's population... As a token of peaceful conversion into Islam of the inhabitants of Khanate of Kazan, mulla in the mosques of the Kazan region stood during prayer (khutba) leaning on a pilgrim's stick, but not on a warriors sword, as in Turkestan..."<sup>1</sup>.

The second half of the 16th century was a turning point in the history of the Muslim peoples and in the history of the Russian state. Under the Russian occupation, the Muslim peoples were deprived of their statehood, while Russia in taking over the region became not only a multinational but also a poly-confessional state. Muslims had to adapt to the new conditions. The adjustment was difficult because they now had to maintain their religion without the support of a state system, political institutions, or organizations. The situation was aggravated by the fact that Moscow's social and economic expansion was combined with candid and brutal religious oppression. The Tsar Feodor Ioannovich, the son of Ivan the Terrible, issued an edict to "destroy all mosques and exterminate them completely"<sup>2</sup>. In 1555, a pulpit of the archbishop was established in Kazan to convert the population of the region to Christianity especially the Tatars.

Life continued and gradually highlighted the need for civil relations. By the 18th century it was clear that more civilized forms of national and religious politics had to be found. The Russian government, notably during the reign of Catherine II, realized the Muslim community, which retained a coherent identity through its commitment to Islam, remained a serious potential center of separatism inside Russia. To draw Muslims into the Russian State system it was necessary to develop a more effective mechanism than forced Christianization.

The founding of the Central Religious Board of Muslims in 1788 signaled official recognition of the Muslim community in Russia, and it opened a new page in the history of relations between Islam and the Russian State. The Muslim community now had the support of an organization, analogous a "church", although the church structure is not part of the historical fabric of Islam. The founding of the Central Religious Board of Muslims had consequences much wider than Russian government intended. Once organized, the Muslim clergy of Russia developed into a national political power, which served to integrate the separate Islamic communities. Eventually the Russian government became wary of the consolidating political influence of the Muslim clergy and the consolidation of Muslim peoples under the banner of Islam. Consequently, the government stopped expanding the jurisdiction of the Muhammedan Religious Assembly of Orenburg in the recently annexed regions of Caucasia, Transcaucasia, Kazakhstan, and Turkestan, where the local clergy were directly subordinate to the general civil administration.

From the 16th to 18th centuries, Islam survived in Russia only due to the isolation of Muslim Umma from external influence. Under the inhospitable conditions Muslims had to find new forms of existence, especially as it was obvious that self-isolation was disastrous for the continued existence of Muslim society. The spiritual and religious stagnation threatened to extinguish Islam in Russia. From the end of 18th through the 19th century the Tatars sought new ways to develop their Muslim identity. These new ways led to the use of medreses and mektebes, which gradually became centers of religious thought and spawned a new generation of Muslim intelligentsia. It is worth pointing out that even

---

<sup>1</sup> Khudyakov M. Studies on the History of Khanate of Kazan. — Kazan, 1990 — P. 197.

<sup>2</sup> Ibid. — P. 159.

during the most difficult periods of life within the Russian State Muslims comprehended the only acceptable condition for existence was not confrontation but co-existence.

To bring about a new level of relations between the State and Islam and to bring about a new level of inter-confessional dialogue with Orthodox Christianity, the Russian Muslim community needed brave and flexible ideas which would serve to revive Muslim society and would offer ways of building new relationships.

G.Kursavi and Sh.Mardjani, two famous Tatar theologians, were the founders of this new movement of Russian Muslims. A.Bennigsen, well-known French historian, observed the Tatar religious reformers were “the first Muslim thinkers, who long before the Arabs, the Turks, the Iranians or the Hindus announced the right of every believer to look in the Quran for the answers to all political, social, and religious questions. Their influence on the development of the reform movement in Russia and in the whole Islamic world was of exceptional importance. Due to their work, which is scarcely known in the West and ignored by Muslim historians, Islam ceased to be an obstacle to progress and the way was cleared for reforms in other spheres such as language, education, and political structures”<sup>3</sup>.

According to A. Bennigsen, Tatar religious reformers “tried to resolve the problem of intellectual backwardness of Islam by returning to the intellectual liberalism”<sup>4</sup>. Jadidism, a persuasive trend in social thought among Russian Muslims from the mid-19th to the beginning of the 20th century, served that very purpose. Initiated as part of the effort to reform Islamic religious education, Jadidism eventually was called to a far broader mission. Muslim society needed a new worldview and a new set of values. Jadid educational institutions built bridges between modern (including Western) knowledge and Islamic culture and introduced modern sciences into the system of Muslim knowledge. Underlying the knowledge of the modern world were implicit perceptions of the principles of rationality, universality, and objectivity.

The religious reforms of the 19th century constituted a transition from the old stereotypes of mass consciousness to modern forms of political thinking. The focus shifted from theological problems to social and political questions, which required new ways of formulating the questions and new ways of thinking. This shift created the conditions for confessional dialogue, because the new ways of thinking could also be applied to religious questions.

The new trend in the development of Islamic thought opened the way for openness in relationship. Openness is the willingness to express one’s attitude sincerely and honestly, combined with an aspiration to listen and hear others. Openness is the ability to listen objectively and apprehend and assess the other’s point of view, without dismissing or denying their views or conceding one’s own. Openness is necessary for dialogue because allows the parties to understand the other and move beyond stereotype; and it favors the correlation of different opinions and the revelation of common interests as well as the working-out of coordinated measures for their realization.

Today, when religions in Russia are undergoing another major transformation, it is difficult to set forth the principles of inter-confessional dialogue. For the Muslim community, the difficulty can be explained by the nature of the transition the community is being required to make. While the structure and organization of Islam in Russia are already in place, the ideological guidelines and the basic principles which serve as the compass of its existence have not been deciphered. There is great need for intellectual endeavors to illumine the way forward in the current Islamic renaissance.

Today, to conduct fully-fledged dialogue it is necessary for the organizations involved to develop procedures and coordinate their activities. One such organization is the Interreligious Council of Russia, which was established as a

---

<sup>3</sup> Bennigsen A. *Muslims in USSR*. — Paris, 1983. — P. 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*

legal entity in 1998. The Council unites just four of the almost seventy confessions in Russian. By excluding other confessional organizations in the Interreligious Council of Russia, its participants not only impoverish the Council's work but also aggravate inter-confessional oppositions.

Today, Russian society and the confessions need to surmount the obstacles that stand in the way of continuous dialogue between the country's diverse confessions. Elements that impede dialogue include the political involvement of many well-known religious figures, the violation by governmental authorities and officials of constitutional principles safeguarding the separation of religion and state, the violation of laws ensuring their equality, and the high level of religious intolerance, especially among young people where it is two to three times higher than in older generations. In light of these obstacles, it is very important for the government not to give any advantages to the religious associations of the majorities. As stated in the Document of the Copenhagen meeting of the Conference of the Human Dimension of the CSCE (1990), the state will "create conditions for the promotion" of "the ethnic, cultural, linguistic, and religious identity of national minorities".

The social sphere is the easiest place to implement the principles of dialogue. The social sphere provides a common meeting ground where it is possible to engage in dialogue without accenting theology. Thus, in October 2006, the Ministry of Social Security in Tatarstan, Kazan Eparchy, and the Religious Board of Muslims of the Republic of Tatarstan (RT) signed an agreement about providing pastoral care for senior citizens and invalids residing in hostels. According to the terms of the agreement, clergy of the Eparchy and the Religious Board of Muslims are assigned to different hostels in providing pastoral care.

In 2008, the Ministry of Health Protection, the Kazan Eparchy of the Russian Orthodox Church, and the Religious Board of Muslims of Tatarstan signed an agreement of cooperation regarding pastoral care in the hospitals of Kazan and the Republic. Experience of the previous twenty years showed the necessity of providing pastoral care in hospitals and the agreement ensured that Orthodox clergy could offer hospital bedside services in this largely Muslim republic. The agreement of cooperation led to the construction of an Orthodox chapel and Muslim meeting-house on the grounds of the Republican Psychiatric Hospital, which was named after V. Bekhterev. The proven success of this agreement has received government recognition and it illustrates how, in the social sphere, representatives of the two main religions in Tatarstan can carry out and support joint projects in cooperation with the government.

Undoubtedly, the most fertile ground for inter-confessional dialogue is youth. The participants in the summer youth camp "Caucasia — our common home", mentioned earlier, were young people from age 18 to 20, mostly students from Stavropol, Cherkessk, and Karachayevsk. The Archbishop Theophane and Mufti Ismail Berdiyev, Chairman of the Coordinating Center of Muslims of North Caucasia, observed the young people would live in the camp together and participate in discussions and sports events. The camp program would include many interesting, useful, and entertaining events: viewing and discussing significant Russian films; discussing current issues, including the role of the modern youth movement; sports competitions; evenings of songs around bonfires; meetings with the elders; and round tables discussions devoted to problems of family, traditions, culture, and education, etc. "However," Archbishop Theophane noted, "there will not be joint prayers. The Orthodox will say their morning and evening prayers in the nearby temple, and the Muslims will have a special room for prayers". The success of the camp has prompted efforts to conduct similar youth camps elsewhere in Russia.

In 2007, the Youth Department of the Kazan Eparchy and the National Charity Fund "Bulgar" organized a meeting for the Orthodox and the Muslim youth to discuss their common problems. The meeting was held at the Religious Board of Muslims. . The main aim of the meeting was to establish a dialogue between young people of the traditional religious confessions. The dialogue focused on the current problems of modern youth and the possibility of finding joint solutions to some social problems of direct concern to the younger generation.



Well thought-out confessional policies encourage inter-confessional dialogue aimed at ensuring equality among traditional confessions. Poly-confessionalism has always been a priority of Kazan. In this, Kazan's experience is unique. The program of the millennial celebration of Kazan included the opening of the new Kul Sharif Mosque as well as the opening of the restored Orthodox Temple, the Annunciation Cathedral, built in the 16th century. — Another indication of the poly-confessional was the restitution of the Icon of Our Lady of Kazan from the Vatican. In June 2009, the 27th meeting of the Administrative Council of the Organization of Islamic Capitals and Cities opened in Kazan, where it was announced that Kazan had been accepted into the Association of Cities — Shrines of Europe during the 5th Congress of Organization, held in Fatima, Portugal. Kazan is the only Russian city to have received this recognition. The 6th Congress of the Organization of Islamic Capitals and Cities will occur in Kazan in May-June 2010.

#### Literature

- Abdulatipov R. G. Fates of Islam in Russia: history and perspectives. — Moscow, 2002.
- Akhmadullin V., Melkov S. Relations of the state and Islam in Russia. History. Theory. Mechanisms. Military and political aspects. Moscow, 2004.
- Asadullin F. A. Muslim religious organizations and union in Russian Federation. — Moscow, 1993.
- Bashirov L. A. Islam and ethno political processes in modern Russia (Point of view). — Moscow, 2000.
- Islam in Tatarstan: experience of toleration and culture of co-existence. — Kazan, 2002.
- Islayev F. G. Islam and Orthodoxy in Volga region in 18th century. From confrontation to toleration. — Kazan, 2001.
- Landa R. G. Islam in the history of Russia. — Moscow, 1995.
- Malashenko A. V. Alternative of Islam and Islamic project. — Moscow, 2006.
- Mukhametshin R. M. Islam in Tatarstan. — Moscow, 2007.
- Vladimirov N. G. Islam in Russia. — Moscow, 1996.
- Yermakov I., Mikulskiy D. Islam in Russia and Central Asia. Moscow, 1993.





### III

## ACTUAL STRATEGIES AND TACTICS IN INTERFAITH DIALOGUE

---

---

### CHRISTIAN-MUSLIM DIALOGUE TRAINING: A WAY OF PERSONAL EVOLVING

**Rita Ayoub**

*Coordinator of the Islamo-Christian Dialogue Training at the Institute of Islamo-Christian Studies (IEIC)  
in Saint Joseph University of Beirut;*

#### I. General Context

In Lebanon, on April 13, 1975; as a bus of Palestinian armed men was passing Ain El Roummaneh, an area in the east suburb of Beirut, a clash began between them and members of a Christian political party. Several people were killed. This event sparked a fifteen year war in Lebanon, a country where 18 religious communities<sup>1</sup> have been living together for centuries.

---

<sup>1</sup> The 18 Lebanese communities are: 12 Christian communities: Maronite, Greek Orthodox, Greek Melkite, Armenian Orthodox, Armenian Catholic, Protestant, Syriac Catholic; Orthodox Syriac, Assyrian, Chaldean, Roman Catholic, Orthodox Coptic; five Muslim communities : Shiite, Sunni, Druze, Isma'ili, Alaoui; and one Jewish community.

---

**Rita Ayoub**

*Coordinator of the Islamo-Christian Dialogue Training  
at the Institute of Islamo-Christian Studies (IEIC)  
in Saint Joseph University of Beirut; Researcher in the UNESCO Chair  
of Comparative Studies of Religions, Mediation and Dialogue  
at USJ — Lebanon  
(Beirut, Lebanon)*



The situation escalated into an inner and outer communitarian war for several reasons. Multiple countries and regimes intervened in the war in Lebanon, but not with the aim of extinguishing the conflicts. Due to its geostrategic and political location, Lebanon did not have the freedom to manage and resolve the conflicts on its own. Palestinians, Syrians, Israelis, Americans, Iranians, not to mention European and Arab countries all take an interest in Lebanon, and the intervention of such outside interests made it difficult for Lebanon to draw upon its inner strength in resolving the conflicts. Most of the religious communities had been persecuted elsewhere in the region before finding a protective refuge in Lebanon. The outside interests stirred resentments remaining from the persecution, which until then had been largely set aside. The religious communities, in originally fleeing the persecution, had found in the geographical structure of Lebanon a peaceful place to preserve their religion and their culture. Together they had given Lebanon its character as a multi-communitarian and multi-religious country.

It is not easy for the Lebanese people, within this regional situation and this internal multicultural canvas, to find a way to live in peace. And it explains why the periods of peace they have experienced together have been disrupted by periods of conflict, which puts the country in a state of political, economical, and sectarian instability.

When the 1975 war began, no one had any idea what the destiny of common life in Lebanon would be, or where the war would lead. One of the several faces of this war was the interreligious conflict. In the eyes of people, Islam and Christianity were transmuted from spirituality to embrace politics. Religions were transformed into pretexts used to incite political conflicts. In response to this situation several religious organizations pushed for the establishment of an institute at Saint Joseph University to promote Islamo-Christian knowledge. This institute, The Institute of Islamo-Christian Studies (IEIC), is now in the heart of Saint Joseph University.

Since 1977, the IEIC has been giving specially designed “dual voice” courses on Christianity and Islam. Students representing several religious affiliations attend these courses, which are presented under the “dual voices” theme, i.e. each course is co-taught simultaneously by two specialists, one Christian and the other Muslim.

In 1989, the Taëf Agreement put an end to the Lebanese war<sup>2</sup>. Yet, many negative consequences followed, especially in the area of inter-communal perceptions. The other — persons of a different religious affiliation — continued

---

<sup>2</sup> An inter-Lebanese agreement approved by the Lebanese parliament, which ended the Lebanese war that had started in 1975. It was signed in Taëf (Saudi Arabia) in November 1989. It was the political effort of a committee composed by King Hassan II of Morocco, King Fahd of

to be viewed through the lens of war. Parents, who had experienced violent discrimination because of their religious belonging, had transmitted to their children a negative image about the other, an image of a discriminator or persecutor. Consequently, young people grew up with a poorly defined image of the other.

Years after the Taëf Agreement, observation of Lebanese society reveals the attitudes of people in general and the youth in particular are still marked by religious discrimination. The discriminatory attitude of young people towards difference, especially religious difference, has been discussed at various meetings held throughout the past few years at the Institute of Islamo-Christian studies (IEIC), other academic institutions, non-governmental organizations, and youth associations. The issue has been raised in universities and schools, both public and private, whether predominantly Muslim, Christian, or mixed.

Considering this situation, the IEIC was not content to observe passively that young people were growing up with discriminatory attitudes which, in many cases, hide a fear of the other. The IEIC has intentionally intervened by bringing together people who did not want to let the lessons of the war go unlearned.

From its establishment in 1977 until 2004, the Institute (IEIC) focused primarily on advancing religious understanding of the other. Yet, we have found, while studying the religion of each other is required in order to meet and understand the other, it remains unproductive if it is not followed by direct knowledge from and through the other. For this reason, in 2004 the Institute (IEIC) implemented the “Training in Islamo-Christian dialogue” project. The project was launched in Beirut and has since expanded to the south.

## II. The Training in Islamo-Christian Dialogue Project

The main target of the IEIC “Training in Islamo-Christian dialogue”, project is students from any field of studies and young professionals. The IEIC is focusing on students and young professionals because they generally will take the tools of dialogue into their areas of expertise and specialization, and most of them do not have practice dealing with difference, especially religious difference.

Among our target population, we give priority to teachers of religion. Religious teaching in Lebanon is given in most of the schools. Yet, the preferences of private schools and the geographic locations of public schools decide how religion is taught. Some schools provide Islamic studies and other give Christian studies. Only a few schools teach both religions, mostly in classes divided along religion lines: Islamic education is given to Muslims, and Christian education to Christians. Multi-faith classes are quite exceptional, and thus far have only been implemented in one or two schools in Lebanon. On the other hand, many experiments and projects have been undertaken between schools of different religious affiliation and through nongovernmental organizations, with the aim of promoting dialogue and knowledge between students from different religious backgrounds. However, much still needs to be done. Engaging religious teachers in the “Training in Islamo-Christian dialogue” project gives the IEIC a way to reach both teachers and students. When teaching their own religion, teachers may tend to convey to students an attitude of superiority towards the other. Through the training in dialogue and the connections they make with teachers of other religions, of the teachers involved in the IEIC project learn techniques and a mode of teaching that embraces the other rather than ignoring the other.

The “Training in Islamo-Christian dialogue” project was initiated in 2004 in the Humanities Campus of St Joseph University of Beirut, where the Institute of Islamo-Christian Studies is part of the Faculty of Religious Sciences. In

---

Saudi Arabia, Chadli of Algeria and the support of the US diplomacy. To read the entire Taëf Agreement text: <http://www.mideastinfo.com/documents/taif.htm>



▲ *The Christian-Muslim dialogue training at IEC, USJ, 2009*





◀ *The Christian-Muslim dialogue training at IEIC, USJ, 2009*

---





▲ Promotion of one session of  
Christian-Muslim dialogue training 2009

---

2007, the project was replicated in another Campus of the University situated in the South of Lebanon, where the sociopolitical context differs from that of Beirut. Until now the dialogue project has been implemented ten times, and around 250 diplomas have been given.

### 1. Purpose and Objectives

The IEIC initiated the “Training in Islamo-Christian dialogue” project after finding that dialogue was becoming a theoretical concept used in social discourse, both political and religious, without being specifically experienced in daily life. Working on theoretical and practical levels, the project aims to prevent conflict by bringing down walls and strengthening bridges between individuals through training in interreligious dialogue. The project seeks to help partic-

ipants recognize the importance of dialogue and its challenges, through an interdisciplinary inquiry in social sciences, human sciences, and theology. The training is given within a framework that helps participants recognize the existence of the other, and it gives them the ability to start communicating with each other.

## **2. Description of the Project**

The program involves a thirty-hour preparatory session in Muslim-Christian dialogue spread over a four month period, held weekly in one and a-half to three and a-half hour sessions depending on the subject discussed. The participants are Muslims and Christians mostly engaged in education or religious education.

Training is provided using different methods and techniques, in a lecture form or interactive sessions depending on the subject. The number of participants in each session should not exceed twenty individuals. Keeping the number under twenty allows better interaction among the participants.

The various topics presented throughout the sessions are intended to raise awareness of the key factors that influence the relationship between individuals who belong to different religions. The subjects tackled include prejudice and stereotypes, communication, conflict management and resolution, basic religious and theological concepts, feasts and religious occasions, the theology of the other in each of the religions, in addition to the contemporary history of Lebanon and its religious communities.

Once per week, the participants meet around one subject. Issues such prejudices and stereotypes carried by each of us are managed through interactive exercises. The method of interactive exercises helps the participants express themselves before the other, and then react face to face in order to clarify with each other the perceptions they have. Studying together the reasons for the prejudice and stereotypes helps the participants understand the behavior or the attitude of the other as well as their own.

Topics such as dogma and religious occasions are covered in conferences, followed by discussions with trainers. However, the information given through these formal lecturers represents only one level of the training. The second level is established through the relationships that develop between the participants. Overall, the combination of lectures and discussions is a kind of a double training tool, both receptive and interactive on the part of participants.

## **3. Participants' Considerations**

### ***1) Expectations***

The words “know” and “knowledge” figure highly among the expectations that the participants bring to each session.

On one hand, the participants want to know each other because they know deep inside they have been ignoring each other. They want to know each other so that they can change their perceptions towards the other. Moreover, they want to know the other in order to learn how to establish a relationship. Finally, they want to know the other in order to pinpoint their similarities and differences. Overall their willingness to participate in an encounter with the other without having the faintest idea where it will lead shows a certain trust on their part in the concept of dialogue itself.

On the other hand, the participants want to communicate with the other, in order to “correct a misperception” that the other has about them and about their religion. They know the other has forged an image about them, but somewhere they are sure that image the other has of them does not correspond to the one they would like to impart. They come to the dialogue in order to change their image in the eyes of the other.

The expectations and wants of the participants show that dialogue starts with a personal decision to take a step in paving a path between “us” and “them”, without really knowing what lies ahead.



## **2) Realizations**

The assessments made by participants at the end of each session show that most of them solicit further opportunities to interact and discuss different topics with each other. As the training gave them a good impression of the other and the concept of dialogue, they seek to go forward.

The training in fact establishes a link between two images of the other: the formed independently of the other prior to participating in the dialogue, and the second formed in partnership with the other during the dialogue. The participants realize that engaging in dialogue no longer feels risky; they now recognize it is a voluntary slow progressive path not only to knowledge of the other but also to knowledge of the self.

The training sheds light that helps the participants realize the importance of the link between us and them, see the path to developing their relationship, and know that strengthening their relationship will help build the network of humanity.

In general, by the end of sessions we notice two attitudes. On one hand, some of the participants want more opportunities to meet and dialogue in order to continue the process of personal change they began in the training. On the other hand, some participants express their readiness to start working alongside the other in practical and concrete projects, such as social activities, etc.

## **4. Effects of the Training**

The training provides a “healthy and protected” context for the participants. People who are ready to step towards the other need a context that will foster confidence, in which they can express themselves without fear while gaining knowledge and experiences. This context represents a kind of a door for the participants, and it is up to each of them to open it or not.

On both the individual and collective levels, the IEIC “Training in Islamo-Christian dialogue” project is only one step in a long path. Yet, according to the evaluation of the project, it is having many significant effects.

### **1) Cognitive Dissonance during the training:**

The Islamo-Christian dialogue training provides a context which helps people experience a cognitive dissonance. Leon Festinger, a researcher in psycho-sociology and, more specifically, on the concept of attitude, coined the term “cognitive dissonance” in 1957<sup>3</sup>. Cognition refers to an idea, a belief, an attitude, a behavior, or even a value or an emotion. According to Festinger, when two elements have a dissonant link between them, the non existence of one element, taken separately, produces the existence of the other. The existence of both of elements simultaneously produces an inner conflict within the subject. To reduce the conflict, because the subject needs to feel consonance or harmony, he/she avoids the elements that create the dissonance, by giving excuses, selecting information he/she needs and ignoring other information, or changing his/her attitude.

The training allows the participants to feel the inner conflict elicited by their perception about the other in contrast with the other as a reality they are facing. They could reduce the dissonance by avoiding the elements that produce it. For example, a Christian young man could say that Muslim women are forced by men to wear the veil. As one Muslim woman tries to explain to him that the veil is her own choice, because of her religious engagement, he may not believe her. He may even give himself an excuse such as: “she is just one woman among thousands. The others are forced to wear the veil”. Yet, in a group discussion, he might hear several veiled or non-veiled Muslim women explaining their own beliefs concerning the veil and its religious or spiritual meaning. Then he might start changing his attitude. His

---

<sup>3</sup> Festinger L. A Theory of Cognitive Dissonance. — Stanford, 1957.

denial of the existence of “obligation” in wearing the veil may be qualified by the perception: “some women are forced, but some of them have free will to wear the veil”. He needs to reduce the Cognitive Dissonance in order to feel honest with himself. When failing to find excuses that reduce the dissonance, he chooses instead to change his attitude. The truth he is now facing is stronger than the perception he once had.

Deciding to participate in the training entails being ready to lay down the perceptions we hold subconsciously, in order to be closer to the truth through our conscience.

## ***2) Transformation brought about by the training***

Many outcomes have been observed on the individual level. These outcomes are not a matter of unified perception, but a matter of each person’s path and experience.

Some participants do not bring any expectations to the dialogue beyond their readiness to discover the other. Having no expectations helps people be more flexible. It helps them engage in active listening. For such people, the training is an adventure that opens new domains. However in the process some discover they have latent negative attitudes towards difference. At that point, it is up to each of them to leave the dialogue process or go further.

Some participants arrive at dialogue with the intention of expressing themselves. Yet, through expressing themselves they seek mostly to give a “good impression” of their own religion. Having such an intention makes them defensive more than receptive. For such people, the training helps them to see the perception others have is not wholly negative. Their attitude becomes less defensive and more relaxed.

Some come intending to convince others — from another religion — that their religion is closer to the truth. The attitude of such people is more offensive than it is about sharing. Such people may discover the other religion gives the other a way to live the truth. They become better listeners and try to look from the other’s point of view.

Some come to dialogue searching to find common grounds between their religion and that of the others. Such people avoid seeing the differences between religions, and they also may avoid negative attitudes and focus on positive ones. But when they confront the truth, i.e. the common points and the differences between religions, they may find they were avoiding seeing all the faces of the reality. This typically results in one of two things: either leaving dialogue in order to reduce the cognitive dissonance, or going more deeply into dialogue in order to find new common grounds on deeper levels.

Some arrive convinced in advance that the others do not intend to dialogue. Such people focus on the negative attitude. Their doubt regarding the intention of the others makes them avoid noting the positive behavior and makes them highlight the negative. Such people can become more and more offensive, until the moment they realize the other is willing to engage in real dialogue, at which point they start to trust the positive intention of the other.

Some come ready for discussion, but needing to be sure their own identity will not be shaken or shattered. Such people take time before expressing themselves, but when doing so, they become clearer and more comfortable in expressing themselves, even when expressing their fears. The training gives such people an opportunity to enhance their communication skills.

Some people come ready for discussion, but they just need reassurance that the others are ready too. Such people do not have problems in expressing themselves. They are observant in figuring out how to speak without unintentionally offending or hurting the other. They also take to heart what others are saying and take pains to reassure the others. Such people feel responsibility towards the others. The training helps them express their empathy towards the emotions of the others.

The regularity of the meetings helps in transforming and overcoming the previous reality of the participants with respect to their attitude and relation to the other, regardless of what that reality was. While it is true that change de-

depends on each person taking steps toward meeting and getting to know the other, it is obvious the training offers an opportunity to take those steps and change.

#### IV. Conclusion

One of the main factors the training tries to offer is to help the participants feel that dialogue is not only the decision of the others. Once we decide to engage in dialogue, we start to be responsible. Dialogue depends less on the other than on us. In dialogue we are not actors, but managers of the scene. We realize we have a duty vis-à-vis dialogue. When obstacles stand in the way, we seek a solution. This does not mean we need to find appropriate solutions at all costs, but that we partake in the responsibility of finding the closest appropriate solution to us and to the others. Failing to find solutions is not a problem; avoiding the responsibility is. The “yes” we say when we enter dialogue is a personal decision to walk with others, without any conditions established in advance.

Another factor the training offers is the conviction that multi-religious dialogue is not a theoretical procedure related to intellectual categories. Multi-religious dialogue is a practical tool that can be used by every person who feels and perceives the need. In situations where conflict occurs under the rubric of religion, knowing the other in his/her religion prevents conflicts. In a conflict situation, being knowledgeable about the other’s religion and possessing the tools of dialogue helps in distinguishing what in the other’s behavior stems from religious concern and what stems from personal or factional interests.

The training also helps the participants respect each other’s rhythms. Increasingly, dialogue becomes a real issue and not just a moral concept. The participants discover the difficulty of being different, but they also discover in themselves the perseverance to find a way to live with the differences, without any intention to change the other. Dialogue is a path of growing respect for oneself through respecting the other.

In conclusion, training programs such as the Islamo-Christian dialogue project help create a safety valve. Instead of avoiding disputes by bypassing dialogue, people experiment in preventing conflict by going deeply into dialogue. Even if the participants begin with nothing but doubt, they learn to trust one another during the process, which is why the key to dialogue is one word: YES. Saying yes allows one to walk a continuous path along with the other, and along with the self.



---

---

## INITIATIVES OF LEBANESE CIVIL SOCIETY IN DIALOGUE: ADYAN FOUNDATION'S EXPERIENCE



***Samah Halwany***

*Tutor at the Arab Open University  
(Beirut, Lebanon)*

### I. Context

During the fifteen-year war (1975-1990), Lebanese society was divided according to two major confessional streams<sup>1</sup> (Maronite and Sunni) that tried to have political hegemony and impose their vision and identity on the country (Lebanese Nationalism — Arabism). Due to the fear and rejection of the other, the growing conflict led to the regrouping of each denomination from political entity into new entities which took several forms: militia, geographical divisions, and religious discords. Unfortunately, this civil war made more than 200,000 victims.

While violent action has indeed marked the memory of the Lebanese and destabilized the homogeneity of the social tissue, several factors emerged during the war that represented the deep belief of the Lebanese regarding the need of 'living together'. For instance, during the civil war, 17,000 persons disappeared when they tried to cross to the other side of Beirut because they were committed to continuing ordinary life and they refused to recognize the separation lines which divided Beirut into two zones (the West formed by a majority of Muslims and the East with a majority of Christians). These people, who have never returned to their families, symbolize the belief in the unity of Lebanon and its population.

---

<sup>1</sup> Amongst the 18 communities existing in Lebanon. The Christian community is formed by: Maronites, Greek-Catholics, Syriac-Catholics, Armenian-Catholics, Greek-Orthodox, Syriac-Orthodox, Armenian-Orthodox, Protestants, Assyrians, Chaldeans, Catholic Copts and Orthodox Copts. The Muslim Community is formed by: Sunnis, Shi'ites, Druzes, Alaouites, and Ismaelites, and a small Jewish community.

Moreover, 1988, two years before the beginning of negotiations between the belligerents, saw a huge demonstration along the lines of demarcation in which Lebanese citizens wearing white dresses and standing hand in hand formed a chain of peace. That demonstration was the first civil movement of activists that communicated a deep refusal of violence and a determination to stand for 'living together'.

After the signing of the peace agreement in 1990, civil society again faced two politically contradictory systems. On one hand, the revitalized confessional system according to the newly signed agreement, in which the three top political positions (president, prime minister, president of the Chamber) represent the existing eighteen religions communities through three main communities (Maronite, Sunni and Shiite). The political system provided a certain control of the leaders in public administrative institutions as well as private ones such as political parties and social associations. On the other hand, Lebanon faced the urgent need to reconstruct the country through emphasizing citizenship, modernizing, and establishing trust between the members of the different denominations.

Unfortunately, due to the leaders who took advantage of the confessional political system for personal benefit, most of the spontaneous social movements vanished, revealing the fragility of the society. Lebanese society found itself obligated to follow the leaders and thus the legislative elections accelerated the affiliation of each community under its leader's control. Society was unable to experience long-term autonomous social movements unconstrained by political leaders, because people found they were again imprisoned in a clientèle<sup>2</sup> system out of a need to ensure their survival, since the governmental management did not ensure equity or human dignity to all. The confessional political system made the people confessional. And like any confessional society, fear of the other was heightened and highlighted, weakening the felt need for living together.

Furthermore, the equality of power among the different confessional factions in Lebanon lead each faction to look for external support (from Iran, Saudi Arabia, France, and the USA), to bolster their positions, not to mention the presence of the Syrian army on Lebanese soil. This virtual confrontation between the leaders culminated after the assassination of the prime minister Rafik Hariri on February 14, 2005.

While most people in civil society ran to the place of the assassination, as a way of expressing solidarity and protecting the project of living together that Hariri had championed, most of the leaders were focusing on how they could benefit from the civil movement. This led to a new regrouping of the factions, which now were recognized as the "pro-Syrian" and "anti-Syrian" factions, nicknamed March 8 and March 14 after the manifestations of the millions that occurred consecutively on these dates in 2005<sup>3</sup>.

After the withdrawal of the Syrian army (accused on the spot and held responsible for the assassination), and after the legislative elections of 2005, the confessional tissue became more complicated than could be contained in a confessional conflict. If the majority of the Sunnis and Shiites became divided along a clear cut line between respective March 14th and March 8th coalitions, the other communities had to follow this division to ensure political alliances according to their interests. Therefore, each community nowadays has at least two main leaders who position themselves in one of the two new coalitions. The inter-confessional<sup>4</sup> tension became intra-confessional<sup>5</sup>, mostly between the Sunni community and the

---

<sup>2</sup> Clients of political groups.

<sup>3</sup> For additional information check the following websites: e-newspapers for 8th March: [www.tayyar.org](http://www.tayyar.org), [www.al-akhbar.com](http://www.al-akhbar.com), TV websites: [www.otv.com.lb](http://www.otv.com.lb), [www.aljadeed.tv](http://www.aljadeed.tv), [www.nbn.com.lb](http://www.nbn.com.lb), [www.almanar.com.lb](http://www.almanar.com.lb). For 14th March check the following: e-newspapers: [www.nowl-ebanon.com](http://www.nowl-ebanon.com), [www.almustaqbal.com](http://www.almustaqbal.com), [www.annahar.com](http://www.annahar.com), [www.lebanese-forces.org](http://www.lebanese-forces.org). TV websites: [www.lbcgroup.tv](http://www.lbcgroup.tv), [www.future.com.lb](http://www.future.com.lb).

<sup>4</sup> An inter-communal conflict is a conflict between two religious communities — for example, Muslims vs Christians.

<sup>5</sup> An intra-confessional conflict is when two sub-groups from the same religious denomination oppose each other.

Shiite, supported respectively by Saudi Arabia and Iran, which carry contradictory ideologies. Thus, the Lebanese conflict overshot the inter-confessional system to culminate an intra-confessional system embroiled in a regional crisis.

## II. Civil Society and the Implementation of Dialogue

Nineteen years after the signing of the Taëf peace agreement<sup>6</sup>, dialogue is still limited to being the unique process of communication between political leaders. No project of restoring reconciliation or abolishing the confessional system has been implemented by the government. Therefore, civil society, which was not prepared to face its fear or to deal with the memory of the civil war, withdrew into isolation, i.e. each community folded back on itself in order to protect itself and safeguard its future from potential loss.

As a whole, the Lebanese are oscillating between implementing a mechanism of protection to guard against the other, on one hand, and working openly with the social movement to safeguard human rights and to establish a culture of dialogue among themselves, on the other hand.

When leaders revive the inter- and intra-confessional crises, with the help of each party's media (TV, radio, press) it has a very important effect in mobilizing people from each camp. The receptive civil society becomes potentially aggressive, ready for violent confrontation, and forgetful of the positive and constructive work done by the civil movements. Added to this, non-affiliated people in civil society can be used without their knowing in the power struggles. For instance, during the street fighting that went on for 10 days, between the 7th and 17th of May 2008 between the two factions (8th of March and 14th of March), some of the non-factional Lebanese expressed themselves by obstructing the main roads and the international airport. During the first day, some of these Lebanese acted spontaneously in order to get the attention of the governmental administration regarding their daily problems and needs. Unfortunately, these people were not able to foresee that such a reaction would serve the 8th March faction in demonstrating its power and popularity.

In addition, the absence of Security Forces — who took the role of an observer during the May 2008 events in order to save its own unity — emphasized the demarcation between the factions and the isolation among the denominations, because there was no instance to reunite them. Moreover, the religious community leaders, who chose protective strategies aimed at saving the unity of their communities and shielding them from additional loss, ended up adopting the position of one of the political leaders belonging to their community, emphasizing even more strongly the tension and the division between the two coalitions (8th and 14th of March). Currently, it is necessary to note that the socio-political problem of the Lebanese State is in a transitory phase, in which a reformulation of the denominational regrouping is in question. The situation might either lead to an agreement or to a partition of the Lebanese State. To prevent a final division and to achieve an agreement and reunification, social activists must demonstrate that the conflict between the 8th and 14th coalitions is actually related to political discord and not to confessional-religious discord.

However, the local NGO's working on dialogue, reconciliation, and human rights cannot on their own implement sustainable procedures without support from the public institution, i.e. the governmental level. Fortunately, after his election in 2008, the new President of the Lebanese Republic, General Michel Suleiman, seems to be a strong supporter of dialogue. His first action was to reactivate dialogue between both factions. Furthermore, Suleiman showed his respect for the role of civil society by nominating<sup>7</sup> Ziad Baroud, lawyer and human rights defender, as minister of the

---

<sup>6</sup> In 1990.

<sup>7</sup> The Doha Accord in May 2008 authorized the president to nominate three ministers in the government on the condition that they be independent from the two coalitions (8th and 14th).

interior. Also, Suleiman recognized the importance of establishing a deep dialogue between factions, communities and religions, nationally and internationally, when he declared publicly, at the closing of the UN general assembly meeting in December 2008, in an address titled “Religious dialogue a way for peace”, that Lebanon intends to be an international centre for intercultural and interfaith dialogue.

Although Suleiman’s position is of major importance, it is not enough to reconstruct trust internally among the Lebanese who are submerged in their conflicts. In order to make Lebanon a home for dialogue, the President must initiate many structures and effective actions that can provide further support to civil society activists; for instance, forming a cell of consultants specialized in interfaith dialogue, conflict resolution and crisis prevention; initiating a national day for dialogue and reconciliation where festivals could reach all the Lebanese territory; promoting interfaith studies in public schools; etc.

### III. Adyan Foundation between Vision and Challenges

#### 1. Adyan- Lebanese Foundation for Interfaith Studies and Spiritual Solidarity

The implementation of dialogue in Lebanon remains a problematic issue. On the political level, the reconciliation process stipulated in the Taef accord failed because the measures of incriminating war leaders were replaced by an Amnesty Law in 1991. This Amnesty law not only ensured impunity to war leaders, but also allowed them to remain in power, since these same war leaders formed the post-war government. As a result, the memory of the war stagnated in the collective conscience of the Lebanese who preferred to live as survivors instead of peace builders. Yet, when the Lebanese begin to face permanent tensions between the leaders, they become increasingly aware of the necessity to find a path for sustainable peace and stability, especially those who live in mixed areas. For that reason, Saoud al-Mawla, a prominent socio-political analyst and a major figure of dialogue in Lebanon says: “the Lebanese are better placed, for various reasons, to initiate such a dialogue. Being linked to their fate, it constitutes to a certain extent the bounds of their common life, their national unity and their ceaseless seeking to rebuild a just and equitable State”<sup>8</sup>.

The dialogue promoted by Saoud al-Mawla echoes the mission of ADYAN-Lebanese Foundation for Interfaith Studies and Spiritual Solidarity. ADYAN, an Arabic name meaning religions, is a non-governmental and non-profit organization, founded August 6, 2006, by Christian and Muslim founding members. It is an independent organization, achieving its mission in Lebanon and abroad, regionally and internationally, through different programs in cultural, educational, social, and spiritual areas.

ADYAN works to clarify the main religious and theological concepts in pluralistic societies where different religious communities face common social and political challenges. The foundation also encourages the building and strengthening of solidarity and positive interaction among people belonging to different religious groups, and developing values of respect and sympathy through “Mutual witnessing”, dialogue, and common commitment. For its annual program of 2009, ADYAN enlarged its activities in order to help in solving the inheritance problems by launching a two-step reconciliation project. The first step was the collaboration with a Nigerian foundation to launch their film «The Imam and the Pastor» in Lebanon in March 2009. “The Imam and the Pastor” shows the deep will of two religious representatives and ancient par-

---

<sup>8</sup> Dr. Saoud al-Mawla, “The Islamo-Christian Dialogue in Lebanon”, text presented in French during the conference of the German Oriental Institute: Religion between Violence and Reconciliation. Beyrouth 11-13 September 1998. Original text: “Les libanais sont bien placés, pour diverses raisons, pour initier un tel dialogue. Celui-ci étant lié à leur sort, dans la mesure où il constitue le cadre de leur vie commune, de leur unité nationale et de leur recherche incessante pour reconstruire un état juste et équilibré”.

ticipants in war to become mediators and agents of reconciliation. As Thomas Michel writes “the burden of history is not only the most difficult obstacle to overcome in building dialogue, but moving beyond that burden is one of the most valuable hoped-for fruits of dialogue”<sup>9</sup>. For this reason, the second step is launching procedures of sustainable reconciliation by creating a think tank formed of experts and activists from the civil society.

In addition to its members, ADYAN benefits from the commitment and support of its three Networks: Consultants, Friends, and Volunteers.

## 2. ADYAN’s Volunteers

The volunteers’ network began forming in 2007 and currently consists of approximately 40 young men and women from different fields and religious denominations.

Volunteers are involved in the programs of ADYAN Foundation, in organizing and realizing the activities. The volunteers go through a specific orientation program, in which they learn about ADYAN’s spirit and activities, and experience cultural and touristic encounters that strengthen the bond and communication between them. Two weekends for volunteers have been organized, with the second one joining the Lebanese volunteers with participants from Egypt, Syria and Jordan.

A questionnaire was distributed to ADYAN’s volunteers concerning the meaning of sustainable dialogue, the situation of Lebanon, and their own participation in dialogue. The following notes were compiled from this survey.

## 3. Local Dialogue and the Public Administration:

In their survey responses, ADYAN’s volunteers found that local dialogue is less the initiative of Christian and Muslim religious authorities (40%) than it is the initiative of Christian and Muslim individuals (60%). In parallel, communities represented by their political and religious authorities are seen to be playing a negative role when it comes to awareness and openness (70%). The private institutions of each community such as schools (30%), families (40%), neighbourhood (40%), and medias (90%) are seen to have the same non-objective influence. Dialogue is seen less like a challenge between dominant and dominated (40%) than it is perceived as a non-conflictual humanitarian action carried by a moral and a religious rearmament (60%).

## 4. The Foundations of Socio-Political Dialogue in Lebanon

According to the survey of ADYAN’s volunteers, the needed dialogue in Lebanon must be a “dialogue of life”<sup>10</sup>, which can be adopted by all the public and private institutions, including schools, universities, religious persons, political leaders, political parties’ media and civil laws. To maintain such a dialogue, the efforts should focus on: the agreement on a common history of Lebanon (30%), the judgment of war criminals [especially those who are still in power] (40%) and the acceptance of concessions among the denominations to ensure ‘living together’ (50%). Dialogue, according to 90% of the volunteers, can provide equity and ensure the right of each citizen by making him/her aware of his/her national loyalty.

Yet sustainable dialogue demands much more than peaceful coexistence. 90% of the questioned volunteers said that sustainable dialogue is a long process of building trust between people. The foundations of dialogue, according to the

---

<sup>9</sup> Michel Th. Creating a Culture of Dialogue: Methodology of Interreligious Dialogue // [http://www.sjweb.info/dialogo/documents/doc\\_show.cfm?Number=25](http://www.sjweb.info/dialogo/documents/doc_show.cfm?Number=25)

<sup>10</sup> Term used by Pope John Paul II in his 1991 encyclical, *Redemptoris Missio*. Cited in: Michel Th. Op. cit.





◀ II. 1. Training for Trainers of Alwan program in schools

---

© adyan

II. 2. Workshop on coexistence for Palestinian children ▶

---



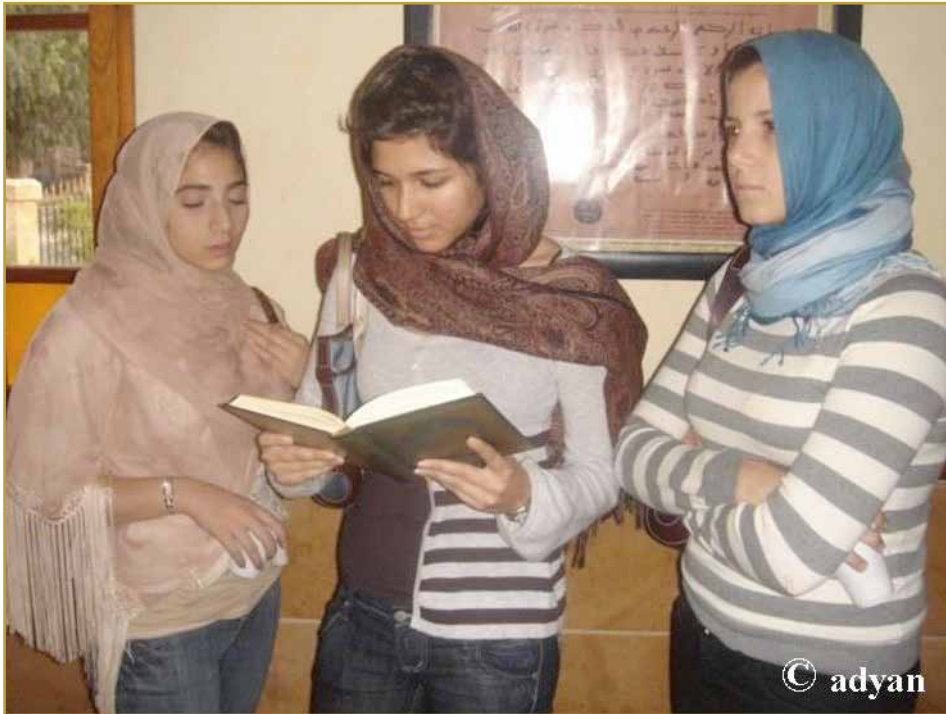
© adyan



◀ II. 3. The Imam and Pastor with 300 Lebanese school students from different regions in Lebanon

---

© adyan



◀ II. 4. Mosque visit in Alwan training on coexistence for school students

II. 5. Youth Camp for ADYAN's volunteers and participants from other Arab countries ▶



survey responses, are: cooperation between the confessional communities in the daily life exchange; spiritual exchange; collaboration in defending social problems and civil rights. According to 90 % of the volunteers, these steps could change the personal cultural inheritance and the social prejudices.

### 5. The Moral and Spiritual Foundations of Dialogue

The survey shows that the foundations of dialogue are not only about sharing equal rights and defending human dignity, but that they are based on the common values all denominations share. The most important values according to the survey are: respect, love, and fraternity found in each religion (60%). Due to this commonality, the first steps that

should be taken in spreading the concept and practice of dialogue and living together should be building awareness of the importance of reconciliation and repentance (30%) and accepting concessions (20%).

### 6. Inner Change in the Perception of the Other and of Oneself

After attending ADYAN's programs, the volunteers are able to criticize their cultural inheritance, because by opening up to others they became able to discover their inner power and inner values. One volunteer proclaimed, "It has already affected me deeply in my thoughts about "the other" and I'm still exploring things in myself I didn't know, and that's what amazes me".

Another asserted: "The quality of my life depends on the quality of my relations with others. Imagination often transforms facts whimsically, therefore, the more we direct ourselves to communicate honestly the less space we leave for imagination and the less possibility of misunderstanding. The first barrier to communicating with the other is not the one standing between me and him/her, it's the one between me and myself

### 7. Actions

In recognition of the deep connection between the self and other, ADYAN volunteers are ready to advocate their own experience in different ways: mobilizing others to open up; living their own beliefs in daily life; attending cultural conferences locally and internationally; implementing ADYAN's programs, such as the Awareness program<sup>11</sup>, Alwan program<sup>12</sup>, interreligious meetings<sup>13</sup>, social projects<sup>14</sup> and cultural events<sup>15</sup>; writing thematic articles and brochures; and participating in cultural events with other local NGO's or in TV programs.

## IV. Conclusion

ADYAN volunteers, according to the survey, believe civil society needs to be sensitized on the need for dialogue and they expect ADYAN to implement several projects around the country. Yet the foundation faces many challenges. Regarding its autonomy and its goals of unification, the foundation does not easily find partnership or funds because fear and doubt prevail in the Lebanese society, and because international donors are generally afraid of organizations that deal with religions, especially in the Middle East. In addition, the mission of ADYAN might be threatened by fanatic groups as well by some actors on the political scene who prefer to keep things the way they are.

However, according to the volunteers, ADYAN foundation is able to "impart a culture of dialogue, teach people how to accept the other with his/her difference, and encourage people to work together to build a nation based on respect for the rights of its individuals where differences must not make any difference". 90% of the volunteers believe NGOs can empower people, foster personal motivation, and develop the peace building capacity.

---

<sup>11</sup> Lectures given by Adyan on interfaith related topics.

<sup>12</sup> School modules for religious culture, interfaith relations and coexistence.

<sup>13</sup> Annual spiritual solidarity day: interfaith encounters to give the occasion of people from different religions to experience together the spiritual commitment for peace, following the paradigm of Assisi –1986.

<sup>14</sup> The foundation worked with homeless youth offering them assistance and trying to protect them from deviations (drugs, violence, delinquency...), through material, educational and personal support.

<sup>15</sup> For instance, the production and the launching of a documentary film: "From war to reconciliation".

In the words of another volunteer, ADYAN will always do its best to “make people touch their inner love and to reach self-assurance in order to accept the other as he/she is ... and to help them in expressing clearly their thoughts and their feelings to the other, to help in finding the proper place near the other so that they can move along hand in hand”.

In conclusion, differences, which must be considered a positive aspect in society, can be portrayed as negative when personal interests are mingled with political power. In this case, the personal agendas of political actors come before ensuring civil security and the survival of civil society. This situation heightens the role of local NGOs, who work closely with diverse civil society groups in order to bring answers to the daily fears and to revive the loyalty for a unified nation. At present, this mission needs patience and optimism because gaining the confidence of people at various levels of society is not easy when unity is feared to be an abolition of the specificities of each community.



---

---

## ART AS DIALOGUE: CHRISTIAN MONUMENTS OF SYRIA AND THEIR MUSLIM CONTEXT



### ***Ekaterina Endoltseva***

*Researcher at the St.Petersburg Branch of Russian Institute for Cultural Research  
(St. Petersburg, Russia)*

## 1. Introduction

Is it possible for art to establish peace among people? In what circumstances can art act? Has art not lost its function in the modern society? These questions are very important in the confrontations that are common in different parts of the Syro-Palestinian region as well as in modern Russia. The area of Syria where the ancient Christian state Osroena<sup>1</sup> was situated abounds with monuments of Christian art, which play an important role in the modern islamo-christian dialogue.

## 2. Christian Monuments

Among the ancient Christian monuments are many worshiped by both Christians and Muslims. Damask offers a good example of a place that is sacred to both confessions (il. 7). According to the text of the Acts the apostle, Paul

---

<sup>1</sup> Metserskaja E. N. Apocryphe Actes of Apostles. — Moscow, 1997. — P. 5.

had a vision on his way to Damask which resulted in his conversion to Christianity (il. 6). In the Christian Quarter of Damask (near the city gate Bab-Tuma) are the remains of the wall the apostle passed through when he left the city in a great basket. Also, in the same Quarter is the house where Paul was baptized. Both monuments are now under the control of the Catholic church and the Vatican. Then again, one of the most well known religious centers of Damask is the Mosque of Omejad (il. 1, 3) located in the very heart of the old city.

According to archaeological evidence, this quarter of Damask (Decumanus, Bab-Tuma gates and Bab Kesin) has been used as a sacred center since the beginning of the Neolithic period. The first temple erected in Damask was consecrated to the local Aramaic God Hadad. In the 3d century the temple was reconstructed and re-consecrated by the Romans to Jupiter of Damask. The inner yard of the temple is a former sacred land (temenos), 100m by 150m in size. The temenos later became the inner yard of the Mosque<sup>2</sup>. Under Byzantine emperor Theodosius (379–385), when Christianity became an official religion, the yard was incorporated into the Christian church dedicated to Saint John the Baptist (il. 4). Syrian historian John Malala (VIth c.) noticed a Christian inscription above the south entrance to the church that cites Psalm 145: 13. The head of Saint John the Baptist, a famous relic, has been kept in the church from the time of Theodosius. Under the Omeyyad regime, part of Christian church was used as a mosque. In 661, the Omeyyad caliphs decided the temple would be used simultaneously as a church and a mosque, a decision which illustrates their remarkable tolerance. This decision was reversed in 705 by caliph Walid who reconstructed the temple into the most luxurious mosque of the Muslim world, a project that took eight years to complete. The Omeyyad Mosque is famous for its proportions and dimensions. Most of the inner structures are decorated with beautiful mosaics (il. 1, 11) made probably by Byzantine masters. The mosaics unfortunately were partially destroyed during the fire of 1893. Despite its use as a mosque, the building is full of Christian legends. According to Christian legend, one of the minarets of the mosque, the minaret of Jesus' resurrection which dates from the 13th — 14th centuries, is where Christ will come for the Last Judgment and where He will conquer the Antichrist. A beautiful example of the peaceful coexistence of Christians and Muslims is the tomb of Saint John the Baptist situated inside prayer hall of the mosque, a relic worshipped by Muslims and Christians inside the mosque<sup>3</sup>. This famous Christian saint is worshiped by Muslims under the name of Yahya. Above the principal entrance of the mosque is an inscription in Greek kept intact from the time when the building served the Christian church.

There are great relics worshipped by both Christians and Muslims in other places as well, including churches and monasteries in the outskirts of Damask. One beautiful example is in the Christian village Maalula (il. 8). This unique village is situated at the foot of the Kalamun mountains on the frontier with Leba non, 57 km from Damask at the altitude of 1600 m above sea level. The valley is irrigated by two sources in the East and West, which makes the area habitable. Due to having ample water, the gardens and landscape of Maalula are green most of the year. Maalula is an Aramaic word meaning entrance. The first historical references to Maalula were made in late antiquity by the first Christian priests who appeared there. For instance, the priest Paulus al-Halabi mentioned Maalula in his book "The history of the Antioch patriarchate" (17 century). Documents from the First Ecumenical Synod (in 325) mention the bishop of Maalula.

A most remarkable feature of Maalula is the language. The inhabitants of Maalula speak one of the most ancient languages of Syria, spoken by the indigenes before the Arab conquest. "The language of Maalula" is of Semitic origin. It was spoken in Babylon and partly in Persia. The Aramaic branch included many languages: Samaritan, Palmyrian,

---

<sup>2</sup> Ibid. — P. 146.

<sup>3</sup> Ibid. — P. 147.

Nabatean, Christian Chaldean, Assyrian in Iraq, the ritual language of Syrian Christian maronites, Syrian, Chaldean and three languages spoken in the villages of Kalamuna, Maalula, Jabadin, Bakhaa»<sup>4</sup>. Aramaic is considered the language spoken by Christ in Palestine and it is the language in which the Evangel of Mathew was written. The old buildings of Maalula attract historians and archeologists as well as many Christian and Muslim pilgrims. Among the numerous monasteries situated in the village are the churches of Saint Barbara, Saint George (re-consecrated from an old Roman temple), Saints Cosma and Domian, Saint Sabba, Saint Thomas, Saint Simon, Sherbila, and Saint Lavandiya. The most venerated monastery, frequently visited by Christian and Muslims, is the monastery of Saint Thekla (il. 9, 12) near the church of Saint Serge. According to the legend, the monastery of Saint Thekla was founded on the place where Saint Thekla hid from the Roman soldiers (il. 5, 10). To escape the soldiers Thekla followed a narrow path into the gorge and hid in a cave (il. 9) where there was a source of water. She stayed there in hermitage until her death. The path is still followed today, and the cave now is one of the principal relics of the monastery. The path and the cave are worshipped by both Christians and Muslims. The monastery was constructed in the 1960s, and it remains under the protection of the Syrian Orthodox church. The monastery is also adjacent to an orphanage (il. 12).

The monastery of Saint Serge is situated on site of the oldest Christian churches, dated from just after the Milan edict, i.e. 313–325. The form of the altar of the adjacent church is from pagan times, which argues for the very early date of the construction of church<sup>5</sup>. The board is about 7 m high and has a special hole in the centre for the ceremonial blood. .

### 3, Muslim–Christian Dialogue and the Catholic Church

As seen above, Islamo-Christian dialogue in the context of religious monuments has a very long history in the territory of Syria. The dialogue actively continues in modern Syrian society. One brilliant example is a Christian community under Vatican protection situated in the old Christian complex, the monastery of Saint Moise near the town Nabk (Deir Mar-Musa el-Habashi)<sup>6</sup>. As in the case with Maalula relics, the monastery is situated in a place where traces of human activity date back to the Paleolithic period. The first Christian hermits appeared in Nabk in the beginning of the 4th century. Numerous natural caves used by the Paleolithic people were also used by the first Christian hermits. According to the archaeological and historical evidence, the present monastery was constructed in the mid 6th century by the monks of the Antioch church. The monastery is consecrated to Saint Moise from Abyssinia, the son of the Ethiopian king who became monk and was martyred near Nabk. The principal cathedral of the monastery was built about 1058 (judging by an authenticated Arabic inscription). This inscription and the construction of the cathedral exemplify the tolerant politic of the Muslim rulers. The interior of the cathedral is decorated with frescoes that cover most of the inner space. The frescoes show a very profound iconographical program. The restorers discovered two levels of frescos, the earlier level dated to the 11th century and the later dated to the 12th century (il. 14). The monastery was partially reconstructed in the 15th century, and it was abandoned in the mid 19th century on the eve of the French occupation of this territory. The property was held by the Syrian Catholic church diocese of Homs, Hama, and Nabk<sup>7</sup>. Reconstruction work began in 1984 as a joint initiative of the Syrian state, the local Christian church, and numerous

---

<sup>4</sup> Kamal R. The Syriac of Maaloula // Arabian Syria Magazine. — 1965, № 5. — P. 14.

<sup>5</sup> Keriaky R.E. Maaloula. History and ruins. — 1996. — P. 22.

<sup>6</sup> See: [www.deirmarmusa.org](http://www.deirmarmusa.org)

<sup>7</sup> De Montjou G. Mar Moussa: un Monastère, un Homme, un Désert. — s.l., 2006.



II. 1 Mosaics which decorate the inner yard of the Mosque of Omeyyad in Damask

---

II. 3. Inner yard of the Mosque of Omeyyad in Damask

---







◀ II. 2. Inner yard of the Mosque of Omeyyad in Damask

---



II. 4. Relics of saint Jean the Baptist in the Mosque of Omeyyad in Damask ▶

---



◀ II. 5. *The passage of Saint Thekla in Maalula*

---



II. 6. *City gates of Damask* ▶

---



◀ II. 7. *Panorama of Damask*

---

II. 8. *View of Maalula village* ▶

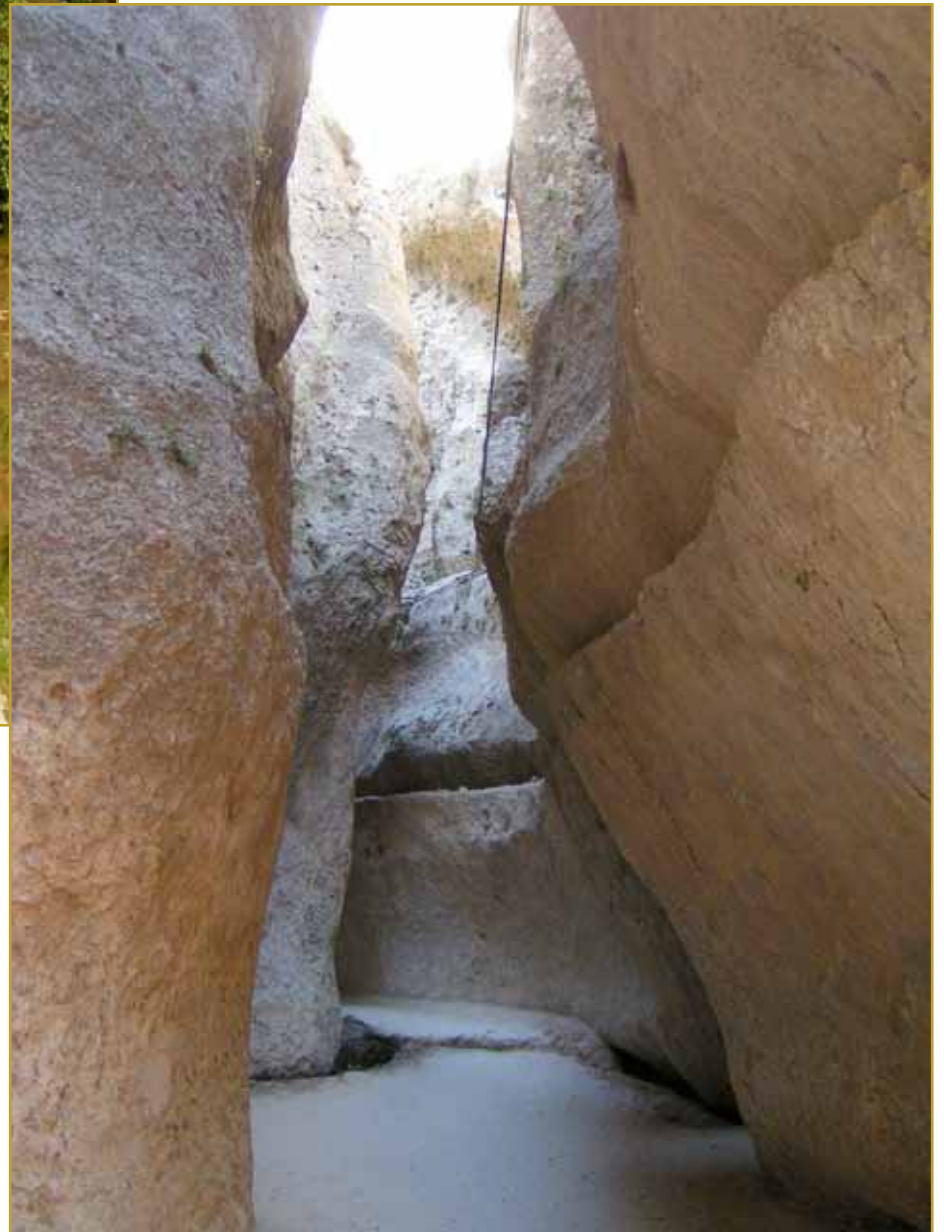
---





◀ II. 9. Cave  
of Saint Thekla  
with a source

---



II. 10. Passage  
of Saint Thekla  
in Maalula ▶

---



◀ II. 11. Mosaic inside the Mosque of Omeyyad in Damask

II. 12. Monastery of Saint Thekla in Maalula ▶





◀ II. 13. *View of the Monastery of Saint Thekla*

---

II. 14. *Frescoes on the western wall inside the Cathedral of the Monastery of Saint Moise near Nabk* ▶

---



European and Arab volunteers. The reconstruction was completed in 1994 through the cooperation of the Syrian and Italian governments. In 1991, the new Christian community appeared inside the old monastery. This community is a brilliant example of modern religious dialogue between Christians and Muslims. The dialogue began with the appearance of a young Jesuit student. He spent 10 days in the monastery and had a deep mystical experience. In 1984 after he became a Roman Catholic priest, Father Paul (as he was then known) returned to the monastery, where he founded the community in 1991.

The purpose of a new community as formulated by Father Paul is inter-religious dialogue. The dialogue has three aims:

To revitalize spiritual life as an absolute value, by providing a climate of profound prayer and silence for the monks, nuns, and guests;

To demonstrate evangelical simplicity as a way to achieve the harmony and complete concordance with the outside world;

To invite others into the dialogue through genuine hospitality. The community has become a real spiritual and cultural center not only for the neighboring area but also for more distant regions. Theological conversations with Islamic leaders occur regularly and touch upon the most basic problems of modern society. Simultaneously many artistic and ecological problems are discussed. In addition, in accordance with the principle of hospitality, the monastery is now a center of scientific life, a place where the scientists from all over the world come to study their subjects (philology, archaeology, biology, etc.). Also, the community actively welcomes pilgrims, Muslim and Christian, from around the world. The programs at the monastery include workshops on traditional crafts and beekeeping as well as lectures about the history and culture of the region.

The quality and variety of activities at the monastery have produced a special microclimate that fosters constructive dialogue on numerous subjects. The place resonates with ancient spiritual traditions taken into consideration in the spiritual experience of its modern inhabitants. The Christian community Deir Mar-Musa el-Habashi near Nabk offers a brilliant example of successful constructive Islamo-Christian dialogue in the modern cultural space. The activity of the community provides a useful model which draws on the traditions imbued in old Christian monuments to gain insight into the problems of modern Syrian society, which is for the most part Muslims.

## 4. Conclusion

The example of the religious community situated in the Mar-Musa monastery near Nabk is extremely valuable. It demonstrates the possibility of harmonic coexistence between the representatives of religion and science who are adepts of Christianity and Islam, unified by the force of ancient Christian art. The experience of the religious community in Nabk also provides a model that could be usefully applied in the modern Russian political and cultural situation. As in Syria, there are many monuments of medieval Christian art in Russia. However the use of these monuments is not nearly as imaginative and constructive as in Syria.

In contrast to the Syrian situation, Russian religious monuments are often a source of conflict; for example, between representatives of the Orthodox Church and museum staff. Such conflicts are on-going in numerous cultural, historical, and natural complexes (Solovki, territory of the Kremlin in Novgorod, Laura of Saint Trinity, etc.), which became museums in Soviet time. The current political situation in Russia seems to offer an opportunity to use such monuments to foster inter-religious dialogue and understanding, especially now that representatives of the Orthodox Church have the freedom to use ancient monuments as centers for pilgrims and for religious life. Here,

the experience of the monastery Mar Musa near Nabk could be replicated in Russia to create centers where people engage in dialogue regarding the numerous social and political problems we face today. The Nabk community demonstrates the possibility of peaceful cooperation between the representatives of religion and science, religion and art, and between Christian and Muslims. The positive development of such experiences in Russian modern society would enrich people spiritually and intellectually as well as reinforce the influence of medieval Russian art on the modern social, religious, and cultural situation.





## AUTHORS

---

---

**Ms Frances ALBERNAZ**, Programme Specialist in Communication, Information and Publications, Culture Sector, UNESCO (Paris, France).

**Ms Rita AYOUB**, sociologist and group social worker (Beirut, Lebanon). Coordinator of the Islamo-Christian dialogue training at the Institute of Islamo-Christian Studies (IEIC) in Saint Joseph University of Beirut (USJ). Researcher in the UNESCO Chair of comparative studies of religions, mediation and dialogue at USJ. Researcher on Social Representations of religious communities in Lebanon. Worked on post-war community building, reconciliation and intercultural mediation, in the Mountain region of Lebanon, to rebuilt sociological links between the displaced Christian community and the Druze resident community.

**Mr Louis BOISSET**, Chairholder at UNESCO Chair of comparative study of religions, mediation and dialogue; Professor at St. Joseph University (Beirut, Lebanon).

**Mr Fadi DAOU**, PhD in theology and specialist in political philosophy (Beirut, Lebanon). Professor at Saint-Joseph University; author of several studies especially on Political theology and interfaith dialogue. Associate General Secretary, Responsible of relations with Islam at Middle-East Council of Churches (MECC); President of Adyan-Lebanese foundation for interfaith studies and spiritual solidarity; Member of Lebanese catholic committees for culture, dialogue and theology and International consultant for Awareness Foundation (UK).

**Ms Rosa GUERREIRO**, Programme Specialist of the Section of Intercultural Dialogue, UNESCO (Paris, France).

**Ms Ekaterina ENDOLTSEVA**, Ph.D. from University Paris X Nanterre (2005). She is an author of the publications concerning ancient Christian and ancient Russian iconography, medieval Abkhazian art. Now she works as curator of the scholarly seminar “The sources of Christianity in the material culture of Hellenistic world” at the faculty of Philology and arts of St.Petersburg State University, professor of the chair of History of Art in Russian Christian Humanitarian Academy, researcher at St.Petersburg branch of Russian Institute for Cultural Research (St. Petersburg, Russia).

**Ms Samah HALWANY**, sociologist, conflict analyst and social worker, master in Sociology of Conflict from the Catholic Institute of Paris, Tutor at the Arab Open University (Beirut, Lebanon). Works as an expert in sustainable development at the ESFD (Economical and Social Fund for development) with the Council of reconstruction and development. Formerly Mission Coordinator for Médecins du Monde in Yemen. Vice-president of Adyan Foundation, engaged in several social movements in Lebanon and abroad.

**Mr Sergey HORUJY**, PhD, is scholar in Eastern Orthodox spirituality and culture, expert in religious philosophy and philosophical anthropology, as well as theoretical physicist, mathematician, and specialist in James Joyce’s work, translator of Joyce’s novel “Ulysses” into Russian (Moscow, Russia). Currently he is head of the Institute of Synergetic Anthropology founded by him in 2005, Professor of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, and

Professor at the Dept. of Philosophy of the Yaroslav Mudry Novgorod State University. He is also member of Editorial board of the journals “Symbol” (Paris–Moscow), “Rossica” (Prague, Czech Republic), “Bogoslovskie Trudy” (Theological Works, Moscow), “Khristianskaya Mysl” (Christian Thought, Kiev, Ukraine).

**Mr Igor KOTIN**, PhD in History. PhD in Philosophy (Oxford), senior researcher at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography “Kunstkamera”, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia). Author of three treatises and co-author of three more books, author of more than 40 articles and published texts of presentations. See, for example: Kotin I.Yu. The Turban and the Union Jack: South Asians in Great Britain. — St.Petersburg, 2009. — 227 p. Research interests: South-Asian diaspora, Islam in South Asia, Great Britain and Europe.

**Mr Joseph KREIDI**, Programme Specialist for Culture, UNESCO Office in Beirut (Lebanon).

**Ms Svetlana MAKHLINA**, PhD theses in Philosophy, History and Theory of Culture from St. Petersburg State University, professor Member of AICA (International Association of Art Critics) (St. Petersburg, Russia). Research interests: history of the world artistic culture, contemporary art, cultural studies, semiotics of art, semiotics of culture. She lectures on history of the world artistic culture, semiotics of culture. She is an author of 223 research papers including 13 monographs and 210 teaching aids.

**Ms Liubava MOREVA**, PhD in Philosophy and Cultural Studies, Programme Specialist for Culture, UNESCO Moscow Office for Armenia, Azerbaijan, Belarus, the Republic of Moldova, and the Russian Federation (Russia).

**Mr Rafik MUKHAMETSHIN**, PhD, Rector of the Islamic University in Kazan, Head of Department of Social Thought and Islamic Studies, Institute of History, Academy of Sciences of Tatarstan (Kazan, Russia).

**Mr Efim REZVAN**, PhD in Qur’anic studies, Deputy Director of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, Editor-in-Chief of “Manuscripta Orientalia”, International Journal for Oriental Manuscript Research (St. Petersburg, Russia). He is the author of dozens of research works published in Russian, English, Arabic, French, German, Italian, Persian, Finnish, Uzbek and Japanese. His broad teaching experience is connected with the Department of Oriental Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, St. Petersburg State University; Department of Central Asia and Caucasus at the Faculty of Oriental Studies, St. Petersburg State University; and Oversees program of the Stanford University (USA). His main publications are: “Sufun Rusiya fi al-Khalidj al-‘Arabi. 1899-1903. Mawad min Arshif ad-Daula al-Markazi li-l-Ustul al-Bahri al-Harbi”. Dar al-Taquddum. Musku, 1990. “Russian Ships in the Gulf. 1899-1903. Material from the State Central Navy Archive”. Progress Publishers. Moscow, 1990 (in Arabic, 175 pp.+illustrations).-“Russian Ships in the Gulf. 1899-1903”. London, 1994 (enlarged and revised English edition, 165 pp.).-“Hadjdj qabla mi’a sana. Rihla Sirriya li-l-Dabit Rusi ‘Abd al-Aziz Davletshin ila-l-Macca, 1898”. Beyrouth, 1994. Hadjdj a Century Ago: Secret Mission of Russian Officer ‘Abd al-Aziz Davletshin to Macca, 1898”. Beyrouth, 1994. (Arabic, 380 pp+illustrations). — “Koran”. Pervod i kommentariy D.N. Boguslavskogo. Publikatziya E.A. Rezvana pri uchastii A.N. Weirauha. Predislovie i stat’a “Istoriya Korana i ego izhucheniya”. E.A. Rezvana. St. Petersburg, 1995. — “The Qur’an”. Translated by D.N. Boguslavsky. Publication of the manuscript together with A.N. Weinrauh introduction and essay “History of the Qur’an and Qur’anic Studies”. St. Petersburg, 1995 (in Russian, 600 pp.) “Koran i ego tolkovaniya” St.Petersburg, 2000 — “The Qur’an and its exegesis” St. Petersburg, 2000 (in

Russian, 260 pp) — “Al-Hisan al -‘Arabi fi Rusiya” (“Arabic Horse in Russia”) Dubai, 2005 (in Arabic, around 300 pp.). — “Koran i ego mir” St. Petersburg, 2001 (+CD-ROM “Koran. Obraz I zvuk”) — “The Qur’an and Its World”, St. Petersburg, 2001 (+CD-ROM “The Qur’an: Image and Sound) (in Russian, 605 pp, English journal edition) — “Al-Qur’an al-karim fi Rusiya” (“The Holy Qur’an in Russia”), Dubai (in print, in Arabic). — The Qur’an of ‘Uthman (Katta Langar, St. Petersburg, Bukhara, Tashkent). St. Petersburg, 2004) (172 pp. + facsimile, Russian-English edition) — JEINOV. — WE ARRIVED (Uzbekistan Arabs: Images of Traditional Culture). Exhibition catalogue (Series “My World of Islam”), St. Petersburg, 2004 (Russian-English edition) Encyclopedic articles: More than 80 articles in several encyclopedic editions including “Islam. Entsiklopedicheskiy Spravochnik”. (Moskva, 1990) [“Islam. Shorter Encyclopaedia” (Moscow, 1990)], Islam v Rossii (Moskva, 1998-2003) [“Islam in Russia” (Moscow, 1998-2003), the Encyclopaedia of the Qur’an (Leiden, Brill, 2001), and others. Software: Al-Qari al-Ali. Arabic-English OCR. Sakhr. Cairo, 1994 (together with the group of programmers). ENTRAP. Handwritten Script Analysis (together with N. Kondybayev). Documentaries: “In search of the Qur’an of ‘Uthman”(52 minutes, together with Sasha Abashkin, Alef studio, Russia,. 2002) — “Oriental Faberge: Love Stories”(26 minutes, together with Andrew Melnikov, Alef studio, Russia,. 2003)- “Jainov — we arrived”(13 minutes, together with Slava Makarov, St.Petersburg — 21 century, Russia, 2004).

**Mr Dimitri SPIVAK**, Ph.D. in linguistics and psychology from the State University of St.Petersburg. Director of the St.Petersburg branch of the Russian Institute for Cultural Research; Chair, UNESCO Chair for Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue (St. Petersburg, Russia). He has published a number of books dedicated to fundamental issues in consciousness research (Altered States of Consciousness: Psychology and Linguistics, 2000), and in cultural studies (Spiritual Tradition of St.Petersburg, in three volumes, 2003-2005, both in Russian). Editor or co-editor of a number of international publications or collective monographs on actual problems of interfaith dialogue (Unity and Diversity in Religion and Culture: Exploring the Psychological and Philosophical Issues underlying Global Conflict / Eds. L.Moreva, D.Spivak, S.Burn. — St.Petersburg, 2006. — 680 p.; Pluralisme et reconnaissance: Défis des particularismes et des minorités / Eds. M.Mestiri, D.Spivak. — Paris, 2008. — 400 p.).

**Ms Nayla TABBARA**, Ph.D. in Religious sciences from Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, and Saint Joseph University, Beirut; coordinator of programs in Science of religions, Faculty of Religious sciences, Saint Joseph University (Beirut, Lebanon). Professor at Saint Joseph University, Faculty of science of religions. Researcher at the UNESCO chair of comparative study of religions, mediation and dialogue at USJ — Lebanon. Secretary of Adyan-Lebanese foundation for interfaith studies and spiritual solidarity. Author of numerous articles on interfaith relations, Muslim theology, Sufism and Gender studies.



## ПРЕДИСЛОВИЕ ЮНЕСКО

---

---

Являясь существенной основой культуры, религия имеет решающее значение для самоидентификации человека. Религия заключает в себе глубинные основы этических норм, формируя понимание моральных правил как обществом, так и личностью. Принимая во внимание разнообразие форм их выражения, установление и развитие межкультурных взаимоотношений всегда было задачей исключительной важности. На протяжении всей истории человечества развивался диалог между религиями и культурами, связывая представителей разной культурной среды и способствуя культурному обмену.

Сегодня необходимо укреплять мосты взаимопонимания между разными религиозными сообществами на пути к достижению мира и устойчивого развития. В целях поддержки межрелигиозного и межкультурного диалога ЮНЕСКО с помощью разнообразной деятельности стремится к развитию взаимодействия между конфессиями. Данная деятельность призвана содействовать диалогу между обладателями общих этических ценностей, в том числе, религиозными лидерами и представителями разных сообществ.

Учитывая необходимость диалога культур для построения социальной сплоченности, ЮНЕСКО находится в непрерывном поиске новых путей и подходов к достижению мира и взаимопонимания. В начале 1990-х годов была инициирована программа «Пути диалога», включавшая проекты «Шелковый путь» и «Пути веры». Целью проектов было показать, как с незапамятных времен люди разного происхождения смешивались, странствовали, общались и учились жить вместе путем обмена, торговли и путешествий. Эти обмены привели к продолжительным взаимодействиям разного рода, в том числе, языков, верований и образа жизни. Программа «Пути диалога» поднимает вопросы обмена культурными ценностями, идеями и товарами по исторически сформировавшимся торговым путям. Содействуя межкультурному диалогу на Ближнем Востоке, в Средней Азии, Африке и Кавказском регионе, ЮНЕСКО и ее программы уже встретили позитивные отклики.

Межрелигиозный диалог является стержнем диалога культур и как таковой необходим для его осуществления. Построение диалога между религиями жизненно необходимо для достижения взаимного уважения и понимания. В целях укрепления диалога между различными религиозными, духовными и гуманитарными традициями 31 марта 2006 года было подписано Соглашение по открытию сети ЮНИТВИН «Кафедры

ЮНЕСКО по межрелигиозному диалогу для межкультурного понимания». Кафедры были учреждены в центрах университетов, обладающих признанным опытом в данной области и объединяющих академиков и исследователей, специализирующихся на истории религии и принимающих активное участие в межрелигиозном диалоге. Сеть кафедр инициировала совместную программу в форме региональных семинаров и проводимых каждые два года международных конференций, посвященных разным темам, имеющим отношение к межрелигиозному диалогу, что крайне важно как средство решения основных проблем, стоящих перед каждым обществом, и направлено на комплексность международных отношений.

Вопросы толерантности, межконфессионального диалога и борьбы с предрассудками обсуждались на Международной конференции «Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития», проведенной в Москве в 2007 году при поддержке ЮНЕСКО. Участники мероприятия предприняли попытку анализа перспектив межкультурного и межрелигиозного диалога в изменяющемся мире, развития идей и принципов диалога между представителями разных культур и конфессий и выработки рекомендаций для практической реализации идей мира и гармонии. В центре внимания участников конференции было Международное заседание кафедр ЮНЕСКО сети ЮНИТВИН по межрелигиозному диалогу для межкультурного понимания. Немаловажное значение имел тот факт, что во встрече приняли участие многие специалисты в данной области из разных стран мира, в том числе, США, Западной и Восточной Европы, Средней Азии и Ближнего Востока.

Рассматривавшиеся участниками темы, такие, как анализ проблем, стратегий и перспектив межрелигиозного диалога как конструктивной части межкультурного сближения, роль образования и науки в развитии межкультурного и межрелигиозного диалога и другие, указали на основные стратегические направления деятельности ЮНЕСКО в области развития межрелигиозного диалога. Результаты встречи нашли свое отражение в последующей деятельности с использованием разработанных теоретико-методологических принципов.

В данном контексте проект «Христианство и ислам в контексте современной культуры», инициированный Бюро ЮНЕСКО в Москве и Бюро ЮНЕСКО в Бейруте имеет особое значение для процесса развития диалога культур. Вопросы уважения свободы самовыражения и уважения религиозных верований и религиозных символов всегда были в центре внимания программ и деятельности ЮНЕСКО. Изучение проблем, с которыми сталкиваются верующие в современном мире, и в особенности, женщины и молодежь, открывает пути решения актуальных проблем и предотвращения возможных конфликтных ситуаций. Глобализованный мир оставляет свой след на процессе дальнейшего развития двух мировых религий — ислама и христианства. В этой связи две страны, находящиеся в фокусе исследования — Ливан и Россия — обладают определенной общей чертой: в обеих странах представлены многочисленные мусульманские и христианские общины, существующие бок о бок друг с другом, находящиеся в постоянном взаимодействии и общении. Совместные исследования обладают исключительной важностью не только потому, что рассматривают актуальные проблемы этих общин, но также и потому, что определяют возможные линии поведения в современных повседневных условиях жизни.

Данная книга является в высшей степени своевременным и достойным произведением. Это не совпадение и не вопрос обстоятельств. Нам не следует разделять мир «западный» или «христианский» и мир «мусульманский». Если мы намереваемся так поступать, то мы можем забыть о том, что все мы являемся гражданами мира. Мы можем рассмотреть это на примере Ливана и России на всем протяжении их богатой истории. Например, сегодняшние граждане России исповедуют почти все религии, а в прошлом шаманисты, буддисты, зороастрийцы, несторианцы и даже манихеи были на этой земле — перекрестке культур, как показывает исто-

рия Великого шелкового пути. То же может быть сказано и о Ливане — смеси разных народов с их культурами и верованиями. Эти люди живут в мире и ведут доверительный диалог с другими религиозными меньшинствами, несмотря на то, что иногда это было нелегко и приводило к серьезным конфликтам. На хороших примерах общего сосуществования мы хотели бы показать, что, несмотря на страдания, на уроках прошлого можно научиться, как построить сплоченное и гармоничное общество.

В этой связи ЮНЕСКО прилагает большие усилия к увеличению коммуникации между религиозными сообществами и укреплению связей, основанных на взаимном уважении, с помощью повышения информированности о религиозных традициях. Хотя мировоззрение современной молодежи сейчас находится под сильным влиянием, с одной стороны, глобальных СМИ, и религиозных моральных норм как части их культурной самоидентификации — с другой, религиозные различия не должны представляться непреодолимыми. С этой целью ЮНЕСКО обращается к религиозным лидерам с призывом укреплять диалог между различными общинами, чтобы дать им возможность оценки и действия на основании общих этических ценностей, разделяемых людьми всех религиозных и гуманитарных направлений.

Проект «Христианство и ислам в контексте современной культуры» представляет собой очередной шаг в направлении конструктивного диалога между странами, народами и этническими группами на пути к миру, демократии, стабильности и устойчивому развитию. Пути, полному трудностей, но ведущему к взаимопониманию, уважению и процветанию.

***Роза Геррейро***

*Программный специалист  
Секции межкультурного диалога,  
ЮНЕСКО (Париж, Франция)*



***Джозеф Крейди***

*Программный специалист  
по культуре Бюро ЮНЕСКО  
в Бейруте (Бейрут, Ливан)*



***Любава Морева***

*Программный специалист  
по культуре Бюро ЮНЕСКО  
в Москве (Москва, Россия)*



# РЕДАКЦИОННЫЕ ВВЕДЕНИЯ

---

## ВВЕДЕНИЕ РОССИЙСКОГО РЕДАКТОРА



### *Дмитрий Сивак*

*Заведующий кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям  
духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога;  
директор Санкт-Петербургского отделения  
Российского института культурологии  
(Санкт-Петербург, Россия)*

### **Международное исследование фундаментальных аспектов межрелигиозного диалога между христианством и исламом**

Ключевые тенденции и перспективы взаимодействия между христианской и исламской цивилизациями представляют собой предметную область, проявляющую признаки несомненной приоритетности и высокой значимости для современного мира в целом. Государство Российское отнюдь не составляет в этом отношении исключения: более того, в историческом плане своим упрочением, а в известном смысле — и образованием оно было в значительной степени обязано взаимодействию и сотрудничеству представителей обеих мировых религий. Что же касается современности, то значимость вклада ислама, равно как и христианства в поддержание и развитие культурного многообразия на территории Российской Федерации также трудно переоценить.

События перестройки, развернувшейся в нашей стране начиная с 1989 года, придали значительный импульс вовлечению обеих религий в процесс обновления общества и государства: это влияние сказалось как в нахождении новых путей конструктивного участия обеих религий в государственном строительстве, так и в активном участии отдельных их представителей в серии неизбежных конфликтов, возникших на постсоветском пространстве. Не следует забывать и о том, что образование новых, зачастую нетрадиционных по сво-

ему характеру, мусульманских сообществ, существенно изменивших в последние десятилетия этнорелигиозный облик крупнейших городских агломераций России — в первую очередь, Москвы и Санкт-Петербурга — в решающей степени было предопределено активной, а в некоторых случаях и лавинообразной иммиграцией из таких традиционно мусульманских регионов Российской Федерации, как Северный Кавказ и/или соседствующих стран «ближнего зарубежья» — в первую очередь, Средней Азии. Мы говорим об известной нетрадиционности менталитета и динамики этих новых сообществ в первую очередь потому, что к действию традиционных, хорошо известных науке факторов прибавляется влияние новых, в решающей степени обусловленных логикой постиндустриального, стремительно глобализующегося мира.

Принимая во внимание актуальность процессов этого рода, профессорско-преподавательский состав кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога, действующей на базе Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии, с большим интересом воспринял идею проведения международного российско-ливанского проекта, посвященного сравнительно-сопоставительному изучению проблем и перспектив христианско-исламского диалога в современном мире. Воплощение этой идеи в жизнь составило одну из фокальных точек приложения сил всех участников данного проекта как в России, так и в Ливане, на протяжении последних двух лет; что же касается начального импульса, то им мы обязаны предварительным обсуждениям, которые были проведены в рабочем порядке между сотрудниками Московского бюро ЮНЕСКО и Бейрутского представительства ЮНЕСКО, в лице соответственно г-жи Любовы Моревой и г-на Джозефа Крейди.

Следует подчеркнуть, что петербургская кафедра ЮНЕСКО, основанная в 2000 году, обладает значительным опытом в деле организации крупномасштабных проектов международного уровня, посвященных разработке фундаментальных проблем межрелигиозного диалога, включая и диалог между исламом и христианством. Так, в 2006 году мы выступили, совместно с Международным институтом исламской мысли (ИИТ) и рядом французских академических и общественных организаций, в качестве организатора представительного международного конгресса, проведенного в помещении штаб-квартиры ЮНЕСКО в Париже. В центре внимания участников конгресса стояли актуальные проблемы межрелигиозного диалога между христианством и исламом<sup>1</sup>. Другую, не менее важную веху в нашей международной научно-организационной деятельности составило проведение в 2005 году в г. Сиэттл (США), в сотрудничестве с целым рядом академических и культурных организаций, международного конгресса на тему «Единство и многообразие в религии и культуре». Как можно видеть на примере трудов ряда ключевых участников конгресса, взаимоотношения между исламом и христианством составили одну из его центральных тем<sup>2</sup>.

Весной 2006 года, наша кафедра, единственной из числа кафедр ЮНЕСКО Российской Федерации, получила приглашение принять участие в работе новооснованной Сети кафедр ЮНИТВИН/ЮНЕСКО по межрелигиозному диалогу для межкультурного взаимодействия, представляющего собой флагманское направление культурной стратегии ЮНЕСКО в целом. Всемерно поддерживая данную стратегическую линию, глубоко со-

---

<sup>1</sup> Труды ключевых участников нашего парижского конгресса были представлены на английском и французском языке в публикации: *Pluralisme et reconnaissance: Défis des particularismes et des minorités* / Eds. M.Mestiri, D.Spivak. — Paris, 2008. — 400 p.

<sup>2</sup> Труды ключевых участников нашего американского конгресса были представлены на английском и русском языках в книге: *Unity and Diversity in Religion and Culture: Exploring the Psychological and Philosophical Issues underlying Global Conflict* / Eds. L.Moreva, D.Spivak, S.Burn. — St.Petersburg, 2006. — 680 p. Надо сказать, что перечень симпозиумов, конференций и конгрессов, организованных нашей кафедрой, достаточно обширен: более полное представление о его составе может дать обращение к соответствующим разделам и текстам нашего официального веб-сайта: [http://unesco.spbric.org/publishing\\_e.html](http://unesco.spbric.org/publishing_e.html)



ответствующую общей задаче всемерного воплощения в жизнь высоких идеалов ЮНЕСКО на современном этапе, мы выступили в качестве соучредителя указанной Сети, а годом позже — координатора ее Первого международного совещания, созданного в Москве осенью 2007 года, на базе Российской Академии государственной службы при Президенте Российской Федерации<sup>3</sup>.

Нужно отметить, что к настоящему времени в России сложилась и упрочилась собственная традиция ведения ответственного, уважительного диалога между исламом и христианством — в особенности, русским православием, не лишенная ни практической сметки, ни интеллектуальной смелости. Подробное ее рассмотрение составляет тему особой работы; в нашем случае, достаточно будет упомянуть о том, что начало современного этапа этого диалога корректнее всего было бы датировать весной 2008 года, когда был обнародован текст Ответа Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Открытое письмо 138 мусульманских богословов, получившего широкую международную известность<sup>4</sup>.

Как было подчеркнуто в основном тексте Ответа, необходимость и своевременность диалога этого рода обусловлена наличием двух сходных вызовов, с которыми столкнулись обе религии на современном этапе своего исторического пути. Формулируя самым сжатым образом, первый из этих вызовов возможно определить как опасность редуцирования религии до уровня свода морально-этических принципов, наскоро приспособленного для нужд современного общества массового потребления. Второй вызов сводится к весьма сильной тенденции использования религии для оправдания межэтнической розни и эскалации насилия.

Переходя к формулированию основ более позитивной стратегии, Патриарх счел необходимым напомнить о своевременности развертывания систематического доктринального диалога, естественным продолжением которого должна послужить активизация научно-исследовательского взаимодействия. Позитивные результаты взаимодействия на данных двух уровнях должны, в свою очередь, найти продолжение и в серии практических действий, направленных на поддержку религии как неотъемлемой составляющей полнокровной общественной жизни, изживание проявлений нетерпимости и ксенофобии, а также на планирование и проведение совместных миротворческих инициатив. Высказанное в тексте Открытого письма предложение рассматривать любовь к Богу и любовь к ближнему в качестве краеугольных камней в здании конструктивного диалога между исламом и христианством как в его теоретическом, так и практическом аспекте, нашло в лице Патриарха полное понимание и поддержку.

Как явствует из внимательного чтения обоих посланий, в формулировках ряда тезисов, опорных для аргументации как Открытого письма, так и Ответа, прослеживаются черты системной близости к концептуальным положениям, а также практическим наработкам, содержащимся в базовых документах ЮНЕСКО — и данное положение трудно считать простым совпадением. Следует напомнить, что ко времени появления Ответа Патриарха Алексия II, уже развернулась работа по организации консультативного межрелигиозного органа

---

<sup>3</sup> Более подробно см.: Spivak D. Guerreiro R. The first international meeting of the UNESCO chairs participating in the UNITWIN network on interreligious dialogue for intercultural understanding // «Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития: Материалы международной конференции». Москва, 2008 — Р. 157–159. [http://www.unesco.ru/files/docs/clt/2008/publications/Lay-out\\_RAGS\\_UNESCO-Konf\\_Fin.pdf](http://www.unesco.ru/files/docs/clt/2008/publications/Lay-out_RAGS_UNESCO-Konf_Fin.pdf)

<sup>4</sup> Как было подчеркнуто во вступительной части Ответа, Патриарх приветствовал именно «...стремление мусульманского сообщества начать искренний и открытый диалог с представителями христианских Церквей на серьезном научно-интеллектуальном уровне» (курсив наш). Полный текст Открытого письма, в сопровождении ряда текстов, составляющих его ближайший культурно-религиозный контекст, представлен на официальном сайте: <http://www.acommonword.com>. Полный текст Ответа см.: <http://www.sovetulemov.ru/articles.php?razdel=3&sid=2555>, его английский перевод можно найти на сайте <http://www.orthodoxytoday.org/articles8/Patriarch-Alexy-Response-to-138-Muslim-Theologians.php>.

высокого уровня, ассоциированного с ЮНЕСКО на правах независимого, однако привилегированного партнера, представляющего интересы основных мировых религий. На следующий год, на долю уже новоизбранного Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, действовавшего в согласии с Председателем Духовного управления мусульман Кавказа шейхом-уль-ислам Аллашшукюром Паша-заде и полномочными представителями ряда других мировых религий, выпало пригласить Генерального директора ЮНЕСКО г-на Коитиро Мацууру к участию в церемонии инаугурации новооснованной межрелигиозной Группы высокого уровня.

Упомянутая выше церемония была благополучно проведена 22 июля 2009 года на базе московского Свято-Данилова монастыря, в присутствии и при активном участии г-на К. Мацууры, для которого эта поездка в Российскую Федерацию стала девятой по счету за время его пребывания в должности Генерального директора. Обращаясь к официальным документам, обнародованным по этому случаю, представляется обоснованным утверждать, что развитие межрелигиозного диалога продолжает принадлежать к числу ключевых направлений деятельности ЮНЕСКО. Говоря более конкретно, в центре внимания участников московской встречи находился прежде всего поиск оптимальных путей учета религиозной размерности в деле предотвращения конфликтов, а также упрочение непрерывного, конструктивного диалога между религиозными сообществами, с одной стороны, и представительными международными организациями — с другой. Ключевая роль здесь, как отмечалось в ходе встречи, не может не принадлежать ЮНЕСКО, представляющей собой образовательное, научное и культурное подразделение Организации Объединенных Наций в целом.

По общему мнению международных наблюдателей и экспертов, с должным вниманием следивших за ходом московской встречи, образование Группы высокого уровня следует считать если не кульминацией, то новым этапом в деле развития межрелигиозного диалога. Вместе с тем, следует оговориться, что теория межрелигиозного диалога, составляющая основу религиозной политики ЮНЕСКО на современном этапе, находится пока в стадии разработки. Это касается даже ее концептуальных положений; совместное обсуждение и корректировка таковых в тесном взаимодействии с лидерами мировых религий также является пока делом будущего. Последовательное рассмотрение концептуальных положений образующейся таким образом на наших глазах новой области междисциплинарных исследований не входит в задачи настоящего, сжатого по необходимости вводного очерка<sup>5</sup>. Вместе с тем, нам представляется вполне целесообразным посвятить здесь известное место беглому рассмотрению трех из них, непосредственно связанных с содержанием настоящей коллективной монографии в целом.

Прежде всего, межрелигиозный диалог, включенный в состав культурной стратегии ЮНЕСКО на правах флагманского направления в 2006 году, неизменно рассматривается в качестве неотъемлемой составляющей межкультурного диалога., Последний, в свою очередь — наряду, как мы помним, с культурным наследием, «живыми культурами» и устойчивым развитием — представляет собой несомненную «точку роста» в деле сохранения культурного многообразия современного мира. Само же культурное многообразие рассматривается в настоящее время в качестве ключевого концепта культурной стратегии ЮНЕСКО в целом, представляя своего рода «средний путь» следование которому позволяет избежать крайностей, воплощенных в двух основных «вызовах современности», то есть стандартизации, навязываемой народам в рамках так называемой дикой глобализации, и фундаментализма, в свою очередь обусловленного изоляционизмом.

---

<sup>5</sup> Несколько более подробное обсуждение см.: Spivak D.L. Current issues in interreligious dialogue // International and intercultural dialogue for sustainable development. — Moscow, 2008. — P. 304-307.

Встав на такую позицию, остается признать межрелигиозный диалог незаменимым инструментом в деле обеспечения культурного многообразия, составляющего весомую часть культурного наследия человечества. Обращаясь к удачному выражению, употребленному Генеральным директором ЮНЕСКО г-ном К. Мацуурой в одном из его выступлений по ходу недавнего визита в Российскую Федерацию, межрелигиозный диалог встраивается таким образом в «нежесткую часть международных отношений», обладающую тем не менее значительным потенциалом в деле сложения облика того «мира, который мы хотим оставить будущим поколениям»<sup>6</sup>.

Далее, приступая к ведению ответственного межрелигиозного диалога, следует быть готовым к пересмотру самых основ своего мировоззрения. Так, подвергая известной переоценке некоторые аспекты религиозной политики ЮНЕСКО в условиях начинавшегося тогда нового витка напряженности в отношениях между христианством и исламом, г-н К. Мацуура нашел возможным заметить в 2004 году: «Демократическое государство, является ли оно нейтральным, светским либо религиозным, должно придерживаться таких принципов, как свобода совести, религиозных практик, религиозного плюрализма, что, в свою очередь, позволяет различным религиям найти свое место в обществе. В свою очередь, каждая религия, следуя принятым на себя морально-этическим обязательствам, ценностям, которые она защищает и соответствующим им культурным формам, должна стремиться занять место полноправного партнера демократии»<sup>7</sup>.

Для правильного понимания цитированного заявления, следует обратить внимание на то, что перед лицом новых вызовов докладчик нашел своевременным и целесообразным подчеркнуть равноправность и даже взаимозависимость таких, на первый взгляд, разноуровневых, а скорее сего, и разнонаправленных прав человека, как свобода слова и свобода отправления религиозных культов. Иными словами, современному человеку предложено пользоваться неограниченной свободой слова, представляющей собой неотъемлемый атрибут демократии, с одной стороны — и добровольно накладывать на нее известные ограничения, обусловленные стремлением уважать религиозные убеждения своих сопатриотов — с другой.

В следующем, 2005 году, эта позиция, вносящая принцип дополнительности (комплементарности) в самое сердце концепции прав человека, по сути нашла свое подтверждение и разработку в тексте Конвенции по охране и продвижению многообразия культурных выражений, составляющей, в свою очередь, неотъемлемую часть корпуса «семи великих конвенций ЮНЕСКО». Так, обращаясь к вступительной части упомянутой выше Конвенции, мы сразу находим подтверждение права на свободу слова, причем данное во вполне общепринятой формулировке («права человека и фундаментальные свободы, такие, как свобода выражения, информации и коммуникации, так же, как и право отдельных индивидов на выбор средств культурного выражения» (I.1). Несколько ниже приходит черед и упоминания необходимости проявления полного уважения ко всем культурам — включая, как следует думать, и религиозные (точная формулировка гласит: «признание равного достоинства и уважение ко всем культурам, включая культуры меньшинств и коренных народов» (I.3).

Развитие данной, пока не вполне оцененной, однако, как нам представляется, стратегической инновации может быть прослежено по данным целого ряда официальных документов как ЮНЕСКО, так и ООН. Приведем лишь один пример: в резолюции 63/22, принятой 63-ей сессией Генеральной Ассамблеи ООН в кон-

---

<sup>6</sup> Выступление состоялось в ходе визита в Россию в июле 2009 года; мы его выборочно цитируем по источнику: UNESCO Flash Info No.144-2009. Все переводы на русский язык здесь и ниже выполнены автором настоящего Введения, если это не оговорено особо.

<sup>7</sup> Цитируем текст выступления Генерального директора ЮНЕСКО на открытии Международной конференции «Религии и демократия», проведенной в помещении штаб-квартиры ЮНЕСКО в Париже, 24 февраля 2004 года: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=18720&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=18720&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html).

це 2008 года, от имени стран-участниц было провозглашено, что «она подчеркивает право каждого на свободу выражения, и подтверждает, что воплощение в жизнь этого права привносит особые обязательства, что, в свою очередь, влечет и допустимость определенных ограничений, при условии, что последние оговорены в законодательстве и обусловлены необходимостью соблюдения прав или достоинства других людей».

Наконец, переходя к целевым установкам межрелигиозного диалога, возможно заметить, что в их дескрипции в последние годы выходит на первый план методология так называемых «сдвигающихся горизонтов». Так, обращаясь к сравнительно ранней формулировке, содержащейся в Программе на 2006–2007 годы Сектора культурных политик и межкультурного диалога ЮНЕСКО, читаем, что «главная цель межрелигиозного диалога, представляющего собой часть более широкого, межкультурного диалога, составляет развитие диалога между отдельными представителями и лидерами различных религий, вер и убеждений, приводящее прежде всего к накоплению знаний о духовных традициях друг друга, а также положенных в их основу ценностях, а в дальнейшей перспективе — и к установлению прочного взаимопонимания между более широкими культурными сообществами» (IV.2.2)<sup>8</sup>.

Начав движение в этом направлении, сторонам, вступающим в межрелигиозный диалог, предстоит прежде всего наладить взаимопонимание, далее перейти к взаимному сближению и, наконец, приступить к конструированию и освоению новых, более широких культурных идентичностей. Стратегии этого рода были уже намечены, а в некоторой степени и воплощены в жизнь в рамках инновационных разновидностей современного межкультурного диалога — в первую очередь, программ типа «Путей диалога», где распространение знаний друг о друге в принципе предполагало налаживание процесса формирования, пусть даже частичного и неполного, идентичностей нового типа, которые в первом приближении возможно определить, как множественные. Сходные по направленности и структуре методологические сдвиги могут быть прослежены в рамках ряда смежных подходов — к примеру, «исследований транскультуральности» или «политики идентичностей», составляющей неотъемлемую часть современной теоретической культурологии<sup>9</sup>.

Возвращаясь к сложению настоящего, российско-ливанского проекта, следует прямо признать, что с обеих сторон высказывались на первых порах вполне обоснованные сомнения, состоящие в корректности и плодотворности прямого сравнения ключевых объектов нашего исследования, то есть России и Ливана — или даже всего Ближнего Востока. Надо сказать, что членам авторского коллектива удалось в ходе своей работы проследить наличие целого ряда неслучайных сходжений «поверх границ» — как кросс-религиозных, так и кросс-культурных. И все же основной причиной благополучного завершения нашего исследования, выпускаемого в свет в этом томе под эгидой ЮНЕСКО, было, как мне кажется, то обстоятельство, что авторам удалось проследить, каждому на своем материале, наличие некоего общего, глубинного пласта, лучше всего поддающегося мониторингу, дескрипции и интерпретации при посредстве идей и методов, разработанных в рамках ЮНЕСКО (в предшествующем изложении, мы коротко остановились на трех примерах таких приложений).

---

<sup>8</sup> Последний концепт подвергся дальнейшей разработке в двух основных направлениях, а именно «чувствительных геостратегических зон», прежде всего складывающихся в пре- или пост-конфликтных ситуациях, с одной стороны, и «целевых популяций», например, женщин, молодежи, маргинализированных групп — с другой.

<sup>9</sup> О базовых проблемах «исследований транскультуральности» см.: Welsch W. Transculturality — the Puzzling Form of Cultures Today // Spaces of Culture: City, Nation, World. — L., 1999. — P. 194-213; «политики идентичностей» см.: Castells M. The Power of Identity. — Malden (MA), Blackwell, 1997; Identity Politics Reconsidered / Ed. L. Alcoff. — NY, 2006.

В задачу координаторов проекта входило прежде всего формирование компетентного творческого коллектива, составленного из крупных ученых, снискавших признание в качестве выдающихся знатоков в каждой из ключевых для настоящего проекта предметных областей. В качестве таковых, нами были в первом приближении определены, с одной стороны, религиоведение, в лице прежде всего исламоведения и христианских исследований, с другой же — культурология/культурные исследования, по части теории межрелигиозного и/или межкультурного диалога. Таким образом, настоящий проект был с самого начала направлен не столько на изучение региональных или тематических проблем, какую бы важность и интерес они сами по себе ни представляли, сколько на систематическую разработку фундаментальных проблем межрелигиозного диалога в целом.

Вместе с тем, представляется необходимым заметить, что в качестве целевой аудитории этой книги, как на Ближнем Востоке, так и в России, нами рассматривалась прежде всего учащаяся молодежь, и эта установка нашла себе прямое отражение как в содержании книги, так и в ее оформлении, включающем многообразный иллюстративный материал, в значительной степени собранный и предоставленный нашими авторами. С этой же целью нам показалось уместным ввести в состав текста нашей коллективной монографии, выпускаемой на двух языках — русском и английском — также и резюме на арабском языке.

Надо признать, что наших авторов разделяло многое — от географической разобщенности до различия академических традиций. Тем не менее, авторский коллектив настоящего проекта было бы правильнее всего рассматривать все же как единый. Налаживанию взаимопонимания в немалой степени способствовало практически ежедневное, многомесячное общение по интернету. По мере оформления начальной версии книги, все с большей четкостью выяснялось, что разрешение ряда весьма существенных, в первую очередь методологических проблем, требует интенсивного личного общения его участников. Как следствие, ливанская сторона сформировала представительную делегацию, которая прибыла в Санкт-Петербург для участия в нашей Рабочей встрече, подготовленной и проведенной под эгидой Бюро ЮНЕСКО в Москве и Бюро ЮНЕСКО в Бейруте, с 1 по 4 июня 2009 года, в историческом помещении петербургской Академии наук<sup>10</sup>. Предварительное обсуждение программы Рабочей встречи было предпринято в ходе рабочей дискуссии, проведенной Луи Буассе и Дмитрием Спиваком, представлявшими соответственно бейрутскую и петербургскую кафедры ЮНЕСКО, в ходе II Международного совещания Сети кафедр ЮНИТВИН/ЮНЕСКО по межрелигиозному диалогу для межкультурного взаимодействия, прошедшем в начале мая 2009 года на базе Орегонского университета в г. Юджин (США). В результате такого сотрудничества, проведенного в разных форматах, авторскому коллективу, как мы полагаем, удалось избежать опасности распада текста на ряд очерков, пусть даже написанных ведущими специалистами в своих областях, объединив их в подлинно коллективную монографию.

Проводя наши исследования и обсуждая их результаты, мы постоянно замечали, что новые перспективы конструктивного диалога между христианством и исламом открываются практически каждодневно — так же, как практически каждый день перед миролюбивой общественностью встают новые вызовы. Тема, систематическому рассмотрению которой мы посвятили свой труд, отличается несомненным динамизмом: трудно сомневаться в том, что межрелигиозный христианско-исламский диалог с ходом времени лишь набирает силу в обеих наших странах, как и во всем мире в целом, на уровне международных и межправительственных контактов, государственной власти и деятельности неправительственных организаций, в академической среде и

---

<sup>10</sup> Краткий отчет о данной Рабочей встрече был своевременно представлен на сайте: <http://www.unesco.spbric.org/newse.php?postid=6#top>.

сфере средств массовой информации; нельзя забывать и о значении повседневных личных контактов, в особенности в пре- или постконфликтных условиях. Вот почему, выпуская свою коллективную монографию в свет, нам не представляется возможным считать даже ее отдельные аспекты, не говоря уж о всей теме в целом, закрытыми: напротив, мы знаем, что находимся лишь в самом начале пути — вместе с нашей читательской аудиторией, будь то в Российской Федерации или на Ближнем Востоке.



---

---

## ВВЕДЕНИЕ ЛИВАНСКОГО РЕДАКТОРА



### ***Найла Таббара***

*Научный сотрудник Кафедры ЮНЕСКО  
по компаративному изучению религий, посредничества и диалога,  
Координатор программ по религиоведению  
Университета св. Иосифа  
(Бейрут, Ливан)*

Чтобы изучать отношения между религиями в современном мире и культуре, требуется знать их исторические, политические, общественные, теологические и культурные связи и взаимодействия. В силу широты и глубины темы, соответствующие монографии могут быть либо тематическими, затрагивающими одну сторону или один вид диалога, в заданных временных рамках, то есть межрелигиозный диалог в определенный исторический период, или в заданных пространственных координатах, — о межрелигиозном диалоге в заданной стране. Перспектива изучения темы, которая затрагивает все человечество в одном локальном контексте, называется «глокальной» — она к настоящему времени доказала свою эффективность во многих областях исследования, поскольку одновременно затрагивает специфическое и общее в данной проблеме. Глокальное исследование христианства и ислама в контексте современной культуры и, в частности, отношений и попыток диалога между последователями этих двух религий может оказаться достаточно адекватным состоянию христианско-мусульманского диалога на мировом уровне.

Принимая во внимание важность «глокальных» исследований и в попытке их развития в рамках сети ЮНЕСКО/ЮНИТВИН по межрелигиозному диалогу для межкультурного понимания было принято решение в рамках одной монографии представить проблему в двух региональных контекстах одновременно и представить проблему параллельно с двух локальных или глокальных точек зрения — ливанской и российской.

Для обеспечения внутренней гармоничности исследования ливанская и российская команды работали на одной методологической базе. С каждой из сторон, исследователями были представлены статьи одного из двух

типов. С одной стороны, это статьи по теории диалога, его проблемам и вызовам в Европе и на Ближнем Востоке, в целом, и в России и Ливане, в частности. Эти статьи представляют позицию, с которой возможно понимание особенностей каждого из контекстов, исторической и геополитической сети христианско-мусульманских отношений и диалога в каждом из регионов и, в частности, вызовов и проблем, которые необходимо учитывать в каждом из двух контекстов. С другой стороны, обе стороны представили статьи, в которых описываются современные практики встречи, диалога и межрелигиозных отношений в России и Ливане, особенно среди молодежи. В статьях была предпринята попытка осмыслить достижения в организации диалога среди молодежи и выявить практические вызовы и ограничения этих практик добра.

Кроме того, обе команды были сформированы на мультидисциплинарной основе. Они объединяли исследователей, пришедших из разных наук (философия, социология, история, лингвистика, психология, религиоведение, искусствоведение) и разных религиозных убеждений — христианских и мусульманских. Это способствовало разносторонности охвата темы.

Наконец, ряд авторов имеет двойной опыт — и в исследовании, и в практике диалога, как такового. Их вклад может быть полезным как для теоретиков, так и для практиков организации диалога.





## ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

---



### **Ефим Резван**

*Главный редактор журнала Manuscripta Orientalia,  
заместитель директора по научной работе Музея антропологии  
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН  
(Санкт-Петербург, Россия)*

Не секрет, что в последние годы мы являемся свидетелями серьезной девальвации самой идеи межконфессионального диалога. С одной стороны, нет в мире по-настоящему серьезной и ответственной общественной, политической или культурно-ориентированной организации, которая бы не поддерживала такой диалог и не участвовала бы в усилиях по его продвижению. С другой стороны бесчисленные конференции, проводимые на эту тему, в абсолютном большинстве случаев заканчиваются принятием декларации, о существовании которой забывают уже в ходе банкета, знаменующего завершение торжественного мероприятия. Мне бы очень не хотелось, чтобы наш совместный проект повторил судьбу огромного большинства уже прошедших «диалогов». Для этого, с моей точки зрения, мы должны

- выявить принципиально важные проблемы, которые мы вместе можем решить,
- четко представить себе границы наших возможностей,
- по возможности, максимально реализовать их в ходе живого и/или «электронного» диалога,
- добиться не просто документальной фиксации, но реализации наших предложений в конкретных высокотехнологичных медийных проектах, ориентированных на массового и в первую очередь молодого читателя и зрителя.

Все вместе мы представляем в первую очередь группу ученых экспертов по комплексу проблем, связанных с межконфессиональным и межкультурным взаимодействием. Позволю себе наметить несколько направлений нашей работы, которые, по моему мнению, могут принести наибольший научный и практический эффект.

Мне кажется, что одной из наших приоритетных задач является выявление не того, в чем мы похожи, а того, чем отличаемся. Скажем, для сообщества журналистов и политиков очень важно четко представлять себе различия, например, в основах религиозной организации католиков, православных, мусульман-суннитов и мусульман-шиитов и в методах принятия решений на основе действующего внутриконфессионального права. В первом случае мы можем говорить, что правом на окончательное, основополагающее решение наделен Папа, во втором – Собор. В случае мусульман-суннитов такое решение в конечном итоге основывается на идже (согласном мнении мусульманских авторитетов данной эпохи). У мусульман-шиитов особое внимание уделяется методам толкования исламского права авторитетным муджтахидом.

Не менее важна проблема упрощенного перевода и истолкования в прессе важнейших терминов и понятий, таких как джихад, например. Нужно говорить о «зеркальности» во взаимных претензиях: джихад — крестовые походы, «женщина-рабыня» на Востоке — «женщина на продажу» на Западе, о взаимно и сознательно культивируемых образах врага, в основе которых лежат представления о «религии меча».

Принципиально важно донести до сознания политиков, журналистов, читателей и зрителей представление о «внутреннем» религиозном многообразии. Так, в последние годы мы являемся свидетелями хорошо организованных и прекрасно финансируемых попыток навязать мусульманам всего мира, и, в том числе, мусульманам России, традиции и обычаи, ритуальную практику и социальные ориентиры, восходящие к духовному и социально-политическому опыту лишь одной, в численном и культурном отношении сравнительно небольшой части исламского мира. В ряде случаев адепты этой идеологии дополняли широкомасштабные пропагандистские компании силой оружия. Между тем, ислам многолик. Региональные формы его бытования, как правило, самодостаточны, и, безусловно, «равноценны». Важно, что только «местный ислам», впитавший всю палитру религиозных традиций и предпочтений, неразрывно связанный с историей «своего» народа, с его победами и трагедиями, способен дать адекватный ответ на духовные запросы верующих. Только такой ислам, будучи частью великой мусульманской цивилизации, может стать важнейшим фактором стабильности в обществе.

Мы должны помнить и рассказывать о том, что в истории человечества время мира и взаимовыгодного соседского взаимодействия многократно превышает время войны, а достижения такого взаимодействия лежат в основе современной цивилизации как на Востоке, так и на Западе. Между тем стандартный учебник истории — это книга о войне и полководцах по преимуществу. Давайте расскажем нашим школьникам и студентам об ученых, религиозных реформаторах, поэтах, музыкантах, художниках, об исторической и культурной эстафете в районе Средиземного моря, когда исламская цивилизация стала «мостом» между эллинизмом и эпохой Возрождения. Содержание учебников во многом зависит именно от нас. Сегодня необходимо и возможно тиражировать и доставлять лучшие лекционные курсы с помощью систем дистанционного обучения. Политика в этой области тоже во многом зависит от нас.

Сегодня идет борьба за сердца и умы мусульман и немусульман, главным оружием в которой стали слово и образ: только с помощью слова и образа человека можно превратить в живую бомбу и только с помощью слова и образа такое превращение можно предотвратить. Сегодня, включив практически любой арабский новостной канал, изо дня в день видишь: мальчишки с камнями против танков, западные солдаты в снаряжении, напоминающем о пришельцах из космоса, взрывы, плачущие дети... С другой стороны сегодня, самим подбо-

ром стандартных сюжетов западные СМИ часто порождают у своих зрителей и читателей страх, навязывают искаженное представление об исламе. Удивительно, но набор этих стереотипов, как «западных», так и «восточных» настолько выгоден сегодня «партиям войны» как на Востоке, так и на Западе, что может сложиться впечатление о координации усилий.

Мне кажется, например, что с точки зрения правдивого рассказа о положении женщины в мусульманском мире простая демонстрация ярких, зажигательных и высокопрофессиональных ливанских или дубайских музыкальных телевизионных программ по одному из ведущих российских каналов способна быть значительно более эффективной, чем выступления множества пусть даже сверхпрофессиональных экспертов. Сегодня, как никогда ранее, необходимо делиться друг с другом лучшим – фильмами, выставками, театральными постановками, интернет-проектами. Наша задача состоит здесь не только в том, чтобы найти, выявить в собственной культуре то, что можно и нужно показать партнеру, но и использовать наши внутренние возможности для продвижения на основе взаимности проектов партнеров на «своих» сайтах, телеканалах, новостных сетях, в университетских программах.

На основе имеющихся «внутренних» возможностей, с помощью проектной экспертизы необходимо добиваться создания и принципиально нового медийного контента. Хорошая, высокопрофессиональная и талантливо снятая семейная комедия на «правильную» тему способна сотворить с массовым сознанием чудеса. Такой проект сегодня и востребован, и, безусловно, окупаем, а значит и возможен. Мы веками мирно по-соседски жили рядом друг с другом. Давайте расскажем об этом<sup>1</sup>.



---

<sup>1</sup> Здесь я хочу предложить вам небольшое фотопутешествие. Холодной зимой 2005 г. экспедиция по инициаторству нашим музеем проекту «Иджма‘=Согласие» работала в Татарстане. Результатом работы стал документальный фильм и выставка работ фотохудожника Татьяны Федоровой которая была показана в рамках Мирового Общественного Форума «Диалог цивилизаций» (27 сентября — 1 октября 2006 г., о. Родос, Греция).

Татьяна Федорова окончила Ленинградский институт киноинженеров (ныне Санкт-Петербургский государственный Университет Кино и Телевидения), преподавала на кафедре инженерной графики. Ее работы публиковались на страницах популярных журналов, сопровождали научные публикации и музейные издания. Экзотические фотосерии украшают интерьеры домов и офисов многих известных людей в Москве и Петербурге. Успех сопутствовал ее персональным выставкам, прошедшим в России, Финляндии и Греции.

Выставку работ фотохудожника Татьяны Федоровой 2006 г., представляющую диалог образов, запечатленных, главным образом, в столице Татарстана – Казани, можно увидеть на открывающихся страницах разделов настоящего издания.



# I ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

---

---

## СОХРАНЕНИЕ РАЗНООБРАЗИЯ: ПРЕДАННОСТЬ ЮНЕСКО ПРИНЦИПАМ СВОБОДЫ И УВАЖЕНИЯ

**Франсес Альбернас**

*Программный специалист по коммуникации,  
информации и публикациям сектора культуры, ЮНЕСКО  
(Париж, Франция)*

Сегодня наблюдается глобальная тенденция отделения церкви от государства. Следует подчеркнуть, этот процесс начался еще несколько десятилетий назад, однако, в настоящее время он претерпевает существенные изменения. Ученые и исследователи нередко напоминают о том, что экономическое благополучие не приносит утешение человечеству — так теряется красота и эстетика предметов и идей вокруг нас. Сегодняшний возврат к религиозным корням также представляет собой признак общего разочарования в отношении утопий различного типа. Но этот факт не является гарантией экономического процветания для всех, которое оказывается трудно реализовать на практике. Скорее, появилась необходимость появления новых целей и этических ценностей для молодого поколения. Таким образом, мы могли бы сказать: чем больше в мировой экономике наблюдается тенденция к сближению, тем более зримо движущие силы различных культур стремятся к расхождению. В связи с этим и возникают трудности в процессе их взаимодействия.

**Франсес Альбернас**

*Программный специалист по коммуникации,  
информации и публикациям  
сектора культуры,  
ЮНЕСКО (Париж, Франция)*



Какими бы ни представлялись нам действия и пожелания вовлеченной власти, в большинстве случаев эти различия имеют источники в религии и вере.

Таким образом, вопрос уважения прав на культурное и религиозное разнообразие представляет собой одну из самых сложных проблем нашего времени. В течение последних нескольких столетий, человечество трудилось во имя свободы и справедливости. Но сегодня, у истоков этой деятельности находятся проблемы, касающиеся религиозной, этнической и культурной идентичности.

ЮНЕСКО как интеллектуальное и моральное орудие Организации Объединенных Наций всегда уделяла особое внимание проблеме культурного многообразия. Задача ЮНЕСКО заключается в том, чтобы четко провести различие между экономическими измерениями человеческого опыта, с одной стороны, и моральным императивом — суть которого состоит в том, что нельзя подчинять экономическое символическому — с другой. Статья 2 Конституции ЮНЕСКО 1945 г. уже говорит о «сохранении независимости, целостности и плодотворного разнообразия культур и систем образования членов-государств этой Организации» в рамках Соглашения о невмешательстве. Как в свое время говорил М. Ганди: «Хочется, чтобы в моем доме, окруженном стенами, свободно распространялся бриз, приносящий культуры всех стран».

В нормативном смысле, важным было достичь согласия посредством образования, знания. Это единство образования и знания рассматривалось как залог мира в умах людей. Таким образом, признание культурного разнообразия в той форме, которую мы имеем сегодня, было намечено еще несколько десятилетий назад.

Во всех попытках построения концепций культурного разнообразия в послевоенный период культура была представлена в первую очередь с точки зрения художественного продукта и зримых практик, а не как антропологический термин, определяющий способ глубокого внутреннего мышления, чувств и восприятия.

Однако это не говорит о том, что дискуссии, возникавшие в прошлом в ЮНЕСКО, следовали исключительно духу культурного разнообразия и его воздействия на международные отношения. В 1947 году ЮНЕСКО, исполняя роль «хранителя» в вопросах, касающихся сферы образования, науки и культуры, вовлекла «великие умы» послевоенной эпохи в изучение культурных теоретических проблем, поднятых в связи с разработкой положений Всеобщей декларации прав человека. Здесь представляется важным привести замечание французского философа Ж. Маритена о том, «что тщетно искать общее рациональное оправдание этих практических умозаключений и описанных прав. Если мы будем следовать этому пути, мы не сможем обойтись без произвольного догматизма, или же в противном

случае, мы будем быстро парализованы безысходными разногласиями. Формулировка положений Всеобщей декларации прав человека могла бы послужить преамбулой к Всеобщей декларации цивилизованного мира. Но очевидно, что единственно возможное дополнение декларации может быть достигнуто только практическим путем. Однако, в таком случае, теоретическое согласие умов уже невозможно»<sup>1</sup>.

Со временем независимые государства взяли на себя ответственность определить путь их культурного развития. И в этом случае понятие «культуры» было неразрывно связано с проблемой идентичности, противостоящей давлению униформатизации. Концепция культурного многообразия все больше и больше обретает свои основания в широкой концепции самой культуры как «целого комплекса, обладающего рядом отличительных духовных, материальных, интеллектуальных и эмоциональных особенностей, характеризующих все общество или социальную группу, включая не только искусство и литературу, но и способы существования, фундаментальные права человека, системы ценностей, традиций и веры». В этом и заключается концепция культуры, принятая ЮНЕСКО в 1983 году.

В 1990-х годах наблюдается усиление процессов информатизации, подчеркивающих необходимость противостояния не только в смысле межнационального различия, но все больше наднационального, в смысле внетерриториального. В 1995 году, в год пятидесятилетней годовщины существования организации, ЮНЕСКО была принята Декларация принципов толерантности, т. е. два столетия спустя после того, как Вольтер начал «философскую борьбу» против религиозной нетерпимости. Понятие толерантности было определено в Декларации как «уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия нашего мира, наших форм выражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общения и свобода мысли, совести и убеждений». В 1995 году был опубликован Отчет Всемирной комиссии по культуре и развитию, возглавляемой Пересом де Куэльярром. Название этого отчета достаточно символично — «Наше творческое разнообразие».

В рамках нашей дискуссии мне хотелось бы также отметить Всеобщую Декларацию ЮНЕСКО о геноме человека и правах человека, принятую в 1997 году: «Геном человека дает начало всем представителям человеческого рода, а также признанию их неотъемлемого достоинства и разнообразия». В символическом смысле, в Декларации также отмечено: «Геном человека является достоянием человечества».

Благодаря Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии, с 2001 года само культурное разнообразие рассматривается как «всеобщее наследие человечества». Таким образом, признание культурного многообразия было рассмотрено как необходимость для всего человечества, как биоразнообразие есть необходимость для природы». Сохранение культурного разнообразия, как живой, постоянно обновляющейся ценности, является гарантией существования и воспроизводства человеческого рода. Декларация о культурном разнообразии продолжает основные принципы Всеобщей декларации прав человека. В таком понимании культура никогда не рассматривалась как нечто постоянное и неизменное, а также никогда не использовалась в качестве предлога для сегрегации или фундаменталистических движений.

В 2003 году была принята Конвенция ЮНЕСКО по охране нематериального культурного наследия, которое включило в себя «обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства». Важно добавить, «сообщества, группы и в некоторых случаях сами индивиды рассматриваются как часть их культурного наследия». Конвенция 2003 года узаконивает те способы жизни, которые «передаются от поколения к поколению, постоянно воссоздаются сообществами и группами в зависимости от окружающей их среды, их взаимодействия с природой и историей, и формирует в них чувство самобытности и преемственности». В результате Конвенция предопределила появление следующего определения понятия

---

<sup>1</sup> Réponse à l'enquête de l'UNESCO, juin 1947. — Pp. 211–212.

«сообщество»: «люди, разделяющие одно и то же культурное наследие, формируют сообщество, которое и является носителем множественной идентичности».

В течение второй половины прошлого столетия культурное многообразие получило признание как нематериальная ценность.

В заключении мне хотелось бы сказать, что я предложила достаточно беглый взгляд на эволюцию концепции культурного разнообразия. Поддержание этого процесса является одной из главных задач ЮНЕСКО, и связано с распространением универсальной формы солидарности. Идея солидарности, как вы знаете, тесно связана с идеей сообщества, она присутствует в каждой культуре и религии в виде традиций и межличностных обязательств. Вслед за Великой Французской революцией, солидарность, принятая на Западе, носила скорее политический оттенок и означала «братство». Этот концепт был отражен в ст. 21 Декларации прав человека как «святая обязанность общества к менее удачливым согражданам».

Сто пятьдесят лет спустя основатели ЮНЕСКО призвали к моральной и интеллектуальной солидарности. Они утверждали, что «мир должен базироваться на интеллектуальной и нравственной солидарности человечества». И здесь уместно еще раз вернуться к тексту Конституции, где сказано, что «мир, основанный исключительно на политической и экономической деятельности правительств не сможет обеспечить единодушное, длительное и искреннее существование народов мира».

Понятие «интеллектуальная и моральная солидарность» родилось в среде теоретической и идеологической фрагментации, которая явилась результатом Холокоста, создания и использования атомной бомбы и других технологических «достижений». Это способствовало появлению терминов, которые были бы способны связать науку с совестью, знанием и этикой. В качестве отзвука, но не полного повторения идей 1793 года, государства, подписавшие Конституцию ЮНЕСКО, рассматривали свою задачу по «широкому распространению культуры и образования человечества» как «святую обязанность».

Признание культурного многообразия должно призывать к чему-то большему, чем просто к толерантности. В данном случае диалог, к которому призывает ЮНЕСКО, представляет собой один из путей достижения равновесия между свободой и уважением.

Существует множество исследований по проблеме насилия в истории. Давайте теперь обратимся к истории Диалога. Можем ли мы вообразить историю без победителей и проигравших? Будем надеяться на это.



---

---

## ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ПРИНЦИПИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ



### **Сергей Хоружий**

*Директор Института синергийной антропологии,  
профессор Института философии РАН  
(Москва, Россия)*

#### **1. Некоторые страницы истории**

В широком культурном сознании, сформированном эпохой Просвещения, отношения между различными религиями и верами отмечены, прежде всего, распрями, конфликтами, войнами. Однако межрелигиозные отношения всегда были слишком важным фактором в цивилизационной динамике, и потребность в том, чтобы они могли бы направляться не по руслу конфликта и вражды, была слишком велика. Поэтому попытки контактов и диалога, попытки отыскать или выстроить некоторую стратегию или модель гармоничных отношений между духовными традициями и религиями, по существу, никогда не прекращались. Их регулярная история, продолжающаяся более или менее непрерывно до наших дней, начинается приблизительно с середины XIX в. Однако и в более ранние эпохи в различных культурных ареалах имели место явления, которые можно было бы относить к предыстории современного межрелигиозного диалога. Отметим некоторые из них.

В древности взаимные контакты между религиями и культурами, разумеется, не носили диалогического характера в современном смысле. Это были феномены взаимных влияний и заимствований; в эпоху политеизма границы различных культов зачастую не были отчетливо очерчены. Синкретизм, предполагающий высокую степень взаимной терпимости и приятия, был распространенной, а в поздней античности — практически всеобщей чертой религиозности. Однако с развитием мировых религий, религиозное сознание все заметнее приобретает установки обособленности и исключительности своей веры, ее полной несовместимости со всеми другими. Это — не случайная aberrация, подобные установки неизбежно сопутствуют переходу к более



высоким формациям религиозного сознания. В этих формациях, религиозный опыт осмысливается как уникальный опыт отношения с Абсолютным, всецело трансформирующий человека; и в составе религии возникает особое ядро — духовная традиция, наделенная задачей тождественного воспроизводства и неискаженной передачи данного опыта. В следующем разделе мы подробнее опишем феномен духовной традиции и покажем, что по самой его природе, духовные традиции нельзя смешивать, комбинировать между собой, ибо каждая из них обязана строго сохранять чистоту своего опыта. Духовная традиция — мир, охраняющий себя от любых привнесений, от всего стороннего, чуждого. Но тем самым, общение, диалог духовных традиций и религий сталкивается с трудностями и оказывается проблематичным.

История межрелигиозных отношений ярко демонстрирует эти трудности. На многие века замкнутость религиозных традиций, проявления антагонизма, взаимной нетерпимости становятся скорее правилом, чем исключением. Но при всем том, исключения — усилия, направленные к контакту и диалогу религий и достигавшие в этом известного успеха, — также не были единичны. Так, весьма значительным явлением было сложившееся в средневековом Китае и особенно укрепившееся в эпоху Сун (X–XIII вв.) «единство трех вер» — конфуцианства, даосизма и буддизма. Особенно тесные отношения взаимного влияния и близкого сотрудничества — отношения, которые вполне можно назвать диалогическими, — традиционно существовали между даосизмом и чань-буддизмом. Позднее «единство трех вер» перешло и в Японию, причем место даосизма здесь занял автохтонный культ, синтоизм, буддизм же был представлен в форме дзэн. Далее, весьма любопытный эпизод, предвосхищающий современные начинания, происходил в XVI в. в Индии. Император Акбар из династии Великих Моголов замыслил обширную религиозную реформу, и для ее подготовки он выстроил недалеко от Дели огромное сооружение, куда созвал многочисленных представителей всех религий Индостана, включая и христиан. Их регулярные собеседования, открывшиеся в 1574 г., продолжались не менее четырех лет: известно, что в 1578 г. в них приняли участие иезуиты из Гоа. На философском уровне, воззрения христианского гуманизма обычно включали в себя, в той или иной форме, идею универсализма, единства всех религий в их разумной основе, в Логосе. Впечатляющую утопию этого единства создает великий философ Возрождения Николай Кузанский в диалоге «О согласии вер» (1453). Диалог — беседа между представителями всех великих религий, происходящая на Небесах пред престолом Всевышнего; и с Его наставлениями, все веры приходят к полному согласию, признавая, что все их различия — лишь во внешней обрядности.

С середины XIX в. различные начинания в области диалога религий и христианских конфессий постепенно делаются систематическими. Одной из ранних попыток стали совместные встречи старокатоликов с представителями Русской Церкви, начавшиеся сразу же с возникновением Старокатолического движения, в 70-е годы XIX в. и потом неоднократно возобновлявшиеся, вплоть до недавних лет. Ряд крупных многосторонних встреч, событий контакта происходит в конце XIX — начале XX в.; главная инициатива и главные усилия в них принадлежали по преимуществу представителям американского протестантизма. Одним из основных событий стал Всемирный Конгресс Религий, проходивший параллельно с Всемирной Выставкой в Чикаго в сентябре 1893 г. (его также называли «Парламентом религий»). Как на этом конгрессе, так и вообще в данный период, устраивавшиеся встречи стремились охватить служителей и верующих всех сущих в мире религий и вер, культов, сект, групп, и конечной, хотя и отдаленной целью мыслилось объединение их всех в создаваемую общими усилиями Универсальную Религию всего человечества (на конгрессе, в частности, обсуждались проекты ее названия и место ее главного центра). Осип Манделштам назвал Деятнадцатый век — «Золотым веком»; и в этих безбрежных проектах сразу видна печать той атмосферы прекраснодушно-поверхностного гуманизма и прогрессизма, что царил на Западе в десятилетия перед первой мировой войной — и разом испарилась,



Ведущие представители Русского Православия в экуменическом движении, о. Сергей Булгаков и о. Георгий Флоровский.

исчезла с ее первыми залпами. Конгресс тем не менее оставил заметный след. Один из авторитетных экспертов в области межкультурного диалога, профессор Дж. Камильери пишет: «В 1893 г. Всемирный парламент религий собрал в Чикаго представителей восточных и западных духовных традиций. Сегодня это событие признано официальным началом межрелигиозного диалога в современном периоде истории. В честь столетней годовщины Парламента 1893 г. официально создан был Совет парламента мировых религий. Парламент 1993 г. принял документ: «На пути к глобальной морали: Первоначальная декларация» — сильное заявление, закладывающее основы морали, общие для всех мировых религиозных и духовных традиций»<sup>1</sup>.

После испытаний войны, усилия по устройству межрелигиозных контактов, исходящие, в основном, из тех же протестантских кругов, возобновились вновь. На новом историческом этапе они, однако, приняли и новую форму: теперь главным их руслом стало Экуменическое движение, рамки которого были ограничены ареалом христианства. Общие установки инициаторов, их представления о механизме контактов, принципах выстраивания диалога оставались, в основе, те же (ниже мы их опишем), однако с сужением своего диапазона направление в целом стало более реалистичным. Были созданы эффективные рабочие институты (главным из которых явился Всемирный Совет Церквей), определен порядок регулярных встреч на разных уровнях, механизмы принятия решений; и в течение нескольких десятилетий в середине минувшего столетия, Экуменическое движение оставалось крупным и весьма влиятельным фактором во взаимных отношениях христианских конфессий. Его активность продолжается и ныне, однако накопившиеся внутренние противоречия и расхождения (которые, в частности, касаются понимания самих принципов и существа межрелигиозного общения) привели его в настоящее время к кризису — так что неясно, сумеет ли оно в будущем сохранить свое значение как инструмент межрелигиозных отношений.

После второй мировой войны, как часть развернувшихся процессов глобализации, контакты и взаимодействия различных религий начинают неуклонно расти. Проблема диалога религий становится все более актуальной. Одним из первых на это обратил внимание крупнейший протестантский теолог Пауль Тиллих, которого с переездом в США поразили масштабы соприкосновения и взаимного влияния религий в американском обществе. Так появилась, видимо, первая современная монография по проблеме диалога религий: «Христианство и встреча мировых религий» (1962). Здесь, в частности, формулируется и обосновывается свод

<sup>1</sup> Камильери Дж.А. Глобализация незащищенности и диалог цивилизаций // Вестник Мирового Общественного Форума «Диалог цивилизаций». — 2006, № 1. — С. 41–42.

принципов диалога. Стоит привести эту влиятельную «Платформу Тиллиха». «Диалог между представителями разных религий основывается на ряде допущений. Во-первых, предполагается, что оба участника признают ценность религиозных основ другой стороны... так что оба они признают важность диалога. Во-вторых, предполагается, что каждый из участников способен уверенно отстаивать собственные религиозные позиции, так что диалог представляет собой серьезное противопоставление мнений. В-третьих, предполагается наличие общей основы, которая делает возможным как диалог, так и столкновение. В-четвертых, предполагается открытость обеих сторон для критики собственных религиозных основ. Если все эти условия соблюдаются, как это было в диалоге, состоявшемся между мной и буддистскими священниками и теологами в Японии, то такая встреча двух или нескольких религий может быть очень плодотворной, и если диалог продолжится, он даже способен привести к историческим последствиям»<sup>2</sup>.

За последние десятилетия, диалог религий вырос в обширную сферу жизни мирового сообщества, с постоянной и весьма оживленной активностью. Мы упоминали уже создание Совета Парламента мировых религий. Из прочих крупных событий можно указать прошедшие в Астане (Казахстан) Первый (2003) и Второй (2006) Съезды Лидеров мировых и традиционных религий. Об их значении один из их организаторов пишет: «Главным достижением первого съезда стало то, что впервые удалось институализировать процесс межрелигиозного диалога путем создания постоянно действующего Секретариата и определения периодичности проведения Форума»<sup>3</sup>. Этапную роль сыграла конференция «Укрепление межконфессионального диалога и взаимодействия ради мира в XXI веке», проведенная ООН в Нью-Йорке в июне 2005 г. Но, наряду с этими событиями, необходимо отметить и некоторые новые возникающие особенности диалогических процессов.

В складывающейся сегодня новой архитектуре глобального сообщества сегодня уже определенно намечаются черты иного, следующего этапа. В соответствии с комплексным характером идущих процессов глобализации, несомненно, будет развиваться тенденция к вбиранию, интеграции межрелигиозных контактов и осуществляющих эти контакты организаций, институтов, в общие сценарии и механизмы глобализации — в качестве их «религиозного измерения». В таковом качестве, эти контакты будут соотноситься, координироваться с ведущими измерениями, т.е. экономическими и политическими, и неизбежно подчиняться им в той или иной мере. Отсюда, в частности, вытекает другая черта: соответственно потребностям глобализации, основное русло межрелигиозного диалога сегодня уже, безусловно, вышло за пределы христианского ареала, чтобы включить все главные мировые религии. Обе указанные тенденции отчетливо и активно проявляются в устройстве объединенной Европы. Межрелигиозные контакты, «встречи религиозных деятелей», соответствующие соглашения становятся одним из служебных звеньев, частью комплекса мер по запуску очередных глобальных проектов и процессов, решению тех или иных глобальных проблем. И эта служебная их роль в рамках сугубо секуляризованной машины глобализации, безусловно, не может не сказаться на внутреннем содержании контактов, уменьшая его духовную глубину.

В этой связи стоит сделать одно общее замечание, прямо подводящее к обсуждаемым ниже моделям диалога религий. Дело в том, что сомнения в духовной ценности и глубине подобного диалога сопровождают всю его историю. Как принято считать в наше время, главные препятствия к диалогу религий — нетерпимость и фанатизм. Это безусловно верно, и все же проблема сложнее, глубже. С диалогом религий всегда трудно ужи-

---

<sup>2</sup> Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Теология культуры. — М., 1995. — С. 425.

<sup>3</sup> Кырбасов А. Приветствие участникам Мирового Общественного Форума «Диалог цивилизаций» // Вестник Мирового Общественного Форума «Диалог цивилизаций». — 2006, № 1. — С. 104.

валось и такое качество человеческой религиозности как ревность о вере, как пылкая, горячая вера. Эта горячая, ревностная вера традиционно подозрительна к диалогу с чужими верами и склонна отвергать его: ей видится в нем опасность отступничества, внесения искажений; готовность к диалогу она склонна расценивать как признак равнодушия к вере, отсутствия тревоги за ее судьбу. И это — действительная проблема. Легко осудить нетерпимость и фанатизм как негативные явления, которые надо преодолевать; но ревность о вере трудно не признать законным и должным качеством подлинной, глубокой веры. Ее проявления, ее роль очень различны в разных конфессиях и религиях; в целом, эта роль меньше, когда тип религиозности более рационален, и больше — когда он отмечен сильной эмоциональной и экзистенциальной окрашенностью. Тип протестантской религиозности — один из наиболее рациональных, и никак не случайно то, что львиная доля современных инициатив в сфере диалога религий имели место на почве протестантизма, тогда как, скажем, участие православия в этих инициативах отмечено постоянными сомнениями и импульсами отталкивания. Но вот что важно заметить: есть и такой тип межрелигиозных контактов и диалога, который вполне сочетается с ревностью о вере. Ему отвечает вторая из двух моделей, которые мы ниже рассмотрим.

## 2. Два принципа и две модели диалога религий

Практически все современные начинания в области межрелигиозного диалога следовали, в существенном, одной и той же модели или стратегии. Ее главный принцип можно вполне адекватно выразить на языке арифметики: в качестве почвы, пространства для контактов и диалога принимается «наибольший общий делитель» всех участвующих позиций — то есть, сумма, совокупность всего общего, что у них есть, всех положений, разделяемых всеми сторонами. Формула «поиск общего знаменателя» постоянно мелькает в текстах и выступлениях, посвященных проблемам межрелигиозного и межкультурного диалога. Понятно, что такой принцип абсолютно универсален, приложим к контактам любого рода; в нашем случае, речь идет о религиозных положениях, элементах религиозных учений и доктрин, предметах веры. Роль инициаторов, устроителей диалога предстает здесь как роль, современно выражаясь, модераторов, чья задача — помочь всем участникам выявить все содержания, все элементы их позиций, которые являются у них общими с другими участниками и входят в «наибольший общий делитель». Задача же самой встречи, диалогического процесса состоит в том, чтобы общие содержания были выдвинуты на первый план, в центр, всесторонне раскрыты, и из них был бы извлечен максимальный объем следствий. Первым же и главным искомым следствием является достижение соглашения о том, что именно общие элементы должны определять взаимные отношения участников, — чем обеспечивался бы впредь гармонический характер этих отношений.

Чтобы оценить качества и возможности такой модели, надо, прежде всего, увидеть оборотную сторону описанного принципа. Он, очевидно, означает также, что все несовпадающее в позициях участников, все, что отличает эти позиции друг от друга, априори отбрасывается, исключается из поля зрения и выводится из пространства обсуждения. Тем самым, это пространство выстраивается по принципу сужения, минимизации; а стороны обсуждения лишаются своих индивидуальных отличий, выступая как усредненные, формализованные субъекты. Как сразу же ясно, здесь заключена серьезная опасность обеднения, редукции самой обсуждаемой тематики, самой стихии религиозной жизни. Такая опасность сразу улавливалась, ощущалась представителями православной религиозности при их знакомстве с обсуждаемой моделью. В сфере межконфессиональных контактов христиан, принцип этой модели носил название «интерконфессионализма»; и, впервые столкнувшись с ним на первом съезде Русского Студенческого Христианского Движения — знаменитом Пршеровском съезде 1923 г. в Чехословакии, Николай Бердяев тут же подверг его острой критике: как



◀ На одном из съездов Содружества Св. мученика Албания и преп. Сергия Радонежского, созданного совместно англиканами и русскими православными в 1928г.

пишет мемуарист, в своем докладе на съезде Бердяев «чрезвычайно просто и ясно показал, что при интерконфессионализме встреча христиан идет по линии минимализма, т.е. снижения нашего церковного сознания до минимума»<sup>4</sup>.

Тщательно избегая вхождения в глубину духовного опыта, его специфику и конкретность, — как разделяющие участников! — этот тип диалога рискует остаться совершенно поверхностным, впасть в тривиальность и даже пошлость; так, обсуждения проектов «Универсальной религии» нередко граничили с пародией и карикатурой. Мы помним, что «платформа Тиллиха», сформулированная еще в 1962 г., включала «открытость для критики собственных основ»; однако на практике проводимые мероприятия, как правило, отнюдь не предполагают подобной критики. Другая опасность носит прагматический характер: сужение пространства диалога, ограничение его содержания набором максимально общих тезисов, общих истин, едва ли не общих мест, сужает, уменьшает и его возможности, плоды, которые он способен дать. Такой диалог едва ли может породить особое сближение участников или приводить к важным конструктивным выводам, крупным последствиям. Мало что меняя и мало к чему обязывая участников, он не может и оказать глубокого, устойчивого влияния на ситуацию. Но надо признать — он способен все же умерить наихудшие тенденции взаимной нетерпимости и агрессивности, внушая сомнения в правоте экстремистских тенденций и снижая их популярность.

Суммарная же оценка данной модели и ее перспектив зависит существенно от того, могут ли быть предложены альтернативы ей, иные модели межрелигиозного диалога.

Мы бегло рассмотрим одну из возможных альтернатив, в основе которой — духовный опыт Восточного христианства. Определяющая черта этой модели диалога в том, что она следует парадигме личного общения, с ее специфическими свойствами. Легко согласиться, что обсуждавшаяся модель отнюдь не соответствует этой парадигме. Участники диалога представляются в ней своими позициями, позиции же характеризуются определенным набором, списком утверждаемых положений — так что сам диалог в существенном сводится к сопоставлению этих списков или же, на компьютерном языке, к общению протоколов. Подобный формализуемый процесс дает определенные преимущества, удобства; однако он кардинально отличен от общения живых

<sup>4</sup> Зеньковский В. В. Зарождение РСХД в эмиграции (Из истории русских религиозных течений в эмиграции) // Вестник РХД (Париж), — 1993, № 168. — С. 24.

личностей, носителей личностного и духовного опыта. Отличий множество, но мы ограничимся сейчас лишь самыми необходимыми в нашем контексте.

Вот что является, пожалуй, главным для проблемы общения и диалога: в «общении протоколов», безличном формализуемом контакте, любое различие равносильно разделению, рассматривается как разделяющий, разъединяющий фактор. Именно в силу этого данная модель изгоняет все различия из пространства общения. Но в личном общении это категорически неверно! Здесь нет никакого общего закона, определяющего, какую роль играют различия сторон; но, во всяком случае, личное общение и сближение заведомо не основаны на совпадении, одинаковости. Хотя различия, безусловно, могут вызывать отдаление, отталкивание, вражду, но в личном общении они же способны не отдалять, а сближать, вызывать интерес, расположение и даже активное притяжение. Далее, важнейшая черта личного бытия состоит в его наделенности особыми структурами идентичности. Личная идентичность по своей природе противоположна объектной, предметной идентичности: идентичность личности конституируют именно ее отличия от других, и, будучи взяты вкуче, эти отличия сообщают ей неповторимость и уникальность. Эта черта прямо сказывается на общении: она говорит, что всякий контакт, игнорирующий, исключаящий из своей сферы отличительные особенности личности, является безличным контактом, в котором данная личность радикально редуцирована: она не реализует в нем своей идентичности, своей специфической личностной природы.

Но каким же образом механизм личного общения может быть связан с областью межрелигиозного диалога?

Связующим звеном выступают здесь духовные практики. В них человек осуществляет всецелую и последовательную, строго направленную трансформацию себя — себя, рассматриваемого в энергийном плане, как определенной конфигурации энергий разного рода, духовных, психических и физических. Эта трансформация «энергийного человека» направляется к его онтологическому трансцендированию и представляет собой не только антропологическую, но и мета-антропологическую стратегию. Всякая духовная практика — тонкое занятие, культивирующее не только психологические и соматические, но и определенные интеллектуальные техники; она требует зоркого, точного мониторинга человеком своего внутреннего мира, искусства идентификации и контроля состояний сознания в их динамике.

Существуют определенные посредствующие звенья, благодаря которым опыт духовной практики, его принципы и установки, передаются в более широкие сферы реальности. Первое и главное из таких звеньев — духовная традиция. По самому определению, духовная практика есть индивидуальное явление, практика, осуществляемая отдельным конкретным человеком; однако она оказывается необходимо связана с некоторым объемлющим ее сообществом, историческим и социальным целым. Причина этого — в онтологической и мета-антропологической природе духовной практики. Эта практика не направляется ни к какой эмпирической цели, но ориентируется к пределам самого горизонта человеческого существования и опыта, к трансцендированию и Инобытию. Именно по этой причине она не может быть чисто индивидуальным явлением. Она должна иметь в своем составе особый аппарат или, более точно, органон организации, истолкования и проверки своего опыта, который смог бы обеспечить продвижение к столь специфической, невозможной цели — мета-эмпирической, отсутствующей в горизонте человеческого существования. Но как создание, так и применение подобного органона требует выхода далеко за пределы индивидуального существования. В любой из духовных практик, известных в истории, формирование органона их опыта совершалось в течение столетий.

Исследованный нами пример органаона исихастской практики Православия<sup>5</sup> наглядно показывает, что опыт духовной практики добывается, проверяется, толкуется посредством сложного и тонкого обустройства, множества антропологических, психологических, герменевтических процедур, методик, приемов. Создание и хранение этого обустройства, или органаона может осуществляться лишь общими преемственными усилиями многих участников — усилиями некоторого сообщества, продолжающегося в поколениях, в истории. Это сообщество, которое объемлет собой духовную практику человека и делает ее возможной, и есть то, что мы называем духовной традицией. За счет своей связи с духовной практикой, эта традиция обладает уникальным отличием среди всех традиций (социальных, культурных, этнических и проч.), что участвуют в жизни и истории общества: служа передаче сугубо личностного опыта духовной практики и осуществляя эту передачу также личностным, принципиально не институционализированным путем, она представляет собой не только социальный, но одновременно и личностный, антропологический феномен.

В конечном итоге, эта личностная природа духовной традиции и создает предпосылки для особого типа диалога религий — диалога не формализованного, а личностного. Заметим, прежде всего, что религия, или же религиозная традиция — гораздо более широкое и гетерогенное целое, нежели духовная традиция; наряду с последней, она включает в себя также разнообразные институты, что связывают сферу религии с социумом и государством. Но в составе этого целого, духовной традиции принадлежит выделенная роль: она есть внутреннее ядро, квинтэссенция антропологического и духовного содержания религиозной традиции и, как правило, она сохраняет сильное и стойкое (хотя нередко подспудное) влияние на религиозную традицию. После определенного периода, когда во всем мире влияние духовных традиций на религиозную (тем паче социальную и культурную) жизнь было малозаметно, сегодня это влияние, как в христианстве, так и в религиях Востока, вновь возрастает. Мы же можем заключить, что если каким-либо образом осуществляется диалог духовных традиций, то такой диалог будет, в свою очередь, служить ядром диалога соответствующих религий.

Как же должен осуществляться диалог духовных традиций? Выше мы говорили, что такой диалог сталкивается с трудностями; и теперь, когда мы раскрыли понятие духовной традиции, связав его с духовной практикой, происхождение этих трудностей понятно. Каждая духовная традиция есть сообщество, цель которого — воспроизводство и передача опыта определенной духовной практики. Но духовная практика, в свою очередь, есть антропологическая и мета-антропологическая стратегия особого рода, и одно из главных ее отличий — требование совершенно строгого и точного следования ее «путевой инструкции», ее органону. Любые произвольные вариации, отклонения от органаона ведут, как правило, к искажениям стратегии — к утрате верной ориентации и феноменам ложного опыта, таким явлениям, которые ошибочно, иллюзорно принимаются за свидетельства подлинного продвижения по пути практики (в православии они издавна назывались явлениями «прелести», *planí* (греч.)). Эти требования чистоты опыта, верности строго определенному и строго сохраняемому его органону говорят о том, что опыт разных традиций, вообще говоря, не допускает никакого взаимного сочетания, смешивания. Нельзя комбинировать традиции. Именно поэтому сама возможность для разных духовных традиций какого-либо плодотворного контакта, наполненного положительным содержанием, оказывается под сомнением.

Если, однако, вспомнить о личностной природе духовной традиции и учесть полностью специфические особенности личного общения, — эти сомнения преодолеваются, и мы обнаруживаем, что для диалога духовных традиций существует своя вполне перспективная модель. В отличие от вышеописанной «модели общения протоколов», она базируется на парадигме личного общения.

<sup>5</sup> См.: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М., 1998.

Как ясно из нашего описания этой парадигмы, в сфере личного общения присутствие тех или иных внутренних затруднений, препятствий — скорее правило, чем исключение; такое общение — тонкий и не формализуемый процесс, успех которого невозможно гарантировать. Существуют, однако, определенные предпосылки, условия, необходимые для успеха и способствующие продвижению к нему. Они выявляются и изучаются в разработках современной диалогической философии<sup>6</sup>. Важнейшая из предпосылок обычно именуется установкой «участности», или же «приемлющего участия». Кратко и упрощенно, мы можем здесь охарактеризовать ее как взаимную открытость, встречно направленную разомкнутость диалогических партнеров, их готовность войти в перспективу опыта Другого и разделить этот опыт. «Разделить» — означает принять, однако не во всей полноте, а в некой части или же частях, элементах, которые непредсказуемы заранее, но вкуче оказываются достаточны, чтобы породить определенный эффект — вызвать эмоцию понимания (скорее чем само рациональное понимание!) и сопереживания. Предельной, абсолютной формой участности может считаться христианская установка жертвенной, кенотической любви-самоотдачи. В недавней истории, она воплощалась, например, русскими старцами и обеспечивала огромную действенность и всенародное признание их служения.

Другая, не менее важная особенность личного диалогического общения — а с ним, стало быть, и диалога духовных традиций — связана со свойствами пространства общения. Это пространство должно быть таково, чтобы личность, входя в общение, имела бы в нем возможность «сбыться», «быть самой собой», то есть сполна раскрыть, реализовать свою идентичность; и, как мы говорили, идентичность личности конституируют ее уникальные, неповторимо личные черты и особенности. И в личном общении, именно подобные же особенности и отличия Другого — такие, что лежат в глубине входящих в общение личных миров, — способны породить искру заинтересованности, ощущение встречи, стать почвой и причиной к пониманию и сближению. Вывод, который следует отсюда, принципиален: пространство личностного диалога должно обладать предельной полнотой и широтой. Оно должно выстраиваться не по принципу последовательного сужения, отбирающего лишь одни совпадающие элементы, но по принципу расширения, включающего все уникальные отличительные особенности. В прямую противоположность модели безличных формализуемых контактов, оно должно быть не минимальным, а максимальным. Контакт безличных инстанций или позиций происходит на поверхности плоских истин; но встреча личностей — встреча на глубине.

В истории можно найти примеры, показывающие, что описанная модель общения осуществляется не только на уровне индивидуальных личностей, но также во взаимных отношениях духовных традиций. Нет сомнения, что в духовной жизни феномен уважения и благорасположенного интереса к Другому также имеет место. И возникает он именно тогда, когда Другой каким-либо образом вполне доказал, удостоверил наличие собственных глубоких духовных основ и твердое стояние в них; обнаружил неподдельную ревность о вере своей. В таком случае, с подобным Другим, возможна встреча на духовной глубине. Такие примеры не единичны, и один из них, важный и актуальный, мы рассмотрим в следующем разделе. Они, однако, не слишком известны, поскольку жизнь духовных традиций протекает сокровенно, сторонясь внешнего наблюдения и всей стихии публичности. (Хотя эти традиции — отнюдь не эзотерические сообщества, и свой опыт они считают универсальным и общезначимым, однако сокровенная жизнь диктуется самим характером их делания, тонкостью совершаемой антропологической и духовной работы.)

---

<sup>6</sup> См. в русской литературе труды М. М. Бахтина и, в первую очередь, «К философии поступка» (издания многочисленны); в западной литературе, в качестве основных штудий можно указать: Casper B. *Das dialogische Denken*. — Freiburg e.a., 1967; Theunissen M. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. — Berlin, 1965.



Проводимое нами различие между религиозной традицией и духовной традицией помогает также определить отношения между двумя моделями контактов и диалога. Как мы убедились, конститутивные принципы этих моделей прямо противоположны; но это отнюдь не означает, что модели взаимно антагонистичны и исключают друг друга. Религиозная традиция — широкий, сложный феномен, и ее существование включает в себя многие аспекты, многие процессы, в которых роль ее внутреннего ядра, духовной практики и духовной традиции, не столь велика. При этом, к подобным чертам религиозной традиции, мало затрагивающим ее внутреннее ядро, принадлежит большинство тех религиозных явлений, которые непосредственно заметны в широких цивилизационных процессах, на макроуровнях глобальной реальности. И, как мы видим в итоге, многообразии проблем и процессов в современной глобальной ситуации таково, что обе модели — и протестантская модель функциональных контактов, и православная модель личностного диалога — могут найти для себя сферу применения. Они могут сочетаться и сосуществовать, полезно дополняя друг друга в современных стратегиях создания новой глобальной архитектуры.

Подобное сочетание моделей во многих случаях уже наблюдается сегодня. Не будем говорить о происходящем непосредственно в узкой сфере духовных традиций; но влияние этой сферы, в силу ее духовного авторитета, самыми разными, часто подспудными путями широко распространяется в социуме. Богатейшие возможности модели личного общения открываются и используются все шире в различных ситуациях и контекстах. Прямо на эту модель ориентируется такое типичное явление нашего времени, как «народная дипломатия» — неформальные межкультурные и межрелигиозные контакты неофициальных групп, «простых людей». К этому же типу диалога религий тяготеют многие молодежные движения — достаточно указать известные встречи молодежи всех христианских церквей и деноминаций в Тэзе (Франция). С другой стороны, в рамках «протестантской модели» существует явная тенденция смягчить ее формализм, дополнить ее хотя бы отчасти качествами другой, личностной модели. В первую очередь, признается необходимость учитывать индивидуальные отличия и особенности диалогических партнеров, не исключать их из сферы диалога. «Межцивилизационный диалог может многое для себя почерпнуть не только из того общего, что характерно для каждого из его участников, но и из того, что отличает их друг от друга, ... взаимное общение между Востоком и Западом будет включать в себя новый синтез различий и сходств»<sup>7</sup>, — говорит уже цитированный нами Дж. Камильери. Еще дальше него идет другой авторитетный эксперт, Джордж Маклин: «Рассуждая экзистенциально, можно сказать, что сходство выражается не в преуменьшении наших отличительных индивидуальностей или культур, а в наиболее полной их реализации»<sup>8</sup>. Отказываясь от нивелировки духовных и культурных различий, вбирая в себя принципы взаимодополняемости и конвергенции культур, старая модель обретает сегодня новые перспективы.

### 3. Приложения к проблематике исламско-христианского диалога

Область контактов и диалога между исламом и христианством издавна и наглядно иллюстрирует сосуществование двух моделей. В поездках по Болгарии мне встретился неожиданный и весьма любопытный пример, обсуждения которого я не видел в литературе. Под Варной, в селе Оброчище существует уникальный храм, в котором много столетий велись как христианские (православные), так равно и мусульманские богослужения.

---

<sup>7</sup> Камильери Дж. *Loc. cit.* — С. 44, 49.

<sup>8</sup> Маклин Дж. Глобализация и сотрудничество религий. Вызовы и перспективы. // Вестник Мирового Общественного Форума «Диалог цивилизаций». — 2006, № 1. — С. 69.

Как христианская церковь, храм был во имя св. Афанасия, который считался покровителем пастухов, а как мечеть был местом культа исламского святого — также покровителя пастухов. Основой симбиоза стал, таким образом, общий архаический пласт религиозности — языческий скотоводческий культ, предшествовавший обеим мировым религиям. Ясно, что в данном случае почва «исламо-христианского диалога» не затрагивает ядра обеих религий, хранимого в духовных практиках, и «диалог» сложился на базе совпадающих пунктов, по протестантской модели (но задолго до ее появления).

Пример другого рода доставляют отношения исихазма и суфизма, соответственно, православной и исламской духовных традиций и практик. Между этими практиками существуют многочисленные сходства, среди которых имеются даже отдельные элементы ключевых, сердцевинных разделов обеих практик: они затрагивают технику дыхания, детали молитвенной дисциплины, выработку обобщенного, духовно-телесного понимания сердца. Все специалисты единодушны в том, что эта многогранная общность — не просто результат совпадений, а плод контактов, обмена опытом между традициями, которые в течение нескольких столетий развивались рядом, в тесном соседстве и этнокультурном соприкосновении на пространствах обширного контактного ареала Византийской и Исламской цивилизаций. Однако чрезвычайно трудно раскрыть, как же происходил этот плодотворный обмен столь специфическим опытом. Нередко не удается узнать даже направление трансляции, от какой традиции к какой она шла: в вопросах такого рода специалисты, даже наиболее авторитетные, уже отнюдь не достигают единодушия. Общее же впечатление таково, словно в этих трансляциях и контактах действовал своеобразный закон: чем важнее, тем сокровенней. И совершенно ясно, что такие процессы отвечают общению именно личностного характера, отвечают «встрече на духовной глубине».

Данный пример ценен и в другом отношении: на нем очень отчетливо видна существенная разница между явлениями духовной традиции и религиозной традиции (исторической религии). В средневековой цивилизации отношения религий были неотрывны от отношений государственных, политических, военных; и в те же столетия, когда «на глубине» протекала встреча христианской и исламской духовных традиций, на исторической авансцене разыгрывались кровавые христиано-исламские войны. Как мы убеждаемся, духовные традиции способны играть в межрелигиозном диалоге благотворную роль, и в современных стратегиях исламско-христианских контактов им отводится немалое место. Как говорит Патриарх Антиохийский Игнатий IV в одном из интервью, в наши дни «происходит непрерывный поиск пунктов встречи ислама и христианства на уровне духовности и веры, опыта и моральной ответственности... Среди мусульман и православных налицо стремление к углублению духовного знания друг о друге»<sup>9</sup>. Явным подтверждением этих слов служит тот факт, что в рамках общего исламо-христианского диалога, в последние годы активно ведется диалог ислама и православия. Установлены и развиваются регулярные контакты между Межпарламентской Ассамблеей Православия и Парламентским Союзом Организации Исламская Конференция; а в марте 2005 г. в Аммане (Иордания) состоялась конференция «Перспективы православно-мусульманского диалога в свете проблем современного мира». И цели, которые ставятся в этих контактах, самым глубоким образом учитывают духовное и экзистенциальное существо обеих религий. Так пишет активный участник диалога, профессор философии цивилизаций Ливанского университета Сухейль Фарах: «Надежда состоит в том, чтобы православный христианин создал такой образ ислама, на котором мусульманин смог бы увидеть свое подлинное изображение.

---

<sup>9</sup> Ignatius IV, Patriarch of Antioch and All the East, *Orthodoxy and Issues of Our Time*. — Tripoli, 2006. — P. 99.

И чтобы мусульманин, в свою очередь, представлял такой портрет православного христианина, в который тот смог бы поверить»<sup>10</sup>.

Патриарх Игнатий IV подводит также краткий общий итог многовековых контактов ислама и восточного христианства. Этим итогом мы и завершим наш обзор: «Православные передали исламу научные и технические богатства греческого интеллектуального наследия. Сотрудничество никогда не пресекалось, и его важность сегодня возрастает повсюду, где верующие люди трудятся, дабы поставить знание и силу на службу человеку, созданному по образу Божию. В духовной области, есть яркое сходство между христианским исихазмом и исламским зикром... Есть сходство также между «юродством во Христе» и «безумием в Боге». Христиане и мусульмане взаимодействовали между собой на всех уровнях, налицо было взаимное влияние в образе жизни и в обрядах, и почти общим был опыт исповедания Бога Всевышнего. Они разделяли то же смирение, добровольное послушание Богу и веру в Его Провидение»<sup>11</sup>.



---

<sup>10</sup> Сухейль Ф. К разумному диалогу между православным и исламским мирами // Вестник Мирового Общественного Форума «Диалог цивилизаций». — 2006, № 1. — С. 224.

<sup>11</sup> Там же. — Р. 235.

---

---

## КОРАН И ВЛАСТЬ В РОССИИ



### **Ефим Резван**

*Главный редактор журнала Manuscripta Orientalia,  
заместитель директора по научной работе Музея антропологии  
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН  
(Санкт-Петербург, Россия)*

Коран — памятник, занимающий центральное место в религиозно-философской системе, которая на протяжении четырнадцати веков играет важную роль в истории человечества. По существу, с момента своего возникновения он интерпретировался и изучался прежде всего в контексте противостоящих политико-идеологических и конфессиональных интересов, в условиях многовековой конфронтации христианского мира с миром ислама. Это, естественно, служило и служит одним из серьезнейших препятствий в организации и проведении результативного исламо-христианского диалога. Обращение к истории истолкования Священной книги ислама на Востоке, объективное изучение истории ее публикаций и переводов на Западе, становится, таким образом, одной из фундаментальных проблем, без решения которой подлинный диалог не возможен. Хотя из научных и полемических работ, так или иначе связанных с этой темой, можно было бы составить довольно значительную библиотеку, сегодня очевидно, сколь много еще необходимо сделать в этой области. И здесь свое слово еще предстоит сказать молодым исследователям, живущим и работающим как на Западе, так и на Востоке и только начинающим свою научную карьеру.

Многое написано о судьбе Корана в Западной Европе. То же самое нельзя сказать о Коране в России<sup>1</sup>, хотя геополитическое положение страны и ход российской истории заложили основу для особого отношения к свя-

---

<sup>1</sup> Первопроходцем здесь был П. А. Грязневич, см. его: Коран в России (изучение, переводы и издания) // Ислам: Религия, общество, государство. / Ред. П. А. Грязневич и С. М. Прозоров. — М., 1984. — С. 76–82; его же: Судьба великой книги в России // Литературная газета. — Досье, №. 7, 1991. — С. 20. Подробнее см.: Резван Е.А. Коран и его мир. — СПб., 2001. — С. 383–455 (на русском языке), или Rezvan E. The Qur'an and its world: VIII/2. West-Östlichen Divans: the Qur'an in Russia // Manuscripta Orientalia. — V. 1 (1999). — Pp. 32–51.

щенной книге Ислама. Архивные материалы указывают на то, что Коран был включен в личные библиотеки таких российских царей как Иван Грозный (1530–1584), Петр Великий (1672–1725) и Екатерина II (1729–1796). Судьба публикаций, переводов, и редких списков Корана была также связана с личными решениями высших правителей России, поскольку на Востоке этот священный текст широко использовался местными властями при решении задач и внутренней и внешней политики.

## I

Правление Екатерины II обозначило новый период в истории Корана в России. Ряд победоносных войн против Оттоманской империи и последующая аннексия Крыма (1783), и других областей с мусульманским населением потребовали срочных мер по организации их управления и умиротворению новых земель. Контора Новокрещенских дел, основанная ранее по указу российской императрицы Анны Иоанновны (1693–1740) для миссионерской деятельности среди мусульман, мало преуспела в деле соблюдения российских государственных интересов в тот период. Признание этого факта привело к появлению в 1775 г. Манифеста, названного «О высочайше дарованных разным сословиям милостях по случаю заключения мира с Портою Оттоманскою», и особенно в грамоте о веротерпимости от 1785 г., куда был включен ряда положений, обеспечивавших и регулировавших права мусульман на территории империи.

В 1782 г. был учрежден муфтият с местопребыванием в русской крепости Уфа. Через шесть лет здесь же создается Оренбургское магометанское духовное собрание, служители ислама впервые получают официальный статус духовного сословия (по аналогии с православной церковью). Строятся мечети, в том числе и в Москве (1782 г.), открываются мусульманские религиозные школы. Так, в 1771 г. в Казани были открыты Апанаевская и Ахундовская медресе, в 1780 г. — Амирхановская. Татарским мурзам и башкирским старшинам были предоставлены права дворянства (1784 г.), мусульманским купцам даны льготы в торговле с Туркестаном, Ираном, Индией и Китаем. По указу Екатерины II в 1787 г. в частной Азиатской типографии в Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст Корана для бесплатной раздачи «киргизцам»<sup>2</sup>. Одновременно с этим было отдано распоряжение о строительстве мечетей на государственный счет. По словам самой Екатерины оба этих мероприятия были осуществлены «не для введения Магометанства, но для приманки на уду»<sup>3</sup>. Книга была издана на казенный счет. Ее появление являлось также ответом на жалобу татар о дороговизне покупаемых ими за границей книг. Коран был напечатан специально отлитым для этой цели шрифтом, сделанным по рисункам мульты Усмана Исмаила. Рисунок арабского шрифта отличался от всех других арабских шрифтов, применявшихся до этого в России и превосходил все арабские шрифты, существовавшие тогда в типографиях Европы<sup>4</sup>. Это изда-

<sup>2</sup> Санкт-Петербургское издание состоит из 447 страниц и одной страницы списка опечаток. Дано 13 исправлений; все опечатки связаны с диакритикой. Их список дан на татарском языке. См. также Русский государственный исторический архив (далее — РГИА), ф. 468, оп. 43, д. 239 (1786), л. 38. В то время, книга была напечатана уже в количестве 10000 экземпляров, см. там же, ф. 1329, оп. 4, д. 296, л. 3-4 (1 июля 1797).

<sup>3</sup> Александр Храповицкий, секретарь Екатерины, в своем дневнике 17 декабря 1786 года цитирует слова Екатерины, сказанные Генерал-прокурору князю Александру Вяземскому: «В беседе с Г. П. (генерал-прокурором — Е.Р.) о мечетях, построенных для киргизцев на границе и о приказе напечатать Алькоран, сказано, что это сделано не для введения магометанства, но для приманки на уду». Мы благодарим А. Круминга за то, что обратил наше внимание на этот документ.

<sup>4</sup> См. Философская и политическая переписка императрицы Екатерины II с доктором Циммерманом с 1785 по 1792 год (Санкт-Петербург, 1803), с. 137 (письмо Циммерману от 29 ноября 1788 года с отсылкой на статью профессора Гейне из Геттингенского университета. — *Schriften*, № 120, 1788).



سورة فاتحة الكتاب العزيز  
 سبع آيات اختارها العلماء في  
 نزولها على قورين احدها  
 انها مكتبة والثاني انها مدنية  
 وتسمى ام القران وام الكتاب  
 والصح الثاني والبسلة عند  
 الامام الشافعي رحمه الله وكلا  
 هما مائة وعشرون كلمة وحرو  
 فها ثمانية وثلاث وعشرون حرفا  
 قرأها صم والكساى مالك يوم  
 الدين بالالف وقر الباقون  
 بغير الف ملك يوم الدين  
 قرأ قبل السراط في جميع  
 القران بالسبع واخلق بالزرا  
 ي الزرارة والاشمام وغلا  
 انها هنا مساقى الاول والبا  
 قون بالصاد خالصة  
 قراءة عليهم بضم الهاء واين  
 كثير وقالون بضم الهم التي  
 للجمع وبصلاتها يوضع الهز  
 ة وغيرها والبا قون بكسر  
 الهاء عليهم

◀ «Коран Екатерины» (сура №1 – «ал-Фатиха») (фотоархив автора).

ние отличалось от европейских прежде всего тем, что носило мусульманский характер: текст к печати был подготовлен и снабжен подробным комментарием на арабском языке (напечатан на полях) тем же муллой Усманом Исмаилом. В Петербурге с 1789 по 1798 гг. вышло пять изданий Корана (по разным данным тираж составлял 1200 или 3600 экземпляров). В дальнейшем казна хорошо зарабатывала на продаже изданий Корана<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Согласно одному из документов, расходы на производство одного издания составляли 9292 рублей 25 копеек. Доходы от продаж достигали 12,000 рублей при себестоимости экземпляра в 6 рублей 5 копеек. См. РГИА, ф. 1329, оп. 4, д. 296, л. 5. Два фактора определяли коммерческий успех этого и последовавших изданий «Казанских Коранов»: их мусульманский характер и высокое техническое качество. Первое чисто коммерческое европейское издание, предназначенное для распространения на мусульманском Востоке, — Paganini Brixienis (Paganino de Bresla), Венеция, 1530 — было провальным в обоих отношениях. Оно было уничтожено как результат некомпетентности, а не из-за гнетущей атмосферы католической контрреформации, как часто считают. См.: Borrmans M. Observations à propos de la première édition imprimée du Coran // Quaderni di studi arabi — VIII (1990). Я благодарю профессора В. Штрика (Неаполь) за присылку мне этой статьи.

Факт публикации в России Корана активно использовался Екатериной во внешней политике, в частности в ходе войны с Турцией, и дал императрице возможность показать себя покровительницей ислама<sup>6</sup>.

Инициативы Екатерины встретили оппозицию со стороны миссионерских кругов, где Коран по-прежнему трактовался в первую очередь как «вредоносное лжеучение», противоречившее христианской вере. Екатерину обвиняли в том, что, издавая Коран, она помогла усилению ислама среди татар. Особо ей ставили в вину решение учредить Оренбургское магометанское духовное собрание в Уфе. Однако императрица в целом продолжала прежний курс, способствовавший заметному росту влияния центральной власти на мусульманских окраинах империи. Купцы из российских мусульман стали посредниками между Россией и ее мусульманскими соседями, серьезно помогая ее продвижению вглубь Азии. Мусульмане стали широко привлекаться к службе в российской армии и на флоте, где для их духовного окормления были созданы специальные должности мулл, ахундов и муаззинов.

Указом от 15 декабря 1800 г. были сняты ограничения на публикацию в России исламской религиозной литературы. В 1801–1802 гг. арабский шрифт типографии Академии наук был передан в Казань, где за год до того по просьбе казанских татар при Казанской гимназии была учреждена Азиатская типография<sup>7</sup>. Здесь вышло из печати издание Корана, помеченное 1801 г. и очень близкое по внешнему виду Санкт-Петербургским Коранам. Экземпляры именно этого издания, выпущенные «иждивением Юнусова», а несколько позднее «иждивением Амир-Ханова»<sup>8</sup>, так же как и последующие его перепечатки, получили наименование «Казанские Кораны» по преимуществу. В 1829 г. эта типография была присоединена к университетской, и почти до 1840 г. печатание мусульманской религиозной литературы составляло ее исключительное право.

Эти издания, получившие высокую оценку европейских ориенталистов, выдержали множество публикаций и, по существу, вытеснили в Европе предшествовавшие издания Корана. Так называемые «Казанские Кораны», воспринятые как первое мусульманское издание, получили широкое хождение и неоднократно воспроизводились на Востоке (зафиксированы и рукописные подражания). По мнению знаменитого французского исламоведа Режи Бляшера, возможно, именно они сыграли решающую роль в многовековом процессе закрепления единообразия текста Корана<sup>9</sup>. Одним из достижений издателей была публикация в издании 1857 года наряду с основным текстом в редакции Хафса коранических вариантов (ал-кира'ат), воспроизводящих традицию «семи чтений». Это была уникальная попытка приблизиться к уровню критического издания, повторенная впоследствии рядом восточных перепечаток.

Однако был момент, когда судьба «Казанских Коранов» висела на волоске, и решения опять принимались в Санкт-Петербурге на самом высоком уровне. В 1849 г. прокурор Святейшего синода обратился к Николаю I

<sup>6</sup> К примеру, см.: *Философская и политическая переписка*, с. 124 — 5 (письмо Екатерины II № 20 от 6 мая 1788).

<sup>7</sup> Подробно о перемещении станков петербургской типографии Шнора в Казань для «напечатания необходимого количества Алькоранов, молитвословов и подобных изданий», см.: РГИА. Ф. 1329, оп. 4, д. 296, л. 12 (10 мая 1800); также см.: Ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 7, и д. 831 (1861). В 1861-м году, министр образования считал полезным для мусульман публиковать Коран только в университетском издательстве. Министерство внутренних дел выступило против, цитируя Статут, принятый Советом министров 25 октября 1849 года, по которому разрешалось печатать Коран в частных издательствах.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 7 (16 февраля 1859 г.).

<sup>9</sup> Blachère R. *Introduction au Coran* (Paris, 1947), p. 133. О «Казанских Коранах» см.: Khaliduf A. *Al-kutub al-'arabiyya allati tubi'at fi Rusiya: 1787–1917* (Арабские книги, напечатанные в России: 1787–1917). – Дубай, в печати; Schnurrer Fr. *Bibliotheca Arabica*. — *Halae ad Salam*, 1811. — Pp. 418–420; Грязневич П.А. *Коран в России*. — С. 76–82; Резван Е.А. *Коран и коранистика // Ислам. Историографические очерки*. / Ред. С.М. Прозоров. — М., 1991. — С. 15; Röhling H. *Koranausgaben in Russischen Buchdruck des 18 Jahrhunderts // Gutenberg Jahrbuch*. — Mainz, 1977. — Pp. 205–210.

с просьбой о запрещении печатания в Казани Корана в связи с тем, что это приводит к отпадению от православия крещеных татар. На докладе появилась резолюция царя: «Печатание Корана и других мусульманских духовных книг можно запретить». Дело было отдано на рассмотрение Комитету министров<sup>10</sup>. Казанский военный губернатор сообщил, что, в действительности, с 1841 по 1846 гг. в двух частных казанских типографиях было напечатано двадцать шесть тысяч экземпляров полного текста Корана и его частей. Количество экземпляров других мусульманских книг религиозного толка достигало 45000. В издательстве Казанского университета за период 1841–1849 гг. было опубликовано, соответственно, 33000 и 36000 экземпляров. Было признано также, что как Коран, так и книги религиозного содержания печатаются на языках, которыми абсолютное большинство татар не владеет. Более того, основная часть тиражей отправлялась за пределы Поволжья и составляла заметную статью в торговле России с государствами Средней Азии, где высококачественные российские издания завоевали рынок, вытеснив конкурентов. Прекращение издания мусульманских книг в Казани привело бы, по мнению Комитета министров, к переходу книжной торговли в руки англичан и контрабанде в российских пределах, придало бы Корану в глазах мусульман еще большую важность и ожесточило бы их против христианства. Было установлено отсутствие связи между ростом мусульманской печати и отпадением крещеных татар от православия. В этой связи существовавшая практика была сохранена, хотя цензура стала более строгой, дабы изданные книги не содержали «вредных интерпретаций или размышлений, направленных против правительства или православного христианства»<sup>11</sup>.

Проект Екатерины Великой по публикации и распространению Корана, задуманный как откровенно колониальный, смог получить такое продолжение в силу особого стечения исторических обстоятельств. К середине XIX в. не только Казань, главный центр российского мусульманства, но и Бахчисарай, Оренбург, Баку, Уфа, Троицк стали значительными исламскими культурными центрами, не уступающими по ряду направлений Стамбулу, Каиру или Бейруту. Этому способствовали промышленный рост, высокий уровень образованности коренного населения, идеи религиозно-политического возрождения, охватившие самые широкие массы, и, не в последнюю очередь, влияние русской культуры. Продукция казанских типографий была одним из основных товаров на книжных рынках Бухары, Самарканда, Ташкента. Кораны, отпечатанные в Казани, можно было встретить в Иране, Афганистане, Индии, Аравии.

Русские паломники привозили их с собой в Хиджаз, ими пользовались в странноприимных домах, создававшихся в Мекке для российских мусульман и на российские деньги. При советской власти эта версия текста была издана дважды официальными мусульманскими организациями (Уфа, 1923, 1956).

## II

Революция 1917 г. усилила центробежные тенденции в мусульманских областях России, где возникли многочисленные «эмираты», «имаматы», и «ханства», утверждавшие Коран идеологическим основанием власти. Но революция привела также к попыткам вовлечь мусульман в революционную борьбу ради ее экспорта на Восток. Михаил Фрунзе, известный большевистский военачальник, посланный в Туркестан Лениным для установления советской власти, владел восточными языками, был знаком с Кораном, и одним из его первых действий был указ о признании пятницы выходным днем. В контексте этой политики большевики реши-

---

<sup>10</sup> РГИА. Ф. 1263, оп. 1, д. 2033 (11 октября 1849 г.), л. 12–19.

<sup>11</sup> Там же. — Л. 18.





◀ Фатима-ханум — дочь Мусы Бигиева с копией сигнального экземпляра перевода Корана на татарский язык, осуществленного ее отцом (фото Т. Федоровой, публикуется впервые, фотоархив автора).

---

ли вернуть мусульманам ряд священных объектов, хранившихся в Оренбурге, Казани, в Средней Азии, и на Кавказе. Во время мусульманского Конгресса, который состоялся в Петрограде в декабре 1917 г., в соответствии указом Ленина, мусульманская община получила «Коран 'Усмана», который хранился в Санкт-Петербургской Публичной библиотеке. Это было сделано, как обычно, «не для введения Магометанства, но для приманки на уду».

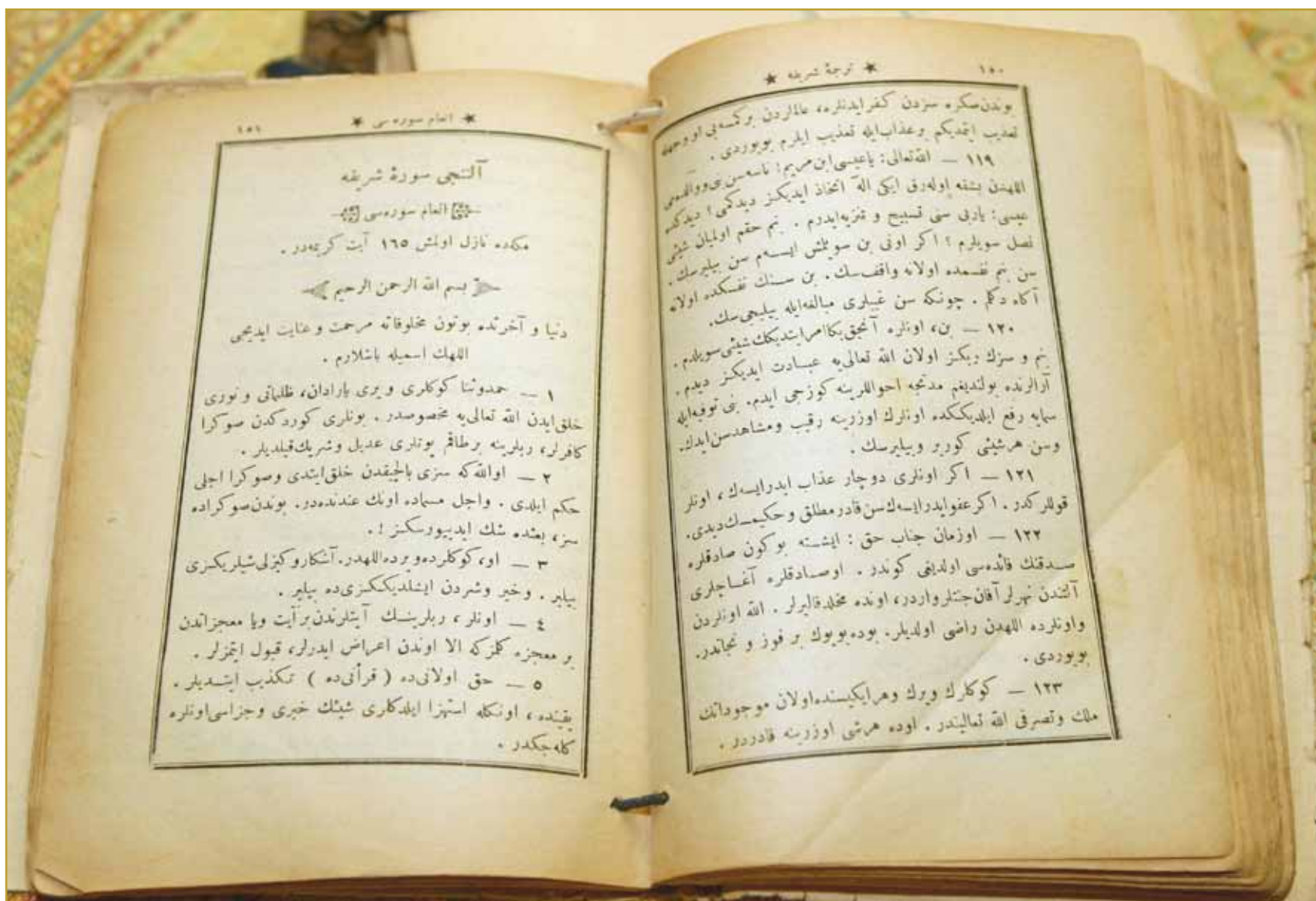
Недавно в Петербурге был найден первый татарский перевод Святого Корана, сделанный Мусой Джараллой Биги (Бигиевым), одним из наиболее образованных и талантливых представителей мусульманского возрождения в России. Перевод был полностью подготовлен для публикации в 1911 г., но никогда не был издан. На протяжении десятилетий вдова Бигиева, а затем его дочь Фатима, тайно хранили гранки в своем доме. Перевод Корана, выполненный Бигиевым и считавшийся утраченным навсегда, — это результат труда всей жизни блестящего ученого, высланного большевиками из России и умершего в Каире. Это реликвия, важная для всех мусульман России.

Муса Джаралла Биги (Бигиев) (1875–1949) родился в 1875 г. в Ростове-на-Дону в семье муллы. После обучения в мусульманских школах в Казани, Бухаре, Медине, Каире, и Стамбуле, он в 1904 г. возвратился в Россию и поступил в Санкт-Петербургский университет. Первые работы Бигиева появились в Санкт-Петербургских мусульманских периодических изданиях. Он сотрудничал с влиятельным Оренбургским журналом Вакт, публиковавшем лекции по истории религии, которые Бигиев читал в 1909 г. в Оренбургском медресе «Хусайния». Несколько позже Бигиев получил должность имам-хатиба в Санкт-Петербургской мечети. Он был секретарем третьего мусульманского Конгресса в Нижнем Новгороде (1906 г.), и автором политической программы партии Иттифак-аль-муслимин, утвержденной на этом конгрессе. Бигиев приветствовал падение монархии в России и был одним из организаторов всероссийского мусульманского Конгресса в Москве в 1917 г. После большевистского переворота, будучи еще в Петрограде, Бигиев какое-то время поддерживал сотрудничество с новым режимом. Однако после публикации в Берлине «Азбуки ислама» (ответ Бигиева на «Азбуку коммунизма» Бухарина), Бигиев был арестован. Он был освобожден только после того, как за него вступился Исмет Иненю, министр иностранных дел Турции. В 1930-м году Бигиеву удалось эмигрировать в Финляндию, откуда он предпринял путешествия по всему мусульманскому миру. Бигиев умер в Каире в 1949 г., и, по некоторым сведениям, похоронен на королевском кладбище.

Политические представления Бигиева, возможно, лучше всего отражены в его “İlaat Esasları” («Основание реформ», Петроград, 1917), в котором обсуждается история мусульманского политического и религиозного движения за реформы в России на рубеже веков. В своей “Shari‘at Esasları” («Основные принципы шариата», Петроград, 1916) он представляет радикально реформистское видение шариата как системы. В “İslam feylesufları — Muammad ‘Abdallah al-Mirsi, Jamal al-Din al-Afghani” («Философы Ислама — Мухаммад ‘Абдаллах ал-Мисри, Джамал ал-Дин ал-Афгани», Казань, без указания года) он представляет религиозные и политические идеи двух самых известных реформаторов Ислама, современников автора и близких ему по духу людей. Будучи автором двух работ на арабском языке, специально посвященных Корану (Tarikh al-Qur’an wa ma‘arif, Санкт-Петербург, 1905, и Tafsir surat al-Fatiha, Петроград, 1915), он активно принял участие в обсуждениях, вызванных публикацией изданий Корана с ошибками, обвиняя мулл-кадимистов в вопиющем невежестве. Среди теологических работ Бигиева нужно отметить Qawa‘id-i Fiqhniye (“Основные элементы фикха”, Казань, 1910) и Ramet-i İlahiye burhanları («Доказательства милосердия Бога», Оренбург, 1911), которые вызвали самую резкую критику кадимистов — противников Бигиева. В его Büyük mevzu‘larda ufaq fikirler” («Скромные мысли на великую тему»), Бигиев представил краткий критический обзор богословия Зияуддина Кемали и выступил в защиту суфизма. В Uzun günlerde Ruze («Пост в долгие дни»), автор применил современные научные теории к обсуждению мусульманского поста на крайнем севере, где количество дневных часов значительно превышает темное время суток. Бигиев был также автором работ по литературоведению: Edebiyat-i ‘Arabi («Арабская литература», Казань, без года издания), аннотированный татарский перевод Luzumiyyat Абу-л-Ала ал-Ма‘ари, и татарский перевод Diwan Афи.

Краткую биографию этого талантливого человека, одного из важнейших деятелей в истории российского Ислама, опубликовал один из его ближайших друзей ‘Абд ал-Бари ‘Абдаллах Баттал-таймас (1882-1969). Эта работа, под заглавием Kazanlı Türk Meşhurlarından II — Musa Carullah Bigi, Kişiliği fikir, hayatı ve eserleri вышла в Стамбуле в 1959 г.

Увидеть перевод опубликованным было мечтой Фатимы, дочери Мусы Бигиева, недавно ушедшей от нас. Публикация, которая в настоящий момент готовится, станет лучшим памятником не только Мусе Биги, но и всему поколению блестящих российских мусульманских ученых и общественных деятелей, погибших или



▲ Страницы из татарского перевода Корана Мусы Бигиева (фото Т. Федоровой, публикуется впервые, фотоархив автора).

вынужденных эмигрировать в ходе большевистской революции, гражданской войны и сталинского террора. После недолгого периода «заигрывания» большевиков с мусульманами в ход пошли иные инструменты внутренней и внешней политики. Но одному Богу известно, что бы стало с переводом Корана Бигиева, если бы он продолжил попытки установить особые отношения с новыми властями. Возможно, он и был бы издан в пропагандистских целях, «для приманки на уд»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> В рамках серии «Иджма»=«Согласие» снят документальный фильм о Мусе Бигиеве и его переводе Корана, озаглавленный «Рукопись и судьба» (2007, автор сценария и сопродюсер Е. Резван, режиссер Т. Колногорова).



▲ Автор с учеником Хиндустани у ворот мечети, где начинал свой путь знаменитый теолог (фото Т. Федоровой, публикуется впервые, фотоархив автора).

### III

Гражданская война в России развела мусульман по разным лагерям. Так, в Восточной Бухаре, консервативно настроенное духовенство санкционировало газават и торжественно клялось на Коране вовлекать всех мусульман в борьбу против большевиков. Влиятельные муллы собственноручно изготовили для Ибрагим-бека, одного из лидеров басмаческого движения, несколько талисманов с цитатами из Корана, предназначенных для того, чтобы охранять его от пуль врага. В то же время 30 января 1924 г. в Западной Бухаре состоялся первый курултай мулл. Решение конгресса содержало слова: «...басмачи ложно находят убежище в Исламе, и это — обман с их стороны..., советская власть не противоречит шариату; она гарантирует власть народа, и по этой причине наш народ должен ее принять»<sup>13</sup>. Прогрессивное духовенство поддерживало земельную и водную реформы нового режима. В начале 1926 года группа видных исламских де-

<sup>13</sup> Центральный государственный архив Средней Азии. Ф., 110, оп. 2, д. 530, л. 32.

ятелей, во главе с 'Абд ал-Афи Махдумом, главой Ташкентской религиозной администрации, выпустила обращение ко всем мусульманам. В тексте говорилось о том, как сподвижники Пророка раздали свои сады и собственность бедным, и содержались ссылки на подходящие айаты Корана, по которым земля принадлежит тем, кто «воскресил» ее (айаха)<sup>14</sup>.

Ускоренное строительство социализма в СССР, начавшееся в 1928 г., сопровождалась беспрецедентной антирелигиозной кампанией. Репрессии были направлены прежде всего против духовенства, включая недавних союзников в борьбе против басмаческого движения. В 1930-ых гг. и позже, более сорока тысяч имамов, мулл, и 'улама' пали жертвами репрессий; многие из них были продолжателями традиции исламского возрождения и принадлежали к национальной интеллектуальной элите.

В 1927 г. шариятские и адатские суды были отменены, а вакфы конфискованы. В феврале 1929 г. письмо, подписанное секретарем Центрального комитета Всесоюзной Коммунистической Партии (большевиков), Л. Кагановичем, было разослано от имени Центрального комитета всем республиканским и районным партийным организациям. Оно было озаглавлено «О мерах усиления антирелигиозной деятельности». Документ санкционировал использование силы при давлении на религиозные объединения в случае выявления фактов их сотрудничества с контрреволюционными силами. В массовом порядке закрывались и разрушались мечети. Вместе с текстом Библии, Коран попал в список запретных книг, составленный под руководством жены Ленина, Н. К. Крупской. Эти книги должны были быть удалены из открытого доступа в библиотеках (можно вспомнить «Индекс Запрещенных Книг», выпущенный Папской курией в 1557 г.).

В августе 1929 г. Центральный Исполнительный Комитет и Совет народных комиссаров приняли решение, по которому арабская письменность заменялась латинским алфавитом. Скоро латинский алфавит был заменен на кириллицу. Во многих областях стало опасно держать дома не только печатные или рукописные экземпляры Корана, но и любые книги, написанные арабским письмом. Это привело к крупномасштабным потерям рукописей, только небольшое количество которых было спасено специальными экспедициями Академии Наук СССР. Многие специалисты в традиционных мусульманских науках были репрессированы. Осуществлялся масштабный проект по стиранию религиозных традиций из памяти народов. Атеистическая пропаганда была резко усилена. Много делалось для «разоблачения» Корана<sup>15</sup>. Запрет на любую форму религиозного образования или воспитания, на соблюдение праздников или ритуалов, привел к разрыву культурной традиции и изоляции нового поколения от традиций предков.

Виднейшие представители исламской интеллектуальной элиты были уничтожены в годы репрессий, прекратилось воспроизводство «догматического ислама». Это с неизбежностью привело к устойчивому доминированию народного ислама, организационной базой которого продолжали оставаться подпольные суфийские братства. Эта политика имела свое продолжение в ряде фетв мусульманских властей советского периода. Их целью было уничтожение «народного ислама» с помощью про-ваххабитских предписаний.

<sup>14</sup> Базаров М. Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918-1930 // Этнические и региональные конфликты в Евразии. — Кн. 1: Средняя Азия и Кавказ. / Ред. А. Малащенко, Б. Коппитерс, Д. Тренин. — М., 1997. — С. 26–27.

<sup>15</sup> В качестве примера таких работ можно привести, например книгу Л. И. Климовича «Коран и его догматы» (Алма-Ата, 1958); и его несколько более мягкую «Книгу о Коране, его происхождении и мифологии» (Москва, 1977). Вошедшие в них материалы широко использовались в антимусульманских статьях автора, опубликованных в 1930–1940-е гг. Весной 1930 г. в результате воздействия репрессивных мер началась массовая эмиграция мусульман из Средней Азии в Западный Китай и Афганистан. Это привело, в частности, к появлению известной резолюции ЦК ВКП(б) о колхозном движении (14.03.1930), в которой было требование положить решительный конец практике закрытия церквей, что повлияло на и на судьбы многих мечетей.

Давлению власти могли противостоять лишь немногие. В этом отношении особое значение имеет наследие Мухаммаджана Рустамова (1892-1989), более известного как домла Хиндустани, главного ханафитского теолога Ферганской долины и Таджикистана<sup>16</sup>.

Хиндустани родился в селении Чарбаг (недалеко от Коканда) в семье довольно известного в регионе религиозного проповедника, учился в Коканде и Бухаре, в том числе у знаменитого балхского ученого Мухаммад Гаус Саййид-зада, после смерти которого (1921 г.) продолжил образование в одной из мадраса Кашмира (отсюда и его нисба), там же он освоил урду и хинди. В 1928 г. Хиндустани совершил хаджж и через год вернулся домой, где в периоды религиозных чисток его трижды арестовывали; в общей сложности в ссылке он провел восемь с половиной лет. С 1943 г. Хиндустани на фронте, был ранен под Минском и комиссован. С середины 50-х гг. он был имамом в мечети маулана Чархи (Душанбе), там же умер и похоронен.

«Примерно в конце 50-х гг. Хиндустани организовал нелегальное обучение (худжра) небольшой группы своих прихожан. Со временем количество обучающихся возросло, среди них были ныне известные в регионе и особенно в Фергане мусульманские деятели. Помимо преподавания Хиндустани занимался литературным творчеством — писал трактаты, комментарии к религиозным сочинениям и мистической поэзии. Наиболее капитальный его труд — шеститомный комментарий к Корану (на узбекском языке), заверченный в 1984 г. и рассчитанный, по словам автора, на молодых студентов-богословов и простых мусульман, испытывающих трудности в понимании Священной книги. Сохранились другие богословские сочинения Хиндустани (Ишарат ас-саббаба. Панд нама-йи хазрат-и Маулави), его комментированные переводы (на узбекский и таджикский языки) известных трактатов и литературных сочинений (Касида ал-Бурда ли-л-Бусири, Маулуд ан-Наби ли-л-Барзанджи, Шарх-и Касида-йи Амали). Особый интерес представляют аудио- и видеозаписи его наставлений (ва'з), бесед с учениками, диспутов и по сей день широко циркулирующие в Средней Азии»<sup>17</sup>.

В конце жизни Хиндустани искренне переживал происходивший у него на глазах по влиянию ваххабитской пропаганды раскол среди мусульман Средней Азии, в том числе и среди его учеников. Он неоднократно вступал в жесткую полемику с группой 'улама' Ферганы и Таджикистана (среди которых было немало его бывших учеников). По его мнению эти люди стали впадать в заблуждение и отходить от религиозной практики ханафитов. Он протестовал против предлагавшихся его оппонентами «ваххабитских перемен» в правилах намаза, «выступал также против попыток признать «неисламскими» такие обычаи, как чтение определенных аятов Корана и молитв (ду'а) за упокой души и прощение умершего, за исцеление больного человека и даже животных (рук'я; тюрк. дам солмок), почитание «святых» (вали, мн. ч. аулия) и поклонение их могилам, и т. д.

Исходя из ханафитских предписаний и установок, Хиндустани, резко отвергал политические притязания своих оппонентов. В частности, он полагал, что в периоды сталинских репрессий и гонений на религию ему, как и многим другим 'улама', удалось выжить именно благодаря упованию на волю Аллаха (таваккул), способности терпеливо и покорно переносить невзгоды (ас-сабр) и что все беды были ниспосланы Богом для испытания твердости веры. Вознаграждением за эти качества, считал Хиндустани, явилась либерализация

---

<sup>16</sup> В этой части статьи широко использованы материалы, любезно предоставленные мне д-ром Б. Бабаджановым (Узбекистан). Частично они будут опубликованы в совместной работе Б. Бабаджанова и М. Кампилова «Мухаммаджан Хиндустани и начало 'великого раскола' среди мусульман Узбекистана» (в печати). Я искренне признателен коллегам за разрешение использовать здесь предоставленные мне материалы.

<sup>17</sup> Бабаджанов Б., Кампилов М. Хиндустани // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. / Под ред. С. М. Прозорова. — М., 2001. — С. 116–117.

религиозной политики государства в начале перестройки (открытие мечетей, возможность свободно исполнять намаз и т. п.). Менее предпочтителен для него насильственный способ борьбы за веру (ал-джихад ас-сагир), к которому следует прибегать лишь в том случае, когда есть уверенность в успехе. Обрекать же себя и других мусульман на бессмысленную гибель от руки более сильного противника — еще больший грех, чем бездействие. Исходя из этого, мирные предложения «неверных», равно как и либеральное отношение светского государства к мусульманам следует принимать положительно. Взгляды, противоположные этим, он характеризовал как «ваххабитские». По существу, спор шел о разном толковании джихада: местные деятели, связанные с радикальным исламом, вслед за такими идеологами исламского радикализма как ал-Маудуди и Саййид Кутб, считали религиозной обязанностью (фард) объявление джихада не только светской власти в мусульманской стране, но и другим членам мусульманской общины (умма), не разделяющим их взгляды. Хиндустани крайне отрицательно относился к «импортированным» идеям очистить ислам, исходившим от идеологов религиозно-политических движений в мусульманских странах. «Неправоверность» этих идей он показал в своем сатирическом произведении «Хаджвийа-йи Мухаммад ‘Абду», в котором с изрядной долей иронии высмеял ведущего египетского идеолога религиозно-политического движения «Братья-мусульмане» Мухаммада ‘Абду.

В этом отношении показательны также два последних трактата Хиндустани, написанных в ответ на анонимные письма с вопросами по догматике ислама. Хиндустани обвиняли в конформизме, в отказе признать законной вооруженную борьбу (газават) моджахедов Афганистана, в полной индифферентности к политической деятельности «за возрождение ислама» и т. п. Оба сочинения остались без названия. Первое из них (незавершенное) — это небольшая историческая справка о «мазхабе заблудших», т. е. о ваххабитах, с краткой характеристикой догматических и обрядовых установок Мухаммада б. ‘Абд ал-Ваххаба. Другое сочинение — собственно «Ответы» на заданные вопросы, которые Хиндустани характеризует как «ваххабитские», хотя это определение не всегда соответствует догматическому и обрядовому пуризму и политическим притязаниям активизирующихся в регионе «фундаменталистов».

Таким образом, Хиндустани первым прилагал определение «ваххабийя» к зарождающемуся исламскому движению в советских республиках Средней Азии. Его огромный религиозный авторитет и обширные знания способствовали повсеместному закреплению названия «ваххабиты» не только за Рахматуллахом-‘аллама, ‘Абдували-кари и их последователями, но и за более поздними религиозными группировками. Сначала этот термин приняли некоторые ханафитские богословы-традиционалисты, затем он закрепился в среде рядовых мусульман и даже в официальных кругах<sup>18</sup>.

К настоящему времени наследие Хиндустани, хранящееся в частных и государственных собраниях Узбекистана и Таджикистана и имеющее огромное значение в современной внутриисламской идеологической борьбе, не издано и должным образом не изучено. Сам же Хиндустани, его облик мыслителя и мученика, несомненно, может стать знаменем борьбы против разрушительной деятельности исламских радикалов.

Судьба трудов Хиндустани — лишь один из множества примеров того, как религиозное наследие, имеющее сегодня значение, далеко выходящее за рамки Средней Азии, остается по существу забытым и невостребованным<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Там же. — С. 117.

<sup>19</sup> В рамках серии «Иджма‘=Согласие» снят документальный фильм о Хиндустани, озаглавленный «Раскол» (2007, автор сценария и сопродюсер Е. Резван, режиссер Т. Колногорова).

## IV

Последнее время интерес к древним рукописям Корана и к их особенно важной части — группе рукописей, называемых «Коранами 'Усмана», — заметно вырос. Эта тема активно обсуждалась в Каире во время беспрецедентных встреч европейских и египетских специалистов, организованных ныне покойным профессором Серджио Нойей Носедой в 2006 и 2007 гг. Она нашла отражение в недавно опубликованной работе профессором Нойей<sup>20</sup>. Статью о «Коранах 'Усмана», бытовавших в арабской Испании и Северной Африке, готовит сейчас доктор Дэвид Джеймс<sup>21</sup>.

Эти рукописи принадлежат к числу древнейших. Они обычно повреждены не менее, чем те списки, которые постепенно выводились из оборота во II–III веках хиджры. Обычно вышедшие из употребления рукописи помещались в особые хранилища, часто под крышей мечети, где под действием пыли и дождевой воды постепенно разрушались, или же их «хоронили» по специальному обряду<sup>22</sup>. Однако рукописи, которым посвящена настоящая статья, продолжали сохранять и использовать. Почему? Во-первых, на рубеже IX–X вв. были сохранены те рукописи, которые в максимальной степени соответствовали канону, утвержденному к этому времени иджмой<sup>23</sup>. Они были необходимы как свидетельство истинности канона. Во-вторых, со временем такие списки как священные реликвии стали символами верховной власти, наподобие хирки пророка. До нас дошло множество свидетельств такого отношения к древним спискам Корана.

Доктор Джеймс нашел материалы, подтверждающие, что рукопись, которую почитали как «Коран 'Усмана», бережно хранилась в главной мечети Кордовы вплоть до середины XII в., когда она была вывезена в Марракеш. Он также обнаружил упоминание о другом «Коране 'Усмана». Список, принадлежавший основателю Гранадского королевства Ибн ал-Ахмару, был отправлен им в качестве подарка алмохадскому султану<sup>24</sup>. Известно, что кордовский список погиб, затонул в XIV в. вместе с кораблем, перевозившем его из Туниса в Марокко.

В 1243 г. египетский султан Байбарс отправил золотоордынскому хану Берке письмо о вступлении в подданство и подчинении (ад-духул фи-л-илийя ва-та'а)<sup>25</sup>. Вскоре египетские послы привезли в Орду подарки: почетные одежды, трон, инкрустированный черным деревом, слоновой костью и серебром, и «Коран 'Усмана». Книга была переплетена в красный шитый золотом атлас и вложена в футляр из темно-красной кожи, подбитой шелком. Была прислана также подставка под Коран (лаух), инкрустированная, как и трон, черным деревом, слоновой костью и серебром<sup>26</sup>. Нетрудно заметить, что из Египта в Орду были присланы инсигнии.

<sup>20</sup> Nosedo S.N. Uno dei cosiddetti 'corani di 'Utman': quello nella Moschea Husayn al Cairo // Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra. — Studi Magrebini, Nuova Serie, IV. — Napoli, 2006. — P. 260–270.

<sup>21</sup> Статья будет опубликована в журнале *Manuscripta Orientalia*.

<sup>22</sup> Sadan J., Genizah and genizah-like practices in Islamic and Jewish traditions // *Bibliotheca Orientalis*. — XLIII/1–2 (1986). — Pp. 36–58.

<sup>23</sup> Rezvan E. Mingana Folios: When and Why // *Manuscripta Orientalia*. — XI/4 (2005). — Pp. 5–9.

<sup>24</sup> Письмо Дэвида Джеймса к автору настоящей статьи.

<sup>25</sup> Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды. I: Извлечения из персидских сочинений. — М.-Л., 1941. — С. 51 и сл. 60.

<sup>26</sup> Поляк А. Н. Новые арабские материалы позднего средневековья о Восточной и Центральной Европе // *Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы*. — М., 1964. — С. 29–32. См. также: Кобищанов Ю.М. Империя Джучидов: Очерки истории распространения исламской цивилизации. II: Эпоха великих мусульманских империй и каирского аббасидского халифата (середина XIII–XVI в.). — М., 2002. — С. 22.



Удивительно, что в источниках, связанных с историей Золотой Орды, об этой реликвии и символе власти мы не находим практически ничего. Сегодня, однако, мы можем сказать, что история этой рукописи не завершилась с гибелью Золотой Орды. Факты показывают, что она сохраняла свой статус символа власти еще несколько веков. Ее история оказалась связана с именем Тимура и в дальнейшем с именами «духовных властителей» — знаменитых суфийских шайхов. Но обо всем по порядку.

На протяжении нескольких лет я занимался изучением двух копий Корана, которые почитались мусульманами Центральной Азии как «Кораны ‘Усмана». Оба списка так или иначе связаны с судьбами ислама на территории Российской империи. Один из них долгое время хранился в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга, значительный фрагмент другого и сейчас является частью петербургской академической коллекции восточных рукописей. Это, действительно, древние списки, тщательное изучение которых, несомненно, важно для анализа истории фиксации текста Корана и раннего периода его бытования. Анализ истории бытования этих списков на территории Центральной Азии показал, что рукописи как ценные реликвии передавались внутри суфийских братств<sup>27</sup>.

История одной из этих рукописей, так называемого «Самаркандского куфического Корана», изучена достаточно подробно, но лишь начиная с первых десятилетий XV в. Никто не написал ни одной достоверной строчки о том, что происходило с этим списком до указанного времени. Известно, что долгое время она была одной из важнейших реликвий братства накшбандийя. Появление священного списка в Мавераннахре предание упорно связывает с именем Хваджи Ахрара (1404-1490), несомненно, одного из наиболее выдающихся духовных и политических лидеров этого региона эпохи тимуридов. Шайх при жизни пользовался огромным авторитетом. Он воспитывал тимуридских царевичей, состоял в дружеской переписке с выдающимися поэтами Нава’и и Джами. Это был крупнейший политический деятель и обладатель одного из самых значительных состояний своего времени. С именем этого человека связана активная и целенаправленная политическая и экономическая деятельность братства накшбандийя, рост его влияния не только в Мавераннахре, но и за его пределами. По преданию, именно он привез рукопись в Мавераннахр, где она стала почитаться как важнейшая святыня и играла существенную роль в повышении авторитета братства накшбандийя, которое возглавлял Хваджа Ахрар<sup>28</sup>. По местной легенде, рукопись Корана принадлежала некогда «халифу Рума». Мурид Хваджи Ахрара получил ее в качестве платы за то, что он благодаря бараке учителя смог чудесным образом исцелить халифа. Рукопись была доставлена учеником к Хвадже Ахрару, содержалась сначала в Ташкенте, а потом в Самарканде.

Известный русский востоковед А. Л. Кун, бывший непревзойденным авторитетом в вопросах, связанных с историей, культурой и рукописной традицией Центральной Азии, отмечал, что древняя рукопись Корана, о которой идет речь, была доставлена в Мавераннахр Тимуром. В 1869 г., после приобретения рукописи русскими, он имел возможность показать ее местному знатоку, некоему Йахйе Хвадже. Последний заявил, что этот

<sup>27</sup> Резван Е. А. Коран ‘Усмана (Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент). — СПб., 2004.

<sup>28</sup> С XV в. наблюдается все большее вовлечение суфийских братств в политические процессы. Потомки Сафи ад-Дина ал-Ардабили (ум. 1334 г.), основателя братства сафавийя, вскоре ставшего мощным религиозным движением, установили контроль над основными территориями исторической Персии, основали династию Сефевидов и провозгласили исна’аширитский шиизм государственной религией. Исма’ил I, основатель династии, передал свои полномочия главы ордена Великому Заместителю. Члены ордена ни’аматуллахийя, тесно связанные с Сефевидами, возглавили ряд провинций нового государства. Практически одновременно орден накшбандийя получил контроль над значительными территориями Индии, Афганистана и Средней Азии. На огромной территории от Балкан до Персии все большую роль стали играть братства, исповедовавшие смешанную суфийско-шиитскую доктрину.

список — последнее, что осталось от рукописных сокровищ, доставленных в Самарканд по приказу Тимура. Она, как украшение коллекции, была привезена в Самарканд самим Тимуром<sup>29</sup>.

В апреле 1391 г. в битве на реке Кондурча Тимур наголову разбил ордынцев. Его воины вывезли фантастическую добычу, разграбив не только Сарай-Бату, столицу Орды, но и весь нижневолжский регион<sup>30</sup>. Мусульманский символ власти вряд ли мог ускользнуть от внимания Тимура, который был исключительно внимателен к вещам такого рода. У нас есть все основания полагать, что Тимур доставил в Самарканд копию Корана, в свое время привезенную в Орду из Египта. Рукопись, олицетворявшая власть Бахридов над мамлюкским Египтом, власть правителей Орды и Тимуридов, была передана последними братству накшбандийя. Это произошло в тот момент, когда влияние братства, во главе которого стоял Хваджа Ахрар, достигло своего апогея. В свою очередь, Хваджа Ахрар не преминул использовать мусульманскую реликвию в деле повышения авторитета и влияния братства.

История второй рукописи стала известна только недавно. Начиная с рубежа XV–XVI вв. она находилась в руках представителей братства 'ишкийя. В те годы некогда безграничная власть Тимуридов все более ослабевала. В это же время все более укреплялось положение Мухаммада Шибани-хана (ум. 1510), готовившегося к завоеванию Мавераннахра. Шибанидам был нужен союзник, подобный Хвадже Ахрару. Далекое не случайно, что Шибани-хан, захвативший Самарканд в 1500 г., конфисковал громадное состояние семьи Хваджи Ахрара и истребил его сыновей. В этот же период начинается резкий рост влияния и экономического могущества братства 'ишкийя и его шайхов. Среди их муридов оказывается множество представителей тюркской родовой знати, растет и вовлеченность шайхов 'ишкийя в политические события. Тогда же начинается возведение дорогостоящих архитектурных сооружений. Любопытно, что с падением Шибанидов сходит на нет и влияние шайхов 'ишкийя, что только подтверждает связь первых и вторых.

Подробнее всего об этом интереснейшем периоде в истории Центральной Азии писал русский историк А. А. Семенов, проанализировавший важнейшие источники по проблеме. Ученый пишет об ожесточенной борьбе между суфийскими братствами, которая была характерна для Мавераннахра этого периода<sup>31</sup>.

На рубеже XV–XVI вв. шайхи 'ишкийя уходят подальше от Самарканда, вотчины Хваджи Ахрара, ближе к афганским пределам, с которыми у них существовала давняя связь. Очевидно, в это время должен был каким-то образом оформиться и союз с шибанидами. Шибани-хан лично знал эти места, неоднократно бывал там, позднее строил себе в Карши дворец.

В 1513 г. шибаниды, занявшие перед тем северный Хорасан и Балх, вынуждены были очищать захваченные области. Султан 'Убайдулла переселил в Бухару жителей Мерва, а Джанибек-султан — через Амударью в свой удел жителей Балха, Шибиргана и Андхоя, районов в северном Афганистане, где жили арабы. Документы показывают, что переселенцы нуждались в покровителе на новом месте, при этом существовало и понятие «плата за заботу» (ихтимам).

В предании о строительстве мечети в Катта-Лангаре, рассказанном мне ее имамом 'Абд ал-Джаббаром б. Ибрахимом, постоянно подчеркивается, что мечеть строилась коллективно, каждое из соседствующих с местом строительства племен отвечало за тот или иной «аспект» строительства: заготовку или подвоз стройматериалов, предоставление скота и приготовление пищи для нужд строителей и т. п. Смыслом строительства

<sup>29</sup> Лунин Б. В. Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении. — Ташкент, 1965. — С. 104.

<sup>30</sup> Подробнее см.: Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды. — Саранск, 1960. — С. 151–156.

<sup>31</sup> Подробнее см.: Семенов А. А. Шейбани-хан и завоевание империи Тимуридов. — Сталинабад, 1954. — С. 81.

мечети, начатого всего через несколько лет после переселения, было объединение мусульман независимо от их этнического происхождения, тем самым переселенцы интегрировались в местную среду.

Арабские переселенцы<sup>32</sup> обратились за помощью к шайхам братства ‘ишкийя, и священный список, как и другие реликвии, принесенные ими, стали «платой за заботу». Среди поднесенного ими, возможно, были и другие примечательные предметы, которыми впоследствии гордилось братство ‘ишкийя. Это тасбих, связка каменных бус-четок желтого цвета, якобы принадлежавших самому пророку Мухаммаду; муй-и мубарак, священный волос из бороды Мухаммада, и, наконец, хирка или джанда-чапан, тоже якобы принадлежавшая ему.

Влияние того или иного братства и его шайхов не в последнюю очередь определялось наличием священных реликвий, которые самим своим существованием должны были подтвердить предания, сопровождавшие историю силсила. Между тимуридами и шибанидами шла бескомпромиссная борьба. Союзником первых было братство накшбандийя, союзником вторых — ‘ишкийя. Оба братства использовали священные списки в качестве своеобразного знамени. Обладание старинными списками становилось важным аргументом в политической борьбе, а их бережное сохранение — залогом успеха. По нашему мнению, именно это обстоятельство и обеспечило сохранение ряда древнейших списков Корана.

Я не раз писал о большой роли, которую сыграли суфийские учения и их адепты в развитии и становлении того многопланового феномена культурной истории человечества, который коротко обозначается словом «Коран». Это разработка принципов аллегорического истолкования текста, которые легли в основу сотен сочинений, составивших важный элемент исламской религиозной культуры. Особенности суфийского вероучения самым непосредственным образом отразились на характере использования Слова Аллаха в религиозной практике, на внешнем облике рукописей Корана и памятников околоторанической литературы. Мироззрение членов суфийских братств стало катализатором широкого проникновения фрагментов коранического текста в быт, когда вера в магическую силу Слова Аллаха привела к массовому появлению аятов и их фрагментов на изделиях оружейников, ювелиров, гончаров и ткачей. Сегодня можно говорить и еще об одном важном элементе в системе отношений «Коран — суфизм». Речь идет о религиозно-культурной парадигме, связанной с сохранением древнейших списков в качестве священных реликвий суфийских братств. Самим своим существованием эти рукописи, сохранившие древнейший пласт истории Священного текста, должны были подтверждать предания, сопровождавшие историю силсила того или иного братства, утверждать авторитет их шайхов, привлекать новых адептов и будить религиозный энтузиазм у верующих. Именно здесь, по нашему мнению, лежит разгадка феномена, получившего названия «Кораны ‘Усмана», по крайней мере, двух их них. Изучение истории других древнейших списков, не выходящих из культурного оборота на протяжении многих веков, может или подтвердить, или опровергнуть наше предположение.

По крайней мере, двенадцативековая судьба двух рукописей, о которых я рассказал, — эта удивительная история, неразрывно связанная с судьбами династий и государств, городов и людей, с судьбами исламской

<sup>32</sup> Потомки этих людей продолжают жить на юге Узбекистана. В 2004–2005 гг. в Санкт-Петербурге и в 2006 г. в Тампере (Финляндия) Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамерой) РАН была организована выставка, посвященная их культуре и традициям (см. каталог выставки: Резван, Арабы Узбекистана: образы традиционной культуры (Санкт-Петербург, 2004), а также веб-сайт выставки: <http://web1.kunstkamera.ru/jeynov/eng/index.htm>). В 2006 г. музей организовал экспедицию в кишлак Джинау, район компактного проживания арабского населения. В экспедиции приняли участие специалисты по материальной культуре, этнографии, физической антропологии, а также исламоведы. В 2007 г. в Санкт-Петербургском Отделении Архива РАН была обнаружена неопубликованная рукопись монографии блестящего этнографа-арабиста И. Н. Винникова (1897–1973), озаглавленная «Кашкадарьинские арабы: язык, фольклор, этнография». В настоящее время музей готовит ее к печати.

цивилизации от ее возникновения в Аравии VII века до торжества ислама, пережившего коммунизм на просторах мусульманских республик бывшего СССР.

Мы видели, что «Кораны ‘Усмана» оставались символами власти на протяжении веков. Несомненно, символическое значение имел и увоз самаркандской реликвии в Санкт-Петербург. Этим подтверждалось перемещение в Россию верховной власти над Туркестаном. В свое время этой проблемой занимался лично генерал-губернатор Туркестана фон Кауфман. В столицу империи планировалось доставить и гигантскую каменную подставку (лаух), которая стояла во дворе мечети Биби Ханым и использовалась некогда как «пьедестал» под другой Коран-символ власти, изготовленный по распоряжению Тимура.

Копия «Самаркандского кувфического Корана» была напечатана в Санкт-Петербурге в количестве 50 экземпляров в качестве церемониального подарка России для мусульманских соседей империи — подарка, который подчеркивал власть «белого царя». Символическим жестом была и передача этой рукописи мусульманам в 1918 г., осуществленная по прямому указанию Ленина. Речь шла о передаче части власти в обмен на участие в «революционном проекте». «Москва — это новая Мекка, это — Медина для всех угнетенных», — так было записано в обращении Научной ассоциации востоковедов при ЦИК СССР, опубликованном в 1921 г. При этом рукопись в конечном итоге попала к мусульманам (в Духовное управление мусульман) лишь после обретения Узбекистаном независимости<sup>33</sup>.

В 2007 г. в России был изготовлен Коран на тонких золотых пластинах стоимостью «несколько десятков миллионов рублей». На изготовление «книги» ушло 14 килограммов золота 999 пробы (163 золотые страницы высотой около 14 см и шириной около 10 см, сделанные на Монетном дворе России). На золоте была издана копия той рукописи, которая хранится ныне в Санкт-Петербурге, той, что передавалась некогда внутри братства ‘ишкиййа<sup>34</sup>. «Россия — великая держава с многомиллионным мусульманским населением, реликвии и традиции которого всемерно почитаются и уважаются», — таково символическое значение создания Золотого Корана, один из листов которого был подарен королю Саудовской Аравии в 2009 г.



---

<sup>33</sup> Сегодня Коран также используется как важный государственный символ (например, при президентской присяге в ряде государств СНГ и присяге руководителей ряда субъектов РФ). Здесь, впрочем, можно видеть скорее обращение к западной политической традиции, нежели «возвращение к исламским корням».

<sup>34</sup> Этой рукописи посвящен документальный фильм «В поисках Корана ‘Усмана» (2003, автор сценария и продюсер Е. Резван, режиссер А. Абашкин). См.: <http://web1.kunstkamera.ru/uthman/rus/film.htm>.

---

---

## ДИАЛОГ В ЛИВАНЕ: КРАТКИЙ ОБЗОР



### **Луи Буассе**

*Заведующий кафедрой ЮНЕСКО  
по компаративному исследованию религий, посредничества и диалога,  
профессор Университета св. Иосифа  
(Бейрут, Ливан)*

### **I. Диалог с ливанской точки зрения**

#### **Диалог как «естественная предрасположенность»**

Многие ливанцы разделяют убеждение, что Ливан естественно предрасположен к диалогу. Они утверждают, что это свойство укоренено в географии, истории и составе населения.

Географически Ливан расположен на пересечении трех континентов: Европы, Азии и Африки. Его побережье предоставляет удобные возможности для торговли, армии и жизни людей, а тихие гавани являются безопасным убежищем для кораблей. Природными условиями объясняется открытость Ливана европейским, азиатским и африканским влияниям, проявлявшимся на протяжении истории. И говоря о внешних влияниях, я подразумеваю военную оккупацию, прямое или опосредованное управление страной, культурное, религиозное и языковое доминирование... и взаимодействие.

В эпоху античности эти «влияния» проистекали из Египта, Месопотамии, Анатолии, Персии, Греции, Рима и на несколько столетий из довольно воинственного племенного союза, существовавшего на юге страны, говорившего на одном языке с народом Ливана и эпизодически поклонявшегося тем же богам. Позже довольно продолжительное влияние неожиданно пришло из Аравии, и Ливан, на тот момент бывший довольно глубоко христианизированным, оказался вовлеченным в исламский мир. Далее были крестовые походы, а за ними — мусульманская реконкиста...

Наконец, в новое время Ливан оказывается между парами конкурирующих влияний — каирским и стамбульским, британским и французским... А позже — между палестинским и израильским, сирийским и израильским, между влияниями Саудовской Аравии и Ирана.

Взглянув на этот краткий обзор ливанской истории, можно заключить, будто бы страна является не большим, чем излюбленной ближневосточной ареной боевых действий. На самом деле, это впечатление верно лишь отчасти. Правда то, что на побережье у горы Ливан, рядом с рекой, носящей необычное имя «Собачья» (“the Dog River”), можно найти много надписей, оставленных проходящими армиями начиная еще с античных времен. Но действительно серьезное влияние следует искать не в камнях, а в крови и сознании ливанского народа, в его культурном, этническом, религиозном, лингвистическом составе.

Ливан гордится тем, что на его территории находится не менее семнадцати установленных вероисповеданий<sup>1</sup>, многие из которых обладают особыми языками богослужений, которые явно свидетельствуют о собственном происхождении, истории и даже о культурных влияниях. Эти языки богослужений, приведенные в алфавитном порядке, — следующие: арабский, армянский, греческий, иврит, коптский, сирийский... Довольно интересным фактом является то, что когда христианскую мессу служат на французском или английском языке, многие не считают это свидетельством вестернизации.

К этому религиозному разнообразию Ливана добавляется особая форма языкового многообразия. Несмотря на то, что в стране один официальный язык — арабский, — все образованные ливанцы владеют по крайней мере двумя языками благодаря тому, что образование в стране, в зависимости от учебного заведения, дается на четырех языках — французском, арабском, английском и армянском. При этом эти языки преподавания присутствуют на всех уровнях обучения — от начального до высшего. Кроме того, билингвизм в Ливане понимается не только как инструмент общения с иностранцами, но как средство приобщения к наследию и культуре, не ограниченном территориальными границами страны.

Все, о чем мы сказали, имеет мало отношения к диалогу, но дает понять культурную сложность страны и ее религиозное разнообразие.

Понять то, как история, география и демография создают условия к предрасположенности к диалогу, можно только наблюдая за тем, как их переживают люди в повседневной жизни: как приверженцы разных религиозных и культурных традиций взаимодействуют на всех уровнях и во всех частях страны, как они соединяют религиозный, национальный и культурный уровни своей идентичности, как они понимают свою ливанскую идентичность.

### Диалог как «необходимость»

Ливанцы различают три разных вида диалога — межкультурный, межрелигиозный и политический. Каждый требует своего подхода, но все три считаются необходимыми.

- 1) Межкультурный диалог приравнивается к диалогу между «Востоком» и «Западом», исламом и Европой. Ливан и ливанский народ считаются мостом между этими двумя культурами, поскольку они причастны этим двум «мирам». Несмотря на то, что эту идею разделяют многие ливанцы, немногие действительно участвуют в установлении этого диалога и изучают его последствия и то, как он реализуется на практике. Межкультурный диалог<sup>2</sup> подразумевается в идее Ливана как «места встречи», «моста» между Европой

---

<sup>1</sup> Об этом см. первый том нашей книги «Atlas des espaces religieux au Liban». Подробнее см. сайт: <http://www.fsr.usj.edu.lb/atlas/index.htm>.

<sup>2</sup> Бейрутская кафедра ЮНЕСКО начала работу над проектом по этой теме в 2004 году. Он привел к созданию европейско-ливанского межкультурного центра (CIEL).

и арабским миром. Межкультурный диалог принимается за данность, за непреложное качество страны, определенное географией, историей и демографией. Анализ не идет дальше этой мысли, а обсуждения развиваются в русле геополитики и экономических отношений.

2) Межрелигиозный диалог тоже считается внутренне присущим Ливану. Он приравнивается к мусульманско-христианскому диалогу и считается укорененным в религиозном разнообразии страны. В отличие от межкультурного диалога, межрелигиозному диалогу в Ливане уделяется много внимания и с локальной, и с международной позиций. И миряне, и клерикалы выступают с инициативами по этому вопросу начиная с 1960-х гг., исследователи изучают его десятилетиями, университеты предлагают курсы и тренинги по этой теме. Существует даже Ливанский национальный комитет по мусульманско-христианскому диалогу.

Университет св. Иосифа имеет большой опыт в этой области. Один из его институтов — Институт мусульманско-христианских исследований (IEIC) — предлагает программу по религиоведению, основывающуюся на сравнительных исследованиях и проектах, связанных с диалогом<sup>3</sup>.

Можно выделить три разных этапа развития мусульманско-христианского диалога. На первом этапе тема изучалась отдельными смелыми мыслителями. Далее последовали годы гражданской войны (1975–1990), когда группы и организации начали вкладывать время и силы в то, чтобы преодолеть рознь и глубокие противоречия войны. И наконец, в послевоенные годы мусульманско-христианский диалог стал постоянной темой (или свойством) ливанской общественной, политической и, в меньшей степени, религиозной жизни.

Сегодня в ливанском обществе существует консенсус об определении и необходимости межрелигиозного диалога.

Эта относительно долгая история мусульманско-христианского диалога обогатила ливанский народ, общественные организации и научные учреждения чрезвычайно важным опытом в этом вопросе. Это также богатый источник информации для исследователя, интересующегося этим вопросом. Здесь не только дается достаточно большой срок для обучения и организуются встречи с общественными деятелями (экспертами, социальными работниками и специалистами, занимающимися практикой межрелигиозного диалога), но и открывается богатейший материал для работы: архивы, звукозаписи, пресс-релизы, научные труды по теме... Как уже было сказано, межрелигиозный диалог в Ливане приравнивается к мусульманско-христианскому диалогу, и эта формула подразумевает позитивную сторону мусульманско-христианских отношений. Очевидно, что эта дефиниция исключает из внимания прочие формы межрелигиозного диалога, а именно, диалога с другими религиями — иудаизмом, индуизмом, буддизмом и др. Все эти религии существуют в Ливане — в среде ливанцев и иммигрантов, но им уделяется крайне мало внимания. Более того, из внимания ускользает внутррелигиозный диалог, или диалог между приверженцами разных конфессий одного вероучения (напр., между православными христианами и католиками, между тремя антиохийскими церквями сирийского обряда, в исламе между суннитами и шиитами, между друзами и суннитами...). По крайней мере, три ливанские конфессии — коптское, иудейское и алавитское сообщества — кажется, ни разу не включались в инициативы межрелигиозного диалога. Это не означает, что между этими сообществами нет никаких отношений. Из этого можно заключить, что они не получают выгоду от развития мусульманско-христианского диалога, и их внимание к нему не обращается.

Межрелигиозный диалог, как его понимают в Ливане, считается эффективным средством и потребностью мусульманско-христианского «сосуществования» («аиш муштарак»), «дружелюбия» («та'айош») и «партнер-

---

<sup>3</sup> Таких, как публикация всех межрелигиозных деклараций, увидевших свет в Ливане, и сайт в сети интернет, который посвящен мониторингу и сохранению материалов деятельности, направленной на установление диалога: <http://hiwar-net.usj.edu.lb/>.

ства» («мушарака»). Как следует из этой терминологии, межрелигиозный диалог считается политической необходимостью для гражданского мира и национального единства. Это политическое измерение межрелигиозного диалога нельзя игнорировать, и следует сравнить с другим типом диалога — политическим.

#### **Политический диалог**

Возможно, в Ливане не самая эффективная на Ближнем Востоке демократия, но точно самая плюралистичная. Органы управления традиционно были коалиционными, собирали вместе наибольшее число политических партий и сил и тем самым отражали общественное и этническое строение ливанского народа. Однако наша цель не славословить систему, а обратить внимание на имеющую отношение к нашей теме ее характеристику — большую роль политического диалога между партиями и группами, между которыми существует конфликт интересов и иногда прямо противоположные мировоззрения. Этот диалог установлен на основе формулы разделения власти. Принципу разделения власти столько же лет, сколько единству Ливана, а паритет/равенство между христианами и мусульманами сначала осуществлялся в управлении страной, а потом распространился на административный аппарат и парламент. Как мы уже сказали, это правило объединяет партии и политических лидеров для постоянных переговоров и непрерывающегося поиска консенсуса. Под этим подразумевается политический диалог, понимаемый как внутренне присущий Ливану.

## **II. Диалог как объект научного исследования**

Как мы убедились, Ливан чрезвычайно озабочен проблемами диалога, и так было на протяжении довольно большого времени. Это слово активно используется самыми разными общественными деятелями: журналистами, переводчиками, политическими лидерами, религиозными деятелями... Мы также убедились, что слово «диалог» применяется к очень разным общественным явлениям. Это делает научное исследование диалога чрезвычайно интересным, но и весьма проблематичным.

#### **Диалог как способ взаимопонимания**

Диалог понимается как способ улучшить отношения между группами<sup>4</sup>; межрелигиозное взаимопонимание является его конечной целью. Научное учреждение (такое как наша кафедра ЮНЕСКО по компаративному исследованию религий, посредничества и диалога) не может преследовать цель простого развития диалога<sup>5</sup>, но должно участвовать в его улучшении как инструмента межрелигиозного и межкультурного взаимопонимания. Ученые достигают этого с помощью разработки и внедрения научных и социокультурных проектов, нацеленных на пропаганду разнообразия и передачу знаний и умений его поддержания. Взаимопонимание не может быть достигнуто без принятия различий, и молодежь является лучшей аудиторией для укрепления этих ценностей и ненасильственных методов решения проблем.

Но, как следует из названия нашей кафедры, диалог это не только способ улучшения отношений между группами. Сравнительное изучение религий и передача особых навыков межкультурного взаимодействия —

---

<sup>4</sup> Вклад кафедры в межрелигиозный диалог заключается в учреждении социокультурных проектов с детско-юношеской целевой аудиторией — таких, как «Идеальный полис» (La Cité Idéale) и «Вместе» (Ensemble).

<sup>5</sup> Кафедра в 2009 и 2010 гг. организует три мероприятия — выставку, серию конференций и детский семинар — в рамках проекта «Межрелигиозные и мусульманско-христианские книги: прошлое и настоящее» внутри мероприятия «Бейрут — книжная столица мира», поддержанного ЮНЕСКО.



таких, как медиация, тоже может стать вкладом в улучшение межрелигиозного взаимопонимания. Они могут быть такими же эффективными и даже комплементарными.

Развитие набора инструментов для развития межрелигиозного и межкультурного взаимопонимания позволит нам изучать их индивидуально и сравнивать результаты. Тогда мы сможем определить, как из них является более подходящим для каждой отдельной ситуации.

#### ***К критическому подходу к диалогу***

Некоторые исследователи скептически относятся к широкому распространению работ под грифом «диалог». Они обнаружили, что это слово используется для обозначения самых разных общественных явлений и видов деятельности. У критиков возникает вопрос о том, что же такое диалог и как определить его эффективность. Соответственно, появляется некоторое количество критической литературы о диалоге, но ее авторы не идут дальше классификаций и практических рекомендаций. Сегодня же, на наш взгляд, требуется анализ более глубокого уровня — изучение теоретических основ диалога и изучение вызовов, которые возникают на практике.

Несомненно, диалог основывается на идее, что конфликты обязательно являются опасными, поскольку их динамика деструктивна. Конечно, это верно во многих случаях, но очевидно также то, что конфликты приводят к оживленным дискуссиям, дебатам и критике. А они являются важными чертами плюралистического общества. Более того, существуют некоторые основные ценности и убеждения, которые люди не готовы обсуждать. Осознание границ диалога необходимо для достижения цели, которую мы себе поставили — межрелигиозного и межкультурного взаимопонимания.

Было отмечено, что практика диалога сталкивается со многими вызовами. Некоторые из этих вызовов являются чертами самого диалога, другие имеют отношение к участникам диалога. Как мы заметили выше, в случае Ливана межрелигиозный диалог приобрел настолько большую общественную важность, что в него оказались вовлечены многие люди, известные своими навыками, опытом и знаниями в этой области. Они и создали подобие полуавтономного общественного объединения, отмеченного особыми и чрезвычайно интенсивными общественными взаимодействиями. Некоторые из этих людей имеют полуофициальный статус и представляют конкретные общественные институты (в основном, религиозные). Но их вовлеченность в диалог совершенно необязательно отражает позицию институции, которую они представляют. Интенсивность отношений между сообществами, богатство их опыта в этой области и ценности, общие для них и их соперников, отдаляют их от остальных членов их организаций и могут приводить их к конфликту с коллегами.

Наконец, специалисты-практики ответственны за появление большей части литературы о диалоге. Благодаря этому данные источники особенно интересно изучать, поскольку они дают возможность узнать, какая деятельность ведется и какими ценностями руководствуются реализаторы на местах. Но, к сожалению, тем же объясняется и их некритический и ангажированный характер. Здесь происходит путаница между тремя уровнями диалога: межрелигиозного диалога как общественной деятельности, диалога как набора концептов, навыков и приемов и диалога как объекта научного изучения. Различать эти три разные уровни необходимо для осуществления подлинно научного исследования диалога.

#### ***Научное наблюдение за диалогом***

Бейрутская кафедра ЮНЕСКО работает над установлением методов и разработкой способов наблюдения за межрелигиозным и межкультурным диалогом<sup>6</sup>. Мы считаем это необходимым для любого продвижения в

---

<sup>6</sup> Кафедра учредила «Обсерваторию межкультурного диалога» (2004), в поддержку новой научной программы по межкультурной медиации. Ее основная деятельность включает сбор и анализ данных о памяти гражданской войны, ливанском мультикультурализме и вызовах европейской культуре...

данной области. Такие действия не только расширят наши познания об этом разностороннем общественном явлении, но и позволят нам развить более эффективные инструменты и техники, более адекватную методологию. И наконец, это позволит нам лучше сравнивать «диалогический» опыт и практические инициативы, выявлять их контекстуальные черты на фоне неких «универсальных» или внутренне присущих принципов, а также давать им оценку по некоей общей шкале.

Проблема определения диалога заключается в том, что под этим названием понимаются очень разные виды общественной деятельности, и возникает впечатление, что диалог — это всего лишь форма межрелигиозных отношений или отношений между сообществами. При таком подходе за скобками остаются все общественные взаимодействия, которые не называются диалогом. Существует много видов чрезвычайно интересных видов деятельности, которые остаются вне внимания, поскольку они не определяются термином «межрелигиозный диалог». К примеру, Факультет религиозных исследований предлагает курс по мусульманско-христианским исследованиям, который читают два специалиста по теологии — христианский и мусульманский — параллельно. Аналогично, люди разных сообществ ежедневно взаимодействуют и участвуют в общих делах без каких-либо знаний о диалоге.

Работа над определением диалога посредством наблюдения за разными видами общественной деятельности, называемой диалогом, поможет нам выделить разные типы «диалога» или межрелигиозных отношений и отношений между сообществами, классифицировав их в соответствии с общими качествами и определенными критериями. Как только это будет осуществлено, деятельность, которая не считается диалогом, но которая обладает общими с диалогом чертами, будет включена в наш анализ.

Это позволит нам исследовать межрелигиозные отношения и вести научное наблюдение за межрелигиозным диалогом и диалогом между сообществами.



---

---

## РАЗЛИЧИЯ И ОБЩНОСТЬ СЕМАНТИКИ ХРИСТИАНСКОГО И МУСУЛЬМАНСКОГО ИСКУССТВА



### **Светлана Махлина**

*Профессор кафедры теории и истории культуры  
Санкт-Петербургского государственного университета  
культуры и искусств  
(Санкт-Петербург, Россия)*

### 1. Введение

Религия дает систему взглядов на мир, связанную с идеей Бога. В конечном итоге, вникая в сущностные черты религиозного мировоззрения, приходишь к выводу, о котором говорил, к примеру, народный поэт Калмыкии Давид Кугультинов: все религии сходятся в том, что существует единый Бог. Но каждый регион, национальная среда приходит к этому разными путями.

Сегодня глобализация рассматривается как одна из важнейших характеристик современности; она несет в себе множество положительных явлений для совершенствования жизни людей: приобщение самых разных, иногда довольно отдаленных от культурных центров регионов к современным достижениям науки и техники, способствует информационному обмену, быстрому сообщению людей разных стран. Положительные стороны глобализации можно продолжить. Однако в ней есть и негативные элементы, которые многих и многих не устраивают. Это, в первую очередь, нивелирование разных культур под некий средний уровень, отнюдь не самый лучший, формирование повсеместно массовой культуры, что приводит к забвению достижений каждой национальной культуры и т. п. Естественно, эти негативные явления стремятся снять. И один из путей выхо-

да из такого кризиса — обращение к религии. Но и здесь возникают препоны к достижению согласия между странами и людьми.

Как известно, любая религия стремится объединить людей, но межконфессиональные противоречия нередко становятся источником агрессивных столкновений между представителями разных религиозных направлений. К сожалению, эти конфликты сегодня далеко не безобидны и могут привести к мировой катастрофе. Между тем, существует множество оснований для межконфессионального диалога и консенсуса между современными христианами и мусульманами, в том числе и в сфере искусства.

Любое художественное творчество всегда определяется религиозным мироощущением. Их знаковые особенности выражения сущности явлений нашли отражение и в христианском, и в мусульманском искусстве. И иудаизм, и христианство переработали многие языческие представления, таким образом, в искусстве семиотический пласт этих символов довольно многообразен. Однако и ислам выработал новое творческое начало, что нашло отражение в знаковых формах художественных произведений, и это второй уровень знаковости языка мусульманского искусства.

## 2. Различия и общность семантических кодов христианского и мусульманского искусства

Каждый народ, каждый регион со временем выработали собственные символические обозначения тех или иных особенностей окружающей их действительности, что, естественно, нашло воплощение в искусстве. Помимо становления синхронных символических средств в искусстве христианского и мусульманского миров, существуют и диахронные изменения, взаимодействующие с ними. Пример тому — захват крестоносцами Иерусалима в 1099 г., что, несомненно, повлияло на появление новых тенденций в искусстве, ибо нередко предметы христианского и исламского искусства исполнялись одними и теми же мастерами.

Красота в искусстве ислама понимается не столько эстетически, сколько как выражение совершенства и противопоставления гордыне и неблагодарности. Красота представляется как качество внутреннее, духовное, а не внешнее, физиологическое. И все же, независимо от прочтений, искусство ислама не может не вызывать восхищения именно своей эстетической притягательностью, неземной красотой. В искусстве ислама в макрокосме (мироздание) и микрокосме (человек) представлена всеохватная целостность Сущего, исполненного красоты и совершенства. Весь мир в исламе отождествлялся с телом человека. Человек, таким образом, выступает знаком обоих миров — макрокосма и микрокосма. А книга и искусство — следующий этап Божественного творения. Нередко сами художественные произведения уподоблялись красоте человеческого тела.<sup>1</sup> Следует иметь в виду, что в отличие от других религий, в исламе «не существовало официального противопоставления духовного и светского, все было подчинено идее о преобладании духовного начала в жизни общества»<sup>2</sup>.

### 1) Организация пространства храма

В христианстве — наоборот, символизм как образ мысли Средневековья и формы построения мира по принципу иерархии и соподчиненности всех элементов обуславливали значительное повышение знаковости искусства это-

---

<sup>1</sup> См., например, об этом: Брагинский В. И. Об изоморфизме макрокосма, микрокосма и литературы в поэтологических учениях средневекового Востока (Сравнительный этюд) // Эстетика Бытия и эстетика Текста в культурах средневекового Востока. — М., 1995. — С. 17.

<sup>2</sup> Там же. — С. 30.

го периода. Символическое значение обретает организация пространства храма, стремящегося к единству как прообразу Божественной Гармонии, где сливаются архитектура и пластические искусства, музыка и литургия.

Особую символическую нагрузку в храмовой архитектуре приобретает портал. Портал — это рубеж, грань миров — земного, обыденного, греховного и небесного, возвышенного, святого. Портал был знаком перевоплощения человека, оставляющего на время мирские заботы и устремляющегося в храм. Так, Храм выражает космологическую концепцию времени, своей структурой передавая модель Вселенной. Российский искусствовед А. И. Комеч так определил эту сакральность христианских храмов: «Строгая целесообразность здания способна более определенно выявить замысел творца, нежели окружающий мир, многообразие которого скрывает от восприятия цельность божественного замысла».<sup>3</sup> Храм являлся не только моделью Вселенной, но был воплощением трансцендентного мира. Это характерно как для Византии, так и для Западной Европы — для православных соборов и церквей. «Византийский купол над храмом изображает собою свод небесный, покрывший землю. Напротив, готический шпигель выражает собою неудержимое стремление ввысь, подъемлющее от земли к небу каменные громады. И, наконец, наша отечественная «луковица» воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным потустороннему богатству».<sup>4</sup> Каждая часть храма подчеркивает единство горнего и дольного мира, каждая имеет определенный смысл и символ: апсида символизирует вифлеемскую пещеру и «гроб» Христа, своды алтаря и храма — образы двух уровней неба, лампы и свечи — образ вечного света.<sup>5</sup>

По-иному претворяется семантика храма в исламе. «Вертикальная структура мусульманской мечети включает в себя три символические зоны: четверик — символ нижнего мира, купол — символ мира верхнего и барабан — своеобразная зона перехода от мира земного к миру небесному. Наиболее существенные с религиозной точки зрения надписи наносятся на барабане, т. е. они появляются преимущественно в переходной зоне, месте разъединения и интеграции земного и небесного, нижнего и верхнего миров, профанического и сакрального».<sup>6</sup> Аналогично строится и горизонтальная структура мечети. Центральный вход и михраб непременно и в первую очередь украшались графическими изображениями. Появление надписей над входными дверями на них объясняется символическим значением порога, двери в мусульманской культуре, так как двери, например, разделяют профаническое и сакральное пространство.

## 2) Символика света

Особое место в знаковости средневековой культуры занимает символика света. Идее Божественного Света много сил отдал легендарный аббат Сен-Дени Сюжер. Свет становится одной из ключевых категорий в XII–XIII веков. В трудах по иконографии христианской символики и метафизики света активизируется внимание уже в 20–30-е годы XX столетия. На волне увлечения структурным анализом эта проблема приобрела подлинную актуальность, которая в наше время становится все более значительной. Свет не просто материален. Он не требует для восприятия специальных усилий — ни времени, ни перемещений. Его бесплотность очевидна при его безусловной материальности, как и его высшая и непостижимая природа. В эпоху Средневековья естественный свет в архитектуре был

<sup>3</sup> Комеч А.И. Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии. — М., 1978. — С. 222.

<sup>4</sup> Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. — М., 1991. — С. 9.

<sup>5</sup> Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. — Киев, 1991. — С. 210.

<sup>6</sup> Ardaban N., Bakhatiar L. The sense of Unity. The Sufi Tradition in Persian Architecture. — L., 1975. — P. 45.

«трансубстанцией — материализованной ипостасью Божественного сияния. Отсюда и глубочайший символический смысл светильников в храме, когда истолкование всего светлого, светящегося или светоносного интерпретировалось как свет, непосредственно исходящий от Христа или Бога-Отца, а свеча воспринималась как аналогия тела Христова (добровольное самоуничтожение во имя света Истины). Свет в эту эпоху символизировал не только Бога-Отца, Христа, апостолов, а также души верующих, добродетели, слова Евангелий, божественную благодать святых, блистающих ангелов и много другого. Таким классическим примером архитектурного сооружения, в котором свет является определяющим, формообразующим и структурирующим элементом внутренней среды является церковь святой Софии в Константинополе. В эпоху Средневековья на рубеже XII–XIII веков изыскания в области теории света иудейских, арабских, греческих текстов актуализируются и поднимаются на новый уровень.

Такое отношение к свету определяет предпочтение тех или иных цветов: так, самым излюбленным в христианстве оказывается белый цвет — наиболее светлый и светоносный. Он ассоциировался с цветом чистоты, искренней веры и целомудрия. В белое облачались священнослужители в дни наиболее торжественных церковных праздников. А с убыванием светосилы и яркости уменьшался статус последующих цветов по средневековой шкале ценностей. Так же ценились и драгоценные камни: источники собственного света (самоцветы) ценились тем больше, чем больше света они содержали. Вот почему описанный в Апокалипсисе Небесный Иерусалим — город Света, был украшен самоцветами. Постепенно онтология света трансформировалась в мистику света, а теория о нем — в теорию озарения. Бог есть высший свет, источник нетварного света и, одновременно, производного от него тварного света. Светообразование протекает одинаково и в естественной, и в сверхъестественной сферах. От наиболее просветленных душ должно исходить ответное излучение от земли к небесам, что находило наиболее полное воплощение в концепции готического хора.

Отношение к свету простецов и просвещенных людей этой эпохи, естественно, было различным. Тем не менее, понимание Божественности света было широко распространено. Свет в готическом соборе всегда ненатурален, исходит от окрашенных витражей, создавая впечатление иррациональности. Витражные стекла как бы не пропускают свет, а генерируют, производят его. Именно в витражных окнах наиболее полно приобретает квинтэссенция представлений о свете как о святом и прекрасном, в которых функция конкорданса (со- и противопоставлений) постепенно все более и более способствовала взаимодействию слова и изображения.

Божественный свет олицетворялся в христианских памятниках совсем не так, как в исламе. В исламском миропонимании свет воспринимался как ощущение присутствия Бога, символ Аллаха. Луч, начавший свой путь из средоточия бытийного мрака, был явленным бытием, создающим прекрасные формы, освещающая их и наполняя светом изнутри. Нур («свет») — понятие о божественном свете как о проявлении божественной истины, религиозного знания, заимствован исламом из более древних религий. В Коране это может быть и сам Аллах, и свет откровения, ниспосланный им через пророка Мухаммада.<sup>7</sup> Таким образом, сосуды из горного хрусталя при Фатимидах только своим материалом намекают уже на таинственные глубины знания. Лампы и многочисленные бронзовые изделия при Мамлюках стали художественным знаком этой эпохи. На многочисленных молитвенных ковриках изображались михрабные ниши, в которых висела лампа, напоминавшая о далеком путеводном свете. Этот свет (в реальных михрабах символический свет дополнялся лампой) был иллюстрацией к кораническим стихам, прославляющим свет.

Коран осуждает чрезмерное богатство и роскошь. Но изделия из драгоценных металлов и камней все же существовали в мусульманском быту. Их блеск отождествлялся с «блеском потустороннего мира».<sup>8</sup> Разного

---

<sup>7</sup> См. об этом: Ислам: Энциклопедический словарь. — М., 2001. — 315 с. — С. 193.

<sup>8</sup> Пиотровский Б. М. О мусульманском искусстве. — СПб., 2001. — С. 64.

рода золотые сосуды, украшения, оружие, инкрустированные драгоценными камнями связывались подсознательно «с райскими драгоценностями, с их светом как отблеском божественного света».<sup>9</sup>

### 3) Изображения

Большое значение в христианских храмах имели изображения. Довольно широко бытует представление, вослед за Григорием Великим, что изображения в эпоху Средневековья были «Библией неграмотных». На самом деле художник того времени имел в виду разные уровни восприятия. Значение сюжетов должно было наставлять, подобно проповеди, воодушевляя праведных и устрашая грешных. Но людям посвященным — мудрецам и монахам раскрывались глубинные смыслы и многогранная символика образов — т. е. они были «Библией неграмотных» для одних и поводом для размышлений и сопоставлений для других.

Столь же значима в православии икона, явно рассчитана на созерцание, когда зритель не входит активно в пространство картины, а, наоборот, выталкивается ею для молитвенного созерцания, чтобы раскрыть свою душу, приняв в нее гармонию и свет, изливаемые иконой. Именно созерцание является высшим состоянием духовного совершенства. Икона всегда изображает мир, в котором ничто не нарушает Свет, символизируемый золотым фоном. Яркий свет и золото, по представлениям античности, — знак бесконечности, а огонь — знак вечности. В храме икона освещается лампадами и свечами. Для молящегося золотой фон светился. Поэтому горящие краски иконы обозначали мир Абсолютного, Вечного, запредельного мира, ставя его перед лицом Бога.

### 4) Книга

Еще один значимый сакральный атрибут — книга. Она не была просто вещью для определенного потребления, она была свидетельством обещанного спасения, вот почему становилась символом едва ли не более могущественным, чем Крест. Нередко книга хранилась не в библиотеке, а лежала прямо на алтаре (как Евангелие св. Августина Кентерберийского в Англии), т. е. являлась принадлежностью церковного церемониала. При этом в изображениях в книгах, главными из которых считались Книга Завета и Откровений, постепенно складывались символические значения тех или иных предметов.

Так, изображение архитектуры в книжных миниатюрах как пространственного сооружения превращается в архитектуру-знак и символ, как эквивалент божественного, святого, священного. Нередко архитектурная арочная рама становится формой ритуального вступления на манер «Как во славном во стольном во городе... (случилось то-то...)». Собор являл собой грандиозное воплощение законов мироздания, поэтому изображение его элементов наделялось определенными семантическими значениями, которые составляли некоторый текст языка той эпохи.

Такие символы, число которых неисчислимо (все их привести невозможно) представляли собой гармонический аккорд символов, легко читавшийся человеком средневековья, представляя собой один, многообразно повторенный христологический код. Отдельные его элементы, уподобляемые словам, рекомбинированные в разных сочетаниях, каждый раз составляли непротиворечивое целое. Эти изображения, как лексемы, каждый раз формируют некую новую знаковую конструкцию, несущую неповторимое обаяние и индивидуальные оттенки смысла.

Широко распространено стереотипное представление о том, что искусство ислама не использовало возможностей изобразительного искусства. На самом деле это не совсем так. Пророк восставал против поклонения идолам. Он постоянно требовал уничтожения изображений в домах мединцев и мекканцев, так как они были проявлением поклонения идолам, «наваждениям сатаны». Объяснялось это тем, что в день последне-

---

<sup>9</sup> Там же. — С. 61.

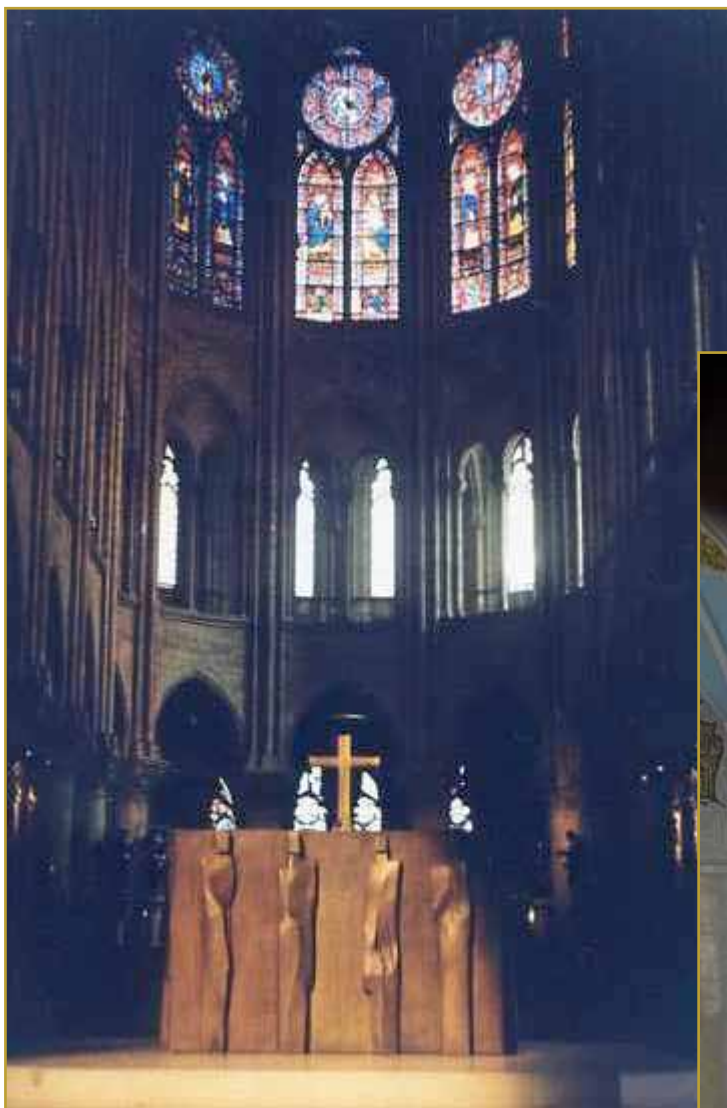


Илл. 1 Люди в мусульманском искусстве, из собрания Национального музея Республики Татарстан, Казань, Россия. Фото Е. Луняева

Илл. 2. Список Корана, Азимовская мечеть, Казань, Россия. Фото М. Шматко.

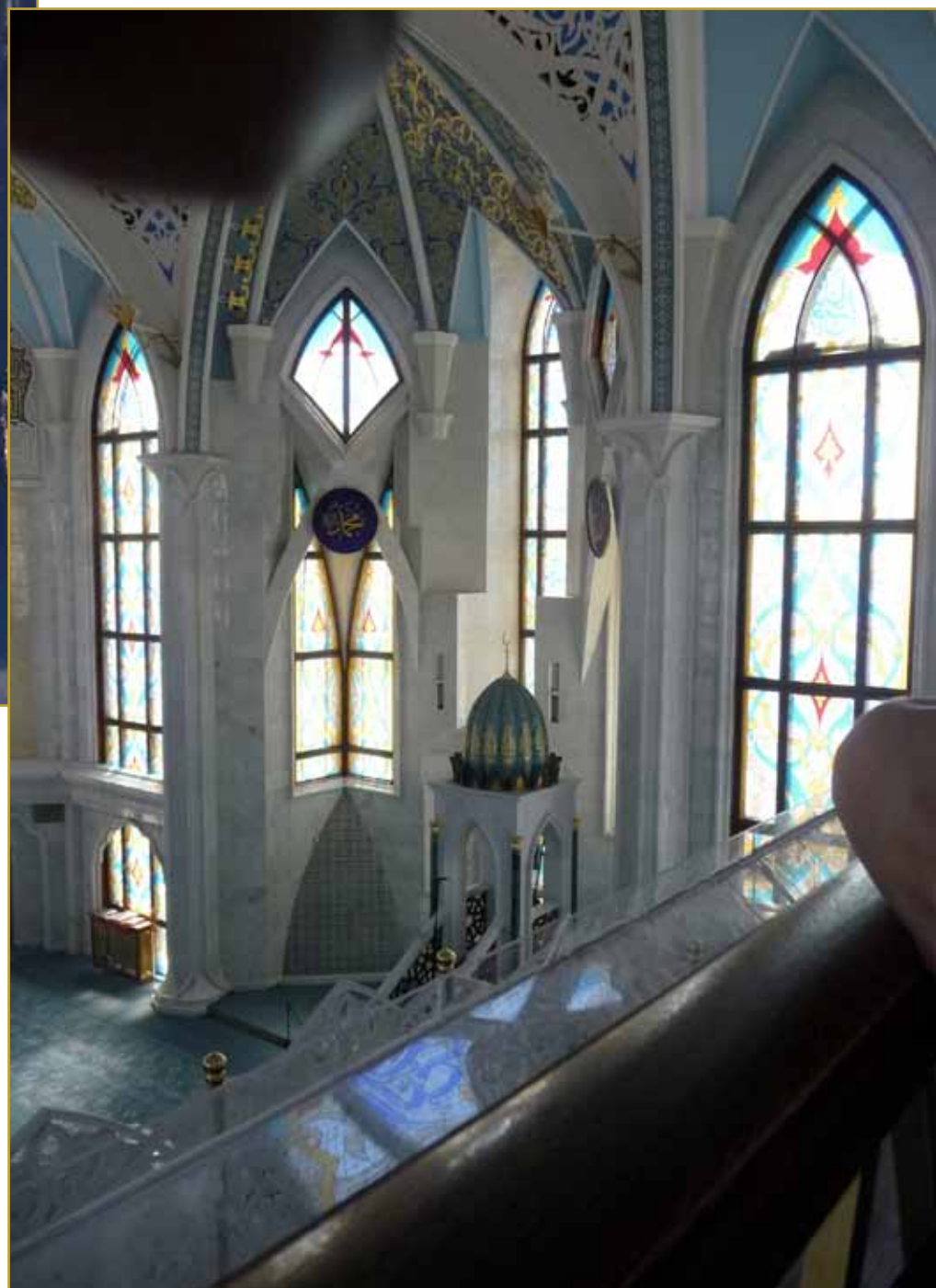






Илл. 3 Витраж Собора Парижской Богоматери, Париж, Франция. Фото Е. Луняева

---



Илл. 4. Интерьеры мечети Кол Шариф, Казань, Россия. Фото М. Шматко.

---

го суда лица, которых художник представил, сойдут с картины и придут к нему с требованием дать им душу. Тогда этот человек, «мусаввир», не могущий дать своим созданиям души, будет сожжен в вечном огне. Вот почему, например, в петербургской рукописи «Макам» ал-Харири на миниатюрах острым инструментом «отрезаны» головы. Тем самым какой-то благочестивый мусульманин спас эту рукопись от уничтожения.

Однако для предметов роскоши исламом допускалась изобразительность. Образ человека, несмотря на ограниченность обращения к нему, не был исключен из внимания художников. Его изображения мы встречаем в иллюстрациях к рукописям, на предметах прикладного искусства, нередко он встречается даже в монументальных памятниках. Это могут быть изображения правителя на троне, придворных, воинов, влюбленных, игроков в нарды, конных игроков в поло (любимая аристократическая игра мусульманского Востока), охотников, пирующих, слуг. Все эти изображения часто этикетны — позы персонажей, композиционные схемы поединков и пиров героев, их атрибуты (например, тигровый кафтан у Рустама, рубище Маджнуна), система цветопостроения и пространственного решения. Нередки также изображения танцоров и танцовщиц, музыкантов с разными музыкальными инструментами — бубном, лютней, арфой, дудочкой и т. д.; жанровые сцены нередко включают изображения деревьев и зверей. Иконографическая схема христианского искусства, символическое значение которой было известно исламским художникам, часто заимствовалась. Так, заимствована была христианская иконография изображения «Въезд Христа в Иерусалим», например, в иллюстрациях к «Шах-наме» Фирдоуси, «Хамсе» Низами<sup>10</sup>.

В мусульманской книжной миниатюре, расцвет которой был связан с традиционным вниманием к литературе, преобладают плоскостность, лапидарность, декоративность. При Аббасидах была даже основана переводческая коллегия «Дом мудрости», где переводились древнегреческие и эллинистические книги. Труды античных авторов мы знаем как раз по арабским переводам. В свою очередь арабские труды были переведены на латынь. Арабская поэзия оказала сильнейшее влияние на последующую литературу не только Востока, но и Запада.

В миниатюре мы видим динамику развития — от каллиграфии — к отображению Вселенной, сначала человека, потом пейзажа. Культуролог и искусствовед Ш. Шукуров описывает это так: «Расширение Иконосферы и отступление Логосферы рукописной страницы вместе с вводом нового метафизического пространства повлекло за собой появление независимого от сюжетного действия изображение пейзажа»<sup>11</sup>. В арабо-месопотамской миниатюре выделяются такие памятники, как «Макамы» ал-Харири, иллюстрации к басням «Калила и Димна». «Перевод одной знаковой системы в другую, или, другими словами, константного сообщения в ассоциативный код, осуществляется за счет переакцентировки и перегруппировки смысловых элементов изображения, в результате чего изобразительная композиция, представляющая собой законченное по форме и смыслу изображение, обретала ассоциативность и незаконченность не только в плане содержания, но часто и формы»<sup>12</sup>. Земная любовь выступала субститутутом «любви небесной». Таковы были классические сюжеты о Лейли и Маджнуне, Ширин и Фархаде, Юсуфе и Зулейхе.

Художник, «находивший в тексте знаки, обращенные к заказчику, сопоставляя события из литературного текста с событиями из жизни заказчика, был интерпретатором текста», когда «священное знание, знак, ниспосланный заказчику, «узнавался» и осмысливался уже на стадии иллюстрирования художником, который

---

<sup>10</sup> См. об этом: Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана: Формирование принципов изобразительности. — М., 1989. — С. 206–212.

<sup>11</sup> Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана... // Цит. изд. — С. 195–196.

<sup>12</sup> Там же. — С. 42.

материализовывал это ниспосланное знание в миниатюре»<sup>13</sup>. Таким образом, миниатюра приобретала двойной смысл, когда литературный сюжет становился парадигматическим, а литературный персонаж выступал прототипом исторического, демонстрируя «систему кодов, с помощью которых необходимо было прочесть литературный текст, выступая таким образом в роли необходимого для «перевода» словаря»<sup>14</sup>.

Миниатюра содержала несколько смысловых уровней, несла на себе отпечаток космической гармонии, обладала терапевтическим эффектом, полиинформационно отражая совершенство мира, являя собой и панегирик, и философский трактат, и трактат по теологии. М. Д. Назарли приводит совпадения такого явления с европейским средневековьем. Он приводит слова А. Я. Гуревича о том, что «...считалось возможным, помимо буквального, фактического понимания любого явления найти для него и символическое или мистическое толкование, раскрывающее тайны веры».<sup>15</sup>

В мусульманской культуре существовало определенное отличие высокой культуры от массовой. В высокой культуре лица не уничтожались, а делались пустыми для тех, у кого, по религиозным соображениям, они должны были быть скрыты: пророки, Мухаммад, члены его семьи, халифы, некоторые шахи, женщины. «Пустота лиц была выражением тех принципов, с которыми мусульмане подходили к проблеме онтологической и этической значимости человека, его места и значения в мире форм и явлений».<sup>16</sup>

В христианском искусстве сходным явлением могут служить «дископодобные» лица персонажей ряда работ Питера Брейгеля, когда человек воспринимался как часть безликой массы, подчиненной безликим законам».<sup>17</sup> Художники миниатюрной живописи Востока нередко обращались к сказанию о Юсуфе (Йусуфе) — Иосифе Прекрасном. Это сказание даже вошло в Коран (сура 12). Сказание «Юсуф и Зулейха» получил распространение в средневековой литературе. Наиболее популярны были поэмы Фирдоуси, Рабгузи, Дурбека, но особенной известностью пользовался текст Абдурахмана Джамии, иллюстрации к которому анализирует В. А. Нурматова.<sup>18</sup> Это свидетельствует о близости и связи не только религий, но и искусства. «Стратегией мусульманского творческого сознания было не уничтожение предшествующего искусства, но вовлечение его в новые синтаксические связи, что вело к изменениям семантического характера».<sup>19</sup> Однако смысл символов был различным. Довольно часто при изображении людей мы видим над головой нимб, который был заимствован мусульманским искусством у христианства. Однако смысл был совсем иной, он не был знаком конфессиональной принадлежности. Но в этом проявлялось культурное схождение с христианством. Однако в христианском искусстве фигура воина на коне, поражающего змея, змееборца, безоговорочно идентифицируется как Георгий Победоносец. Для мусульманина же это просто сюжет, о котором «можно судить только при условии дополнительных пояснений (появление текста или устные указания)».<sup>20</sup> Когда мы видим в мусульманском искусстве изображение юноши на коне, пронзающего копьём змея, то значение этого сюжета совершенно отлич-

<sup>13</sup> Назарли М. Д. Бытие «царственного духа» в сефевидской живописи // Эстетика Бытия и эстетика Текста. Цит. изд. — С. 152.

<sup>14</sup> Там же. — С. 152, 153.

<sup>15</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М., 1982. — С. 72–73.

<sup>16</sup> Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана ... // Цит. изд. — С. 117.

<sup>17</sup> Там же. — С. 121.

<sup>18</sup> Нурматова В. А. Творчество Мухаммада Надира Самарканда // Из истории живописи Средней Азии: Традиции и новаторство: Сб. ст. — Ташкент, 1984. — С. 140.

<sup>19</sup> Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана... — Цит. изд. — С. 40.

<sup>20</sup> Там же. — С. 113.

но от христианского. Здесь отнюдь не имеется в виду Георгий Победоносец, а всего лишь повествуется об охоте царя или витязя.

Как и в христианстве, в исламе утверждается ценность потустороннего мира. Понятно, что Коран, эта священная книга, стала средоточием художественных идей. Кроме того, она зачастую выступает и как объект художественной практики. Коран — это ниспосланное Аллахом правильное Писание. Носителем слова Аллаха стал посланник Аллаха и Пророк его, Мухаммад, сын Абд Аллаха из города Мекка. Коран поэтому требовал и нуждался в художественной практике в выражении отвлеченных истин в виде символов. Вот почему орнамент для этого подходил больше всего и стал важнейшим выразительным средством искусства ислама. Но самым главным символом была каллиграфия — ведущий вид искусства ислама. «Арабское письмо даже в большей степени, чем язык, стало священным символом ислама».<sup>21</sup>

### 5) Орнамент

Действительно, доминирующим средством выразительности мусульманского искусства является орнамент, который воспринимался как «музыка для глаз». Главная их цель — манифестация Красоты. Орнамент выполнял «роль иконы, оказываясь неким посредником между этим и потусторонним миром, окошком в пространстве, где присутствует Бог во всей своей силе».<sup>22</sup> Об этом же говорит и Шукуров: «...мусульманская каллиграфия как графическое воплощение Слова сродни христианской иконе, каллиграфическая вязь сакральна уже сама по себе и остается таковой, даже не будучи прочитанной или прочитываемой».<sup>23</sup>

Орнамент нередко включал в себя тексты, так называемый эпиграфический, каллиграфический орнамент. Ведущим видом искусства в арабских странах была каллиграфия. Для письма использовались цитаты из Корана, благопожелания, мудрые высказывания, стихи. Следует подчеркнуть, что текст Корана включает в себя несколько уровней: от понятных обычному человеку, через проникновение в философский смысл к углубленному его пониманию. Такая многоступенчатость смыслов характерна и для художественных элементов искусства и бытовых предметов.

Декоративизм — основа всех видов искусства ислама. Сложный орнаментальный ритм и повышенная колористическая звучность пронизывают все произведения мусульманской традиции. Одни и те же мастера выполняли предметы для разных заказчиков — мусульман и христиан.

Как мы видим, несмотря на различия, внутренняя схожесть кодов христианского и мусульманского искусства налицо.

## 3. Апофатическое и катафатическое в христианском и мусульманском искусстве

В эпоху Средневековья христианская культура носила двойственный характер, мир делился на две сферы — первичную, Абсолютную, и отраженную в материальных образах — реальную. Реальная жизнь представлялась ущербной, греховной. Поэтому в искусстве, в художественной культуре стремились отразить духовный мир через «очищенное» состояние материи. Вот почему всегда изображение реалий окружающей че-

---

<sup>21</sup> Роузентал Ф. Функциональное значение арабской графики // Арабская средневековая культура и литература: Сб. ст. зарубежных ученых. — М., 1978. — С. 135.

<sup>22</sup> Пиотровский М. Б. О мусульманском искусстве. Цит. изд. — С. 50.

<sup>23</sup> Шукуров Ш. Художественное творчество и проблема теодицеи // Эстетика Бытия и эстетика Текста... — Цит. изд. — С. 67.

ловека действительности носило художественно-символическую образность. Однако степень символизации зависела от гносеологической теории.

Еще на раннем этапе своего развития средневековая гносеология разработала два противоположных типа познания Абсолюта. Один из них — катафатический, положительный, утвердительный, но ведущий к ограниченному познанию и потому несовершенный. Второй — апофатический, отрицательный. Он основан на исключении всех определений Абсолюта, путь мистической интуиции. Это путь совершенный, ибо он является единственно подобающим по отношению к непознаваемому по своей сущности Абсолюту, помогая человеку подняться с низших степеней бытия до духовного очищения. Очевидное нарушение «правил рисования» подчеркивает исключительность изображаемого события.<sup>24</sup> Апофатическая теология и художественная практика породили иконоборчество. Апофатизм стремился предельно «остранить» формы реальной действительности, тем самым оппозиция «реальное — идеальное» предельно обострялась, поднимаясь до такого уровня, когда оппозиция парадоксальным образом снималась.

В искусстве эта трансформация проявлялась в таких формообразующих элементах, как движение, материя, свет. Стремление передать в искусстве гипердвижение, — сверхбытийное движение — приводит к тому, что возникает стремление снять художественную оппозицию — «движение» — «покой», ибо движение вне реальных времени и пространства оказывается онтологически равным максимуму покоя. Примером такого снятия «движение — покой» является «Троица» А. Рублева. Свет в иконе не просто «свет», а «световое пространство». В нем нет глубины реальной, а есть метафизическая глубина, где свет не изменяется, не имея ни начала, ни конца, выступая как собственная противоположность, когда «божественный мрак» и «божественный свет» становятся тождественными.

В Древней Руси поворот к апофатическому искусству характерен для XVI века в связи с учением исихазма. Памятники, наиболее близкие идеям апофатизма, типичны для более мистически углубленного и аскетически сурового духа. Катафатическое же начало окончательно возобладало, хотя постоянно присутствовало, во второй половине XV — начале XVI веков. И хотя Феофан Грек и Андрей Рублев были апофатиками, но от катафатического понимания прекрасного шли разными путями. В иконе Рублева нет изображения трапезы, Авраама и Сарры, это не совместная трапеза, а евхаристия, объединяющая в церковь. Рублеву удалось передать полный троичный догмат. Святость Троицы подчеркивается их нимбами, дуб из бытовой детали, обозначающей место, где Авраам и Сарра потчевали Божество, становится символом, изображающим горный мир, показывая самое Пресвятую Троицу. Ангелы ведут безмолвную беседу, не требующую времени, а делящуюся «всегда». Они вне суетящегося времени людей, в вечности, когда время не течет, а целиком находится в ней.

В творчестве А. Рублева прослеживается симбиоз катафатического и апофатического понимания прекрасного, но с акцентом катафатического.<sup>25</sup> Так как живописец изображает невыразимое, внутренний мир изображаемых персонажей, глаза становятся местом выражения личности, окном в ее нравственный мир. Поэтому глаза, как правило, увеличены, пропорции тел вытянуты, мир строится по принципу холизма — целое больше частей, целое дает смысл и жизнь частям. У Рублева пропорции человеческого тела такие же, как у Леонардо да Винчи (1:9). Впоследствии эта уравновешенность и умиротворенность забываются. Высшее проявление всех особенностей иконописи получило отражение в «Троице», где мы видим синтез гносеологических, эсте-

<sup>24</sup> Раушенбах Б. В. Иконография как средство передачи философских представлений // Проблемы изучения культурного наследия. — М., 1985.

<sup>25</sup> Малков Ю. Г. Некоторые аспекты развития восточно-христианского искусства // Советское искусствознание. — № 2, 1977; 1978.

тических, богословских положений христианской мысли. «Иконописец выражает христианскую онтологию, не припоминая ее учение, а философствуя своей кистью».<sup>26</sup>

В исламе мы видим схожие тенденции. Все искусство ислама было ориентировано на разные социальные слои. В нем были элитарные и массовые произведения. Однако язык, «на котором «говорят» мусульманские произведения, «был близок и понятен большинству людей» исламского мира.<sup>27</sup> В искусстве ислама присутствуют катафатические, основанные на зрительном сходстве, и апофатические, противостоящие натуралистическому воспроизведению, методы изображения. Как правило, изображение человека апофатично, в отличие от животного, воспроизводя чувство трансцендентного и имманентного восприятия — доминанты мусульманского средневекового сознания. Так, изображение Мухаммада часто строится на сочетании обоих этих методов. Завеса на лице или его многоликость репрезентируют незавершенность его образа, указывающего на существование его более совершенного облика. Термин М. Элиаде — «ностальгия по раю» — применим по отношению и к мусульманскому искусству как его магистральному мотиву. Одна из основных тем мусульманского искусства — сад — является мотивом «ностальгии по раю». Так что, несмотря на явные различия, по сути семантика христианского и мусульманского искусства во многом оказываются довольно близкими и схожими.

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что и в христианском, и в мусульманском искусстве апофатическое и катафатическое присутствует во взаимодействии, делая схожими их семантические коды.

#### 4. Заключение

Таким образом, общность семантики христианского и мусульманского искусства намного превалирует перед различиями и именно эта общность — стимул для мирного и доброго сосуществования представителей христианства и ислама сегодня. В наше время, изобилующее агрессивными тенденциями, усиливающимися благодаря кризисным явлениям, такое видение семантики искусства чрезвычайно важно. Как правило, именно невежество провоцирует неприятие чуждого в искусстве, а значит необходимо как можно ярче и полнее пропагандировать, что искусство в основе своей призывает к самым добрым чувствам, пробуждая гуманность и человечность.



<sup>26</sup> Флоренский П. А. Иконостас // Богословские труды. — М., 1972. — Т. 9. — С. 142.

<sup>27</sup> Пиотровский Б. М. О мусульманском искусстве. — Цит. изд. — С. 74.



## II КРОСС-РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

---

---

### КОНТЕКСТ ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКИХ КОНТАКТОВ В ЛИВАНЕ И НА АРАБСКОМ ВОСТОКЕ: ХРИСТИАНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

**Фади Дау**

*Профессор Университета св. Иосифа*

#### Введение

Все чаще и чаще звучат слова о необходимости христианско-мусульманского диалога на арабском Востоке<sup>1</sup>, и на всех уровнях предпринимаются действия по претворению в жизнь этого убеждения. Действительно, сегодня в мире, в котором становится все больше последователей тезиса о столкновении цивилизаций, понимаемого как столкновение Запада и определенного варианта ислама, миссия христиан и мусульман на арабском Востоке, имеющих опыт совместного проживания и общей культуры, состоит в том, чтобы опереться на этот

---

<sup>1</sup> Арабский Восток включает две группы стран: с одной стороны, арабские страны Ближнего Востока — Сирию, Ливан, Иордан, Палестину, Ирак и Египет, а с другой, страны Персидского Залива. Каждая из этих двух групп имеет свои собственные особенности, особенно в том, что касается христианско-мусульманских отношений.

**Фади Дау**

*Профессор Университета св. Иосифа;  
Зам. генерального секретаря по отношениям с исламом  
Совета церквей Ближнего Востока (МЕСС);  
Президент Ливанского Фонда межрелигиозных  
исследований и духовной солидарности  
(Бейрут, Ливан)*



опыт самим и передать его другим. Восточные католические патриархи<sup>2</sup> принимают этот вызов, утверждая: «Мы убеждены, что нам есть что сказать по этому вопросу»<sup>3</sup>.

Контакты христиан и мусульман на арабском Востоке имеют свою специфику — историю и особенности — укорененную в особенностях христианства и ислама в этом регионе. Она также обусловлена множественными и многообразными обстоятельствами этих контактов на разных этапах их истории. Сложно охватить все детали, какими бы важными они не были. В рамках данной статьи будет представлен краткий обзор особенностей контактов обеих религий.

## I. Ислам на арабском востоке

### 1. Бремя символической и культурной исходной фточки

Ислам на арабском Востоке — у себя дома. Прибегнув к мусульманскому выражению, можно сказать, что он «в своих землях». На деле, место основания в общем остается центром развития всего движения, начало которому там положено. Для мусульманина сам выбор Бога ниспослать свое откровение в этом конкретном месте Земли навсегда является носителем смысла. К этому исходному факту, т. е. Откровению мусульманской религии в землях Аравии, есть его историческое дополнение, представленное халифатами и последовавшими

---

<sup>2</sup> На Арабском Востоке существует четыре направления христианства, в каждое из которых входит по несколько церквей или деноминаций. Четыре направления — это католические (восточно-католические церкви и римско-католическая церковь), православные церкви (арабское и греческое православие), древневосточные православные церкви (коптская, армянская и сирийская) и протестантизм и евангелические церкви. Все эти церкви объединены в межконфессиональную организацию, которая называется Ближневосточный совет церквей (МЕСС).

<sup>3</sup> См.: Council of the Catholic patriarchs of the Orient: Together in front of God for the good of the person and of society. The coexistence between Christians and Muslims in the Arab world, 3rd pastoral letter. — Christmas 1994, Bkerke, 1995. — Vol. 38. — P. 61.



за ними мусульманскими империями на той же самой земле, называемой сегодня арабским Востоком. Также важно отметить, что халифат, как центр власти мусульманского сообщества и знак его религиозного и политического единства — по крайней мере для суннитов, — всегда был в этом регионе. От Мекки с первыми халифами до Дамаска и в дальнейшем Багдада, потом Египта и, наконец, Стамбула, халифат своими движениями на протяжении приблизительно тринадцати столетий создает подобие границ центра мусульманского сообщества, представленного своими членами практически повсеместно. Такая связь региона с кораническим откровением, халифатом и последовавшими мусульманскими империями обусловила своего рода особое положение этой земли в сознании сообщества, и это приводило в некоторых случаях к притязанию на исключительные права на эту «землю ислама».

Арабский Восток, колыбель ислама в его историческом и социо-религиозном измерении — это также и земля, где находятся Мекка, Медина, Аль-Кудс (Иерусалим) и Наджаф, почитаемые в исламе. Эти места насыщены большим количеством символов. Давайте не забывать, что верующий мусульманин проживает всю свою жизнь с обращенным к кыбле<sup>4</sup>, «повернувшись» к Мекке (Коран 2, 144), взглядом — как бы далеко она не была — и желанием отправиться в хадж, таким образом выполняя свой главный в его жизни верующего религиозный долг. Мусульмане региона не исключение, они находятся к центру ближе других. Но определенным образом мусульмане арабского Востока оказываются также «пронизанными» взглядами других мусульман, находящихся вне региона. Когда мы думаем о Мекке, Наджафе или Аль-Кудсе (Иерусалиме), мы обязательно включаем в наши мысли и людей, которые там живут и являются своего рода «стражами» тех мест. Так мусульманин-араб оказывается под большим, чем любой другой мусульманин, бременем ответственности — и часто вины — за сохранение преемственности и «физической целостности» этих символических мест ислама.

Наконец, невозможно игнорировать своеобразие ислама в его внутренней связи с арабским языком и культурой. Речь идет не о какой-либо национальной привилегированности: Ислам запрещает любую расовую дискриминацию. Верность религии и благочестие — это настоящая ценность, которая выделяет верующих, а не их расовая или социальная принадлежность или богатство (Коран 49:13). Тем не менее, арабский язык имеет особое положение среди других языков, потому что Бог выбрал его для своего откровения (Коран 12:2; 13:37; 20:113; 26:195; 41:3; 41:44; 42:7; 46:12). Текст Корана считается чудом за его поэтическую и лингвистическую красоту (Коран 10:37-38; 11:13; 17:88; 39:23). Он переведен только в той мере, в какой он отвечает запросу (da'wa), в то время как верующий (независимо от того, к какой культуре он принадлежит) должен цитировать Коран на арабском языке. На плечи мусульман-арабов, таким образом, ложится бремя ответственности за сохранение этого языка и обучению ему других верующих<sup>5</sup>.

Поддержка изначального развития мусульманского сообщества верующих, сохранение мусульманских святых мест и арабского языка являются таким образом постоянными задачами мусульман и особенно мусульман арабского Востока. Эта ответственность приводит их к необходимости балансировать между открытостью и закрытостью. Христиане на арабском Востоке в действительности и с самого начала являются их партнерами по земле и святым местам (Аль-Кудс) и по арабскому языку и культуре. Партнерство будет очень продуктивным, а противостояние — достаточно ожесточенным.

<sup>4</sup> Кыбла — направление на Мекку.

<sup>5</sup> Многочисленны арабские страны, которые оставляют преподавание арабского языка в школах и университетах за учителями, исповедующими Ислам.

## 2. Горечь поражения

Когда Ататюрк упразднил халифат в 1924 году в рамках плана «модернизации» и секуляризации Турции — наследницы последней мусульманской, Оттоманской, империи — было несколько затруднительно сразу оценить последствия такого шага. Аналогично, провал предприятия Аль Сауда, с одной стороны, и попытки Фейсала, с другой, создать объединенное Арабское государство на арабской территории бывшей Оттоманской империи, являются лишь отдельными событиями истории ислама в регионе. С тех пор мусульманское общество определенно утратило последний символ его религиозного и политического единства. Некоторые из мусульман арабского Востока считали эту политико-религиозную структуру феноменом историческим в большей степени, чем основополагающим для мусульманской религии, которая, по их мнению, могла обойтись без нее. Современный мусульманский мыслитель так высказывается об этом: «Бесспорно, пророк ислама не является основателем мусульманского государства»<sup>6</sup>. Так, мусульмане-арабы и христиане в разных формах выработали арабский национализм, который утверждал ценности гражданства и национальной принадлежности безотносительно религии.

Другие мусульмане не приняли конец этой империи и ее политико-религиозных символов и чувствовали разочарование из-за своей неспособности найти выход из сложившейся ситуации. Для них в истории сообщества образовался разрыв, причиной которого были и влияние Запада, и неверность определенных политических лидеров сообщества. Основание движения «братьев-мусульман» в 1928 году в Египте и его стремительное распространение в арабских странах, в основном в Сирии, должна рассматриваться в рамках подобной реакции на этот разрыв в мусульманской истории. Они стремились к реисламизации общества на всех уровнях, в соответствии с их кредо: «Я верю, что мусульманин должен возрождать ислам через увеличение его населения, возвращение к его законодательству, и что под флагом ислама должно быть все человечество. Я клянусь бороться во имя этой цели, пока я жив, и жертвовать во имя ее всем, что у меня есть»<sup>7</sup>.

Это движение вне всяких сомнений оставило свой след в обществе, в основном в менталитете многих мусульман региона. Тем не менее, лидеры большинства арабских стран, которым не удалось установить и распространить ценности гражданства, противостояли этому движению, иногда развязывая против него кровавые репрессии и временами узурпируя власть. В результате и те и другие остались недовольны провалом собственных проектов, будь то модернизация ислама или исламизация общества.

Горечь мусульман на арабском Востоке усиливается, когда они видят иностранные армии, а именно американскую — ошибочно считаемую христианской или, по крайней мере, неверной — базирующиеся в Саудовской Аравии, недалеко от святых мест Мекки и Медины, а также в Наджафе, в Ираке. Далее, те же мусульмане оказались бессильными защитить своих палестинских братьев от израильской оккупации их земель. Эта оккупация приняла драматический оборот, поскольку затронула Иерусалим (Аль-Кудс), в котором находится мечеть Аль-Акса. Бремя ответственности, таким образом, преобразилось в вину мусульман региона: это чувство невозможно игнорировать, когда речь заходит о контактах христиан и мусульман на арабском Востоке. Эта горечь порождает в свою очередь другое чувство: гнев. Очевидно, что он направлен на узурпаторов власти в этих обществах за их неверность ценностям — которые трудно определить однозначно — мусульманского общества и их бессилие в защите его прав.

<sup>6</sup> См.: Charfi A. De quelques regards musulmans sur les juifs et les chrétiens // A. de Pury, J.-D. Macchi (éd.), Juifs, Chrétiens et Musulmans. Que pensent les uns des autres ? — Genève, 2004. — P. 93.

<sup>7</sup> The creed of the Muslim Brothers, N. 5 // O. Carré and M. Seurat, Les Frères Musulmans (1928-1982). — Paris, 2001. — P. 26.

### 3. Гнев на несправедливости

Несправедливость на арабском Востоке велика и многоаспектна. Это, в первую очередь, международная несправедливость, выраженная большим количеством резолюций ООН об израильско-палестинском и израильско-арабском конфликте, оказавшихся неэффективными, поскольку государство Израиль продолжает оставаться безнаказанным. Несправедливость видна также в эксплуатации природных ресурсов региона, доходы от которой идут в основном в страны Запада, эксплуататорам этих богатств и лидерам этих стран и их окружению. Несправедливость, таким образом, и внутренняя — в плохом распределении богатств и плохом управлении природными и человеческими ресурсами. Несправедливость и в злоупотреблении политическим и военным влиянием, в ущемлении прав человека и препятствовании свободе общества. Несправедливость также есть в структуре общества и семьи.

Эта несправедливость, множественная и разнообразная, пестуется в подобных нашему обществам с молодым населением, более половины которого не старше 25 лет. На деле, эта молодежь, страдающая безработицей, дефицитом возможностей для достойной жизни и приличного культурного и финансового уровня, стесненная в личных свободах и т. п. оказывается перед дилеммой — завидовать своим западным сверстникам или отказаться от своих политических и общественных идеалов. Таким образом, беда христианской и мусульманской молодежи на арабском Востоке состоит в выборе между привлекательностью современной жизни с ее возможностями личностного роста, с одной стороны, и верностью традициям семьи и общества в рамках общества, которое, как кажется, утратило продуктивность, с другой.

Обобщая, мусульманин с арабского Востока гордится своим прошлым и наследием его предков, но огорчен тем, что происходит с этим наследием, и своей неспособностью «защитить» это наследие должным образом. Поэтому он зол на себя и на всех тех, кто, по его мнению, чинит препятствия на его пути верующего человека и мешает его жизни гражданина. Это мое личное понимание долгой и насыщенной истории и чрезвычайно сложного и порой неоднозначного положения. Но, по моему мнению, о контактах между христианами и мусульманами на арабском Востоке, эти моменты в основном важны для мусульман. От них, стало быть, и зависят эти контакты.

## II. Христианство на арабском востоке

### 1. Вызов изначальной множественности

Согласно Деяниям Апостолов, первая волна евангелизации вне Иудеи и Галилеи последовала за смертью Стефана (которому было около 36 лет) через Финикию до Антиохии (Деян. 11, 19). Постепенно, но достаточно быстро — согласно традиции, еще во времена апостолов — евангелизация охватила весь регион, называемый сегодня арабским Востоком. Эта область была отмечена множественностью культур. Поэтому Восток, «будущий колыбелью рождавшейся Церкви»<sup>8</sup> станет местом множественного процесса успешной инкультурации, что приведет к существованию многих местных церквей, в соответствии с многообразием культур. Христианство даже сыграет определяющую роль в развитии этих культур. Так появились коптская церковь в Египте, ассирийская церковь Востока там, где сейчас Иран и Ирак, сирийская церковь, от которой появились маронитская и греческая мелькитская церкви, а также армянская, грузинская и эфиопская церкви. А в VI веке это многообразие также дополнялось кроме того и арабской церковью определенных сиро-иорданских племен, которая называлась «церковь в шатрах»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> См. Иоанн Павел II // *Oriente Aramaic*. — 1993.

<sup>9</sup> См.: Corbon J., *L'Eglise des arabes*. — Paris, 1997. — P. 33–39.

Само по себе многообразие христианства в регионе ни в коем случае не вредит вере. Наоборот, это своеобразный процесс инкультурации, позволивший Евангелию войти в разные существующие культуры обосноваться в жизни и языке их народов. Иоанн Павел II отмечает в своем апостольском послании *Oriente lumen* (Свет Востока): «С самого своего возникновения христианский Восток является способным, во всем многообразии своего содержания, воспринять характерные черты любой отдельной культуры при величайшем уважении к каждой общине»<sup>10</sup>. Этот опыт часто служит примером для других церквей, а именно молодых церквей, старающихся укорениться в Африке и Азии<sup>11</sup>. Тем не менее, обратная сторона медали — это трудности в общении и взаимопонимании между разными церквями, особенно в кризисные эпохи<sup>12</sup>, что, несомненно, усиливало определенные конфликты, которые привели к разделению церквей в V веке. Эта множественность церквей, ослабленных отсутствием единства и борьбой друг друга между собой и каждой внутри себя, привела к их «кристаллизации», когда они оказались на правах димми, во время доминирования ислама.

## 2. Бремя вынужденного коммунитаризма

Религиозный призыв Пророка Мухаммеда к в 610 году сопровождался стремительным военным захватом земель Востока. К 642 году на всей территории сегодняшнего арабского Востока уже восторжествовал ислам. Христиане, как «люди Книги», имели особый гражданский статус «димми»<sup>13</sup>. «Ислам, гарантируя выживание церквей через признание их автономии, на самом деле толкал их на конфессионализм<sup>14</sup>, который навсегда определил их внутреннюю религиозную и гражданскую структуру», — пишут католические патриархи Востока<sup>15</sup>. На деле этот новый статус христиан на Востоке привел церкви к относительной изоляции от общества и друг друга. Более того, он принудил их бороться за выживание и соблюдение их собственных интересов. Он также лишил их миссионерского запала, поскольку миссионерство по исламским законам было запрещено. Христиане оказались подобными чужакам в своих собственных землях, выплачивая подати (харадж) за право существовать на них. Один выдающийся историк характеризует церкви в этой трагической ситуации как «символ плененной веры и реальное воплощение чуда выживания»<sup>16</sup>.

Османская империя (1516–1918 гг.) законодательно закрепила это положение. Это стало решающим шагом в трансформации церквей в этнические сообщества и социополитические субъекты. Католические патри-

---

<sup>10</sup> *Oriente Aramaic*.

<sup>11</sup> Там же. — N. 7; Paul V. Essential unity of the Church in the diversity of its expression, Speech of the pope to the participants at the 400th anniversary of the Greek Pontifical College, April 30 1977. — *L'Osservatore Romano*, May 17, 1977. — P. 4.

<sup>12</sup> Экуменический диалог в последнее время позволил разным церквям Востока признать единство веры несмотря на то, что они были разделены на протяжении столетий, и мы теперь можем прочесть, что «непонимания и раскол прошлого не затрагивают сути их религии, поскольку эти сложности возникли лишь по причинам расхождений в терминологии, культурных различий, различных формулировок, созданных в разных богословских школах, чтобы выразить одну и ту же реальность». Цит. по: Bouwen F. *Le consensus christologique entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes orientales*. — 1993. — P. 338.

<sup>13</sup> See: Cahen C. *Dhimma* // *Encyclopedie de l'Islam*. — Vol. 3. — P. 234–238.

<sup>14</sup> Конфессионализм означает такое положение вещей, при котором религиозное сообщество не ограничивается областью духовного опыта и практик. Оно оказывает социо-политическое влияние на своих членов. По этой причине государственные власти признают этическое и политическое влияние религиозных сообществ, а каждый гражданин вынужден одновременно соблюдать конфессиональные и национальные интересы.

<sup>15</sup> Council of the Catholic Patriarchs of the Orient, *Mystery of the Church*, 4th pastoral letter. Christmas 1996. — *Bkerke*, 1996. — N. 9. — P. 19.

<sup>16</sup> Hajjar J. *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*. — Paris, Seuil, 1962. — P. 128.

архи Востока признают, что «мы до сих пор живем с этой ментальностью»<sup>17</sup>. Они идут дальше в своих суждениях, признавая, что «это положило начало конфессионализму, являющемуся опасной деформацией религии и ужасающим противоречием со значением церкви». Патриархи добавляют: «Конфессионализм означает заботу в первую очередь о выживании, самозащите и сохранении прав и привилегий в гораздо большей степени, чем о знании веры как таковой. Достижения людей значат больше, чем достижениями веры, и больше внимания уделяется внешним проявлениям, чем внутренним — духовным. Из традиций создается тюрьма, верующие привязываются к давно прошедшему, чуждому современной жизни, религия лишается развития, способного придать ей силу актуальности и постоянного обновления»<sup>18</sup>.

В конце концов, то, что поначалу было вынужденным социополитическим фактом, стало с течением времени социальной реальностью, интегрированной в структуры церквей и укорененное в ментальности пасторов и паствы. Статус димми неумолимо толкал христиан Востока на принятие коммунитаризма<sup>19</sup> как коллективной формы существования и сопротивления и к конфессионализма как способа жизни. В этом контексте другой становится неизвестным, соперником. Еще одно следствие из этого — «геттоизация» христианских сообществ — вопреки некоторым периодам, когда изоляция нарушалась<sup>20</sup>, — серьезно ограничивала процесс инкультурации христианской религии в регионе в арабскую культуру и, особенно, в исламскую традицию. Ф. Паоло далль'Ольо, основатель сирийского сообщества Аль-Халил, который в диалоге с мусульманами пытается сочетать монашескую традицию и исламскую культуру, отмечает «серьезное церковное сопротивление, особенно на Востоке, к инкультурации христианской религии в арабо-мусульманский контекст, будто бы это угрожает местному христианству с греческими, коптскими, сирийскими или армянскими корнями»<sup>21</sup>. Это двойное затруднение для христиан Востока — воспринять иное и открыться арабо-мусульманской культуре — является вызовом, а иногда — препятствием к действительному и обновленному диалогу с мусульманами и исламом. Более того, желание этого диалога осуществимо только через исцеление памяти и, возможно, определенные изменения и гарантии социальной справедливости.

### 3. Дилемма инкультурации и права на уникальность

Мир, в котором мы живем, позиционируется как многообразный, и защита наследия культуры и общества как достояния человечества является приоритетной. В 2001 году увидела свет важная Декларация ЮНЕСКО — о культурном разнообразии<sup>22</sup>. Ее можно рассматривать как дополнение к декларации о правах человека и как гарантию этих прав на общественном и историческом уровнях. Кроме того, арабский Восток на геополитическом уровне переживает серьезные перемены, которые несомненно определяют его характер и облик в бу-

<sup>17</sup> *Mystery of the Church*. — N. 10. — P. 20.

<sup>18</sup> *Ibid.* — N. 11. — P. 21.

<sup>19</sup> Коммунитаризм является общественным и политическим следствием конфессионализма. Он превращает целое религиозное общество в политический субъект и минимизирует политическую роль каждого из граждан.

<sup>20</sup> Здесь я имею в виду первое арабское культурное возрождение, у истоков которого стояли христиане сирийской церкви, во времена Аббасидов (IX-X вв.) и второе возрождение в XIX веке, у истоков которого были христиане Ливана, Сирии и Египта. См.: Khalil S. *Cultural role of Christians in the Arab world, 1 and 2* (на арабском яз.), coll. "La pensée arabe chrétienne", n. 4 and 5. — Al Mashreq, Beirut, 2004.

<sup>21</sup> Dall'oglio P. *Eloge du syncrétisme // Juifs, Chrétiens, Musulman. Que pensent les uns des autres?* — Paris, 2004. — P. 80.

<sup>22</sup> *Cultural diversity, common heritage and plural identities. Universal declaration of the UNESCO, adopted by the 31st session of the General Conference of UNESCO*. — Paris, November 2nd 2001.

дущем. В таких региональных и глобальных условиях христиане Востока имеют право задаться вопросом, нужно ли им акцентировать свою культурную и религиозную идентичность, обращаясь к своему античному наследию и тем самым увеличивать дистанцию с арабо-мусульманской культурой. Католические патриархи Востока утверждают, что «наше арабское общество характеризуется разнообразием и высокой степенью плюрализма во многих отношениях». Они приходят к выводу, что «необходимо дать этому разнообразию возможность проявляться и беспрепятственно развиваться во имя общей пользы народа»<sup>23</sup>. Те же патриархи с горечью отмечают, что «ни один современный режим в арабских странах, несмотря на тексты конституций, не смог разрешить проблему религиозного плюрализма в этих странах»<sup>24</sup>.

Отметив этот факт, они заключают — но только в сноске, как будто бы это заключение не настолько серьезно, чтобы разместить его в основном тексте — когда разделение между временным и духовным оказывается невозможным в определенных обществах (надо понимать, в наших обществах), «не создает ли конфессиональный режим барьеров для доминирования одной религиозной группы над другой в обществе, в котором много религий, но одна из них представляет большинство, а другая — меньшинство?»<sup>25</sup>.

Греко-православный митрополит Гор Ливанских преподобный Жорж Ходр кажется несогласным с такой перспективой. Он утверждает, что «именно через память того, что они [христиане Востока] — частица христианского сообщества, они освободятся от комплекса меньшинства, тонущего в безмерности арабского мира»<sup>26</sup>. Он даже говорит, что для продолжения своей миссии они должны «говорить по-мусульмански»<sup>27</sup>. Господин Ходр все же осознает, что миссия, которую он возлагает на христиан арабского Востока не легка. Это превратит их в «столпников среди арабов, в людей, безоглядно любящих Христа»<sup>28</sup>. На деле, тоже согласно его мнению, ислам есть и останется их любовью и болью. В этой непростой встрече христиан и мусульман на арабском Востоке и ориентации, которую надо принять церквям в их позиции и миссии, история являет еще два сложных момента, которые необходимо интерпретировать. Выше мы упомянули существование в IV веке арабской церкви — «церкви в шатрах». Это единственная полностью исчезнувшая церковь. Все остальные — возникшие вне арабской традиции — уцелели и существуют до сих пор. Почему? Единственная мысль, к которой мы склоняемся, состоит в том, что исчезновение этой церкви можно связать с ее исключительно арабским характером, а также сходством с исламом. Все это, конечно же, предположения, нуждающиеся в обосновании, которое может появиться только как итог серьезного исторического исследования.

Второй момент касается уцелевших церквей. Во время Османской империи, растянувшееся на четыре столетия, режим димми ужесточился и укрепился в законодательстве. «Конфессионализация» сообществ достигла пика. Парадоксально, но демографы отмечают, что за этот период процент христиан в регионе увеличился практически вдвое, даже втрое<sup>29</sup>. Этот факт требует изучения, анализа и интерпретации. Но остается вопрос, особенно с учетом того, что на протяжении XX века процентное отношение христиан к мусульманам снова

---

<sup>23</sup> Together in front of God. — N. 25. — P. 40.

<sup>24</sup> Mystery of the Church. — N. 10. — P. 20.

<sup>25</sup> Там же. — N. 3. — P. 20.

<sup>26</sup> Khods G. Les chrétiens d'Orient dans un contexte pluraliste // Juifs, Chrétiens, Musulmans... — P. 72.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. — P. 73

<sup>29</sup> Fargues Ph. Les chrétiens arabes d'Orient: une perspective démographique // Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. — 1997. — P. 59–78.

сократилось до уровня низшего, чем в начале периода Османской империи. И это несмотря на то, что последнее столетие характеризуется на большей части территорий региона относительной открытостью — по крайней мере, на политическом уровне — христианских сообществ по отношению к обществу.

### Заключение

Возвращаясь к заявленной проблематике, зададимся вопросом: вынуждены ли арабы-христиане на Востоке полностью включаться в арабо-мусульманское общество в процессе инкультурации, который освободил бы их от античного наследия и привел бы к культурным установкам общества ислама? Или им приходится подчеркивать особенность их сообщества, чтобы оно осталось не поглощенным и не побежденным?

Исследуя религиозные меньшинства, Том Сиккинг утверждает, что все меньшинства оказываются в подобной ситуации: они разрываются между желанием самобытности и желанием признания со стороны других, иными словами, ассимиляции<sup>30</sup>. Не следует забывать о вышеописанной ситуации с мусульманским большинством, которому тоже брошено несколько вызовов, в основном касающихся идентичности. С христианской точки зрения, я считаю, что эта парадоксальная ситуация должна стать для арабов-христиан предметом коллективного выбора. Их контакты с мусульманами не могут иметь успеха и приносить плоды, пока они не перестанут воспринимать свое существование как «выживание». С богословской точки зрения, опыт Сына Божия в его воплощении, которое явило не сводимое ни к чему своеобразие с абсолютном кеносисе, мог бы быть новой парадигмой осмысления новой позиции христианских церквей. Хотя такой шаг со стороны христиан требует ответного шага с мусульманской стороны. Условия успешного контакта должны быть разнообразными и не односторонними, чтобы охватить реальность с разных перспектив — теологической, культурной и политической, с учетом истории и современного развития каждого из сообществ.



---

<sup>30</sup> Sicking Th. Minorités religieuses et dialogue œcuménique. — 1987. — P. 38–51.

---

---

## КОНТЕКСТ ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКИХ КОНТАКТОВ В ЛИВАНЕ И НА АРАБСКОМ ВОСТОКЕ: МУСУЛЬМАНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА



### **Найла Таббара**

*Научный сотрудник Кафедры ЮНЕСКО по компаративному изучению религий, посредничества и диалога, Координатор программ по религиоведению Университета св. Иосифа (Бейрут, Ливан)*

### **Введение**

В Ливане, так же как и во всем мире, все большую популярность приобретает термин «диалог», и все чаще проводятся симпозиумы, коллоквиумы и конференции на эту тему. Однако основания этого вопроса остаются неопределенными по причине того, что собственная теология диалога и коммуникации все еще ущербна, особенно с мусульманской стороны. Мусульманские участники диалога приезжают на эти встречи снаряженными чаще всего доброй волей, цитатами из Корана и хадисами Пророка, но и очень часто они не обладают глубоким и всеохватным пониманием предмета. Кроме того, исторические и политические аспекты мусульманско-христианских отношений на Ближнем Востоке и во всем мире участники этих встреч чаще всего обходят стороной, а чтобы соблюсти политическую корректность, они едва ли вообще затрагивают актуальные социальные и политические проблемы. Это плохо сказывается на эффективности диалога и злободневности обсуждений.

Эта статья предполагает восполнение этого пробела, т. е. изучение ситуации, которая позволит выявить вызовы диалогу через обозначение некоторых из проблем, которые должны быть решены, чтобы способствовать встрече и диалогу.



## I. Кризис арабского ислама

Чтобы встретиться с другим, нужно сперва «встретиться» с собой самим — другими словами, нужно знать, кто ты. А ислам сегодня переживает кризис на уровне его собственной идентичности, что создает раскол внутри него самого и не дает ему глубоко контактировать с другим. Ф. Дау уже очертил в своей статье исторические, политические, социологические и психологические контуры этого кризиса, и к его словам я хочу добавить некоторые важные моменты, в частности, касающиеся теологических истоков кризиса и разных мусульманских групп, в настоящее время существующих на Ближнем Востоке и на их вкладе и вовлеченности в диалог.

### 1. Современная ситуация

Теперь часто говорят, что с падением империи начался кризис ислама, в целом, и кризис ближневосточного ислама, в частности. С тех пор, в действительности, явственно ощущается не только кризис идентичности, но и кризис значения и направления, т. е. что означает падение Османской империи для мусульман, и в каком направлении теперь развиваться. До тех пор подавляющее большинство мусульман привыкло смешивать понятия победы и религиозной правды, не говоря о неразличении между религией и государством или властью. Это заметно с самого начала ислама по стихам Корана, в которых показано, как победа дала определенным сподвижникам подтверждение того, что новая религия имеет божественную природу. Однако Коран само по себе предостерегает от такого понимания вещей и называет такое проявление веры — «верой на краю»<sup>1</sup>. Тем не менее, эта «средневековая» ментальность сохранилась и до сих пор действует в исламском мире. Поскольку переживая падение Османской империи, мусульманские мыслители и реформаторы ислама связывали причины падения с европейским влиянием и отходом мусульман от предписаний их религии. Это привело к зарождению в начале XX века движений, которые стремились, с одной стороны, вернуть исламу первоначальную чистоту, а с другой стороны, либо отразить колонизаторские попытки Запада, либо сблизиться с западным миром, выявив научный, а потому современный, дух, присущий исламу.

В этом поиске идентичности и в попытке произвести переоценку себя ислам, а особенно арабский ближневосточный ислам, совсем забыл о христианах Востока, за исключением панарабистов (основателей и последователей панарабизма — идеологии, восходящей к арабскому национализму, — предпочитающих культурную/языковую идентичность — религиозной). Панарабизм возник как ответ на панисламизм — «религиозный национализм», т. е. идеологию религиозной идентичности, которой придерживались и христиане, и мусульмане Ближнего Востока. Однако некоторые приверженцы панарабизма колеблются между верностью исламу и желанием секуляризации.

Если в начале XX века можно было подразделить ислам на три группы — традиционалистский, реформаторский и секуляристский, то сегодня следует выделять четыре группы. Первая — мусульмане-традиционалисты, которые стараются сохранить ментальность Османского периода, подвергая себя модернизации в некоторых аспектах; они — стражи традиции и основных принципов, которые не менялись веками. Вторая — мусульмане-фундаменталисты, которые стремятся вернуться к «изначальной чистоте», дистанцируясь от наследия четырнадцати столетий. Третья — «воинствующие фундаменталисты», которые хо-

<sup>1</sup> Аль Хадж 22:11.

тят насильно установить исламское государство или следуют логике мировой войны, которая основывается на мифическом понимании истории и идеологическом понимании ислама, жертвуя, таким образом, духом религии и всем прочим, что не вписывается в их представления, будь то мусульманин или не-мусульманин. Наконец, самая поздняя группа «новых мусульманских мыслителей», которые стараются переосмыслить все представления и имеют смелость критически осмысливать понимание ислама в прошлом и перипетии истории ислама — смелость, которая привела к преследованиям, ссылкам и даже смерти некоторых из этих людей<sup>2</sup>.

Помимо этих четырех групп следует отметить еще пятую — распространенную на Ближнем Востоке в меньшей степени, чем в Северной Африке — последователей суфизма. Сегодня на Ближнем Востоке суфии представляют скорей субкультуру, и их убеждения варьируются от традиционалистских до либералистски-модернистских. Таким образом они сближаются либо с первой группой — мусульман-традиционалистов, — либо с четвертой — новых мусульманских мыслителей и верующих, когда суфийский опыт приводит их к осмыслению и переосмыслению теологических проблем, унаследованных неизменными от предшествовавших поколений.

На самом деле именно представители четвертой группы хорошо поняли и осознали, что кризис ислама начался не с падения Османской империи, т. е. это не политический кризис, но что он укоренен в первом веке ислама, когда новая религия оказалась заложницей политики. Кризис, таким образом, теологический, разразившийся в политической среде.

## 2. Истоки кризиса

В своей книге «Ислам и свобода» Мухаммед Шарфи утверждает, что «халифат был чисто историческим явлением», добавляя, что «как дело рук человеческих, он не был предсказан Кораном или сунной Пророка. Добавленный людьми, он не является частью религии»<sup>3</sup>. Все же сегодня для большей части мусульман религия и государство нераздельны. Это результат того, как мусульмане представляют появление ислама. Бурхан Гальюн в своей книге «Ислам и политика», пересматривая историю, описывает, как шаг за шагом религия, сконцентрированная на чистом монотеизме, любви к Богу и ближнему, на ценностях единства, особенно нищих и угнетенных, была превращена в религию государства, оказалась на службе у тех, кто преследовал свои личные и родовые интересы и боролся за национальную объединяющую религию. О начале ислама он говорит: «Религия Откровения не обрела государства, потому что она возникла в противоположность государству. Ее действительным достижением было сообщество, т. е. группа людей, связанных узами братства, основанных на наследии общих ценностей, а не власти или государства»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Махмуд Мухаммед Таха был казнен при генерале Нумери в Судане в 1985 году как отступник за его теорию о двух посланиях Ислама; Али Абдулразик после опубликования в Египте работы «Ислам и основание власти» был вынужден от нее отказаться и был отстранен от педагогической работы, Фазлуррахман был вынужден покинуть свою страну — Пакистан — в 1968 году за критику образования в Исламе, Наср Хамид Абу Заид был признан отступником в Египте в 1985 году за критику исламских религиозных порядков и был вынужден покинуть страну. Защитники веры даже пытались заставить его развестись с женой, поскольку ее признали мусульманкой замужем за отступником.

<sup>3</sup> Mohamed Ch. Islam et liberté, le malentendu historique. — Paris, 1998. — P. 160.

<sup>4</sup> Burhan Gh. Islam et politique, la modernité trahie. — Paris, 1997. — P. 28.

Все же, шаг за шагом, между сообществом и государством возникала все более тесная связь, желанная для властьпредержащих и основателей династий, и скоро эта связь превратилась в сплав. Бурхан Гальюн далее отмечает: «С самого появления государства его триумф над религией приводил к тому, что она сдавала позиции в обществе, пока понятие религиозного сообщества не было приравнено к понятию нации. Так, не задумываясь, арабы применили классический термин “умма” (сообщество) к новому феномену нации, и теперь говорят об “умма арабийя” (арабской нации) и “умма исламийя” (мусульманской нации)»<sup>5</sup>.

В действительности, в первые пять веков ислама существовали серьезные разногласия между государственным мнением, с одной стороны, и нравоучительным и духовным видением улемов (ученых) и суфиев, с другой, и эти разногласия выливались даже в восстания во времена Багдадского халифата Аббасидов. В V–VI веках по лунному календарю (XI–XII вв.) большинство улем и суфиев были привлечены на сторону государства — по принуждению, либо по взаимным интересам. Это привело, по мнению Бурхана Гальюна, к тому, что «неустойчивое равновесие, которое было установлено суннитским большинством между сакральным и профанным, не продержалось очень долго. Успех гармонизации отношений между этими двумя силами привел к уничтожению творческого начала, на котором основывалась вся система. Упадок был отмечен ослаблением религиозного пыла и коррупцией политической власти. Государство было сведено к процессу его самовоспроизводства, а религия утратила силу индивидуальной веры и стала внешней оболочкой общественного бытия, лишенной духа единства и радушия»<sup>6</sup>.

В этом кратком обзоре ранних лет мусульманской истории, а также вышеуказанных четырех групп мусульман, имеется в виду суннитский ислам (объединяющий более 80% мусульман). Шиитский ислам имеет иную историю, хотя отношения религиозного сообщества и политической власти также были решающими в шиитской истории (Буиды, Фатимиды, Сефевиды, иранская революция).

За историческими различиями и расхождениями в позициях или убеждениях между мусульманскими группами сегодня стоит теологический кризис, в который вовлечено большинство мусульман мира, возникший из-за пустоты, которая ширится, редуцируя ислам для большого числа его приверженцев до религии как имиджа, мотивированного требованиями идентичности или политики. Эти два определения ислама направлены на самих себя, не замечают друг друга.

### 3. Мусульманские группы сегодня и их позиции по отношению друг к другу

В условиях этого глубокого кризиса ислама и разделения на группы внутри этой религии мусульмане не могут выступать единым блоком в отношениях с христианами. С ними следует иметь дело как с разными группами, учитывая также их отношения друг с другом. Выше определены группы мусульман-суннитов, но и среди шиитов также можно выделить подобные группы. Следует напомнить, что это подразделение не полное, но позволяющее составить представление о положении дел<sup>7</sup>.

В первую очередь, группа мусульман-традиционалистов. Они участвуют во встречах, посвященных диалогу, и достаточно часто благосклонно к нему относятся. Тем не менее, будучи стражами структуры, которая

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. — Р. 53.

<sup>7</sup> К примеру, я не упоминаю людей мусульманской культуры, т.е. тех, кто не следует предписаниям ислама или даже не верует, но признает связь с мусульманской идентичностью.

слабее из-за недостатка самокритики и глубокой рефлексии, они несильно преуспели в установлении диалога. В их словах чувствуется неразличение между понятиями диалога и миссии (дауа). Более того, складывается ощущение большой недосказанности, а некоторые из участников говорят одно перед христианской аудиторией или в западных странах и другое перед членами своей собственной группы. Вкратце можно сказать, что они не всегда участвуют в этих встречах по убеждению, что можно сказать и об их партнерах-христианах. Все же невозможно упустить из виду позитивные моменты: с одной стороны, присутствие участников с доброй волей и искренне верующих, а с другой, факт того, что встреча и диалог сами по себе способны постепенно изменять участников.

Вторая группа, мусульман-фундаменталистов, пытаясь вернуться к «чистоте истоков», закрывается в тоталитарном мире, где все объясняет «шариа», которая по мнению фундаменталистов, имеет предписания для каждого аспекта жизни. Другой, таким образом, воспринимается сквозь призму этой системы как неверный или димми. Тем не менее, более близкий контакт с Другим, т. е. такой контакт, при котором христианин раскрывается не как категория системы, а как реальный человек, может пошатнуть представления мусульманина-фундаменталиста. При реальной встрече приверженцы этой группы могут оказаться в ситуации выбора между их закрытой и не-эгалитарной системой, с одной стороны, и нравственными ценностями ислама — ценностями справедливости, равенства и любви к ближнему, с другой. Эти контакты могут, таким образом, привести либо к отходу от радикальных идей или к еще большей замкнутости в этом мире и ненависти к другому, чье присутствие и гуманность угрожают его системе веры и планам создания государства, которое возвратит славу исламу. Более того, эта группа негативно относится к Западу, и ее представители могут воспринимать арабов-христиан как непрямо присутствие в «землях ислама» ненавистного Запада. Эта группа, будучи воинствующей в своих помыслах, но не на практике, соседствует с третьей группой.

Если первая и вторая группы пытаются в той или иной степени придерживаться остаточного чувства религии и истории, «мусульмане» третьей группы — «воинствующих фундаменталистов» — в ситуации кризиса идентичности совершенно лишились каких-либо ориентиров и не в силах разобраться в современном положении вещей. На психологическом уровне можно утверждать, что собственную неспособность осознать ориентиры и ценности, а также недовольство собой они проецируют на других. Столкновения смыслов и ориентиров проявляются в разных частях света в виде террористических актов. Эта группа, в действительности, противостоит трем остальным, а ее намерения невозможно понять. Большинство мусульман-традиционалистов и мусульманские официальные лица не считают приверженцев этой группы мусульманами, а воинствующие фундаменталисты не считают мусульманами всех тех, кто не с ними.

Последняя группа новых мусульманских мыслителей, будь то известные личности или люди, которые пользуются свободой мысли, больше других открыта к контактам с другими. Эти люди в большинстве своем получили современное образование, которое позволяет им преодолеть средневековую ментальность с ее парадигмой «я против Другого». Они уважают свободу совести, равенство и партнерские отношения. Современное образование позволяет им вернуть ценности, присущие исламу, такие как обязанность думать за себя и отсутствие понятия религиозного авторитета. Открытость этой группы по отношению к другому совсем не носит характер снисхождения, а встреча для них — это люди не только слушают друг друга, но и приобщаются к богатствам духа и истории другого. Мухаммед Талби утверждает, что «создавая эту плодотворную атмосферу соревновательности, которой ислам был лишен на протяжении веков, диалог может сыграть свою роль в том, чтобы вывести мусульман из их ложного комфорта и открыть их сердца и уши, чтобы они вновь услышали

Слово Божие»<sup>8</sup>. Описывая встречу на собственном духовном уровне, молодой мусульманин из Франции сказал: «Самая важная вещь в исламе — это вера, это Бог. Он — начало жизни. Именно благодаря христианским, а не мусульманским, движениям я это узнал. Я мечтаю о чем-то подобном в мусульманстве»<sup>9</sup>.

Таким образом, участниками диалога могут быть члены первой и четвертой групп. Четвертая более продвинута в этом отношении, поскольку допускает переосмысление мусульманской истории и новые интерпретации Корана. Однако большинство членов этой группы не принимаются мусульманами в арабском мире. Поэтому ответственность ложится в большей степени на плечи обладающих доброй волей участников первой группы, т. е. на более или менее официальных представителей авторитетных структур в их государствах или даже структур, относящихся к их государствам. Их призывают больше прислушиваться к новым мусульманским мыслителям. На самом деле, только диалог между этими представителями и новыми мыслителями может улучшить ситуацию, поскольку в результате этого диалога участники-традиционалисты могут получить обновленную и последовательную теологию другого, что позволит им избежать проблем устаревшего дискурса. Новый дискурс может иметь два вида последствий. С одной стороны, он мог бы дать ясные ответы тем, кто склоняется сейчас к фундаменталистской позиции из-за того, что официальный дискурс лишь давал им прежде уклончивые ответы на вопросы о том, кто такой мусульманин и как он должен относиться к Другому. А с другой стороны, он бы дал мусульманам, верящим в основные ценности равенства и открытости, шанс признания в исламе, чтобы они не чувствовали себя неловко в своих собственных сообществах и не затруднялись бы в религиозной самоидентификации.

Как говорилось выше, необходимо учитывать пятую — суфийскую — группу, даже несмотря на то, что на Ближнем Востоке она не столь ярка. Хотя суфии колеблются между традиционализмом и модернизмом, им есть, что добавить к общей картине, поскольку в основном они являются носителями ценностей и придерживаются больше духа, чем буквы. В этом отношении все прочие, а в особенности христиане, считают их близкими по духу. Это укрепило многих авторов во мнении, что истинный диалог с исламом может начаться в суфийской среде. Однако следует уяснить один нюанс: хотя суфии более открыты, духовны и восприимчивы, чем прочие, их опыт диалога остается на частном индивидуальном уровне. Они убеждают своего христианского собеседника и часто воспринимают любой религиозный опыт как исходящий из одного источника, но их аргументы происходят из их собственного индивидуального опыта и уровня развития. Чтобы получить большее распространение, их индивидуальные аргументы нуждаются в переводе в четкую теологическую конструкцию, которая могла бы быть воспринята другими. Идеальная ситуация сложилась бы при объединении этих суфийских организаций с переосмыслением современными мусульманскими мыслителями, чтобы участники диалога с мусульманской стороны могли бы четко представить результат во время переговоров.

## II. Кризис арабского христианства

Что касается арабского христианства, возникает вопрос: не является ли араб-христианин заложником исламского кризиса?

Он является, в той мере, в какой мусульманские порядки на политическом уровне, варьирующиеся от маргинализации до отрицания, могут придать ему ощущение незначительности его присутствия и страха за судь-

<sup>8</sup> Cf. E.Renaud, *Le dialogue islamo-chrétien vu par les musulmans*. — *Islamochristiana*, 23 (1997). — P. 126.

<sup>9</sup> Cf. L. Babès, *L'Islam positif : La religion des jeunes musulmans de France*. — Les Editions de l'Atelier, 1997. — P. 186.

бу его сообщества. На религиозном уровне он тоже заложник, когда отношение мусульманских религиозных представителей остается двойственным и не осуждает достаточно явно носителей абсолютистских мусульманских идеологий. Но он также является заложником в меру того, насколько он поддается представлениям другого — точно так же, как мусульмане XX века, воспринявшие ориенталистские негативные представления о себе самих. Арабское ближневосточное христианство переживает кризис, но в отличие от кризиса ислама, это кризис идентичности не затрагивает социальную или культурную сферы. Он характеризуется овладевающим христианами чувством безнадежности этого региона, и это чувство выражается в двойном дистанцировании — физическом и культурном.

### 1. Физическая эмиграция

В своей статье Ф. Дау описывает причины ширящейся «геттоизации» арабов-христиан на Ближнем Востоке. Он также описывает проблему эмиграции христиан как в основном эмиграции молодежи. Но в последнее время в Ливане наметилась тенденция к росту такой эмиграции, которая является не индивидуальной эмиграцией молодых мужчин и женщин, а эмиграцией целых семей. По мнению Хияма Маллата, следует отличать эмиграцию от исхода. В статье «О результатах мусульманско-христианского диалога: присутствие христиан на Востоке — это прежде всего ответственность мусульман» Х. Маллат объясняет, что эмиграция — это следствие личной или семейной необходимости и не изменяет облик общества. Исход, наоборот, является выбором общества, который приводит к глубоким переменам внутри него и в его отношении к другим. Х. Маллат утверждает, что то, что сегодня называют «эмиграцией христиан Востока», является на самом деле отречением, представляющим опасный социальный феномен в том смысле, что это уход без гарантий возвращения, и общества из-за этого утрачивают свое многообразие, основанное на взаимодействии религий и обычаев<sup>10</sup>.

С мусульманской точки зрения, обязательно полное понимание того, что требует Коран:

«О верующие, будьте стойки во имя Аллаха (Бога, Господа), а свидетельствуя, будьте справедливы (правдивы).

Пусть же ненависть и неприязнь отдельных людей [не пробуждают в вас ответную реакцию и] не ведут вас к проявлению несправедливости. Будьте же [во всем и со всеми] справедливы! Это ближе к набожности [это приближает вас к набожности].

Бойтесь Бога [пусть трепет пред Ним напоминает вам об обязательности в делах, постоянстве в выполнении религиозной практики и стойкости в следовании высокой морали и нравственности].

Ему (Всевышнему) ведомо абсолютно все, что вы делаете» (Аль Маида 5, 8)

и

«Вы, которые уверовали в Аллаха, в Его Истину и в Его посланников, будьте стойки в правде, когда бываете свидетелями перед Аллахом, хотя бы и против себя самих, или родителей, или близких родственников» (Ан Ниса 4, 135)

Соответственно, мусульмане Ближнего Востока должны быть справедливыми, находить выходы из конфликтов прошлого — как в случае ливанской войны — и видеть, что происходит с христианами в Ливане, Ираке

<sup>10</sup> Mallat H. Min nata'ij al hiwar al islami al masihi : al wujud al masihi fi ach-charq mas'uliyya islamiyya awwalan. // Al Masihiyya wal Islam : Risalat Mahabba wa Hiwar wa Talaqi. — Beyrouth, 2004. — P. 144.

и во всем регионе, и не забывать о них, заняв все свои мысли арабо-израильским конфликтом, суннитско-шиитским конфликтом и американской оккупацией Ирака. Они должны видеть, что христиане покидают регион в массовом порядке — насильно или чувствуя, что у них нет другого выбора. Как мусульмане и как большинство населения нашего региона, мы должны понимать, что если эмиграция продолжится, наш регион и «Ливан без христиан превратится в приют для ислама»<sup>11</sup>.

## 2. Культурное дистанцирование

Вторая характеристика кризиса на Ближнем Востоке — увеличение культурной дистанции между христианами и мусульманами. Рост определенной формы религиозности с мусульманской стороны с 1980-х гг. без сомнения является одной из причин дистанцирования арабов-христиан. Цитируя Ф. Дау, «В таких региональных и глобальных условиях христиане Востока имеют право задаться вопросом, нужно ли им акцентировать свою культурную и религиозную идентичность, обращаясь к своему античному наследию и тем самым увеличивать дистанцию с арабо-мусульманской культурой».

На самом деле, христианам Востока нужно обратиться к своему культурному наследию, поскольку это наследие является частью общей культуры арабского Ближнего Востока. Акцентировать его будет только благом для обоих сообществ, напоминая о культурных и исторических связях, нас объединяющих, а также напоминая мусульманам Ближнего Востока об особенностях их культуры при сравнении с культурами, которые близки ей, в частности, культуры Саудовской Аравии или Ирана. Такое обращение к культурному наследию стало бы причиной восстановления отношений, а не дальнейшего дистанцирования.

Католические патриархи Востока в своем втором пасторском послании, написанном на пасху 1992 года и озаглавленном «Христианское присутствие на Востоке: миссия и Слово» выразились в таком ключе: «Мы принадлежим уникальному наследию цивилизации. Каждый из нас внес посильный вклад в его формирование. Наша близость цивилизации — это наше историческое наследие. Мы искренне желаем сохранить его, преумножить, вдохнуть в него новую жизнь, чтобы оно стало основой нашего сосуществования и товарищеской поддержки. Христиане Востока — это неотъемлемая часть культурной идентичности мусульман. Аналогично, мусульмане на Востоке — это неотъемлемая часть культурной идентичности христиан. Поэтому мы в ответе друг за друга перед лицом Господа и истории»<sup>12</sup>.

Поэтому подчеркивать уникальность нашей общей арабской ближневосточной культуры — это историческая ответственность и мусульман, и христиан Ближнего Востока.

## Заключение

Настоящая встреча и диалог должны развиваться с учетом психолого-социального и исторического аспектов положения обоих участников, чтобы действительно достичь взаимопонимания и подготовить почву для своего углубления. Обе стороны диалога нуждаются в признании друг друга. В основном им кажется, что нужно религиозное признание, но если присмотреться внимательней, то им необходимо, чтобы другой знал и признавал их проблемы — прошлые и настоящие.

---

<sup>11</sup> Khaled M. The mother of all crimes. // An-Nahar. — August 17, 2008.

<sup>12</sup> Conseil des patriarches catholiques d'Orient, La présence chrétienne en Orient, Mission et Témoignage. — Bkerke, 1992. — N. 48.

Межконфессиональный диалог — очевидно не только религиозный, но также диалог об истории, политике, обществе и отношениях Восток-Запад и даже Север-Юг. Его цель не только в гуманизации другого, но и в гуманизации себя, когда обе стороны принимают во внимание не только то хорошее, что случилось и случается на практике на уровне повседневной жизни, т. е. примеры совместной жизни людей, разделяющих общие радости и печали, но также берут на себя ответственность за все плохое, что было сделано по отношению друг к другу. Поступая так, обе стороны могут достичь общей социальной и духовной солидарности, общего понимания исторических событий осознания страхов, сомнений и кризисов идентичности друг друга и конечно идеалов лучшего будущего, чтобы строить его вместе.





---

---

## МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ХРИСТИАНСТВОМ И ИСЛАМОМ В РОССИИ: ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА



### **Игорь Котин**

*Старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии  
им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН  
(Санкт-Петербург, Россия)*

### 1. Введение

Христианство и ислам являются двумя крупнейшими конфессиями России. История распространения и взаимоотношения этих конфессий отражает основные этапы российской истории, и, наоборот, любое важное событие в истории России так или иначе отражалось на судьбе представителей этих двух ведущих конфессий. При этом не следует забывать, что, будучи доминирующими, эти религии никогда не были единственными, а также едиными.

В настоящее время приблизительно 33–40% населения Российской Федерации считают себя православными христианами, 10–13% — мусульманами, около 1% составляют католики и протестанты, 0,7% — буддисты и столько же — иудаисты, а половина населения страны сохраняет советское наследие — неверие в Бога<sup>1</sup>. Как мы видим, православные и христиане — главные игроки на религиозном поле России, или, как сказали бы западные религиоведы, на «рынке религий» России. Но в том то и дело, что как православные, так и мусульман-

---

<sup>1</sup> Kotin I. and Krindatch A. Religious Revival in a multi-cultural landscape // The Changing Religious Landscape of Europe / Ed. H. Knippenberg. — Amsterdam, 2005. — Pp. 145–173. — P. 154. — Tab. 3.

ские богословы отвергают понятие «рынок» в данном контексте, подчеркивая историческое доминирование своих конфессий в регионе.

Отношения мусульман и православных в России нельзя назвать безоблачными. Дело доходит порой до серьезных разногласий даже в Межконфессиональном Совете России. Формально одна из причин разногласий — строгая иерархичность Русской Православной Церкви (РПЦ) и отсутствие подобной иерархии среди мусульман. Последнее обстоятельство трактуется одними как демократизм, другими — как досадное препятствие к диалогу на равном уровне и обстоятельство, мешающее обоюдным решениям иерархов РПЦ и представителей мусульман быть принятыми рядовыми членами общин.

Конечно, напоминают о себе и различия доктринального характера, а также обстоятельства более чем тысячелетней истории Русского государства, когда христиане и мусульмане порой оказывались в противоборствующих армиях, хотя, чаще они воевали против общего врага. Немало войн велось на территории России с политическими и экономическими целями, но при этом противоборствующие стороны выдвигали религиозной лозунги. Лозунги «церкви воинствующей» и «священной войны» — «джихада меча» одинаково далеки от идеалов изначального христианства и ислама, но активно привлекались теми или другими политиками для политической и военной мобилизации верующего населения. Вероятно, не следует и совершенно идеализировать ранний период существования обеих религий, каждая из которых претендует на владение монополией на истинное знание и единственный путь к спасению. Отсюда проистекает серьезная проблема мировосприятия верующим человеком мира — его религия представляется ему истинной, другая вера — в лучшем случае — близкой истинной вере, но отошедшей от правильного пути. Для истинно верующих христиан и мусульман вера Другого так или иначе — ошибка, заблуждение. Но следует иметь в виду, что наш мир в данную эпоху переживает кризис веры, и это касается всех религий, включая христианство и ислам. Наличествует осознание культурной принадлежности к той ли иной общине. Сама степень религиозности весьма трудно поддается анализу, даже самоанализу, тем более — статистическому исследованию. В этой связи вопрос о «вере» и, возможно, — ошибке представителей другой веры уступает по актуальности проблемам возрождения веры среди самих христиан и мусульман. Наконец, при обязательном уповании на Бога представителей двух названных авраамических конфессий, им не предписана пассивность в земной жизни, и проблемы войны и мира, голода и борьбы с ним, борьбы с нищетой, избежания или предотвращения экологических бедствий и ядерной войны определенно должны быть среди их приоритетов. Здесь, а также в вопросах о будущем судеб самой России российские христиане могут и должны найти общий язык.

## 2. Из истории взаимоотношений православия и ислама на территории России

Российская Федерация признана правопреемницей Советского Союза, а тот, в свою очередь, унаследовал большую часть Российской империи с ее достоинствами и проблемами, населением и религиозно-культурными традициями. Российская Империя не без основания претендовала на происхождение от Московского государства, Владимирской и Киевской Руси. Именно крещение населения Киевской Руси в 988 году стало важнейшим событием, определившим дальнейшее тысячелетие развития Восточной Европы. Отметим, что в качестве альтернативы христианству выступали иудаизм и ислам, уже тогда представленные в качестве религий

населения Поволжья<sup>2</sup>. Иудаизм был официальной религией Хазарского каганата, а ислам в Поволжье распространяли арабские миссионеры и купцы. С падением государства хазар ислам в Поволжье получил большое распространение, став государственной религией у волжских булгар. Примечательно, что в качестве первого межконфессионального диалога можно рассматривать легендарный диспут между представителями христианства, ислама и иудаизма при дворе князя Владимира, сделавшего свой выбор в пользу христианства — религии южного соседа — Ромейской (Византийской) империи. Позднее оформление раскола между христианами Рима и Константинополя, еще более поздний раскол внутри католической церкви, появление национальных протестантских, а позднее, — иных протестантских (методизм, баптизм) деноминаций христианства заставляло жителей Восточной Европы определять свое отношение не только к христианству и исламу, но и к отдельным ветвям христианства, в порыве меж-церковных споров доходивших до крайних форм ненависти, недопустимых даже по отношению к иноверцам. Наконец, раскол внутри самой православной церкви из-за реформ патриарха Никона привел к выделению не признавших раскол старообрядцев, причем некоторые из них (казаки-некрасовцы) перешли на службу Османскому султану и воевали против «князя тьмы», каковым считали православного царя.

Основание Петром Великим Российской империи имело целью централизацию власти на огромной российской территории, и эта централизация затронула и религиозные общины страны. В 1721 году в Санкт-Петербурге было создано министерство по делам Православной религии — Священный Синод. Иные религии оказались под контролем, и, кстати, более щадящем, ведомства по делам инородческих религий. Императрица Екатерина II, пришедшая к власти через несколько десятилетий после смерти Петра Великого, считала себя его преемницей, в том числе и в вопросах организации и контроля над религиозной жизнью страны. В то же время Екатерина Великая подчеркивала свое душевное родство с французскими просветителями, и, как просвещенный монарх, она в 1773 году издала Указ о религиозной терпимости, давший толчок развитию «инородческих» общин, прежде всего мусульман и лютеран, появлению новых мечетей и кирх. Примечательно название Указа Священному Синоду — «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их заказу молитвенных домов, предоставляя сие светским правительствам».

Вскоре в 1800 году в Казани открылась типография, специализировавшаяся на издании мусульманской религиозной литературы. Расширение прав верующих способствовало росту их интереса к просвещению. В мусульманской среде это породило реформаторское («джадидистское») течение, связанное в первую очередь с деятельностью Исмаила Гаспринского (1851–1914). С 1888 года Гаспринский издавал газету «Тарджиман» («Переводчик»), которая играла ведущую роль в модернизации мусульманского образования в Крыму, Поволжье, Туркестане. Гаспринский создал новые учебники и новые учебные программы, основывал в Крыму так называемые «новометодные школы», впоследствии получившие широкое распространение на российских мусульманских территориях — вплоть до Самарканда, Ташкента и вассального Бухарского эмирата. Благодаря этим прогрессивным школам в первые полтора десятилетия XX века зарождается новая генерация мусульманских интеллектуалов, по-европейски образованных, но не утративших «мусульманской» идентичности.

В период усиления политики русификации, характерной прежде всего для периода правления императора Александра III, намечается ослабление позиций реформаторов во всех конфессиональных общинах, а, на-

<sup>2</sup> О распространении ислама в государстве Волжских булгар пишет побывавший в Поволжье в 921–922 гг. Ибн Фадлан см.: Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. — Харьков, 1956.

оборот, усиливаются консерваторы. В позднеимперский период Департамент духовных дел и зарубежных религий установил контроль за идеологическими движениями, которые он считал враждебными как для православных, так и для мусульманских подданных Российской империи. При Николае II попытка продолжить консервативную политику предшественника и опереться на наиболее традиционалистские силы среди представителей всех основных религий провалилась. В результате, под давлением общественности Николай пошел на серьезные уступки старообрядцам, протестантам и, в целом, в имперском манифесте декларировал свободу вероисповеданий своих подданных.

Февральская революция 1917 года положила конец самодержавию, а вместе с ним и особому положению православной церкви в качестве подконтрольной монархии и этой монархией активно поддерживаемой силы. В то же время возрождение института патриархов позволяло надеяться на восстановление авторитета церкви в период, когда личность экс-императора Николая II стала непопулярной у населения. Октябрьская революция 1917 года завершила период доминирования православия в России в качестве правящей идеологии. Формально все религии оказались сперва равно отделены от государства, а затем равно были преследуемы им. Особыми декретами нового режима церковь была отделена от государства, а школа — от церкви. Впрочем, православная церковь подверглась даже большим гонениям за связь с монархией, а то обстоятельство, что в синодальный период церковь по существу была под контролем и опекой государства, определило ее большую беспомощность, в сравнении, например, с баптистами или староверами. При этом известны примеры сотрудничества групп православных и мусульман с советским государством. Среди православных в качестве таких наиболее «социально» близких государству выступила так называемая «обновленческая церковь», среди мусульман же ваххабиты в Средней Азии пошли на сотрудничество с Советской властью, объединенные лозунгами эгалитаризма. Для всех групп верующих сотрудничество с советской властью не было спасением, впрочем, как и оппозиция ей. В годы второй мировой войны наметился компромисс верующих с атеистическим правительством, вновь сведенный на нет «возрождением большевизма» при Хрущеве. При этом включение областей Западной Украины, Белоруссии и Прибалтики в состав СССР в 1939 году, репрессии в отношении верующих на этой территории, ссылка многих из проживавших там баптистов и представителей других протестантских церквей способствовали распространению протестантизма на значительную часть Азиатской России, ранее не знакомой с этой формой христианства.

В период так называемого «брежневского застоя», наступившего после сталинского деспотизма и хрущевского волюнтаризма, возобладал прагматический подход к основным конфессиям и к верующим. Ряд церквей, мечетей, храмов, синагог был сохранен за религиозными общинами, верующие могли свободно исповедовать свою религию, но религиозная агитация была запрещена, за священниками, имамами, главами общин существовал надзор, и религия стала преимущественно достоянием семьи, что в условиях сохранения больше семейных и клановых связей в Средней Азии и на Кавказе сделало, например, ислам в большей степени «этнической религией», а православие теряло связь с большинством русского населения, в большей степени лишенного государством семейных, земляческих и прочих традиционных связей. В этом смысле православие даже в большей степени, чем ислам вышло ослабленным из периода советского атеизма, который сменился сперва периодом анархии и пребывания без ориентиров и приоритетов («без руля и без ветрил»), а затем наступило время поиска и выбора новой правящей идеологии или идеологий.

Массовое возрождение православия наблюдалось в 1988 году, когда в СССР отмечали 1000-летие крещения Руси. К тому времени объявленная в 1986 году М. С. Горбачевым перестройка экономики и гласность в области занятий уже дала свои первые плоды. Население более открыто выражало интерес к религии, прежде все-

го — к религии предков. При этом, если учесть, что подготовка празднования началась уже в 1985 году, можно условно считать, что инициаторы перестройки не исключали возможность замены коммунистической идеологии православной. Для этого периода характерно возвращение церкви и другим религиозным организациям их имущества, реабилитация (большей частью посмертная) многих репрессированных духовных лиц. В апреле 1988 г. состоялся прием М. С. Горбачевым (тогда — главой правящей партии и правительства) Патриарха Пимена и членов Священного синода в период подготовки к празднованию Тысячелетия Крещения Руси. Именно в этот период наблюдается обращение или возвращение в православие многих россиян. Для Русской Православной Церкви, как и для мусульманских общин характерно появление большого числа новообращенных верующих, для которых как раз и характерны как неведение в основных вопросах веры, так и агрессивность по отношению к инаковерующим и неверующим.

С усилением позиций религиозных организаций государство попыталось законодательно выразить свое отношение к религии и к основным конфессиям. Свидетельство тому — два закона, касающиеся религий в России. Это федеральные законы «О свободе вероисповеданий» (1990) и «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997).

Закон о Свободе вероисповеданий разрешал свободное выражение религиозности для всех. Однако эта свобода обернулась анархией, ростом организаций, часто объединенные названием Новые Религиозные Движения, некоторые из которых, включая печально известное Белое Братство, имели деструктивный характер.

Закон Российской Федерации о свободе совести и религиозных объединениях был сформулирован жестче. Параграф 3.27 этого закона выделял так называемые «традиционные конфессии». Принятие Федерального Закона от 26 сентября 1997 года «О свободе совести и религиозных объединениях» сопровождалось острой дискуссией в прессе. В его преамбуле содержится говорится: «Российская Федерация является светским государством, признавая роль Православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России».

При этом включается и принцип сотрудничества государства с религиозными объединениями, заключающийся в том, что государство содействует развитию общественно-полезной деятельности религиозных объединений, содействует сохранению духовного и культурного наследия традиционных религиозных организаций в соответствии с законодательством РФ.

Несмотря на значительные достижения и огромную положительную роль руководства Русской Православной церкви и мусульманских организаций, следует отметить и их «ахиллесову пятю» — зависимость от центральных или региональных властей, привычку опираться на них, надежду на административный ресурс. Это обстоятельство определяет негибкость многих местных православных и мусульманских организаций в ряде ситуаций, когда человеку или даже местной общине, порой — жителям целой деревни или города нужна конкретная помощь. Оппоненты православия и официальных представителей ислама часто оказываются более гибкими и способны оказать конкретную помощь страждущим как из обще-гуманных соображений, так и в «ловле душ».

Эта ощущаемая самими представителями православных и мусульман уязвимость перед новыми игроками на формирующемся «рынке религий» порой делает их особенно ранимыми, даже агрессивными в отношении оппонентов. В ряде случаев эта агрессивность на наш взгляд — излишняя. В частности это касается деятельности римско-католической церкви и некоторых баптистских (баптисты, методисты) церквей. Однако, стремле-

ние сохранить «свою» «этническую», «традиционную» паству несомненно созвучна интересам централизованного государства, природу которого мы не обсуждаем, но, которое в силу специфики развития в Евразии не является, да и не может быть государством либерально-демократического типа.

Одной из групп населения России, оказавшейся на фронтовой полосе между радикальными представителями двух конфессий стали так называемые «крещены»- татары-христиане. Не в последнюю очередь в связи с дискуссией о происхождении и судьбах крещенов, но также в связи с ростом конфессионального самосознания как отдельного фактора, не только являющегося частью факторов, определяющих национальное самосознание, но порой противостоящий, противопоставленный им, поднимался вопрос о включении категории «конфессиональная принадлежность» в чило вопросов переписи населения. Сторонниками включения этой категории в перепись населения были, прежде всего, представители различных мусульманских организаций. В переписи 2002 года такой категории не появилось, хотя, например, в Великобритании подобная категория в переписи 2001 года была введена, и это не привело к каким-либо серьезным негативным последствиям. Пока же мы можем лишь ориентироваться на оценки, сделанные этнологами<sup>3</sup>. Можно предположить, что около половины населения России в 2002 году не считали себя верующими, 10–12% россиян исповедовали ислам, более 30% относили себя к православным, а из остальных протестанты и католики составляли менее 1% населения. Хотя сейчас выросла доля православных, степень их религиозности не слишком ясна. Скорее, можно говорить о более осознанном отождествлении себя с русскими и православием как частью русской традиции. В то же время традиционными считаются в России и ислам и буддизм и иудаизм.

Итак, в России усилиями правящей элиты создан режим покровительства четырем так называемым традиционным религиям. Но вопрос представительства этих религий не решен окончательно в силу как специфики той или иной общины, так и в силу тех или иных личных амбиций, расстановки сил в той или иной группе давления. В частности, отнюдь не проста проблема представительства мусульман России в Межконфессиональном Совете. Центральное Духовное Управление мусульман России и Совет муфтиев России наряду с Русской православной церковью, Конгрессом еврейских организаций России и Буддийской традиционной сангхой выступили соучредителями этого учреждения, в котором каждая конфессия, по взаимной договоренности, должна быть представлена равным числом представителей. В идеале это формула: одна религия — один голос. Однако, на деле оказывается неучтенной позиция муфтиев ряда регионов России, в частности, — Северного Кавказа и Татарстана, имеющих собственные независимые управления, но не представленные в Межрелигиозном Совете России. При этом существует также Верховный муфтият СНГ, возглавляемый верховным муфтием Талгатом Таджуддином. Традиционно дружеское и уважительное отношение к господину Таджуддину со стороны Русской Православной Церкви не снимает еще одного возникающего при межрелигиозных контактах вопроса. Резонно задаться вопросом, является ли Русская Православная церковь, которой подчинены многие церковные приходы Украины и Беларуси, собственно национальной организацией, или она — наднациональна, и тогда имеет смысл сравнивать ее с Муфтиятотом СНГ, а Межконфессиональному Совету нужно придать наднациональный характер. Очевидно, что вопросы иерархии, подчинения и соответствия не являются первостепенными, но при отсутствии их рационального решения наблюдается несагосованность действий заинтересованных сторон.

Представители Русской Православной Церкви о межконфессиональных проблемах и перспективах христианско-мусульманского диалога.

---

<sup>3</sup> Подробнее см.: Казьмина О.Е. Конфессиональный состав населения России // <http://cbook.ru/peoples/obzor/konfess1.shtml>.

Еще будучи митрополитом Смоленским и Калининградским, нынешний патриарх Всея Руси Кирилл осветил ряд важнейших вопросов взаимоотношений Русской Православной Церкви и мусульманских организаций России в интервью издания «НГ — религии». Он, в частности, сказал: «Существующие разногласия в исламском сообществе России являются его внутренним делом, и Русская Православная церковь не может в него вмешиваться. С другой стороны, наличие в современной российской умме нескольких сопоставимых по значению центров, претендующих на представление интересов всей общины на федеральном уровне, в целом значительно осложняет контакты Русской Православной Церкви с исламом». Речь не идет, однако, о неразрешимой проблеме. Митрополит Кирилл заявил, в частности, что не считает, «что для эффективного диалога обязательно объединение всех российских мусульман под единым руководством. Было бы неправильно полагать, что административно-территориальная схема, принятая в Русской Православной Церкви, является оптимальной для любой конфессии, и требовать от исламского, буддийского или иудейского сообщества России организационного единства как необходимого условия совместной работы. Исламская умма России неоднородна и в этническом и в религиозном аспектах. Сосуществование различных духовных центров для нее вполне оправдано при условии мира между ними».

В то же время такую на взгляд многих исследователей и журналистов проблему как обращение русских в ислам, митрополит Кирилл не выделил в качестве пугающих, достаточно взвешенно обозначив ситуацию: «Ежегодно несколько десятков русских принимает ислам в результате духовных исканий или смешанных браков, однако еще больше этнических мусульман сегодня становятся христианами по этим же причинам. Подобные случаи смены веры не являются следствием целенаправленной деятельности Русской Православной Церкви или традиционных мусульманских центров России и не осложняют межрелигиозных отношений. Для наших религий первоочередной задачей является возрождение традиционной религиозности в своем собственном пространстве, и очевидно, что отказ от взаимного прозелитизма является одним из важнейших условий добрососедского сожительства».

Как мы видим, виднейшие представители Русской Православной Церкви и мусульманской общины России не склонны акцентировать догматические различия. Общим местом в их заявлениях является акцентирование общих («авраамических») корней христианства и ислама, уважение к личности Иисуса Христа и Девы Марии, почитаемых представителями обеих религий. В то же время вопрос религиозной символики и ее трактовки оказался неожиданно болезненным для ряда мусульманских муфтиев. В частности, так называемые «якорные кресты», на которых Крест помещен над полумесяцем, воспринимались некоторыми муфтиями как «попрание полумесяца крестом». В данной статье нет необходимости подробно рассматривать происхождение христианской и мусульманской символики, хотя ошибочность такого утверждения мусульманских муфтиев специалистам очевидна. Полумесяц христианской традиции — символ чистоты Девы Марии и ни в каком случае не несет никакого уничижительного смысла. Итак, христианская символика, например, изображение Георгия Победоносца на гербе Москвы, воспринимается некоторыми муфтиями как символ союза центральной власти и православия. Между тем мы наблюдаем скорее оформление союза властей и ведущих местных религий. В Татарстане и Башкортостане, например, предпочтение властей явно отдается исламу.

В связи с желанием многих жителей России дать детям хотя бы базовые знания об учении Христа и стремлением центральной власти найти или создать идеологию, объединившую бы большинство населения страны, и обеспечивших бы лояльность этого населения власти, возник вопрос о преподавании Закона Божьего в российских школах. Нужно отметить, что практические шаги в этом направлении не

могли не вызвать возражений как среди мусульман, часть которых склонна требовать введения предметов, посвященных основам ислама, так и со стороны атеистически настроенных деятелей культуры и, прежде всего, науки. Шагом на пути предотвращения конфликта стало переосмысление уроков Закона Божия в виде курса «Основы православной культуры», что могло усторить атеистическую оппозицию, но, по-прежнему не устраивает и многих мусульман. Точку зрения мусульманских авторитетов высказал ректор Московского исламского университета Марат-хазрат Муртазин, увидевший в этом противоречие с конституционным принципом равенства религий перед государством и светским характером образования»<sup>4</sup>. В ряде регионов, в частности, в Дагестане, предложили заменить уроки «Основы православной культуры» курсом «Религиоведение». При очевидном академическом преимуществе подобного курса отметим, что введение его лишает смысла инициативу, предпринятую пропагандистами уроков «Основ православной культуры». По существу, вместо азов идеологии, объединяющей общество, предлагается академическая общеобразовательная дисциплина. Последнее, бесспорно, важно, но, очевидно, что не соображения повышения уровня образования учащихся руководствовались государственные и церковные мужи. Решить возникающее между представителями разных конфессий да еще в рамках светского государства противоречие очень сложно. Между тем, в Министерство образования и науки Республики Дагестан уже обратились представители мусульман Дагестана с просьбой разрешить преподавание ислама в школах в качестве факультатива<sup>5</sup>.

До некоторой степени введение религиозного обучения в школах является нарушением принципа государственной политики в сфере отношений с религиозными объединениями в Российской Федерации, а именно: принципа отделения религиозных объединений от государства (принцип светского характера государства), предполагающий обеспечение государством соблюдения следующих условий: никакая религия, либо нерелигиозная, включая атеистическую, идеология не устанавливается в качестве государственной или обязательной, государство не оказывает поддержку пропаганде антирелигиозных идей и учений.

Между тем серьезными лоббистами и критиками, стремящимися влиять на политику правительства Российской Федерации, являются и убежденные атеисты, те, чей выбор в пользу неверия в Бога определен не только атеистическим воспитанием, но и материалистическим мировоззрением. Примечательно, что до появления так называемого «Письма Десяти академиков» никакой серьезной оппозиции или критики деятельности религиозных общин в России со стороны образованных, но неверующих групп населения практически не звучало. Возвращение государством приоритетов, включая науку, придало этой науке голос, и «10 академиков» подняли этот голос против попыток «клирикализации общества»

Серьезная проблема, поднятая в письме «Десяти академиков» — это наличие влиятельной и заслуживающей уважения группы россиян, составляющих от трети до половины населения страны, чье безверие, точнее, неверие в Бога — как результат атеистического воспитания, так и следствие сознательного выбора.

А между тем вопреки мнению этой группы и чаяниям религиозных меньшинств наметился поиск правящей элитой новой государственной идеологии, которая смогла бы сплотить население России в борьбе с экономическими трудностями и идеологической экспансией. Радикально настроенные русские националисты увидели такую идеологию в православии. Наметилось, в частности, сближение лидеров Русского Национального

---

<sup>4</sup> См. сайт: <http://www.regnum.ru/news/1087071.html>.

<sup>5</sup> См: интернет-журнал «Православие.ru» от 1 сентября 2008 г.: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/27502.htm>.



Единства (PHE) и наиболее консервативной части православного клира<sup>6</sup>. Хотя крайностей, каковыми грозила концепция Русского Православия в качестве государственной идеологии удалось избежать, концепция особого положения Русской православной Церкви в России нашла отражение в черновом варианте закона, предложенного государственной Думе 5 июня 2001 года.

Между тем обеспокоенность «десяти академиков» разделяют и многие мусульманские богословы и политики. Недавно российскую общественность потрясли публичные заявления мусульманских общественных деятелей. 15 августа ряд представителей мусульманской общественности в России, включая главу Духовного Управления мусульман Азиатской части России Нафигулла Аширова, подписал документ под названием «Клерикализм — угроза национальной безопасности России». Несколько ранее в интервью радиостанции «Эхо Москвы» лидер мусульманской партии России Гейдар Джемаль высказался против использования христианской символики в изображении российского герба, в армии, в государственных учреждениях.

Итак, мы можем наблюдать вяло текущий конфликт представителей ислама и православия, вызванный причинами исторического характера, который несколько обостряется из-за действий радикально настроенных верующих и политиков. Возможно ли предотвратить эскалацию межконфессионального конфликта?

Ответ мы находим в одном из выступлений Патриарха Алексия II. «Не следует забывать о попытках искусственно углубить антагонизм между мусульманской и христианской цивилизациями... Мы не можем, да и не должны останавливать процесс развития взаимосвязей между народами. Людям всего мира надлежит вместе противостоять общим угрозам, таким как терроризм, рост конфликтности, новые болезни, пагубное загрязнение окружающей среды», — говорится в обращении Патриарха к участникам IV заседания совместной российско-иранской богословской комиссии по диалогу «Ислам — Православие», проходившего в Москве. Одновременно предстоятель Русской Православной Церкви выразил беспокойство в связи с угрозами, встающими перед людьми в эпоху глобализации: «Не пытается ли кто-то поставить под контроль всю систему международных связей, чтобы утвердить господство одного мировоззрения, одной идеологии, одной группы стран? Не приводит ли развитие глобальной экономики к тому, что богатые народы становятся еще богаче, а бедные — еще беднее? Сумеют ли люди и народы сохранить свою духовную свободу?» — задает он вопросы.

Важно отметить, что представители протестантских церквей, в частности, баптисты, весьма активно сотрудничают друг с другом и активно привлекают представителей других церквей к сотрудничеству в решении важнейших гуманитарных вопросов. В феврале 2002 года С. В. Ряховский, В. Д. Столяр, другие лидеры протестантских организаций подписали декларацию о создании консультативного совета глав протестантских церквей России в целях координации совместной деятельности по установлению в обществе гражданского мира и согласия, по выработке единой позиции во взаимоотношениях с государством и другими религиозными организациями и поддержке благотворительной деятельности и социального служения.

До некоторой степени сходным шагом, стало обращение Русской Православной Церкви стало принятие Архиерейским Собором Православной Церкви документа под названием «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000). Шагом навстречу к межконфессиональному диалогу стал документ РПЦ под названием «Основные Принципы отношения Русской Православной церкви к инославию» (2000)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Verkhovsky A. Role of the Russian Orthodox Church in Nationalist, Xenophobic and Anti-Western Tendencies in Contemporary Russia // Pajnik M. (Ed.) Xenophobia and Post-Socialism. — Ljubljana, 2002. — P. 110.

<sup>7</sup> Казьмина О. Е. Русская Православная церковь и проблемы идентичности, религиозного законодательства и прав человека в современной России // Этнографическое Обозрение. — 2009, № 1. — С. 4.

### 3. Практические шаги к установлению диалога между православием и исламом

Определять то, как преодолеть разногласия между православными и мусульманами, конечно нужно прежде всего высшим иерархам Русской Православной церкви, выдающимся представителям мусульманской общины. Но на деле осуществлять эти меры — местным иерархам и активистам религиозных общин. Есть уже положительные примеры сближения на местах. Например, в Ставропольском крае в 2007 году впервые был организован летний лагерь православной и мусульманской молодежи «Кавказ — наш общий дом». Многие конфликты коренятся в обыкновенном невежестве, отметил один из организаторов акции епископ Ставропольский и Владикавказский Феофан. «Очень часто межрелигиозные и межнациональные конфликты происходят из-за незнания культуры и традиций друг друга, из-за неумения найти общий язык. Помните “карикатурный скандал”? Ведь это произошло, в том числе из-за элементарного непонимания культуры ислама и его значения как мировой религии. Подобное непонимание может привести к противостоянию различных культур и цивилизаций», — сказал владыка.

### 4. Заключение

Русской православной церкви и мусульманам России нужно определить свое отношение к неверующим, в том числе и к тем, для кого атеизм — твердое убеждение, к представителям не-православных христианских церквей — католикам, протестантам, к буддистам, иудеям, шаманистам, наконец, представителям новейших религиозных движений, среди которых — учредители и последователи русского язычества, претендующие на возрождение древней религии славян. Представителям всех религий важно также определить свое отношение к насилию и террору, в настоящее время (но так было не всегда), ассоциируемыми с радикально настроенными исламистами.



---

---

## МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ХРИСТИАНСТВОМ И ИСЛАМОМ В РОССИИ: МУСУЛЬМАНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА



### **Рафик Мухаметшин**

*Профессор, ректор Российского Исламского университета,  
заведующий отделом общественной мысли и исламоведения  
Института истории Академии наук Республики Татарстан  
(Казань, Россия)*

Ислам в истории России играл и продолжает играть гораздо более значительную роль, чем это всегда официально признавалось. Если в шести республиках «ближнего зарубежья» проживает сегодня 54 млн мусульман, то в самой России ислам является второй по численности религией, около 15 млн (по другим сведениям — 20 млн) мусульман довольно компактно расселены в Поволжье, на Урале, в Сибири и на Северном Кавказе. В России сегодня действуют более 4 тыс. мечетей.

Демократизация общественной жизни, начавшаяся во второй половине 1980-х гг., принятие в 1990 г. нового законодательства о свободе совести и вероисповеданий открыли перед исламом, как и перед другими религиями, возможности для восстановления канонических норм и внутреннего устройства. Если в 1988 г. на всей территории СССР действовало 402 мечети, а уже в 1991 г. — 1602, в 2000 г. в России было зарегистрировано 3098 мусульманских объединений, а на сегодняшний день их уже более 5000, в том числе религиозных центров и духовных управлений — 51.

Важнейшим аспектом исламского возрождения стало формирование и развитие системы религиозного образования. На начало 2009 г. в России функционировало свыше 100 мусульманских религиозных учебных заведений, не считая многочисленных школ при мечетях. Более 1000 молодых мусульман обучаются за рубежом — в Саудовской Аравии, Ливии, Катаре, Египте, Турции, Сирии и других странах, хотя мусульманское

духовенство неоднозначно относится к росту числа мусульман, обучающихся за границей. Так, многие имамы Северного Кавказа считают, что укреплению позиций радикального ислама — ваххабизма способствуют, в частности, молодые люди, обучавшиеся в мусульманских странах.

Современный возрождающийся ислам в России не выдвинул харизматического лидера, который был бы для всех мусульман безусловным авторитетом, способным объединить их. О жестокой борьбе, развернувшейся в первые годы возрождения ислама внутри мусульманского духовенства России, за власть и влияние на верующих свидетельствует тот факт, что сегодня на территории Росси действуют более 40 духовных управлений мусульман.

Многочисленные религиозные организации России объединены вокруг трех крупных центров мусульман: Совет муфтиев России (председатель Равиль Гайнутдин), Центральное Духовное управление мусульман (ЦДУМ, председатель Талгат Таджутдин) и Координационный центр мусульман Северного Кавказа (председатель Исмаил Бердыев).

Россия в течение многих веков функционировала как многонациональное и поликонфессиональное сообщество. Поэтому были выработаны определенные принципы сосуществования представителей различных религий. Их, возможно, нельзя было сразу же назвать принципами конфессиональной толерантности, но шел процесс сложного поиска путей совместного проживания без видимого противостояния. При этом нужно сказать, что диалог между верующими различных религий не могло рассчитывать на конкретные результаты, как в диалоге религий со светским обществом, а он должен был привести, в первую очередь, на понимание. И это вполне естественно, если исходить из того, что системы верований претендуют на универсальную истинность своих религий и, несмотря на свою схожесть, не совпадают между собой в основных вопросах.

Догматические постулаты религий никак не могут серьезно обсуждаться в ходе дискуссий между представителями различных религий. В межконфессиональном диалоге речь идет не о том, чтобы убедить партнера в своей истине или перейти к синкретическому согласию. Этот диалог может состояться только тогда, когда приверженцы одной религии пытаются при помощи своей веры и самосознания понимать и уважать другую религию, даже если они не разделяют ее положений. С одной стороны, это требует ясного и верного выражения мыслей, а с другой — нужна честная открытость по отношению к другим. Следует не столько говорить, сколько вслушиваться. Не постановка утверждений, а целенаправленные и заинтересованные вопросы могут помочь в создавшейся ситуации сократить недопонимание и преодолеть предрассудки.

В России в течение многих веков были выработаны оптимальные формы сосуществования между различными конфессиями и народами. За тысячелетнюю историю ислама в нашей стране, в течение которого были очень сложные периоды для мусульман, они пытались выработать принципы мирного сосуществования, в их взаимоотношениях с иноверцами в основном преобладал здравый смысл. Исламо-христианское пограничье, которое как уникальное явление формировалось в основном в Центральной России, а именно в Среднем Поволжье. Оно стало основой того исламо-христианского сосуществования, которое, по сути дела, не было нарушено в течение многовекового совместного проживания народов этого региона. Этот исторический опыт, в первую очередь, потому, что он строился на принципах здравого смысла и глубокого понимания реальной ситуации. Его нельзя рассматривать как некий компромисс между религиями. Это была попытка строить внутриконфессиональную жизнь и взаимоотношения с соседями на истинных принципах своих религий, которые стояли выше сиюминутных политических решений. Именно они формировали устойчивую веротерпимость, которая стала позитивной реальностью в регионе.

Предпосылки становления принципов мирного сосуществования между представителями различных конфессий уже были заложены на заре распространения ислама на территории Центральной России, ислам здесь

распространяется мирным путем, в основном, благодаря торгово-экономическим отношениям, которые установились с мусульманскими государствами Центральной Азии.

В мусульманских государствах, которые создавались на территории России, формы сосуществования с представителями различных конфессий строились на принципах здравого смысла. Это было обусловлено, в том числе, и тем, что эти государства возникали вдали от основных центров исламской цивилизации и в иноконфессиональной среде.

В качестве примера можно привести Золотую Орду, принявшую ислам как государственную религию, последовательно реализовавшую принципы свободы совести и вероисповедания. В Золотой Орде строились церкви, работала Православная епархия. И это все воспринималось как необходимый атрибут существования полноценного государства, которое должно было выработать формы удовлетворения духовных потребностей своих граждан. В Золотой Орде было понимание того, что государство свое существование не должно строить на принципах ущемления религиозных прав представителей различных конфессий. То, что с 1261 г. в Золотой Орде действовала Сарская и Подонская епархия Русской Православной церкви с резиденцией правящего архиерея в столице Золотой Орды, в городе Сарае наглядно свидетельствует об этом.

В Казанском ханстве, которое возникло в XV в. и находившемся довольно далеко от основных центров мусульманской цивилизации, в функционировании мусульманского права большую роль играла иджма, согласованное мнение большинства правоведов, что способствовало приданию религиозному праву гибкость и узаконить региональные различия. Об этом писал известный российский историк Михаил Худяков, утверждавший, что «одну из самых светлых сторон в общественной жизни Казанского ханства составляла полная веротерпимость, которая находилась в тесном соответствии с торговым характером городского населения... В знак того, что в Казанском ханстве обращение жителей в мусульманство совершилось мирным путем, мулла во время молитвы (хутбе) в мечетях Казанского края стоит, опираясь на посох странника, а не на меч воина, как в Туркестане...»<sup>1</sup>.

Вторая половина XVI века стала поворотной не только в истории мусульманских народов, но и самого российского государства. Мусульманские народы потеряли свои государства, а Россия стала не просто многонациональным, а поликонфессиональным государством. Мусульмане должны были адаптироваться к новым условиям. Это было очень сложно, поскольку, в условиях отсутствия государственности, каких-либо политических институтов и организаций нужно было сохранить свою религию. Она усугублялась еще и тем, что социально-экономическая экспансия Москвы сопровождалась откровенными и грубыми религиозными притеснениями. Царь Федор Иоаннович, сын Ивана Грозного издает указ, в соответствии с которым полагалось «все мечети пометать и вконец их извести»<sup>2</sup>. В 1555 году в Казани учреждается кафедра архиепископа для обращения жителей края, в первую очередь татар, в христианство.

Но жизнь постепенно расставила свои акценты. К XVIII веку стало ясно, что надо искать более цивилизованные формы национальной и религиозной политики. При этом нужно иметь в виду и то, что российское правительство, особенно при Екатерине II, уже осознало, что мусульманское сообщество, функционирующее в основном на универсалистских связях ислама, оставалось довольно серьезным потенциальным очагом сепаратизма внутри России. Поэтому необходимо было выработать более эффективные, чем насильственная христианизация, механизмы вовлечения мусульман в российскую государственную систему.

---

<sup>1</sup> Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. — Казань, 1990 — С. 197.

<sup>2</sup> Там же. — С. 159.

Создание Духовного Управления мусульман в 1788 году, стало официальным признанием мусульманской общины в России, оно открыло новую страницу исламо-государственных отношений в стране. Таким образом, мусульманская община России по существу получила организацию, аналогичную церковной, хотя исторически институт церкви в исламе отсутствует. Это привело к последствиям, далеко выходящим за пределы намерений российского правительства: произошло оформление мусульманского духовенства России в качестве организованной национально-политической силы, результатом чего стало усиление интегративных функций ислама. В дальнейшем правительство Российской империи стало всерьез опасаться усиления политического влияния мусульманского духовенства и консолидация мусульманских народов России под знаменем ислама. Вследствие этого оно препятствовало распространению юрисдикции Оренбургского магометанского Духовного собрания на мусульман вновь присоединенных к России областей Кавказа, Закавказья, Казахстана, Туркестана, где местные священнослужители были непосредственно подчинены общему гражданскому управлению.

В XVI–XVIII вв. ислам в России выжил только за счет изоляции мусульманской уммы от внешнего ее влияния. В новых условиях нужно было искать иные формы существования. Поскольку стало ясно, что самоизоляция губительна для дальнейшего существования мусульманского общества. Необходимо было выйти из состояния религиозного и духовного застоя. Период конца XVIII–XIX вв. для татар стал этапом поисков новых путей дальнейшего развития. В этих целях мусульмане использовали медресе и мектебе, которые постепенно стали центром религиозной мысли и воспитания нового поколения интеллигенции. Нужно подчеркнуть, что мусульмане России даже в самых трудных для себя периодах жизни в рамках российского государства прекрасно понимали, что не конфронтация, а сосуществование является единственно приемлемым условием существования. Но мусульманскому сообществу России, чтобы выйти на новый уровень государственно-конфессиональных отношений и межконфессионального диалога были необходимы смелые и гибкие идеи, способные возродить мусульманское общество и предложить пути выстраивания новых отношений с представителями других конфессий.

Известные татарские богословы Г. Курсави и Ш. Марджани явились основоположниками этого нового движения у российских мусульман. Известный французский историк А. Беннигсен писал о татарских религиозных реформаторах, что «они были одними из первых мусульманских мыслителей, много раньше арабов, турок, иранцев или индусов объявившими о праве каждого верующего искать в Коране и Хадисах ответы на все вопросы политического, социального и религиозного порядка. Их влияние на развитие реформаторского движения не только в России, но и во всем мусульманском мире было совершенно исключительным по важности. Именно благодаря их деятельности, плохо известной на Западе и игнорируемой самими мусульманскими историками, ислам перестал быть препятствием к прогрессу, и был очищен путь к реформам в других областях: языка, просвещения и политической организации»<sup>3</sup>.

По выражению А. Беннигсена, татарские религиозные реформаторы «пытались разрешить проблему интеллектуальной отсталости ислама возвращением к интеллектуальному либерализму»<sup>4</sup>.

Джадидизм, определявший одну из основных тенденций общественной мысли мусульман России второй половины XIX — начала XX вв., служил именно этим целям. Возникший как реформа системы религиозного образования, он изначально был призван выполнять более широкие задачи, выходящие далеко за преде-

---

<sup>3</sup> Беннигсен А. Мусульмане в СССР. — Париж, 1983. — С. 17.

<sup>4</sup> Там же.

лы этой системы: мусульманское общество нуждалось в новой системе мироощущения, в новых ценностных ориентирах. Джадидские учебные заведения призваны были прилагать большие усилия к тому, чтобы навести мосты между современным (в том числе и западным) знанием и мусульманской культурой, внедрить современные науки в систему мусульманских знаний. Это означало внедрение элементов светской модели мировосприятия, основанной на принципах рациональности, универсальности и объективности.

Религиозный реформизм XIX столетия служил своеобразным переходом от прежних стереотипов массового сознания к современным формам политического мышления. Перенесение центра тяжести с чисто богословских проблем на вопросы социальные и политические предполагало новые подходы к их постановке, более высокий уровень мышления. Это создало новые условия для формирования новых условий конфессионального диалога, поскольку помимо религиозных факторов в этом процессе можно было использовать уже и другие механизмы. В первую очередь, новые тенденции в развитии мусульманской мысли открыли дорогу к открытости в отношениях. Открытость — это нескрываемое от других искреннее выражение своей позиций, сочетающееся со стремлением слушать и слышать других, непредвзято воспринимая и оценивая их точку зрения. Открытость вовсе не тождественна требованию отказа участников диалога от своих убеждений или уступки чужим убеждениям. Ее ценность в том, что она помогает субъектам диалога лучше уяснить взгляды друг друга, благоприятствует сопоставлению различных мнений, выявлению общих интересов и выработке согласованных мер по их реализации.

В современных условиях, когда религии в России переживают период становления, выстраивать принципы межконфессионального диалога довольно сложно. Что касается мусульманского сообщества страны, то эта сложность проявляется в том, что сегодня мусульманское сообщество вступило в очень важный этап своего становления. Оно организационно и структурно оформилось, но не определилось в идейных ориентирах и основных принципах своего существования. Особая значимость этого этапа заключается и в том, что сегодня необходимо приложить больших интеллектуальных усилий, чтобы четко обозначить будущие ориентиры исламского возрождения.

В современных условиях для организации полноценного диалога так же нужны координирующие органы и выработанные процедуры, которые вселяют надежду на регулярность диалога и его результативность.

Таковым, в частности, является Межрелигиозный совет России. К его созданию шли очень долго. Но созданный в 1998 г. Совет объединяет лишь четыре конфессии из почти 70 действующих на законном основании. Не допуская в Межрелигиозный совет России другие конфессиональные организации, его участники не только объединяют деятельность Совета, но и способствуют тем самым усилению межконфессиональных противоречий.

Сегодня общество и сами конфессии должны искать пути преодоления факторов, затрудняющих организацию постоянного межрелигиозного диалога в нашей стране. Это и политическая ангажированность многих видных религиозных деятелей, нарушения государственными органами и должностными лицами конституционных принципов отделения религиозных объединений от государства и их равенства перед законом, высокий уровень религиозной нетерпимости (среди молодежи он в 2-3 раза выше, чем среди граждан старших поколений). В этой связи очень важно, чтобы государство не предоставляло преимуществ религиозным объединениям большинства, а, как это записано в Документе Копенгагенского совещания Конференции по человеческому измерению СБСЕ (1990 г.), в создании государством «условий для поощрения» «этнической, культурной, языковой и религиозной самобытности национальных меньшинств».

Для реализации принципов диалога наиболее приемлемой сферой является социальная, которая нацелена на решение проблем, без акцентирования конфессионального фактора. Так, в октябре 2006 г. между

Министерством социальной защиты Республики Татарстан, Казанской епархией и Духовным Управлением мусульман Республики Татарстан было подписано совместное соглашение о духовном окормлении граждан пожилого возраста и инвалидов, проживающих в домах-интернатах. В связи с этим, к домам-интернатам по Республике Татарстан были прикреплены священнослужители епархии и Духовного управления мусульман Республики Татарстан для духовного окормления граждан пожилого возраста и инвалидов.

В 2008 году состоялось подписание соглашения о сотрудничестве между Министерством здравоохранения, Казанской епархией Русской Православной церкви и Духовным управлением мусульман Татарстана. Опыт последних двадцати лет пастырского служения Церкви в больницах Казани и республики показал необходимость присутствия священника вместе с врачом у кровати больного. Представители двух основных религий в Татарстане осуществляют и поддерживают в последние годы все проекты сотрудничества с государством в социальных сферах. Поэтому вполне закономерно, что опыт их работы в медицинских учреждениях получил и государственное признание. Следствием подписания соглашения стало начало работ по созданию на территории Республиканской психиатрической больницы имени В. Бехтерева православной часовни и мусульманской молельни.

Наиболее благодатной почвой для диалога конфессий, безусловно, является молодежная аудитория. Поэтому в различных регионах России предпринимаются попытки проведения совместных лагерей для представителей различных конфессий. Так, в 2008 году был организован Молодежный летний лагерь православной и мусульманской молодежи «Кавказ — наш общий дом», который проходил в поселке Рыздвяный Ставропольского края.

Участниками лагеря «Кавказ — наш общий дом» стали молодые люди в возрасте от 18 до 20 лет, в основном студенты, из Ставрополя, Черкесска и Карачаевска. Архиепископ Феофан и муфтий, председатель Координационного центра мусульман Северного Кавказа Исмаил Бердиев особо отметили, что молодые люди будут вместе проживать, участвовать в дискуссиях, спортивных соревнованиях. В программе лагеря было немало интересного и полезного. Это и совместный просмотр «знаковых» российских фильмов с последующим обсуждением, и дискуссии по актуальным проблемам, в том числе о роли современного молодежного движения, и спортивные соревнования, и вечер песни у костра, и встречи со старейшинами, и круглые столы по вопросам семьи, традиций, культуры и образования и т. д. «Однако речь не идет о совместных молитвах. Православные будут читать утренние и вечерние молитвы в расположенном неподалеку храме, а для мусульман устроена специальная молитвенная комната»<sup>5</sup>, — отметил владыка Феофан.

Опыт совместного обсуждения общих проблем имеется и в Татарстане. Так, в 2007 в Духовном управлении мусульман Республики Татарстан состоялась встреча представителей православной и мусульманской молодежи. Инициатором встречи выступил Отдел по работе с молодежью Казанской Епархии, а организатором — Национальный благотворительный фонд «Булгар». Основной целью встречи было налаживание диалога между молодежью традиционных религиозных конфессий, обсуждение насущных проблем современной молодежи, а также обсуждения вопросов о возможности совместного решения некоторых социальных проблем, напрямую связанных с подрастающим поколением.

Диалогу конфессий способствует и продуманная конфессиональная политика, которая нацелена на подчеркивание равноценности традиционных конфессий. В этой связи опыт Казани является уникальным. Так,

---

<sup>5</sup> См.: Официальный сайт московской патриархии Русской православной церкви: <http://www.patriarchia.ru/db/text/436010.html>.

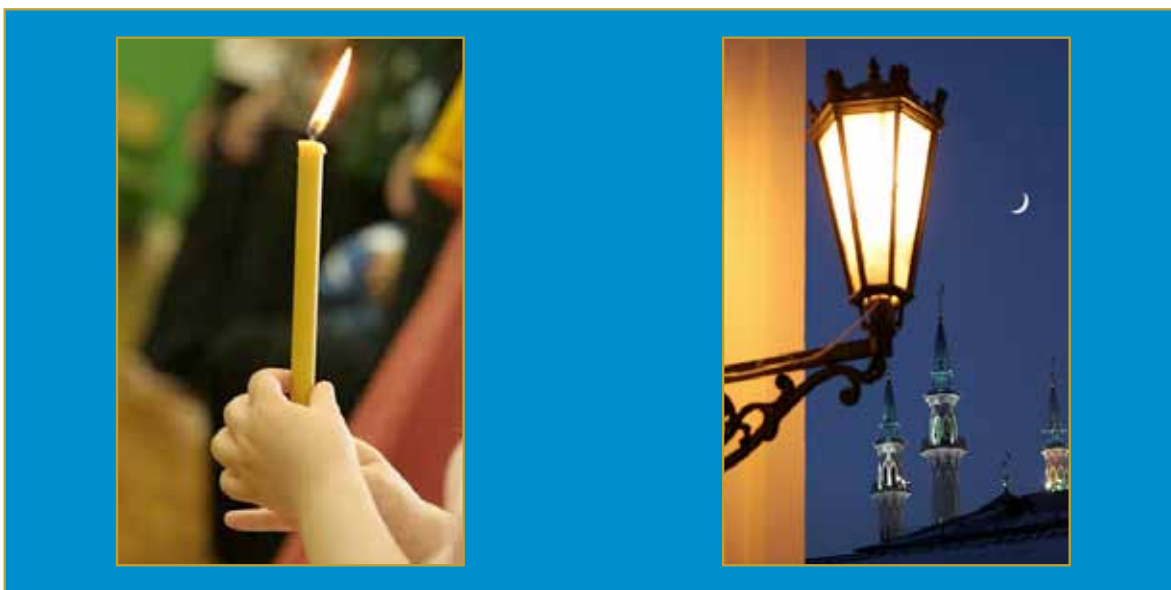


в ходе празднования 1000-летия Казани наряду с открытием мечети Кул-шариф, в программу было включено и открытие отреставрированного православного храма XVI века — Благовещенского собора. То, что Казань является городом поликонфессиональным, особо подчеркивало возвращение из Ватикана Иконы Казанской Божьей Матери. Поликонфессиональность Казани всегда является приоритетной. Так, в июне 2009 года в городе состоялось открытие 27-го заседания Административного совета Организации исламских столиц и городов (ОИСГ). Одновременно в Казани было объявлено, что столица Татарстана Казань стала единственным городом России, принятым наблюдателем в Сообщество европейских городов, отмеченных Богородицей (Cities-Shrines of Europe — европейские города со святынями, города-святыни). Такое решение было принято в Фатиме (Португалия) на V международном конгрессе этой организации; выездной конгресс пройдет в Казани в мае-июне 2010 года.

### Литература

- Абдулатипов Р. Г. Судьбы ислама в России: история и перспективы. — М., 2002.
- Асадуллин Ф. А. Мусульманские духовные организации и объединения в Российской Федерации. — М., 1993.
- Ахмадуллин В., Мельков С. Государственно-исламские отношения в России. История. Теория, Механизмы. Военно-политические аспекты. — М., 2004.
- Баширов Л.А. Ислам и этнополитические процессы в современной России (Точка зрения). — М., 2000.
- Владимиров Н. Г. Ислам в России. — М., 1996.
- Ермаков И., Микульский Дм. Ислам в России и Средней Азии. — М., 1993.
- Ислаев Ф. Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия. От конфронтации к терпимости. — Казань, 2001.
- Ислам в Татарстане: опыт толерантности и культура сосуществования. — Казань, 2002.
- Ланда Р. Г. Ислам в истории России. — М., 1995.
- Малашенко А. В. Исламская альтернатива и исламский проект / М. Центр Карнеги. — М.: Весь мир, 2006.
- Мухаметшин Р. М. Ислам в Татарстане. — М., Логос, 2007.
- Набиев Р.А. Ислам и государство. Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. — Казань, 2002.





### III

## АКТУАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ И ТАКТИКИ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

---

---

### ТРЕНИНГ ПО ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКОМУ ДИАЛОГУ: ПУТЬ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ

***Рита Айюб***

*Координатор тренинга по исламско-христианскому диалогу, научный сотрудник Института исламско-христианских исследований, Университет св. Иосифа (Бейрут, Ливан)*

#### I. Общий контекст

Ливан, 13 апреля 1975 года: в автобусе, проходившем восточный пригород Бейрута Айн эль-Руммане, вспыхнула ссора между вооруженными палестинцами и членами христианской политической партии. Несколько человек были убиты. Это дало начало пятнадцатилетней войне, сотрясшей страну, в которой мирно жили столетиями представители 18 религиозных общин.

По ряду причин, ситуация подверглась серьезной эскалации, как внешней, так и внутренней. Многие режимы и страны нашли возможным вмешаться, хотя отнюдь не ради того, чтобы добиться мира. Между тем, в силу геостратегических и политических причин, Ливан в одиночку не мог остановить войну. Страна важна и для палестинцев, и для израильтян, равно как для сирийцев, американцев, иранцев, не говоря уже о европей-

**Рита Айюб**

*Координатор тренинга по исламско-христианскому диалогу, научный сотрудник Института исламско-христианских исследований, Университет св. Иосифа (Бейрут, Ливан)*



ских и арабских странах. С другой стороны, большинство религиозных общин прошли через фазу преследований, прежде чем осесть в Ливане. Как следствие, страна приобрела черты многообщинного и мультирелигиозного образования.

Для ливанского народа оказалось совсем непростым делом найти путь к согласию в этих условиях. Вот почему, несмотря на периоды стабильности, были и полосы политической, экономической и военной нестабильности, спровоцированной конфликтами разного рода.

С началом войны 1975 года, никто не представлял себе, к чему она приведет. Одной из ее составляющих стал конфликт межрелигиозного плана. В народе возникло убеждение, что как ислам, так и христианство переводилось в политические силы. Религии стали служить в качестве средств разжигания политических страстей. Под влиянием этих событий, возникла и инициативная группа, создавшая на базе Университета св. Иосифа Институт исламо-христианских исследований (IEIC), главной задачей которого стало накопление знаний об обеих религиях.

С 1977 года, данный институт ведет одновременное преподавание основ обеих религий для студентов, принадлежащих различным религиозным общинам. По принципиальным соображениям, каждый курс ведется «в два голоса», то есть специалистом по исламу, и его коллегой-христианином.

В 1990 году, Таифское соглашение положило конец ливанскому конфликту<sup>1</sup>. Однако негативные последствия такового не замедлили проявиться, особенно в перспективе межобщинных отношений. Другой, исповедующий иную религию, все еще виделся через призму войны. Родители, пережившие период религиозных репрессий, продолжали смотреть на соседей как на угнетателей, и воспитывали детей в этом духе. Так, молодежь росла, оставаясь в неведении о сверстниках иной религии.

С Таифского соглашения прошло уже много времени, однако взаимоотношения людей в целом, и молодежи в частности, по-прежнему несут на себе отпечаток религиозной дискриминации. Как выявил ряд встреч,

---

<sup>1</sup> Внутри-ливанское соглашение, ратифицированное ливанским парламентом, которое положило конец гражданской войне в Ливане, начавшейся в 1975 году. Оно было подписано в городе Таиф (Саудовская Аравия) в ноябре 1989 года. Оно возникло в результате политической воли комитета, созданного королем Марокко Хасаном II, королем Саудовской Аравии Фахдом, президентом Алжира Шадли Бенджедидом и при поддержке дипломатического корпуса США. Ознакомиться с текстом Таифского соглашения можно на сайте: <http://www.mideastinfo.com/documents/taif.htm>.

проведенных на базе как Института исламо-христианских исследований (IEIC), так и других академических учреждений, неправительственных организаций и молодежных объединений, молодежь продолжает воспринимать иные религии через призму дискриминации. Весьма схожие наблюдения сделали участники диалога, работающие и в школах, и в университетах, независимо от того, являются ли они в основном мусульманскими, христианскими или смешанными. Как следствие, IEIC не мог позволить себе занимать пассивную позицию.

Главной задачей было принято сведение воедино тех представителей молодежи, кто не хотел просто забыть прошедшую войну, не извлекая из нее никаких уроков. Притом, что изучение основ религий друг друга является абсолютно необходимым, за ним должно последовать обретение непосредственного знания о Другом, от Другого и при его посредстве. В этом контексте, наш институт инициировал в 2004 году проект «Тренинг по мусульманско-христианскому диалогу». Начавшись в Бейруте, он был вскоре распространен на юг страны.

## II. Проект «Тренинг по мусульманско-христианскому диалогу»

Задачей проекта «Тренинг по мусульманско-христианскому диалогу» является привлечение к активному взаимодействию студентов всех специализаций, равно как молодых специалистов. Причина такой направленности состоит в том, что, приобретая профессиональные знания, молодежь обычно не учится взаимодействовать с людьми иных религиозных убеждений.

Особое внимание уделяется преподавателям основ религии. Преподавание религии ведется в Ливане в большинстве школ, однако способ преподавания варьируется в зависимости от решения директора частной школы, или географического расположения государственной школы. В одних преподаются основы ислама, в других — христианства. Только немногие школы допускают преподавание обеих религий. В таком случае, учащиеся делятся на потоки, так что мусульмане изучают основы своей религии, а христиане — своей.

С другой стороны, между школами различной религиозной принадлежности, в особенности при посредстве негосударственных организаций, нередко предпринимаются попытки межрелигиозного диалога. Вовлекая в наш проект преподавателей основ религии, мы, таким образом, питали надежду охватить как учащихся, так и педагогический состав. Общая цель проекта состоит в данном случае в том, чтобы изменить ориентацию педагога с преподавания религиозного превосходства — к преподаванию религиозного приятия.

В 2004 году, данный проект был инициирован в кампусе гуманитарных наук Института исламо-христианских исследований (IEIC) Факультета религиоведения бейрутского Университета св. Иосифа. В 2007 году, та же программа была перенесена в другой кампус университета, расположенный на юге страны, где социополитический контекст отличается от бейрутского. К настоящему времени, в рамках этой программы было проведено 10 курсов, выдано около 250 дипломов.

### 1. Цель и задачи

Мы начали этот проект, убедившись в том, что диалог проявляет тенденцию отрываться от реальности, замыкаясь в области социального дискурса. Объединяя теоретическую и практическую стороны, проект направлен на предотвращение и смягчение конфликтов и предполагает проведение ряда тренингов в области межрелигиозного диалога и установление непосредственных межличностных контактов. В его задачи входит создание условий для формирования у учащихся через призму общественных и гуманитарных наук и теологии представления о том, насколько важен межрелигиозный диалог, и какие могут возникнуть

трудности при его реализации. В результате тренингов учащиеся приобретают навыки кросс-религиозной коммуникации.

## **2. Описание проекта**

Программа представляет собой введение в мусульманско-христианский диалог, и рассчитана на занятия в объеме 30 часов в течение 4 месяцев от 1,5 до 3,5 часов в неделю (в зависимости от предмета изучения). Участники — в основном мусульмане и христиане, а по социальному составу чаще всего — будущие педагоги, или преподаватели религии.

Тренинг стоит как в лекционной, так и в интерактивной форме, в зависимости от предмета изучения. С целью обеспечения должного уровня интерактивности между участниками количество участников занятия не должно превышать 20. По ходу занятий, обсуждаются самые разные темы, с общей задачей установления факторов, обеспечивающих необходимый уровень межличностного взаимодействия между носителями разных религиозных убеждений. Предметом обсуждения становятся предрассудки и стереотипы, коммуникация, разрешение конфликтов, основные религиозные и теологические концепции, религиозные праздники и обряды, «теология Другого» в каждой из религий, а также современная история Ливана и его религиозных общин; раз в неделю обсуждение сосредоточивается на одном предмете. Проблемы религиозных предрассудков и стереотипов обсуждаются в виде интерактивных упражнений. Темы догматики или религиозных обрядов сначала освещаются на лекционных занятиях, а затем обсуждаются под руководством модераторов. В общении между участниками, развиваются как рецептивные, так и интерактивные навыки.

В результате обучающего курса учащиеся приобретают навыки выражения своих убеждений перед лицом Другого, и затем выходят на практическое общение, проверяя степень усвоения таких навыков. Изучение корней предрассудков и стереотипов помогает участникам лучше понять движущие причины поведения — как иного человека, так и свои собственные.

## **3. Установки учащихся**

### **1) Ожидания**

В начале обучения ожидания учащихся проще всего характеризовать термином «знание». С одной стороны, студенты хотят лучше узнать друг друга — в силу понимания в глубине души того, что до этого времени просто пренебрегали друг другом и, более того, им нужно знание о Другом, чтобы установить с ним контакт. Наконец, студентам необходимо знание друг о друге, чтобы выделить сходство и различие. Воля к диалогу, сочетающаяся с отсутствием ясного представления о том, к чему он приведет, свидетельствует в пользу доверия к диалогу как таковому.

С другой стороны, люди хотят вступить в диалог для того, чтобы исправить непонимание себя и своих убеждений со стороны других. Они осознают то, что у других уже сложилось некое представление о них, но опасаются, что такое представление может не соответствовать действительности, то есть студенты руководствуются стремлением исправить свой образ в глазах Другого. Таким образом, ожидания участников диалога связаны с тем, что они приняли собственное решение встать на тропу, ведущую от «нас» к «ним», не зная, в сущности, куда она приведет.

### **2) Восприятие**

По мнению большинства участников проекта, в ходе тренингов открываются дополнительные возможности диалога. Получив положительное впечатление о других и о самом понятии диалога, они стремятся дви-



▲ *Мульманско-христианский тренинг  
в IEIC, USJ, 2009*



Мусульманско-христианский тренинг  
в IEIC, USJ, 2009





▲ *Создание информационного листа  
об одном из мероприятий  
христианско-мусульманского тренинга, 2009*

---

гаться дальше в этом пространстве. В сущности, в ходе тренинга сознание людей изменяется от представления о других, складывающегося независимо от них, — к представлению, формируемому при их участии. Диалог перестает быть рискованным предприятием; он становится вехой на пути продвижения в познании не только иного, но и себя самого. В ходе тренинга формируется и умение осознания связи между «нами» и «ними», лежащее в основе коллективного бытия человечества.

В результате участия в тренинге чаще всего формируется стремление двигаться дальше по пути диалога — либо как средства личного развития, либо как пути профессиональной деятельности, невозможного без каждодневного рабочего контакта с людьми иных религиозных убеждений, к примеру, в общественной работе.



#### 4. Итоги

Тренинг предоставляет участникам разновидность «защищенной среды». Для начала общения необходимо обеспечить хотя бы минимум взаимного доверия, так как получение знаний, умений и навыков несовместимо с опасением друг друга. Создание этого контекста служит для участников тренинга чем-то вроде инициации: по своей воле они могут либо пройти ее, либо нет. Как на личностном, так и на коллективном уровне, тренинг лишь начинает длинную траекторию развития, однако, по мнению участников, открываемые им перспективы разнообразны.

##### 1) Когнитивный диссонанс в ходе тренинга

Тренинг предлагает участникам погрузиться в контекст для переживания когнитивного диссонанса. Сам этот термин был предложен в 1957 году Леоном Фестингером<sup>2</sup>. Когнитивность может касаться идеи, верования, установки, поведения, и даже ценности либо эмоции. По Фестингеру, наличие диссонанса между двумя элементами состоит в том, что небытие одного из них предполагает бытие второго, и наоборот; наличие обоих порождает в субъекте переживание внутреннего конфликта. Для снятия такового существует ряд стратегий: можно либо избегать встречи с данными элементами, отбирать поступающую информацию, игнорировать его носителей, либо же изменить собственное отношение.

Одной из основных задач тренинга является создание условий для переживания участниками конфликта Другого и факта его существования как реальности. Данный диссонанс можно снять путем избегания обуславливающих его факторов. Например, молодой христианин может считать, что мусульманские мужчины заставляют своих женщин носить чадру. Услышав разъяснение мусульманки, что ношение чадры — ее собственный выбор, сделанный в соответствии с постулатами ее религии, он может ей не поверить. Оппонент может считать, что ее случай единичен: тысячи других женщин принуждаются к ношению чадры. Однако, вступив в дискуссию в ходе тренинга с остальными, он может услышать мнение нескольких мусульманок, как носящих чадру, так и не носящих ее, разъясняющих свои религиозные установки и мотивы поведения. Как следствие, он может начать переосмыслять свои предрассудки, к примеру, он может поправиться, сказав что-нибудь вроде «Да, некоторые женщины, действительно, сами принимают решение носить чадру — но многих все-таки заставляют». Тем такой юноша снижает уровень когнитивного диссонанса, чтобы быть честным с самим собой. Видя, что средств доказать свою точку зрения нет, он может пересмотреть свои установки — реальность, с которой он сталкивается, становится сильнее, чем его предвзятые установки.

Таким образом, предвзятые убеждения, нередко по своей сути подсознательные, начинают уступать место плодам сознательной переработки получаемой информации.

##### 2) Последствия тренинга

Немало изменений происходит на личностном уровне; они зависят, прежде всего, от личного опыта человека и силы его убеждений:

Некоторые участники, приходя на тренинг, не ожидали ничего особенного — они просто были готовы к встрече с Другими. Отсутствие ожиданий способствует внутренней гибкости. Как следствие, обостряется умение активно слушать, и в этом случае, тренинг открывает новые перспективы. Иногда люди обнаруживают, что у них есть скрытое негативное отношение к людям иных убеждений. В этом случае от самого человека зависит, переходить ли к их переработке, или пока воздержаться от этого.

<sup>2</sup> Festinger L. A theory of cognitive dissonance. — Stanford, CA, 1957.

Некоторые приходят на тренинг, желая прежде всего высказаться — в основном, чтобы защитить свою религию. В этом случае они настроены не столько на восприятие, сколько на оборону. Здесь важно понять, что Другие враждебны вовсе не во всем. Как следствие, такие участники учатся расслабляться и быть менее настороженными.

Есть и такие участники, которые надеются показать людям иных убеждений, что уж они-то стоят ближе к истине, чем другие. В данном случае задача тренинга — перестроить их установки, сделав их менее агрессивными. Такие люди могут прийти к пониманию, что и других есть свой путь к правде, а для этого нужно научиться слушать других и понимать, что в мире представлены и иные точки зрения.

Некоторые участники приходят на тренинг, надеясь найти общие точки, объединяющие их с приверженцами других религий. Такие люди стремятся оставлять в стороне подлинные расхождения и сосредоточиваться на сходствах — т. е. на позитивных моментах. Осознав наличие грубой реальности, то есть наличие как сходств, так и различий между религиями, такие люди могут понять, что они стремились первоначально отгородиться от всестороннего восприятия действительности. Иногда они выходят из диалога, смягчая тем самым когнитивный диссонанс, а иногда углубляются в него в надежде найти точки соприкосновения на новом уровне.

Есть и такие, кто приходит с убеждением, что у других нет никакого желания вести диалог. Они сосредоточиваются, таким образом, на негативной установке. По ходу ведения диалога, люди этого типа могут вести себя все более заносчиво, до тех пор, пока не осознают, что другие действительно пытаются вступить с ними в полноценное общение. Как следствие, они осознают, что и у другой стороны могут быть положительные установки на ведение межрелигиозного диалога.

Некоторые участники готовы к ведению диалога, но лишь при условии, что их собственные убеждения ни в коем случае не будут поставлены под сомнение. Поначалу им трудно вступить в диалог. По мере вхождения в таковую, они склонны скорее говорить сами, чем воспринимать чужую речь — даже если приходится выражать свои страхи. Такой тренинг полезен для них, прежде всего, как средство к выработке навыков коммуникации.

Некоторые готовы к дискуссии, но им лишь надо убедиться, что такое желание есть и у других. С выражением своих чувств у них нет проблем. Все, что им нужно, чтобы начать говорить — понять, до какой степени свободно можно вести дискуссию, не нанося собеседнику оскорбления, даже невольного. Такие люди ощущают свою ответственность перед собеседником. На тренинге они учатся выражению эмпатии по отношению к чувствам другого человека.

Регулярные встречи помогают участникам переработать свое прежнее мировоззрение, прежде всего по линии отношения к Другому, независимо от того, в каких точно формах оно было выражено. Решение вступить в диалог принадлежит каждому участнику, но тренинг создает для каждого из них возможность трансформации.

### III. Заключение

Одна из важнейших ценностей, которую участники тренинга выносят из диалога, — это понимание того, что диалог есть не только решение, принимаемое кем-то другим. Приняв собственное решение о диалоге, мы учимся ответственности. В этом случае, в диалоге мы уже зависим не от других, но от себя, мы уже не актеры, но постановщики, у нас появляются обязательства по отношению к диалогу.

Когда перед нами встают какие-либо препятствия, мы ищем решения проблемы. Это значит, что нам нужно не добиваться снятия проблемы любыми средствами, но найти решение, наиболее приемлемое как для себя, так и для других. Говоря диалогу «да», мы принимаем собственное решение, не ставя никому никаких предварительных условий.

Важно и то, что в ходе тренинга мы учимся понимать, что межрелигиозный диалог — это не теоретическая процедура, связанная с интеллектуальными категориями. Напротив, в него может войти любой человек, ощущающий в этом необходимость. Можно сказать, что познание человека как верующего во что-то само по себе служит средством предотвращения религиозных конфликтов — точнее сказать, конфликтов, использующих религию как предлог. В случае же возникновения конфликта, знание религии других людей и владение навыками диалога помогает понять, что в поведении противной стороны идет от религиозных убеждений, а что — от личных или групповых интересов.

Наконец, тренинг помогает участникам войти в условный ритм друг друга. Диалог все больше становится реальностью, а не только морально-этическим постулатом. Участники обнаруживают, как трудно поддерживать разнообразие, и в то же время, как важно для них, несмотря ни на что, найти способ сжиться с неизбежными разделением, оставив мысль о полном преобразовании противной стороны. Это — путь к обретению собственного достоинства через уважение к достоинству других.

В заключение стоит заметить, что описанный тренинг способствует образованию своеобразного клапана для отвода излишнего напряжения. Вместо того чтобы избегать споров, вовсе не входя в диалог, люди начинают экспериментировать с тем, как избегать конфликтов, вступая в диалог. Даже начав его, не имея за душой ничего, кроме сомнений, они учатся в ходе занятий, как строится доверие друг к другу. Вот почему мы и говорим, что слово «Да» — это и есть главный ключ к тому, чтобы вступить на тропу диалога. Это ключ к движению в согласии не только с другими, но и с самими собой.



---

---

## ИНИЦИАТИВЫ ЛИВАНСКОГО ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В ОБЛАСТИ ДИАЛОГА: ОПЫТ АДЪЯНСКОГО ФОНДА



### **Сама Хальвани**

*Тьютор Арабского Открытого университета  
(Бейрут, Ливан)*

### **I. Контекст**

На протяжении пятнадцати военных лет (1975–1990), ливанское общество было разделено на два главных конфессиональных сообщества (марониты и сунниты)<sup>1</sup>, которые старались достичь политической гегемонии и утвердить свою картину мира и идентичность на всей территории страны (нон-арабизм — арабизм). Из-за страха и взаимного неприятия конфликт ширился и привел к перегруппировке каждой из деноминаций от политической организации к новым идентичностям, которые принимали разные формы: народное ополчение, географические разделения и религиозные разногласия. К несчастью, жертвами гражданской войны стало более 200 тыс. человек.

Эта жестокая борьба действительно оставила след в памяти ливанцев и нарушила целостность общества, но во время войны проявились некоторые факты, свидетельствующие о глубоком убеждении ливанцев в не-

---

<sup>1</sup> Из 18 сообществ, существующих в Ливане. Христианское сообщество состоит из: маронитов, греко-католиков, сиро-католиков, армяно-католиков, православных греков, православных сирийцев, православных армян, протестантов, ассирийцев, халдеев, коптских католиков и коптских православных. Мусульманское сообщество состоит из: суннитов, шиитов, друзов, алавитов и исмаилитов. Кроме этого, существует небольшое иудейское сообщество.

обходимости сосуществования. К примеру, во время гражданской войны 17 тыс. человек погибли при попытке перейти на другую сторону Бейрута, потому что они, стараясь доказать, что жизнь продолжается, отказывались признать демаркационные линии, которыми Бейрут был разделен на две зоны (западную — с мусульманским большинством, восточную — с христианским). Эти люди, не вернувшись домой, стали символом веры в единство Ливана и его народа.

Кроме того, в 1988 г., за два года до начала переговоров между воюющими сторонами у демаркационных линий произошла массовая демонстрация граждан Ливана, одетых в белое, взявших за руки и сформировавших таким образом «цепь мира». Это было первой акцией, продемонстрировавшей глубокое неприятие насилия и стремление к жизни вместе.

После подписания мирного соглашения в 1990 году гражданское общество снова столкнулось с двумя противоположными политическими системами: с одной стороны, возрожденная в соответствии с соглашением конфессиональная система, в которой три критических позиции (три президентские: президент, премьер-министр, председатель Ассамблеи представителей) представляют существующие 18 религиозных сообществ через три главные сообщества (марониты, сунниты и шииты). Политическая система предоставила определенную власть лидерам на уровне государственной власти, а также на уровне политических партий и общественных организаций. С другой стороны, существует острая необходимость перестройки страны в направлении укрепления института гражданства, развития процессов модернизации и установления доверия между членами деноминаций.

К сожалению, из-за личных амбиций лидеров, воспользовавшихся конфессиональной политической системой, большинство стихийных общественных движений исчезло, что свидетельствует о хрупкости общества. Общество подчинилось лидерам, а выборы в Ассамблею представителей усилили этот процесс подчинения каждого из сообществ своему лидеру. Общество не сумело через общественные движения добиться независимости от политического лидера, поскольку люди вновь оказались заложниками клиентской системы<sup>2</sup>, гарантировавшей им выживание, но не всеобщую справедливость или человеческое достоинство. Поэтому не только политическая система была конфессиональной, но и народ стал конфессионализированным. И подобно любому конфессиональному обществу, страх перед Другим был усилен и акцентирован, ослабляя стремление к сосуществованию.

Более того, равенство сил между разными конфессиональными фракциями привело к тому, что каждая из них стала искать внешней поддержки (со стороны Ирана, Саудовской Аравии, Франции, США и других стран), не говоря уже о присутствии сирийской армии. Эта виртуальная конфронтация между лидерами достигла кульминации после убийства премьер-министра Рафика Харири 14 февраля 2005 года.

Пока граждане собирались на месте этого убийства, чтобы выразить солидарность проекту общенационального примирения, продвигавшемуся Рафиком Харири, большинство лидеров думали о том, какие дивиденды они извлекут из этой демонстрации. Это привело к реконфигурации сил, которые теперь составили просирийскую и антисирийскую коалиции, названные по миллионным демонстрациям, состоявшимся, соответственно, 8 и 14 марта<sup>3</sup>.

После вывода сирийской армии (незамедлительно обвиненной в организации этого убийства) и парламентских выборов 2005 года, конфессиональная система еще больше усложнилась и проблематизировалась.

---

<sup>2</sup> Система клиентов политических групп.

<sup>3</sup> См. следующие сайты. Фракция 8 марта: электронные газеты: [www.tayyar.org](http://www.tayyar.org), [www.al-akhbar.com](http://www.al-akhbar.com); сайты телевизионных каналов: [www.otv.com.lb](http://www.otv.com.lb), [www.aljadeed.tv](http://www.aljadeed.tv), [www.nbn.com.lb](http://www.nbn.com.lb), [www.almanar.com.lb](http://www.almanar.com.lb); Фракция 14 марта: электронные газеты: [www.nowlebanon.com](http://www.nowlebanon.com), [www.almustaqbal.com](http://www.almustaqbal.com), [www.annahar.com](http://www.annahar.com), [www.lebanese-forces.org](http://www.lebanese-forces.org); сайты телевизионных каналов: [www.lbcgroup.tv](http://www.lbcgroup.tv), [www.future.com.lb](http://www.future.com.lb).

Если большинство суннитов и шиитов явно разделились на коалиции 14 марта (сунниты) и 8 марта (шииты), то представители прочих сообществ оказались вынужденными выбирать ту или иную сторону в зависимости от собственных политических интересов. Поэтому сегодня в каждом сообществе есть по крайней мере два лидера, ориентированных каждый на одну из этих двух коалиций. Межконфессиональные<sup>4</sup> трения стали внутриконфессиональными<sup>5</sup>, в основном между суннитским и шиитским сообществами, поддержанными, соответственно, Саудовской Аравией и Ираном — представителями противостоящих идеологий.

Так ливанский конфликт перерос из межконфессионального во внутриконфессиональный, скрытый за региональным кризисом.

## II. Гражданское общество и утверждение диалога

Спустя 19 лет после подписания Таифского мирного соглашения диалог все еще ограничен общением на уровне политических лидеров. Попытки восстановления согласия или отмены конфессиональной системы правительством до сих пор не предпринимались. Поэтому общество, не готовое к вызову широкого диалога и памятующее о гражданской войне, вернулось к определенной изоляции, состоящей в том, что каждое сообщество заботится о самосохранении и собственном процветании.

В целом, ливанцы колеблются между учреждением механизма защиты от Другого и тесным сотрудничеством с правозащитным движением для установления культурного диалога внутри их общества.

Но когда лидеры возрождают меж- и внутриконфессиональный кризис — с помощью СМИ, контролируемых каждой из партий (ТВ, радио, пресса), очень серьезно влияющих на мобилизацию из каждого из лагерей, восприимчивое гражданское общество становится потенциально агрессивным, готовым на любое силовое противостояние и предающим забвению всю позитивную и конструктивную работу, выполненную общественными движениями. Более того, незаинтересованные люди могут оказаться вовлеченными в эту борьбу без их ведома. К примеру, во время десятидневных уличных столкновений коалиций 8 марта и 14 марта, случившихся 7–17 мая 2008 года, некоторые из ливанцев, не входящих в эти коалиции, выразили свою гражданскую позицию, заблокировав главные магистрали и международный аэропорт. Первый день некоторые из этих ливанцев спонтанно пытались привлечь внимание правительства к своим проблемам и потребностям. К сожалению, они не могли предвидеть, что их демаршем воспользуется коалиция 8 марта, чтобы продемонстрировать свою власть и популярность.

Вдобавок, отсутствие миротворческих сил — во время майских беспорядков 2008 года ограничившихся ролью наблюдателей, чтобы сохранить собственное единство, — усилило раскол между коалициями и изоляцию между конфессиями, поскольку некому было их воссоединить. Кроме того, религиозные лидеры, преследуя цель сохранения единства в своих сообществах и ограждения их от еще больших потерь, окончательно встали на позиции одного из политических лидеров этих сообществ, тем самым усилив напряженность и разделение между двумя коалициями (8 и 14 марта).

Следует отметить, что социально-политическая проблема ливанского государства состоит в переходности момента — на повестке дня стоит перегруппировка деноминаций. Эта ситуация может привести к соглашению

---

<sup>4</sup> Межконфессиональный конфликт — это конфликт между двумя религиозными сообществами — к примеру, между мусульманами и христианами.

<sup>5</sup> Внутриконфессиональный конфликт происходит, когда враждуют две фракции одной религиозной деноминации.

или к сепаратизму в государстве Ливан. Чтобы предотвратить окончательный разлад и способствовать согласию и воссоединению, активная часть общества должна продемонстрировать, что в действительности конфликт между коалициями 8 марта и 14 марта имеет политическую подоплеку, а не конфессионально-религиозную.

Хотя местные неправительственные организации продвигают диалог, мир и права человека не могут быть утверждены без участия общественных организаций на правительственном уровне. К счастью, победивший на выборах 2008 года президент республики Ливан, генерал Мишель Сулейман представляется решительным сторонником диалога. Он сразу же занялся делом восстановления диалога между обеими коалициями. Кроме того, он выразил свое уважение гражданскому обществу, введя адвоката и правозащитника Зиада Баруда в министерство внутренних дел<sup>6</sup>. Также, он признал важность установления интенсивного диалога между коалициями, сообществами и религиями, на национальном и международном уровнях, публично объявив на закрытии Генеральной ассамблеи ООН «Религиозный диалог: путь к миру» в декабре 2008 года, что Ливан готов стать международным центром межкультурного и межрелигиозного диалога.

Эти действия, хотя и важны, но не достаточны для того, чтобы восстановить доверие между ливанцами, увязшими в конфликтах. Чтобы сделать Ливан пространством диалога, президент может учредить многие структуры и дать начало деятельности по поддержке гражданской активности (формирование сети консультантов, специализирующихся на межрелигиозном диалоге, разрешении конфликтов и предотвращении кризисов; учреждение национального дня диалога и мира, в рамках которого можно было бы проводить фестивали на всей территории Ливана; продвижение межрелигиозных исследований в государственных школах и т. д.).

### III. Адьянский фонд между мировоззрением и вызовом (локальный опыт)

#### 1. Адьянский фонд межрелигиозных исследований и духовной солидарности

Установление диалога в Ливане остается проблематичным. На политическом уровне процесс консолидации общества, оговоренный в Таифском мирном соглашении, провалился, поскольку меры по отношению к военным лидерам были отменены законом об амнистии 1991 года. Этот закон не только гарантировал военным лидерам освобождение от наказания, но также позволил им остаться у власти, и эти же самые военные лидеры сформировали послевоенное правительство. В результате память о войне сохранилась в сознании ливанского общества: люди чувствовали себя уцелевшими во время войны, а не строителями мира. Однако наблюдая раздор между лидерами, ливанцы все больше укрепляются в мысли о необходимости обрести устойчивый мир и стабильность, в особенности в зонах смешанного проживания. По этой причине Сауд аль-Мавла, выдающийся социополитический аналитик и влиятельный деятель движения за диалог в Ливане говорит: «Ливанцы находятся в лучшем положении (в силу ряда причин) для начала такого диалога. Связанный с их судьбой, он в известной мере определяет их общежительство, их национальное единство и их бесконечный поиск справедливого государственного устройства»<sup>7</sup>.

Такой диалог отвечает целям Адьянско-Ливанского фонда межрелигиозных исследований и духовной солидарности. «Адьян» — это арабское слово, которое означает «религии». Адьянский фонд — это неправитель-

<sup>6</sup> По Дохскому соглашению, подписанному в мае 2008 года, президент имеет право назначить трех министров при условии их независимости от коалиций 8 и 14 марта.

<sup>7</sup> Доктор Сауд аль-Мавла, «Исламо-Христианский диалог в Ливане», доклад на французском языке, прозвучавший на конференции Германского Восточного института «Религия между насилием и примирением» (Бейрут, 11-13 сентября 1998). Оригинальный текст: «Les libanais sont bien placés, pour diverses raisons, pour initier un tel dialogue. Celui-ci étant lié à leur sort, dans la mesure où il constitue le cadre de leur vie commune, de leur unité nationale et de leur recherche incessante pour reconstruire un état juste et équilibré».



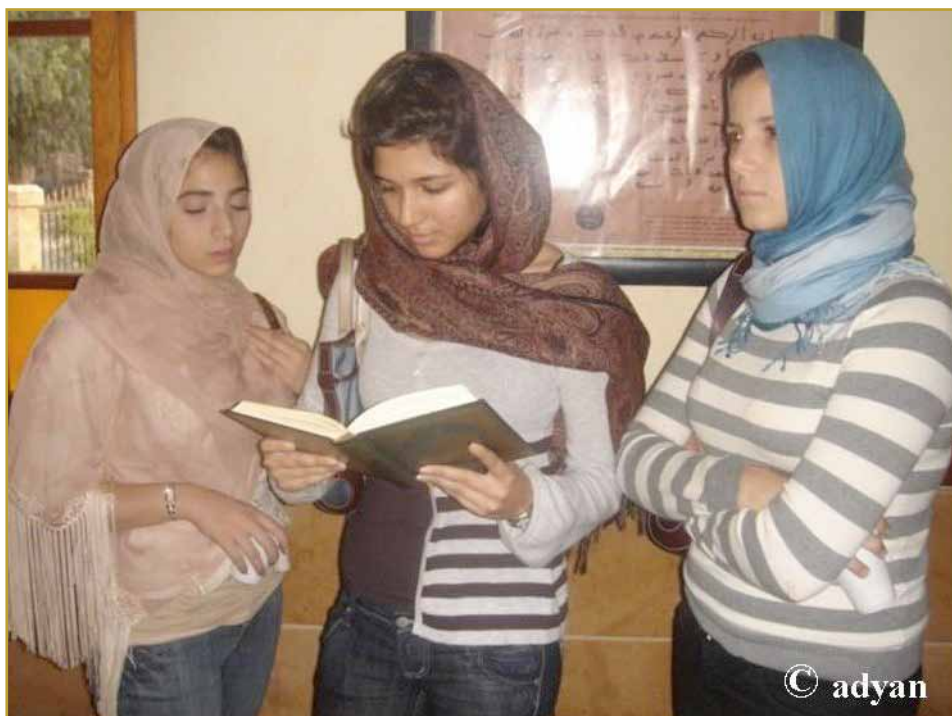
Илл. 1. Тренинг для школьных преподавателей  
Алванской программы

Илл. 2. Семинар  
по сосуществованию  
для палестинских  
детей



Илл. 3. Имам и пастор  
с 300 школьников  
из разных областей Ливана





Илл. 4. Посещение мечети во время  
Алванского тренинга  
по сосуществованию  
для школьников

Илл. 5. Детский лагерь  
для волонтеров  
программ Адыанского  
фонда и участников  
из других арабских  
стран



ственная некоммерческая организация, основанная 6 августа 2006 года представителями христианской и мусульманской сторон. Это независимая организация, преследующая свою цель в Ливане и за его границами, на региональном и международном уровнях посредством разных программ в культурной, образовательной, общественной и религиозной сферах.

Фонд работает над пояснением главных религиозных и теологических концептов в плюралистичных обществах, в которых разные религиозные сообщества сталкиваются со сходными социальными и политическими вызовами. Фонд также содействует установлению и укреплению солидарности, позитивного взаимодействия между людьми, принадлежащими разным религиозным группам и разделяющими разные ценности, уважению и симпатии с помощью «Взаимного свидетельства», диалогу и совместной деятельности. Согласно своей программе на 2009 год, фонд интенсифицирует свою деятельность, чтобы помочь решению проблем наследия через запуск проекта примирения, состоящего из двух этапов. Первый заключался в сотрудничестве с ниге-

рийским фондом и распространении в марте 2009 года фильма «Имам и пастор», в котором главные герои как представители двух религий и давние участники войны демонстрируют свое большое желание стать посредниками в мирном урегулировании. Как пишет Тома Мишель, «бремя истории — это не только самое трудное препятствие на пути к диалогу, но и преодоление этого бремени — это один из наиболее ценных и желанных плодов диалога»<sup>8</sup>. По этой причине второй шаг состоит в учреждении устойчивых процедур примирения посредством создания аналитической и проектной группы специалистов и активистов гражданского общества.

## 2. Волонтеры фонда

Адьянский Фонд стремится к достижению своих целей через осуществление своих программ тремя сетями — друзей, советников и добровольцев. Добровольческая сеть учреждена в 2007 году и объединяет сегодня около 30 молодых мужчин и женщин разных родов занятий и религиозных деноминаций. Волонтеры вовлечены в программы Адьянского фонда, в организацию и проведение разных мероприятий. Также они обучаются по программе Адьянского фонда и совершают поездки с целью укрепить сотрудничество между собой. Для добровольцев было также организовано несколько уикендов, во время которых они встречались с участниками из Египта, Сирии и Иордании. Волонтерам было предложено ответить на вопросы об устойчивом диалоге в Ливане и об их собственной роли в диалоге. На основе их ответов мы сделали следующие выводы о диалоге и государственном управлении на локальном уровне.

## 3. Диалог и государственное управление на локальном уровне

Опрошенные волонтеры находят, что диалог на локальном уровне является в меньшей степени инициативой христианских и мусульманских религиозных властей (40%), чем самих христиан и мусульман (60%). Аналогично, сообщества, представленные их политическими и религиозными властями представляются играющими негативную роль, когда речь заходит об осведомленности и открытости (70%). Частные учреждения каждого из сообществ, такие как школы (30%), семьи (40%), соседи (40%) и СМИ (90%) обладают, по их мнению, столь же необъективным влиянием. Диалог в меньшей степени представляется состязанием сильного и слабого (40%), чем воспринимается как неконфликтная гуманитарная деятельность на моральных и религиозных основах (60%).

## 4. Основы социо-политического диалога в Ливане

Согласно результатам современных исследований, востребованный в Ливане диалог должен быть «диалогом жизни»<sup>9</sup>, принятым всеми общественными и частными учреждениями — школами, университетами, религиозными деятелями, политическими лидерами, контролируемые партиями СМИ и гражданскими законами. Чтобы поддерживать такой диалог, следует сосредоточить усилия на общем видении истории (30%), суде над военными преступниками [особенно над теми, кто до сих пор у власти] (40%) и соглашениях между деноминациями, чтобы обеспечить совместное существование (50%). Диалог, по мнению 90% волонтеров, способен привести общество к справедливости и обеспечить право каждого гражданина на осознание его/ее лояльности народу.

Хотя устойчивый диалог требует гораздо большего, чем мирное сосуществование, 90% опрошенных считают его большим шагом на пути установления доверия между людьми. Его основы, согласно социологическому исследова-

---

<sup>8</sup> Thomas M. Creating a culture of dialogue: Methodology of Interreligious dialogue // [http://www.sjweb.info/dialogo/documents/doc\\_show.cfm?Number=25](http://www.sjweb.info/dialogo/documents/doc_show.cfm?Number=25).

<sup>9</sup> Термин, использованный Папой Иоанном-Павлом II в энциклике “Redemptoris Missio” (1991). Цит. по: Thomas M. Op. Cit.

нию, таковы: сотрудничество между конфессиональными сообществами по повседневным вопросам; по духовным вопросам; сотрудничество по решению проблем общества и защите гражданских прав. По мнению 90% волонтеров, эти шаги могли бы изменить личное восприятие своего культурного наследия и общественных предрассудков.

### 5. Моральные и духовные основы диалога

Ответы волонтеров фонда показывает, что основы диалога включают не только предоставление всем равных прав и защиту человеческого достоинства, но и общие для всех деноминаций ценности.

Важнейшие ценности, согласно результатам исследования, таковы: уважение, любовь и братство в каждой религии (60%). Поэтому шагами, которые следует предпринять, чтобы утвердить концепт диалога и общежития, должны стать понимание важности примирения и покаяния (30%) и готовность идти на компромисс (20%).

### 6. Внутреннее изменение восприятия Другого и себя

После посещения занятий по программам фонда волонтеры способны критически осмыслить свое культурное положение, поскольку открывшись другим, они стали способны понять их собственную внутреннюю силу и внутренние ценности. Один из добровольцев заявил: «Мои мысли о “Другом” уже изменились, и я узнаю о себе то, чего не знал раньше, и это удивляет меня».

Еще один волонтер утверждает, что «Качество моей жизни зависит от качества моих отношений с другими. Воображение часто “передергивает” факты, и поэтому чем больше мы открыты к общению, тем меньше места мы оставляем для воображения, и тем меньше возможность недопонимания. Первый предел общению с Другим находится не между мной и ним, а между мной и мной самим».

### 7. Действия

По этим причинам, описанным выше, волонтеры фонда готовы поделиться своим опытом на самых разных уровнях: мобилизуя других на диалог, следуя своим убеждениям в своей повседневной жизни, посещая конференции по проблемам культуры дома, а также за рубежом, проводя программы фонда, — такие, как программу «Осведомленности»<sup>10</sup>, программу «Алван»<sup>11</sup>, межрелигиозные встречи<sup>12</sup>, социальные проекты<sup>13</sup> и культурные мероприятия<sup>14</sup> — создавая статьи и брошюры о диалоге и участвуя в культурных мероприятиях с другими местными неправительственными организациями или в телепередачах.

## IV. Заключение

Волонтеры Адыянского фонда, согласно нашему исследованию, убеждены, что общество нуждается в углублении диалога, и ожидают от организации внедрения ряда проектов на территории всей страны. Однако

---

<sup>10</sup> Лекции Адыяна по проблемам межрелигиозного диалога.

<sup>11</sup> Школьные курсы религиозной культуры, межрелигиозных отношений и сосуществования.

<sup>12</sup> Ежегодный День духовной солидарности: межрелигиозные встречи должны дать возможность людям разных религий осуществить совместную деятельность по утверждению мира в рамках Всемирного дня молитвы за мир (Assisi, 1986).

<sup>13</sup> Фонд работал с бездомной молодежью, предлагая им поддержку и пытаясь оградить их от отклонений (наркотики, насилие, правонарушения и т.д.), предлагая материальную, образовательную и личную поддержку.

<sup>14</sup> К примеру, производство и прокат документального фильма «От войны к примирению».

Фонд сталкивается с многими трудностями. Принимая во внимание его независимость и цели единения, Фонд с трудом находит союзников и изыскивает средства, поскольку в ливанском обществе преобладают страх и сомнение, а зарубежные спонсоры в основном боятся организаций, которые имеют отношение к религиям, особенно на Ближнем Востоке. К тому же миссия Адьянского фонда может угрожать фанатично настроенным группам, а также тем деятелям на политической сцене, которые хотели бы, чтобы все оставалось по-прежнему.

Но, по мнению волонтеров, Адьянский Фонд способен «распространить культуру диалога, научить людей принимать Другого с его отличием и настроить их на совместную работу на благо создания нации, уважающей права личности, в которой различия не влияют на отношения», потому что 90% убеждены, что неправительственные организации могут укрепить личностную мотивацию и мирную инициативу.

По словам другого участника, Адьянский фонд всегда будет стремиться «помочь людям приобщиться их внутренней любви и достичь уверенности в себе, чтобы принять другого таким, какой он есть» и «помочь им четко выразить их мысли и чувства к другому, помочь в обретении достойного места рядом с другим, чтобы они могли идти вперед рука об руку».

В заключение следует сказать, что различия, которые должны считаться позитивными для общества, могут быть представлены и в негативном ключе, когда личные интересы связаны с политической властью. В этом случае, личные планы политических деятелей будут обращены прежде на заботу о безопасности общества и сохранении гражданского общества. В этой ситуации возрастает роль местных неправительственных организаций, работающих с гражданским обществом, чтобы найти ответы на каждодневные страхи и возродить преданность единому народу. Сегодня эта миссия требует терпения и оптимизма, поскольку познание разных уровней общества невозможно там, где под единством понимается игнорирование особенностей каждого сообщества.



---

---

# ИСКУССТВО КАК ДИАЛОГ: ХРИСТИАНСКИЕ ПАМЯТНИКИ СИРИИ И МУСУЛЬМАНСКИЙ КОНТЕКСТ



## **Екатерина Ендольцева**

*Научный сотрудник Санкт-Петербургского отделения  
Российского института культурологии  
(Санкт-Петербург, Россия)*

### **1. Введение**

Способно ли искусство примирять людей друг с другом? Каким образом и в каких обстоятельствах это средство действует с наибольшей силой? Не потеряло ли религиозное искусство свое значение в современном мире? Эти вопросы встают особенно остро в ситуации политической и религиозной конфронтации, имеющей место в различных частях как Сиро-Палестинского региона, так и в современной России. В этом смысле для обоих регионов особенно ценен любой положительный опыт. Территория Сирии, где располагался древнейший очаг христианства, государство Осроэна<sup>1</sup>, изобилует памятниками христианского искусства, многие из которых играют важную роль в современном исламо-христианском диалоге.

### **2. Христианские памятники**

Среди многочисленных древних христианских памятников немало тех, которые открыто почитаются святынями как среди христиан, так и среди мусульман. К примеру, столица древнего государства, город Дамаск (илл. 7), парадоксальным образом является одним из центров паломничества для христиан. По пути в этот го-

---

<sup>1</sup> Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. — М., 1997. — С. 5.

род, согласно тексту Деяний апостолов, произошло «обращение» апостола Павла, а в самом городе он принял крещение и прозрел (илл. 6). В христианском квартале Дамаска (у городских ворот Баб-тума), к примеру, сохраняется участок стены, откуда апостол в плетеной корзине бежал от преследователей и дом, где он крестился и прозрел. Оба памятника состоят в ведении сирийской католической церкви, находящейся под покровительством Ватикана.

Одно из наиболее известных как христианам, так и мусульманам святых мест Дамаска — это знаменитая мечеть Омейядов (илл. 1, 3), расположенная в самом центре исторической части города. Интересно, что, судя по археологическим свидетельствам, этот квартал, ограниченный Декуманусом (Прямая дорога), воротами Баб Тума (Фомы) и Баб Кезин (Павла), являлся священным участком поселения непрерывно — начиная с первых стоянок эпохи неолита<sup>2</sup>. Первый храм на этом месте был посвящен местному арамейскому божееству Хададу, а в III в. н. э. он был перестроен и переосвящен римлянами как храм Юпитера Дамасского. Внутренний двор храма и священный участок, теменос, был огромен по размеру — 100 м в ширину и 150 м в длину. Впоследствии он был использован при создании внутреннего двора мечети<sup>3</sup>. При византийском императоре Феодосии (379-385 гг.), когда христианство было провозглашено официальной религией, христианская церковь, освященная во имя святого Иоанна Крестителя, появилась внутри теменоса старого храма Юпитера. По свидетельству сирийского хрониста Иоанна Малала (VI в.), над южным входом христианами была сделана надпись, содержащая выдержку из Пс. 144:3 «Царство Твое — царство всех веков, и владычество Твое во все роды». Со времен Феодосия здесь хранится почитаемая святыня — голова Иоанна Крестителя (илл. 4).

При Омеядах часть христианской церкви стала использоваться как мечеть. Интересным примером политики веротерпимости, проводимой Омеядами, было решение 661 года устроить здесь одновременно мечеть и христианский храм. Однако в 705 г. такое мирное сосуществование было отменено при халифе Валиде I, который решил реконструировать здание с целью создания здесь самой величественной, как он предполагал, мечети мусульманского мира. Проект был завершен в рекордно быстрые сроки, всего за восемь лет. Мечеть поражает своими размерами и чистотой пропорций, большое количество ее внутренних площадей украшены уникальными по качеству византийскими мозаиками, изображающими райские кущи (илл. 1, 11). К сожалению, эти мозаики пострадали из-за пожара 1893 г. Несмотря на столь блестящее воплощение идеи величия новой религии, ислама, здание овеяно христианскими легендами. Так, одна из них гласит, что один из минаретов мечети, минарет Иисуса, реставрированный в XIII–XIV веке, станет тем местом, куда придет Христос в судный день и где он победит Антихриста. Удивительным примером мирного сосуществования мусульман и христиан в этом священном здании является гробница Иоанна Крестителя, расположенная внутри главного молитвенного зала мечети, на том же месте, где ей поклонялись христиане, когда здесь еще была церковь<sup>4</sup>. Этот знаменитый христианский святой почитается мусульманами под именем Яхья. Над главным входом в зал — греческая надпись, сохраненная здесь с тех времен, когда здание было христианской базиликой.

Великие христианские святыни, почитаемые также и мусульманами, находятся не только в Дамаске, но и в некоторых церквях и монастырях, расположенных в окрестностях столицы Сирии. Один из удивительных примеров такого рода — христианская деревня Маалула (илл. 8). Эта уникальная деревня, расположенная у

<sup>2</sup> Ruprechtsberger E.M. Die Grosse Moschee (Omajjadenmoschee) von Damaskus — Etappen ihrer Geschichte im Überblick, in Syrien. — Von den Aposteln zu den Kalifen. — Linz, 1993. — P. 144.

<sup>3</sup> Там же. — С. 146.

<sup>4</sup> Там же. — С. 147.

подножия Каламунских гор на границе с Ливаном, в 57 км от Дамаска на высоте 1600 м над уровнем моря. Два источника, орошающих долину с востока и запада, всегда делали ее удобной для жизни.

В переводе с арамейского название деревни означает «вход». Маалула упоминается в источниках довольно рано, с позднеантичных времен, когда здесь появились первые христианские епископы. Это название прослеживается в истории и позже, когда Паулус ал-Халаби, священник греческой христианской церкви, упоминает его в своей книге «История Антиохийского патриархата» (XVII в.).

Одна из самых знаменитых особенностей деревни — это ее язык. Жители Маалулы до сих пор сохранили в устном варианте один из самых древних языков человечества. На нем говорили жители Сирии еще до арабского завоевания, когда стал распространяться арабский язык. «Язык Маалулы» семитского происхождения, на нем говорили в Вавилоне и, отчасти, в Персии. «Арамейская ветвь включала в себя много языков: самаритянский, пальмирский, набатейский, христианский халдейский, ассирийский в Ираке, ритуальный язык сирийских христиан-маронитов, сирийский, халдейский, а также язык трех деревень в Каламуне, Маалула, Ябадин, Бакхаа»<sup>5</sup>. Считается, что это тот же самый арамейский язык, на котором проповедовал в Палестине Христос, на этом же языке написано евангелие от Матфея. Древние здания Маалулы привлекают внимание историков и археологов, а также многочисленных христианских и мусульманских паломников. Среди многочисленных монастырей, расположенных в деревне, на склоне холма и в непосредственной близости от нее — церковь святой Варвары, святого Георгия (переосвященный древний римский храм), церковь святых Козьмы и Домиана, церковь святого Саввы, святого Фомы, Семеон Шербилла, так называемый «Девичий монастырь», церковь святого Лавандия. Однако наиболее посещаемым паломниками из числа христиан и мусульман являются монастырь святой Феклы (илл. 9, 12) и церковь святого Сергия. Первый, по легенде, был основан на месте, где скрывалась святая Фекла от разыскивающих ее римских солдат. Фекла прошла по узкому ущелью (которое показывают до сих пор) (илл. 5, 10) и затворилась в пещере (илл. 9), в которой был источник воды, где и осталась добровольно до конца дней. Сейчас эта пещера — главная святыня монастыря, собор и братские корпуса которого были построены в XX веке. Монастырь находится в ведении сирийской православной церкви, здесь действует также детский приют (илл. 12). Пещера и чудотворный источник святой Феклы особо почитаются и христианами, и мусульманами.

Монастырь святого Сергия стоит на месте одной из древнейших христианских церквей, датируемой временем сразу после издания Миланского эдикта, 313–325 годами. Интересно, что по документам первого Вселенского собора в его деятельности принимал участие и епископ Маалулы. Форма алтаря в церкви (с бортиком высотой 7 см и специальным углублением в центре для сбора жертвенной крови) напоминает о языческих временах и свидетельствует о необыкновенной древности постройки. Это строение считается одной из старейших сохранившихся христианских церквей<sup>6</sup>.

### 3. Мусульманско-христианский диалог и католическая церковь

Как видно из вышеизложенного, исламо-христианский диалог на территории Сирии имеет глубокие исторические корни. Он активно развивается и в современном обществе. Предлогом для такого сотрудничества зачастую становятся древние памятники христианского искусства, являющиеся совместно почитаемыми святынями

<sup>5</sup> Kamal R. The Syriac of Maaloula // Arabian Syria Magazine. — 1965, № 5. — P. 14.

<sup>6</sup> Keriaky R.E. Maaloula. History and ruins. — 1996. — P. 22.



◀ Илл. 1. Мозаики, украшающие внутренний двор мечети Омейядов в Дамаске

---

Илл. 3. Главный двор мечети Омейядов в Дамаске ▶

---







Илл. 2. Главный двор мечети Омейядов в Дамаске



Илл. 4. Сень над мощами св. Иоанна Крестителя в мечети Омейядов в Дамаске



Илл. 5. Ущелье святой Феклы, Маалула.



Илл. 6. Городские ворота Дамаска, через которые по преданию апостол Павел бежал из города



◀ Илл. 7. Панорама Дамаска

---

Илл. 8. Вид на деревню  
Маалула ▶

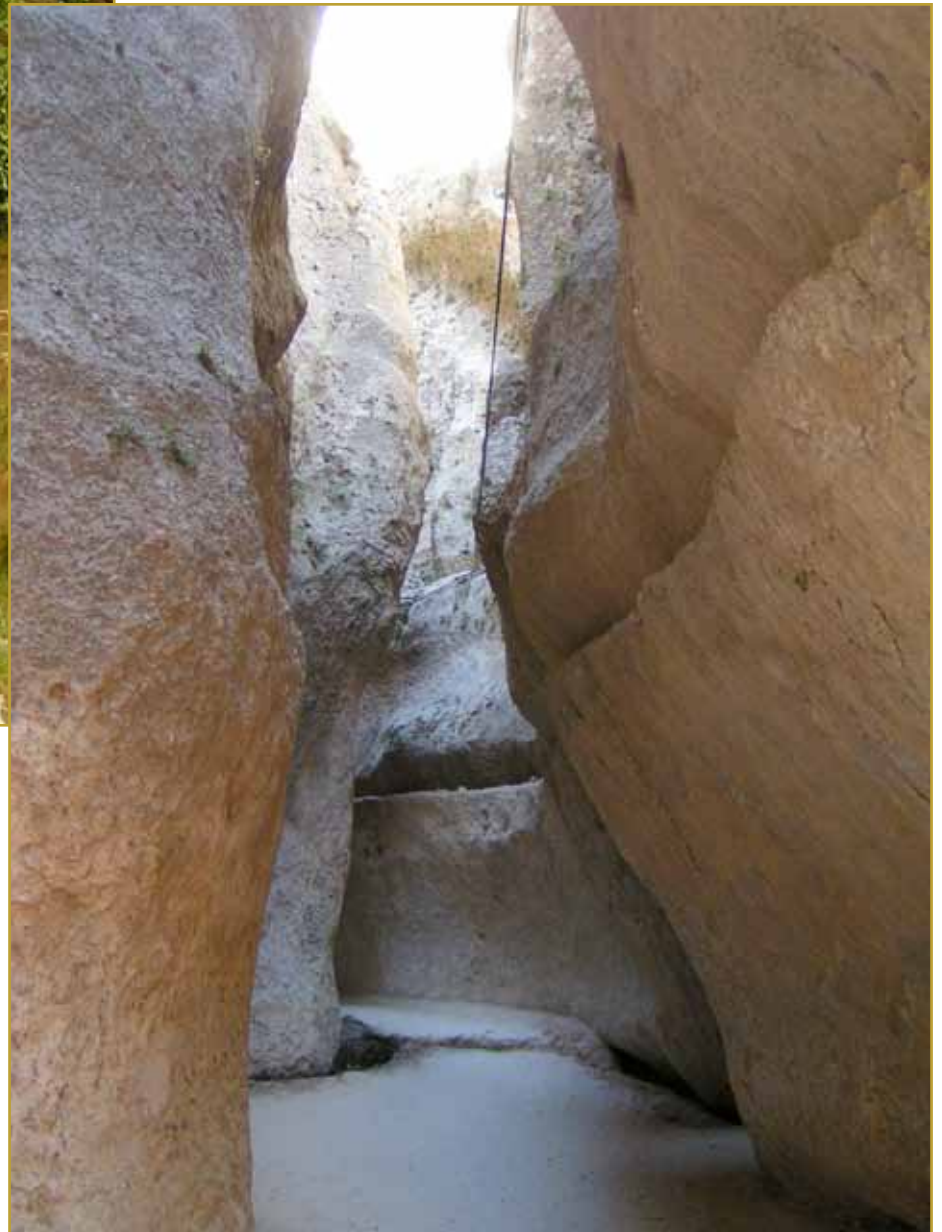
---





Илл. 9. Пещера святой Феклы с источником

---



Илл. 10. Ущелье святой Феклы, деревня Маалула.

---



Илл. 11. Мозаики внутреннего двора мечети Омейядов в Дамаске.

Илл. 12. Монастырь святой Феклы в деревне Маалула.





Илл. 13. Вид на монастырь святой Феклы и пещеру

Илл. 14. Фреска западной стены собора в монастыре святого Моисея под Набком



(христианами и мусульманами). Одним из наиболее ярких примеров подобного рода является деятельность христианской общины католиков, подчиняющихся Ватикану, и расположенной в древнехристианском комплексе монастыря святого Моисея близ города Набк (Дейр Мар-Муса эль-Хабаша)<sup>7</sup>. Как и в случае со святынями Маалулы, монастырь святого Моисея расположен в месте, где первые следы человеческой активности появляются в период палеолита, а первые христианские отшельники — в начале IV в. Многочисленные естественные пещеры использовались как древними людьми, так и первыми христианскими отшельниками.

Судя по археологическим и историческим данным, существующий монастырь был отстроен в середине VI в. монахами сирийской антиохийской церкви. Он освящен в честь святого Моисея Абиссинца, сына эфиопского царя, постригшегося в монахи и принявшего мученичество в окрестностях Набка. Главный собор монастыря был построен около 1058 года (о чем свидетельствует арабская надпись на внутренней стене), что может быть также косвенным свидетельством веротерпимости исламских правителей Сирии. Собор украшен фресками, покрывающими большую часть его внутреннего помещения. Фрески представляют строго продуманную иконографическую программу. Реставраторы открыли два уровня, ранний из которых относится к XI в., а более поздний — к XII в. (илл. 14). В XV в. монастырь был частично перестроен, а заброшен он был не ранее середины XIX в., накануне объявления французского мандата на этой территории. Долгое время он оставался в собственности сирийской католической церкви диоцезы Хомса, Хамы и Набка<sup>8</sup>. В 1984 г. начались восстановительные работы по совместной инициативе сирийского государства, местной христианской церкви и многочисленных европейских и арабских волонтеров. Реставрационные работы были окончены в 1994 г. благодаря интенсивному сотрудничеству между сирийским и итальянским правительствами.

В 1991 году в монастыре была основана новая христианская община, которая является блестящим примером современного религиозного диалога между христианами и мусульманами. Предыстория общины связывается с появлением в этих краях молодого студента-иезуита, пережившего здесь в течение десяти дней ряд мистических откровений. В результате, в 1984 году он стал священником сирийской католической церкви под именем Павла и в 1991 г. основал монастырское братство. Цель новой общины, как она обозначена самим отцом Павлом — межрелигиозный диалог. Основное направление деятельности — оживление духовной жизни как абсолютной величины. Для этого в общине создается атмосфера углубленной молитвы и тишины для монахов, монахинь и гостей. Второй принцип — это евангельская простота как путь достижения гармонии и полного согласия с окружающим миром. Третий принцип — гостеприимство. Община является по-настоящему духовным и культурным центром не только для окрестных деревень, но и для отдаленных регионов. Здесь регулярно устраиваются совместные с исламскими деятелями диспуты, касающиеся насущных проблем жизни в современном обществе. Одновременно идет работа над рядом экологических и художественных проектов. В то же время, согласно провозглашенному принципу гостеприимства, монастырь является центром научной жизни, куда могут свободно приезжать на любой удобный для них срок ученые со всего мира для изучения интересующих их тем (филология, археология, биология и т. д.). Община также активно принимает паломников — и христианских, и исламских — из разных стран мира. Для них устраиваются лекции по истории и культуре местности. В монастыре также работают мастерские традиционных ремесел, пчеловодства и т. д.

В результате многогранной деятельности межрелигиозной общины, здесь создается особый микроклимат, который способствует развитию конструктивных дискуссий на многие насущные темы. Опыт христианской общины Дейр мар-Муса эль-Хабаша под Набком является необычайно удачным примером реализации конструктив-

<sup>7</sup> См. официальный сайт: [www.deirmarmusa.org](http://www.deirmarmusa.org)

<sup>8</sup> De Montjou G. Mar Moussa: un Monastère, un Homme, un Desert. — s.l., 2006.

ного исламо-христианского диалога в современном культурном пространстве. Показательно, что в данном случае учитывается как древняя духовная традиция места, так и духовные искания его современных насельников. Деятельность этой общины предлагает также удачный модуль существования древних христианских памятников в контексте современного сирийского общества, большая часть которого исповедует ислам.

#### 4. Заключение

Пример общины, существующей в монастыре Мар-Муса под Набком, представляется драгоценным свидетельством гармоничного взаимодействия деятелей науки и религии, исповедующих христианство и ислам, объединяющей силой для которых служит древнее христианское искусство. Этот опыт представляется в высшей степени плодотворным и в контексте современной российской ситуации. Как и на территории Сирии, в Российской Федерации сохранилось большое количество памятников средневекового христианского искусства, однако их жизнедеятельность в современном российском обществе редко развивается столь же многопланово и гармонично.

В противоположность сирийской ситуации, древние святыни в России зачастую становятся причиной конфликта, к примеру, между религиозными деятелями и музейными работниками. Подобная ситуация особенно характерна для многих историко-культурных и природных заповедников (Соловецкие острова, территория Новгородского Кремля, Троице-Сергиевская Лавра и др.), ставших музеями в советский период истории. Проблема стала особенно остро в контексте новой политической ситуации, когда церковные деятели вполне обоснованно получили возможность использовать древние памятники христианского искусства как объекты паломничества и для возобновления церковной жизни. В этой ситуации опыт монастыря Мар-Муса эль Хабаша под Набком и некоторых других памятников христианского искусства и святынь Сирии кажется особенно актуальным и полезным для современной российской действительности, ведь он демонстрирует возможность плодотворного взаимодействия между деятелями религии и искусства, религии и науки, а также между христианами и мусульманами. Позитивное развитие этого эксперимента на русской почве могло бы способствовать взаимному духовному и интеллектуальному обогащению, а также более активному участию древнего русского религиозного искусства в решении актуальных для общества проблем.





## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

---

---

**Г-жа Рита Айюб**, координатор тренинга по исламско-христианскому диалогу, Институт исламско-христианских исследований, Университет св. Иосифа (Ливан); научный сотрудник кафедры ЮНЕСКО по компаративному изучению религий, посредничества и диалога, действующей на базе Университета св. Иосифа в Бейруте, Ливан. Исследователь социальных репрезентаций религиозных общин Ливана. Изучала послевоенное восстановление сообществ, примирение и межкультурное посредничество в горном регионе Ливана, с целью восстановления социальных связей между перемещенной христианской общиной и местной общиной друзей.

**Г-жа Франсес Альбернас**, Программный специалист по коммуникации, информации и публикациям сектора культуры, ЮНЕСКО (Париж, Франция).

**Г-н Луи Буассе**, заведующий кафедрой ЮНЕСКО по компаративному исследованию религий, посредничества и диалога, профессор Университета св. Иосифа, Бейрут, Ливан.

**Г-жа Роза Геррейро**, Программный специалист Секции межкультурного диалога, ЮНЕСКО (Париж, Франция).

**Г-н Фади Дау**, доктор философии в области теологии, специалист в области политической философии. Профессор Университета св. Иосифа; автор ряда исследований, в особенности в области политической теологии и межрелигиозного диалога. Зам. Генерального секретаря по отношениям с исламом, Совет церквей Ближнего Востока (Ливан). Президент Адьян-Ливанского фонда межрелигиозных исследований и духовной солидарности. Член Ливанских католических комитетов по культуре, диалогу и теологии и Международный консультант Фонда осознания (Великобритания).

**Г-жа Екатерина Ендольцева**, в 2005 г защитила кандидатскую диссертацию по теме «Иконография апостолов с III по VI вв. в Средиземноморском мире» в университете Париж 10 Нантер, Париж. Получила степень доктора литературоведения. С 2006 г. работает в Российской Федерации, доктор искусствоведения, автор публикаций, касающихся проблем раннехристианской и древнерусской иконографии, средневекового искусства Абхазии. Руководитель научного семинара «Истоки и становление христианства по памятникам материальной культуры эллинистического мира» при факультете филологии и искусств СПб ГУ, научный сотрудник сектора историко-компаративных исследований культуры Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии. Доцент кафедры истории искусства Российской христианской гуманитарной академии.

**Г-н Игорь Котин**, старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН в Санкт-Петербурге, кандидат исторических наук, доктор философии (Оксфорд). Автор четырех монографий и трех научных книг, написанных в соавторстве, автор более 40 статей и опубликованных докладов. См., например: Котин И.Ю. Тюрбан и «Юнион Джек». Выходцы из Южной Азии в Великобритании. —

Санкт-Петербург, 2009. — 227 с. Сфера научных интересов: южноазиатская диаспора, ислам в Южной Азии и Великобритании, ислам в Европе.

**Г-н Джозеф Крейди**, Программный специалист по культуре Бюро ЮНЕСКО в Бейруте (Бейрут, Ливан).

**Г-жа Светлана Махлина**, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, член Союза художников, член Международной ассоциации искусства (AICA), доктор философских наук, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации. Круг научных интересов — история мировой художественной культуры, современное искусство, культурология, семиотика искусства, семиотика культуры. Является автором 223 научных публикаций, в том числе 13 монографий и 210 учебных пособий.

**Г-жа Любава Морева**, программный специалист по культуре Бюро ЮНЕСКО в Москве по Азербайджану, Армении, Беларуси, Республике Молдова и Российской Федерации.

**Г-н Рафик Мухаметшин**, доктор политических наук, профессор, ректор Российского Исламского университета, член-корреспондент Академии наук Республики Татарстан, заведующий отделом общественной мысли и исламоведения Института истории АН РТ. Основные направления научной деятельности сосредоточены в области исламоведения, а также политических процессов в России и современном мире. Автор около 120 научных трудов, включая 6 монографий.

**Г-н Ефим Резван**, заместитель директора по научной работе Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, доктор исторических наук, профессор, арабист и исламовед, автор более 100 научных трудов, в том числе 9 монографий. Удостоен ряда российских и международных научных наград, в том числе почетной награды Университета Соко (Токио), премии ЮНЕСКО и Национальной премии Исламской Республики Иран. Главный редактор международного научного журнала *Manuscripta Orientalia*, главный редактор и член редакционных коллегий ряда научных серий, член редакционных коллегий ряда отечественных и зарубежных научных журналов, организатор ряда международных научных конгрессов, проведенных в Санкт-Петербурге. Представляет Россию в нескольких международных научных организациях, осуществляет научно-кураторскую работу в научных отделах МАЭ РАН, координирует деятельность научных отделов, редакционно-издательского отдела и научного архива, подготовку к изданию научных трудов.

**Г-н Дмитрий Спивак**, заведующий кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога; директор Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии, доктор филологических наук. Сфера научных интересов: фундаментальные проблемы культурологии, фундаментальные аспекты межкультурного и межрелигиозного диалога. Основные монографии: *Метафизика Петербурга: В 3-х тт.* — СПб., 2003–2005; *Измененные состояния сознания: психология и лингвистика.* — СПб., 2000. Ответственный редактор/соредактор ряда международных сборников научных трудов или коллективных монографий, посвященных проблемам межрелигиозного диалога (*Unity and Diversity in Religion and Culture: Exploring the Psychological and Philosophical Issues underlying*

Global Conflict / Eds. L.Moreva, D.Spivak, S.Burn. — St.Petersburg, 2006. — 680 p.; Pluralisme et reconnaissance: Défis des particularismes et des minorités / Eds. M.Mestiri, D.Spivak. — Paris, 2008. — 400 p.)».

**Г-жа Найла Таббара**, доктор философии в области религиоведения (Высшая школа прикладных наук, Париж; Университет св. Иосифа, Бейрут). Координатор программ по религиоведению, факультет религиоведения; Профессор факультета религиоведения Университета св. Иосифа, Бейрут. Научный сотрудник кафедры ЮНЕСКО по компаративному изучению религий, посредничества и диалога, действующей на базе Университета св. Иосифа в Бейруте, Ливан. Секретарь Адьян-Ливанского фонда межрелигиозных исследований и духовной солидарности. Автор ряда статей по межрелигиозной проблематике, мусульманской теологии, суфизму и гендерной проблематике.

**Г-жа Сама Хальвани**, социолог, конфликтолог, социальный работник. Магистр по социологии конфликта (Католический университет Парижа). Тьютор Арабского Открытого университета (Ливан). Работает в качестве эксперта по устойчивому развитию в Экономическом и социальном фонде развития (ESFD). В прошлом — координатор Миссии врачей мира (Médecins du Monde) в Йемене. Вице-президент Адьянского фонда, участник ряда социальных движений в Ливане и других странах.

**Г-н Сергей Хоружий**, доктор физико-математических наук, философ, исследователь духовной традиции исихазма, директор Института синергичной антропологии, профессор Института философии РАН. В центре интересов ученого — русская религиозная философия и мистический опыт Восточной Церкви. Особое внимание он уделяет исихастской духовной практике («умному деланию»). Результаты ее изучения отразились в книгах «Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении», «После перерыва: Пути русской философии», «К феноменологии аскезы», в сборнике статей «О старом и новом». Сергей Сергеевич также известен как переводчик романа Джеймса Джойса «Улисс» и автор комментариев к нему.

# ملخصات في اللغة العربية

## المسيحية والإسلام في سياق الثقافة المعاصرة قراءات متعلقة بالحوار بين الأديان من روسيا والشرق الأوسط تحرير: دميتري سيفاك ونايلا طبارة سانت بطرسبرغ - بيروت إيدوس ٢٠٠٩-

يقدم هذا المنشور نتائج مشروع بحث مشترك، وهو بحث يهدف إلى توفير تحليل ثقافي نمطي للمشاكل الأساسية والقراءات الحالية للحوار المسيحي الإسلامي في عالم اليوم من وجهة نظر روسيا ولبنان انسجاماً مع أهداف اليونسكو التي تعتبر حوار الأديان نشاطاً رئيسياً. يستهدف الكتاب الإلكتروني الصادر بعدة لغات (الإنجليزية والروسية والعربية) في المقام الأول الشباب في روسيا والشرق الأوسط بالإضافة إلى المدرسين والباحثين الضالعين في حوار الأديان. فحوار الأديان أساسي لتعزيز التفاهم والتقارب الثقافي والالتئام الاجتماعي وصنع السلام.

## مقدمة بقلم اليونسكو

يرتدي الدين بصفته جزء هام من الثقافة أهمية كبيرة بالنسبة إلى هويات الشعوب. كما يحمل الدين في طياته المعايير الأخلاقية الداخلية للثقافة وهو يكتف طريقة فهم الأفراد والمجتمعات للقواعد الأخلاقية. نظراً إلى تنوع التعبيرات الدينية، لطالما كان من الأهمية بمكان إنشاء علاقات بين الثقافات وتطويرها. فعلى مدى تاريخ الإنسانية، كان الحوار بين الثقافات يمضي قدماً ويربط ما بين ممثلين عن بيئات ثقافية متنوعة ويعزز التبادل الثقافي.

إنّ التوق المعاصر إلى تحقيق السلام والتنمية المستدامة يفيد بأهمية بناء جسور التفاهم المتبادل بين الطوائف الدينية المختلفة. ومن خلال مجموعة من النشاطات، تسعى اليونسكو جاهدة إلى إنشاء علاقات وثيقة بين مختلف الأديان. تهدف هذه الأنشطة إلى تعزيز الحوار بين شعوب تتشاطر قيماً أخلاقية أساسية مشتركة، بما في ذلك القادة الدينيين ومثلي الطوائف المختلفة.

أخذةً بعين الاعتبار أهمية حوار الثقافات بالنسبة إلى بناء التماسك الاجتماعي، تبحث اليونسكو باستمرار عن أساليب ومقاربات جديدة لتحقيق السلام والتفاهم. ففي بداية التسعينيات، تم إطلاق برنامج "طرق الحوار" الذي شمل "مشروع طريق جارة الحرير" و"مشروع الطريق بين الأديان". وكان الهدف من هذين المشروعين إظهار كيف اختلطت الشعوب ذات الأصول المختلفة عبر تاريخ البشرية وكيف سافرت وتواصلت وتعلمت أن تعيش مع بعضها البعض من خلال التبادلات والتجارة والرحلات. وقد نتج عن هذه التبادلات تفاعلات مستدامة متعددة الأنواع كاللغات والمعتقدات وأساليب الحياة. فيلقي البرنامج المعنون "طرق الحوار" الضوء على تبادل القيم الثقافية والأفكار والسلع من خلال طرق التجارة المكوّنة تاريخياً. وقد حصلت اليونسكو على رداً فعل إيجابية بشأن تعزيز الحوار بين الثقافات في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى وإفريقيا والقوقاز.

للحوار بين الأديان أهمية قصوى في تحقيق الحوار بين الثقافات. كما أن إرساء حوار بين الأديان أساسي لتحقيق الاحترام والتفاهم المتبادلين. بغية تعزيز الحوار بين مختلف الأديان والتقاليد الروحية والإنسانية، تم توقيع اتفاق أطلق شبكة "يونيتوب" وهو برنامج توأمة "كراسي اليونسكو

الجامعية للحوار بين الأديان من أجل التفاهم بين الثقافات“ في ٣١ آذار/مارس ٢٠٠٦. وقد تمّ إنشاء الكراسي الجامعية في المراكز الجامعية التي تتمتع بخبرة مشهود لها في هذا المجال والتي جمّع أكاديميين وباحثين تخصصوا في تاريخ الدين وبشاركون بفعالية في الحوار بين الأديان. وأطلقت شبكة الكراسي الجامعية برنامجاً مشتركاً على شكل ورش عمل إقليمية ومؤتمرات تُعقد مرتين في السنة حول مواضيع متعددة تتعلق بالحوار بين الأديان. وهو أمر أساسي للتعامل مع التحديات الأساسية التي يواجهها كل مجتمع وللتصدي للتعقيد الذي يسود العلاقات الدولية.

في العام ٢٠٠٧، طُرحت مسائل التسامح والحوار بين الأديان ومكافحة الأحكام المسبقة في المؤتمر الدولي حول ”الحوار بين الثقافات وبين الأديان لتنمية مستدامة“ الذي انعقد بدعم من مكتب اليونسكو في موسكو- روسيا. وقد بادر المشاركون في المؤتمر الى دراسة آفاق الحوار بين الثقافات والأديان في العالم المتغيّر وتطوير أفكار ومبادئ بشأن الحوار بين مثلي ثقافات وأديان مختلفة وصياغة توصيات لتطبيق عملي لأفكار السلام والوثاق. فكان الاجتماع الدولي لكراسي اليونسكو الجامعية حول الحوار بين الأديان من أجل تفاهم بين الثقافات محط أنظار المؤتمر. وكان من الأهمية بمكان أن يضمّ الاجتماع هذا العدد الهائل من الأخصائيين في هذا الموضوع من أنحاء مختلفة من العالم. كالولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية والشرقية وآسيا الوسطى والشرق الأوسط.

تدلّ المواضيع التي ناقشها المشاركون. كتحليل استراتيجيات وآفاق الحوار بين الأديان كوسيلة لجمع الأشخاص ودور التعليم والعلوم في تطوير الحوار بين الثقافات والأديان. على التوجّهات الاستراتيجية الرئيسة لأنشطة اليونسكو في مجال تطوير الحوار بين الأديان. وقد تمت ترجمة نتائج الاجتماع من خلال أنشطة لاحقة جرى فيها استعمال مبادئ نظرية ومنهجية لدراسة حالات إيجابية.

في هذا السياق. للمشروع الذي يحمل العنوان التالي ”المسيحية والإسلام في سياق الثقافة المعاصرة“ والذي أطلقه مكتب اليونسكو في موسكو ومكتب اليونسكو في بيروت أهمية كبيرة في عملية تطوير الحوارات بين الثقافات. ولطالما كانت مسائل احترام حرية التعبير واحترام المعتقدات الدينية والرموز الدينية في صميم أنشطة اليونسكو وبرامجها. إنّ دراسة التحديات التي يواجهها معتنقو الأديان في العالم المعاصر. لا سيما النساء والشباب. تتيح التعرّف الى وسائل لحل المشاكل القائمة ولتفادي النزاعات المحتملة. كما أنّ عملية العولة تثير مسائل جديدة تطلّ تطوير الحوار بين الأديان بين الدينين العالميين. أي المسيحية والإسلام. ويتمتع البلدان اللذان جرت مراجعتهما في دراسة الحالات -أي لبنان وروسيا- بميزة مشتركة في هذا المجال. ذلك أن كلاهما يضمّ مجموعتين كبيرتين من المسيحيين والمسلمين. تعملان جنباً الى جنب وتنفعلان وتتواصلان. هذه الدراسات ترتدي أهمية استثنائية ليس فقط لجهة كشف التحديات الحالية التي تواجهها هاتين المجموعتين بل لأنها تشير الى أنماط التصرف المحتملة في الظروف المعاصرة للحياة اليومية.

إن هذا الكتاب جدير بالثناء وهو يأتي في الوقت المناسب. كما أن ظهوره ليس من باب الصدفة. فنحن لا يجب أن نفضل العالم ”الغربي“ أو ”المسيحي“ عن العالم ”الإسلامي“. ذلك أنه إن قمنا بذلك. نكون قد نسينا أننا كلنا مواطنو هذا العالم. ويمكننا أن نأخذ مثال لبنان وروسيا على مدى تاريخهما الثري. فعلى سبيل المثال. يعتنق سكان روسيا المعاصرة كافة أديان العالم إجمالاً. وفي الماضي. كان الشامانيون والبوذيون والزرادشتيون والنسطوريون وحتى المانويون يقيمون على تلك الأرض التي كانت بمثابة نقطة تلاقي للثقافات. كما أثبت ذلك تاريخ طرق تجارة الحرير. ويمكن أن ينطبق هذا القول أيضاً على لبنان الذي يضمّ مجموعة متنوعة من الشعوب المختلفة التي تتمتع بثقافات ومعتقداتها الخاصة. ويعيش هؤلاء المواطنون الذي يعتنقون أدياناً مختلفة جنباً الى جنب وقد استطاعوا بسلام أن يرسوا حواراً مليئاً بالثقة. على الرغم من نشوب بعض الصراعات. لكن تاريخ هذه المناطق يكشف أنه قد تمّ استخدام الدين أو تمّ تجاهله بكل بساطة على أنه لا يشكل جزءاً مهماً من حياة المواطنين. ومن خلال الاستناد الى أمثلة إيجابية مستقاة من الحياة اليومية. نريد أن نثبت أنه رغم الألم. يمكن أن نتعلّم من دروس الماضي كيفية بناء مجتمع جامع ومتناغم.

في هذا الإطار. تبذل اليونسكو جهوداً حثيثة لتعزيز التواصل بين الطوائف الدينية ولتقوية أواصر الاحترام المتبادل من خلال زيادة الوعي بشأن التقاليد الدينية. وعلى الرغم من أن نظرة الشباب المعاصر الى العالم تتأثر بشكل كبير بوسائل الإعلام العالمية من جهة وبالمعايير الأخلاقية الدينية التي تشكل جزءاً من هويتهم الثقافية من جهة أخرى. لا يجب أن تُعتبر الاختلافات الدينية غير قابلة للتذليل. لهذا السبب. تدعو اليونسكو القادة الدينيين الى تعزيز الحوار بين مختلف الطوائف من أجل السماح لها بالتمتع بالقيم الأخلاقية الأساسية. أكانت قيماً دينية أو إنسانية. وإلى التصرف وفقاً لها.

يمثّل المشروع المعنون ”المسيحية والإسلام في سياق الثقافة المعاصرة“ خطوة إضافية على طريق الحوار البناء بين البلدان والشعوب والمجموعات الإثنية بإجاء السلام والديمقراطية والاستقرار والتنمية المستدامة. إن هذا الطريق محفوف بالتحديات غير أنه يقود الى التفاهم المتبادل والاحترام والازدهار.

روزا غيريرو. أخصائية برنامج في شعبة حوار الثقافات. اليونسكو (باريس)

جوزيف كريددي. أخصائي برنامج (الثقافة) في مكتب اليونسكو في بيروت

ليوبافا موريفا. أخصائية برنامج (الثقافة) في مكتب اليونسكو في موسكو

# كلمات التحرير

## كلمة تحرير المحرر الروسي للكتاب

### دراسة دولية بشأن الجوانب الأساسية للحوار المسيحي والإسلامي

دميتري سبيفاك

رئيس الكرسي الجامعي لليونسكو للدراسات المقارنة بين لتقاليد الروحية وثقافتها الخاصة والحوار بين الأديان. فرع سانت بطرسبرغ. المعهد الروسي للبحوث الثقافية (سانت بطرسبرغ، روسيا)

يقدم المحرر الروسي في هذا النص الأسس النظرية والتطبيقات العملية للدراسة الدولية حول المشاكل والأفق الحالية للحوار بين المسيحية والإسلام. وفي سياق روسيا الاتحادية والشرق الأدنى في المقام الأول. ويناقش الجوانب الأساسية للحوار بين الأديان. وهي جوانب تشكل في هذه الأيام اتجاهها رئيسياً في الاستراتيجية الثقافية لليونسكو. بموجب ارتباطها: أساساً بالحوار بين الثقافات على نحو عام. ثم بالتعريف الحالي للتكامل في المجال النظري لحقوق الإنسان. وبالآجاهات المعاصرة في (إعادة) بناء الهوية. كما تنقح في هذا النص النصوص الأساسية التي تُعنى بهذا الموضوع. بدءاً بالرسالة المفتوحة التي أرسلها ١٣٨ عالم من علماء الدين الإسلامي وصولاً إلى اتفاقيات اليونسكو ذات الصلة.

## كلمة تحرير المحررة اللبنانية للكتاب

نايلا طيارة

أستاذة جامعية. كلية العلوم الدينية، وباحثة في الكرسي الجامعي لليونسكو للدراسة المقارنة بين الأديان والوساطة والحوار في جامعة القديس يوسف (بيروت، لبنان)

كي يدرس المرء العلاقة بين الأديان في عالمنا وثقافتنا المعاصرين عليه أن يدرس تفاعلاتها وآثارها التاريخية والسياسية والاجتماعية واللاهوتية والثقافية. وفي الواقع، فإن لموضوع العلاقات بين الأديان آثار متغلغلة وأساسية تستدعي أطراف واسعة من التحليل. الخاصة منها إلى أشملها. ويمكن للمرء أن يركز مثلاً على حوار معين بين الأديان خلال فترة معينة في التاريخ أو على حوار بين الأديان في مكان معين (بلد، مدينة، أو مجتمع). والتركيز على سياق محلي لتسليط الضوء على موضوع مشترك لكل البشيرية إنما هو نهج "عالمي-محلي". أثبت النهج العالمي-المحلي فعاليته في عدد من حقول البحث إذ يبرز في وقت واحد ما هو خاص وما هو عام في مسألة معينة. فمن شأن استخدام النهج العالمي-المحلي لدراسة قضايا الجوهرية في العلاقة بين المسيحية وبين الإسلام في سياق الثقافة المعاصرة وعلى وجه خاص دراسة العلاقة والجهود المبذولة لتعزيز الحوار بين أتباع الديانتين أنها قد تسلط الضوء على وضع الحوار الإسلامي المسيحي بفعالية في عالم اليوم.

دعمت شبكة اليونسكو لحوار الأديان والتفاهم بين الثقافات، وهي تعي أهمية الدراسات العالمية-المحلية. فكرة دراسة العلاقات المعاصرة بين المسيحيين والمسلمين في سياقين إقليميين معاً في دراسة واحدة. فيدرس هذا المنشور العلاقات الإسلامية المسيحية في السياقات المحلية في روسيا ولبنان لتوفير نظرة في قضايا تمس كل البشيرية.

اتبع الفريقان الروسي واللبناني المنهجية نفسها بغية تحقيق دراسة متماسكة. وقدم الباحثون من كل إقليم نوعين من المقالات. فتناول بعض الكتاب من جهة نظريات حوار الأديان وقضاياها وتحدياته في أوروبا والشرق الأدنى بصورة عامة وفي روسيا ولبنان بصورة خاصة. توفر هذه المقالات أرضية العمل من أجل فهم خصوصيات كل سياق. الإطار التاريخي والجيوستراتيجي للعلاقات المسيحية الإسلامية والحوار المسيحي الإسلامي في كل إقليم. والتحديات والأسئلة الخاصة التي تطرح والتي لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار. ووصف الكتاب الآخرون من جهة أخرى الممارسات الحالية في الحوار والعلاقات بين الأديان في روسيا ولبنان بين الشباب على وجه خاص. فتسلط مقالاتهم الضوء على الإنجازات والممارسات الصالحة في الحوار بين الشباب وتحدد التحديات العملية والقيود الحالية لهذه الممارسات.

تضمن الفريقان كلاهما باحثين ذوي تخصصات مختلفة (الفلسفة، علم الاجتماع، التاريخ، علم اللغة، اللاهوت، الديانات المقارنة، والفنون) ومن خلفيات مسيحية ومسلمة على حد سواء وذلك بغية توفير فهم شامل للمسائل الأساسية. وبالإضافة إلى ذلك، يملك عدد من الباحثين خلفيات مزدوجة في البحث والحوار الميداني وقد تفيد اسهاماتهم ذوي الاهتمامات الأكاديمية و"العاملين ميدانياً" لصقل الحوار.

## مقدمة

### إفيم ريزفان

رئيس تحرير "منوسكريبنا أوريانتاليا"، مجلة دولية تُعنى بالحوث حول المخطوطات الشرقية

نائب مدير متحف بطرس الكبير للأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا (كنستكامرا)، الأكاديمية الروسية للعلوم (سانت بطرسبرغ، روسيا)

ليس سرّاً أننا نشهد في الفترة الأخيرة تراجعاً حاداً في فكرة الحوار بين الأديان. فالمؤتمرات اللامتناهية والمخصصة لهذا الموضوع تنتهي عامة في اعتماد إعلان ما يلبث أن يُنسى وجوده خلال وليمة الشرف التي تقام بمناسبة نهاية المؤتمر.

أتمنى ألا يكون مصير هذا المشروع المشترك كمصير "الحوارات" السابقة والعديدة. ولألا يحصل ذلك ينبغي علينا:

- تسليط الضوء على المشاكل الأساسية المهمة التي يمكن حلها سويًا

- تحديد إمكانياتنا بوضوح

- تحقيق هذه الإمكانيات، حيثما أمكن، في سياق الحياة و/أو الوسائل الإلكترونية للحوار

- عدم الحفاظ على الوثائق فحسب بل أيضاً تحقيق اقتراحاتنا في عدد من المشاريع الإعلامية ذات تكنولوجيا عالية والموجهة للجمهور وبخاصة القراء والمشاهدين الشباب.

أعتقد أنه ليس من أهدافنا الأساسية توضيح ما يجمعنا بل ما يجعلنا مختلفين. ومشكلة الترجمة والتفسير السطحي في الصحافة لكلمات حساسة كالجهد على سبيل المثال لا تقل أهمية عن ذلك. من الأساسي أيضاً توضيح مفهوم "باطن" التعدد الديني لوجدان السياسيين والصحفيين والقراء والمشاهدين.

كما علينا أن نتذكر ونذكر بأن تاريخ البشرية يحتوي على حقبات سلام مليئة بالتفاعل المتبادل والبناء بين الجيران أكثر مما يحتوي حقبات حرب. وأنّ ثمرة هذه التفاعلات تشكل الأرضية للحضارة الحالية في الشرق والغرب على حد سواء. إنّ محتويات الكتب تعتمد علينا. فمن الضروري والممكن اليوم نشر أفضل المحاضرات عبر نظم التعلم عن بعد. ونحتاج أيضاً إلى السعي إلى إنشاء محتوى إعلامي جديد وجذري معتمدين بذلك على الطاقة "الداخلية" مع مساعدة الخبرة في هذا المجال. كما تستطيع كوميديا عائلية مؤدّاة بإتقان ومهنية عالية حول الموضوع "المناسب" أن تحدث المعجزات في ضمير الجمهور. مطلوب اليوم مشروع كهذا، فهو مكن خاصّة أنه يعود اقتصادياً بالأرباح. لقد عشنا بسلام كجيران لسنوات. فلنخبر الآخرين عن هذا الأمر. وأود هنا أن أعرض صور رحلة بعدسة تيانا فدوروفا، ففي شتاء تارتاستان القارس عام ٢٠٠٥ قامت مجموعة بالتصوير لمشروع اسمه "إجماع".

# الجزء الأول: القضايا الأساسية في الحوار بين الأديان

## تقدير التعددية:

### التزام اليونسكو بالحرية المقترنة بالاحترام

#### فرانسيس البرناز

أخصائيّة برامج اليونسكو، قطاع الثقافة، مقر اليونسكو الرئيسي (باريس، فرنسا)

تم رفع التعدد الثقافي إلى مرتبة "تراث الإنسانية المشترك": "كضرورة للجنس البشري مثل ضرورة التنوع البيولوجي للطبيعة" في الإعلان العالمي لليونسكو بشأن التنوع الثقافي لعام ٢٠٠١. وتبدأ العملية النمطية والتشريعية التي أدت إلى هذا الأمر مع دراستور اليونسكو لعام ١٩٤٥ الذي يشدّد في المادة الثانية على "استقلالية وتنوع الثقافات والنظم التربوية للدول الأعضاء في هذه المنظمة". غير أن ذلك حصل بعد حرب عالمية طاحنة. كان هناك حاجة إلى الوحدة لدعم التنوع وكان التركيز على بناء التماسك من خلال المعرفة التربوية والعلمية. في المقام الأول، نُظر إلى الثقافة كمنتوج فنيّ وممارسات مرئية. وفي وقت لاحق فقط ومن خلال انبعاث دول مستقلة حديثاً أصبح التعريف العملي لليونسكو المتعلق بالثقافة "...المجموعة الكاملة لمختلف السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميّز مجتمع أو مجموعة اجتماعية ... (بما في ذلك) لا الفنون والآداب فحسب بل أيضاً أنماط الحياة، الحقوق الأساسية للبشر، نظم القيم والعادات والمعتقدات". وتعتبر النقلة النوعية لعام ١٩٨٣ حجر أساس في العملية. أخيراً تم اعتماد إعلان المبادئ المتعلقة بالتسامح في الذكرى الخمسين لليونسكو في عام ١٩٩٥ - بعد مئتي عام على معركة فولتير الرائدة ضد التعصب الديني - في العام الذي نُشر فيه تنوعنا الخلاق. وهو تقرير اليونسكو بشأن الثقافة والتنمية. فكانت مبادئه الأساسية "احترام وتقدير التنوع الغني في ثقافات عالمنا، في أشكال التعبير وطرق البشر" من خلال تعزيز المعرفة والانفتاح والتواصل وحرية التفكير والضمير والمعتقد".

## حوار الأديان: الخبرة التاريخية والأسس الرئيسة

#### سارغي هورويي

أستاذ جامعي، معهد الأنثروبولوجيا التآزرية (موسكو، روسيا)

يستعرض النص ظاهرة الحوار بين الأديان في جانبها التاريخي ويحلل في استراتيجياتها الثقافية وآلياتها الأنثروبولوجية. فتندرج المراحل والأحداث الرئيسية في تاريخ الحوار بين الأديان بما فيها الأديان الشرقية في السياق العام ويشار إلى السمات المميزة للمرحلة الأخيرة الناجمة عن العولمة. كما تُكشف الصعوبات الخاصة للحوار بين الأديان وتناقش الطرق لتخطيها.

ويصف النص ويقارن نموذجان رئيسيان للحوار بين الأديان. فالنموذج الأول، الممارس بصورة رئيسية في الدوائر البروتستانتية، يتفادى كل النقاط الحادة التي يختلف فيها المشاركون في وجهات نظرهم. ويكمن المبدأ الرئيسي لهذا النموذج في تقليل مجال الحوار وتحديد الأمور الأعمّ وغير القابلة للجدل والتي يتفق عليها الجميع. وخلافاً لهذا المبدأ، يكمن المبدأ الرئيسي للنموذج الثاني في تكبير مجال الحوار إلى حده الأقصى ليشمل كل قناعات المشاركين الحيوية عسى أن يثير التعرض المفتوح والصادق لإيمان الآخر الانتباه إلى الآخر ويزيد فعليا التفاهم المتبادل. وهذا النموذج نمطي أكثر في الروحانية الأرثوذكسية. وتفرضي الخاتمة إلى أنه يمكن للنموذجين التعايش معا مكملان بعضهما بصورة مفيدة في الاستراتيجيات الحديثة لخلق هندسة جديدة للعالم.



## القرآن والسلطة في روسيا

### إفيم ريزفان

نائب مدير متحف بطرس الكبير للأنتروبولوجيا والإثنوغرافيا (كنستكامرا). الأكاديمية الروسية للعلوم (سانت بطرسبرغ، روسيا)

القرآن نص يحتل مكاناً مركزياً في نظام ديني-فلسفي لعب دوراً مهماً في تاريخ الإنسانية خلال أربعة عشر قرناً. ومنذ ظهور القرآن، فُسر ودُرس جوهرها في المقام الأول في سياق مصالح وسياسية-إيديولوجية وطائفية متنافسة وفي ظروف مواجهة قديمة بين العالمين المسيحي والإسلامي. كُتب الكثير عن مصير القرآن في أوروبا الغربية. أما في روسيا، فلم يكن الوضع نفسه، رغم أن الموقع الجيوسياسي للبلد ومسار التاريخ الروسي أدباً إلى تأسيس موقف خاص تجاه كتاب الإسلام المقدس. وتشير المحفوظات إلى أن القرآن كان ضمن المكتبات الشخصية لقيصرة روس مثل إيفان الرهيب (1530-1584). بطرس الكبير (1672-1725) وكاثرين الثانية (1729-1796). وأرتبط مصير نشر القرآن، ترجماته، ومخطوطاته النادرة بالقرارات الشخصية لأكثر حكام روسيا. واستعملت السلطات المحليّة كما في الشرق الكتاب المقدس على نحو واسع النطاق لأهداف سياسية داخلية وخارجية على حد سواء.

## لمحة عن الحوار في لبنان

### لويس بواسيه

أستاذ جامعي في جامعة القديس يوسف، رئيس الكرسي الجامعي لليونسكو للدراسة المقارنة بين الأديان والوساطة والحوار (بيروت، لبنان)

يتشارك الكثير من اللبنانيين الاعتقاد بأن لبنان مهّيء طبيعياً للحوار ويعتبرون أن هذا الوضع منبثق من الجغرافيا والتاريخ وطبيعة تكوين سكانه. فإنّ معالم البلد الطبيعية تبين أسباب انفتاح لبنان تاريخياً على التأثيرات الآتية من أوروبا وآسيا وأفريقيا. ويفتخر لبنان باحتوائه لسبعة عشر مذهباً على الأقل حيث تمتلك غالبيتها لغات طقسية خاصة بها. ورغم أنّ لغة البلد الرسمية هي العربية، يتقن كل اللبنانيين المتعلمين لغتين على الأقل، وهذا مرده إلى نظام لبنان التربوي حيث ينقسم حقل التعليم إلى أربعة شبكات لغوية: الفرنسية والعربية والانكليزية والأرمنية.

يتميز اللبنانيون عادة بما يخص الحوار ما بين ثلاثة أنواع من الحوارات: الحوار الثقافي، الحوار الديني والحوار السياسي بحيث تعتبر المواضيع الثلاث أساسية بامتياز. فالحوار الثقافي يتمثل في الحوار ما بين "الشرق" و"الغرب"، ما بين الإسلام وأوروبا. والحوار الديني يتمثل في الحوار ما بين المسلم والمسيحي وينظر إليه على أنه نتيجة التعددية الدينية في لبنان. ولذلك يصوّر على أنه حاجة ضرورية "للعيش المشترك" و"التعايش" و"المشاركة" بين المسلم والمسيحي لأن ذلك حاجة سياسية ضرورية لتحقيق السلم الأهلي والوحدة الوطنية.

أما الحوار السياسي، فمبدأ المشاركة في السلطة قديم بقدم الكيان اللبناني. ويعتبر عن قاعدة التكافؤ والمساواة بين المسلمين والمسيحيين من خلال الحكومة، قبل أن تمتد إلى الإدارة العامة ومجلس النواب، فهذه الدينامية تندرج في إطار الحوار السياسي.

أخيراً، لقد انتقدت بعض الدراسات تزايد النشاطات التي تندرج تحت عنوان "الحوار" واكتشفت أن هذه الكلمة نفسها تستعمل للتعبير عن نشاطات وظواهر إجتماعية متعددة ومختلفة ما دفعها إلى التساؤل عن معنى الحوار وفعاليتها، وبالتالي فقد طوّرت نقد أدبي بسيط حول الحوار ولكنّه لم يتخط التصنيف وإعطاء التوصيات من أجل ممارسة أفضل.

ما نحتاج إليه إذاً هو مستوى أعمق من التحليل الذي يدرس الأسس النظرية للحوار ويحلّل التحديات التي تواجهه عند التنفيذ.

## الاختلاف والتشابه في الفنون المسيحية والإسلامية

### سفتلانا مخلصنا

أستاذة جامعية، جامعة ولاية سانت بطرسبرغ للثقافة والفنون (سانت بطرسبرغ، روسيا)

يعطي الدين قراءة مرتبطة بفكرة الله. في النهاية وبعد التدقيق في السمات الأساسية لوجهة النظر الدينية يمكن التوصل إلى استنتاج دافيد

كوغولتنوف (وليس هذا استنتاجه وحده فحسب): تتفق جميع الديانات على حقيقة واحدة ألا وهي أن الله واحد. إن بيوت العبادة تعبر المعبد عن مفهوم كوني للوقت وتعطي نموذجاً للكون من خلال هيكلته. وتظهر دلالات بيت العبادة في الإسلام بطرق معينة. فكما أن رمزية الضوء أساسية في مفهوم الرمز في ثقافة القرون الوسطى، يُعتبر الضوء في القراءة الإسلامية بمثابة إدراك لحضور الله ورمز له. وكما ينعكس ذلك في خصوصيات رسم الأيقونات وخاصة في "ترينتي" (أي الثالوث) لأندراي روبليف ونلاحظ فيه تركيبات المبادئ العرفانية والجمالية واللاهوتية للفكر المسيحي. نرى اتجاهات مماثلة في الإسلام.

لذلك نرى إن الشبه بين الفنون المسيحية وبين الفنون الإسلامية يغلب على الاختلافات ويمكن لهذا الشبه بالذات أن يصبح المحفز المسالم لتعايش المسلمين والمسيحيين اليوم.

## الجزء الثاني: قضايا الأديان في حوار الأديان

### سياق اللقاء بين المسلمين والمسيحيين في لبنان والمشرق العربي: قراءة مسيحية

فادي ضو

أستاذ جامعي، جامعة القديس يوسف، أمين عام مشارك ومسؤول العلاقات مع المسلمين في مجلس كنائس المشرق الأوسط (بيروت، لبنان)

خطى العلاقات الإسلامية المسيحية في المشرق الأوسط بأهمية خاصة. لذا تسعى هذه الدراسة المقتضية إلى تحديد أسس اللقاء الناجح بين المسلمين والمسيحيين في المشرق العربي عامة وفي لبنان خاصة. كمحطة ضرورية وأساسية لإيجاد أي حوار جدي بين الطرفين. إن الموقف الحالي لكل من الجماعتين الدينيتين، خاصة فيما يختص العلاقة مع الذات والآخر، مرتبط عضوياً بالخلفية الثقافية والتاريخية الخاصة بكل منهما. لذلك اعتقد بأن خبرة المسلمين العرب مرتبطة أساساً بثلاثة مواقف وجدانية: أولاً الشعور بمسؤولية خاصة تجاه ديانتهم وإخوتهم في الإيمان الإسلامي، مع كل ما تمثل من تحد وأعباء، ثانياً الشعور بخيبة أمل أمام فشل متعدد الأوجه، وثالثاً الشعور بالغضب في وجه الظلم الذي يطال هذه المنطقة وأهلها، إن كانت أسبابه داخلية أو خارجية على السواء. ومسيحيو المشرق العربي يحملون أيضاً في وجدانهم الجماعي مسائل حُددت كيفية تعاملهم مع الآخر وارتباط مصيرهم بمصيره. فهم يجدون أنفسهم في تجاذب بين رؤيتين وموقفين يصعب حمل نتائجه كما تخطيه، والموقف الأول يتمثل بخيار الاندماج الكلي مع محيطهم الثقافي والاجتماعي، من خلال فعل انثقاف الإيمان المسيحي في سياق الحضارة العربية والإسلامية، مما يخيف البعض من خطر الانصهار والذوبان وبالنتيجة فقدان الهوية الثقافية والوجود على المدى البعيد. والموقف الثاني يتمثل بالتمسك بالخصائص الثقافية لكل من الجماعات المسيحية الموجودة في المنطقة، مع العمل على إحياء التراث الخاص بأبعاده ليس فقط الروحية، بل أيضاً التاريخية والثقافية وحتى اللغوية. والمغالاة في ذلك يمكن أن تجعل من هذه الجماعات في غربة وفراق عن مجتمعاتهم وحاضرها على السواء. إنطلاقاً من هذا الواقع، تُبين هذه الدراسة التحديات التي تواجه العلاقات الإسلامية المسيحية في سياق المشرق العربي وتقرح خارطة طريق واقعية للتأسيس للعيش معاً.

### سياق اللقاء بين المسلمين والمسيحيين في لبنان والمشرق الأدنى: قراءة مسلمة

نايلا طبارة

أستاذة جامعية، كلية العلوم الدينية، وباحثة في الكرسي الجامعي لليونسكو للدراسة المقارنة بين الأديان والوساطة والحوار في جامعة القديس يوسف (بيروت، لبنان)

يدرس هذا المقال بعض الجوانب الاجتماعية، التاريخية واللاهوتية التي تمثل تحديات للحوار واللقاء بين المسلمين والمسيحيين في منطقة المشرق الأدنى وفي لبنان. من ناحية الإسلام، التحدي الأهم بنظرنا هو فهم الأزمة التي يمر بها الإسلام منذ أوائل القرن العشرين والتي انبثقت منها أو كرتة فعل عليها أكثر التيارات الإسلامية اليوم، من أصوليين وأصوليين جدد وإرهابيين. ولكن الأزمة بنظرنا لا تعود إلى أول القرن العشرين بل تمتد جذورها إلى العصر الأول للإسلام، حين أخذ الدين كرهنة للأنظمة السياسية الامبراطورية وأسكت العلماء والمدافعين عن القيم الجديدة التي أتى بها الإسلام. فآثر ذلك ليس فقط على مفهوم الإسلام ولكن على علاقة المسلم بدينه وعلاقته مع غير المسلم.

ونستطيع أن نقسم اليوم المسلمين في المشرق الأدنى إلى خمسة أقسام: المسلمون المحافظون، لأنهم يحافظون على مفهوم الإسلام كما كان خلال عصور الخلافات الإسلامية، لا سيما الأخيرة منها، أي العثمانية؛ المسلمون الأصوليون الذين يحاولون العودة إلى "أصالة" الإسلام الأول، وذلك بالتمسك بمفهوم متأخر عن الإسلام الأول وهو مفهوم الشريعة التي فيها جواب لكل شيء والتي يكون فيها الآخر ذمياً؛ الأصوليون الإرهابيون الذين يكفرون كل من هو مختلف عنهم، مسلماً أو غير مسلم، ويبيحون دمه؛ المفكرون المسلمون الجدد الذين يعيدون النظر في

التاريخ واللاهوت لأنهم وعوا أن أزمة الإسلام لا تعود إلى سقوط الدولة العثمانية بل إلى العصور القديمة حيث حددت السلطات اللاهوت والفقه؛ والصوفيون الذين في الشرق الأدنى لا يحدّون دائماً بجماعات ظاهرة. مسؤولية الحوار تقع بنظرنا على عاتق الفريق الأول كونه له أذن الجزء الكبير من المؤمنين. ولكن على هذا الفريق الأخذ بعين الإعتبار دراسات وآراء الفريق الرابع. كما عليه الإنصات إلى بعض جارب الفريق الخامس. من ناحية أخرى، إن المسيحيين في الشرق الأدنى يعيشون آثار أزمة الإسلام مما يدفعهم إلى التبعاد والتفوق أو إلى الهجرة والتنازل عن وجودهم في المنطقة.

فعلى الحوار بين المسلمين والمسيحيين في الشرق الأدنى وفي لبنان الأخذ بعين الإعتبار أزمة الإسلام اللاهوتية من جهة وأزمة مسيحي الشرق الإجتماعية من جهة أخرى. كي يكون بناءً علاوة على ذلك، على المتحاورين من كلا الطرفين حَمَل مسؤولية كل الأذى الذي سببه ولا يزال يسببه طرف للآخر وعدم غَض النظر عنه. فلا حوار فعلي دون معرفة وفهم تاريخ وحاضر الطرفين وما يحمله من مخاوف وهواجس أو عوائق. كما أنه لا حوار بناءً دون معرفة توقّعات وآمال الآخر بالنسبة للمستقبل، كي يُبنى معا.

## الحوار بين المسيحيين وبين المسلمين: قراءة روسية

### إيغور كوتين

متحف بطرس الكبير للأنتروبولوجيا والإثنولوجيا "كنستكامرا"، الأكاديمية الروسية للعلوم (سانت بطرسبرغ، روسيا)

يتناول هذا المقال تاريخ العلاقات بين ممثلي الأديان الرئيسية في روسيا خلال العقود الماضية. وقد أولى انتباه خاص للوضع قبل انهيار الاتحاد السوفياتي وفترة تأسيس النظام في روسيا الاتحادية الذي أدى إلى الاعتراف بالأديان الأربعة - المسيحية، الإسلام، اليهودية، والبوذية - في البلد. تتصف العلاقات بين ممثلي الدين المسيحي والدين الإسلامي في هذه المرحلة بالتوتر والصراع على حد سواء وذلك بسبب الخطط لإدراج نظام جديد يُدعى "أسس المسيحية" على مستوى التعليم الثانوي واستعمال الرموز المسيحية على مستوى الدولة. وينطبق ذلك أيضا على استعمال الرموز الإسلامية في جمهورية بولزبه. كذلك في سياق سياسات مكافحة الإرهاب ومعارضة ممثلي التيارات الدينية الجديدة في روسيا.

## الحوار المسيحي الإسلامي: قراءة مسلمة

### رفيق مخامتشن

أستاذ جامعي، عميد الجامعة الإسلامية الروسية، رئيس قسم الفكر الاجتماعي والدراسات الإسلامية في معهد تاريخ أكاديمية العلوم في تترستان (قازان، روسيا)

لطالما لعب الإسلام دورا في تاريخ روسيا أكبر مما هو متداول. يقطن ٥٤ مليون مسلم في ست جمهوريات في "الجوار"، والإسلام يشكّل الدين الثاني من حيث عدد معتنقيه في روسيا. ويجتمع العديد من المنظمات الإسلامية الدينية حول ثلاثة مراكز إسلامية كبيرة: مجلس المفتين في روسيا، المجلس الديني المركزي للمسلمين، ومركز التنسيق لمسلمي شمال القوقاز.

يتعين على المجتمع والأديان في هذه الأيام أن تبحث عن السبل لتخطي عقبات استمرار حوار الأديان في بلدنا. فمن الأهمية بمكان أن تخلق الحكومة الظروف المناسبة لتعزيز الهوية الإثنية والثقافية واللغوية والدينية للأقليات الوطنية. والمجال الأكثر قبولا لنشر مبادئ الحوار هو المجال الاجتماعي (وبصورة خاصة الشباب الذين يُعتبرون الأرض الأكثر خصوبة لحوار الأديان). إن تترستان لها تجربتها الخاصة في النقاشات المشتركة حول المشاكل المشتركة. فتُنظّم اللقاءات فيها بغية تأسيس حوار بين الشباب من مختلف الأديان، والنقاش حول المشاكل الحالية للشباب. كما أنّ السياسات الطائفية المدروسة جيدا التي تهدف إلى إرساء المساواة بين الأديان من شأنها أن تشجع حوار الأديان.

## الجزء الثالث: الاستراتيجيات والتكتيكات الحالية في حوار الأديان

### التشئة على الحوار المسيحي الإسلامي: سبيل للتطور الذاتي

ريتا أيوب

منسقة التشئة على الحوار الإسلامي المسيحي في معهد الدراسات الإسلامية - المسيحية، جامعة القديس يوسف وباحثة في الكرسي الجامعي لليونسكو للدراسة المقارنة بين الأديان والوساطة والحوار في جامعة القديس يوسف (بيروت، لبنان)

#### الإطار العام

لبنان، ١٣ نيسان / إبريل ١٩٧٥: صدام مسلح في منطقة عين الرمانة شرقي بيروت، بين حافلة نقل مسلحين فلسطينيين وأعضاء من حزب الكتائب اللبنانية المسيحي الطابع. وكانت نتيجة هذا الصدام مقتل عددٍ من المسلحين والمدنيين. و شرارة كانت كافية لاندلاع حربٍ دامت خمسة عشر سنة، في بلدٍ ينتمي أبناؤه إلى ١٨ طائفة دينية.

لم يسمح، لا الموقع الجيواستراتيجي والسياسي للبنان، ولا التدخل الخارجي، بإخماد هذه الحرب، فامتدت لتتطال أطراف البلاد كافة. حربٌ استخدم فيها الانتماء الديني ذريعة لترسيخ الشرخ وتعزيز النزاع.

دفع هذا الوضع بعض المهتمين من مختلف الأديان، لإنشاء معهد داخل جامعة القديس يوسف في بيروت لتعزيز المعرفة الدينية المشتركة الإسلامية المسيحية: معهد الدراسات الإسلامية المسيحية والمعروف باسم IEIC الذي أنشئ عام ١٩٧٧.

#### برنامج التشئة على الحوار الإسلامي المسيحي

عام ١٩٨٩، وضع اتفاق الطائف المنعقد في المملكة العربية السعودية حدا للحرب بين اللبنانيين، غير أن الحرب كانت قد أرخت بظلالها على العلاقات بين الأفراد والمجموعات. فالصور والأحكام السلبية عن الآخر المختلف، جعلت من الصعب إعادة بناء علاقات بين الأفراد، فكان لا بد من العمل على ترميم صورة الآخر المختلف في انتمائه الديني. وفي هذا الإطار، أطلق معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية عام ٢٠٠٤ برنامج تدريب للنشطين في المجال الديني (مؤسسات تربوية، ثقافية، اجتماعية...) تحت عنوان "برنامج التشئة على الحوار الإسلامي المسيحي".

أ- أهداف البرنامج

يهدف البرنامج الذي يتوجه بشكل أساسي إلى مدرّسي التعليم الديني، إلى مساعدة المشاركين على إدراك التصورات المتبادلة عن الآخر والعمل على التعامل معها بشكلٍ يساهم ببناء علاقات مبنية على الثقة بالآخر. كما يهدف إلى التعرّف المتبادل بين المشاركين من خلال عيش كل فردٍ لدينه وليس فقط من خلال ما كتب وما قيل.

ب - ماهية البرنامج

هو عبارة عن دورة تحضيرية في الحوار الإسلامي المسيحي لمدة ثلاثين ساعة موزعة على فترة أربعة أشهر على أساس جلسة واحدة في الأسبوع. ويتم التدريب من خلال وسائل تساهم في تفاعل المشاركين مع بعض ويشترك في كل دورة منه عشرون فردا كحد أقصى. وتتنوع مواضيع البرنامج حول الأحكام المسبقة والصور النمطية، التواصل، حل النزاعات، وحولها. كما أنها تطل على العقائد والمفاهيم الأساسية في الأديان، إضافة إلى الأعياد والمناسبات الدينية، وتتطرق إلى منظومة لبنان بتكوينه المعاصر.

إن نظرة سريعة الى انتظارات المشاركين من البرنامج، تجعلنا نلاحظ توجهين لهذه الانتظارات: منهم من يريد معرفة الآخر لتوضيح صورته عن الآخر ومنهم من يريد توضيح صورته عند الآخر. في كلتا الحالتين، هناك إرادة بتوضيح العلاقة مع الآخر.

ج - التحولات لدى الأفراد

يخلق البرنامج فرصة لدى المشاركين لعيش صراعٍ داخلي يعيشونه، بين حقيقة يعتقدون بها، وبين واقع مغاير يرونه أمامهم، فيدركون أن

الصورة التي يملكون عن الآخر. تختلف عن الواقع الذي تلامسه عيونهم. وهذا الصراع يتم غالباً تخطيه من خلال تغيير الصورة عن الآخر كي تتألف مع الواقع الذي يرونه. وبمعنى آخر يساهم البرنامج بخلق "تنافر إدراكي" (Cognitive Dissonance) كما يسميه ليون فستنجر. يدفع بالفرد لتغيير الصورة بهدف أبقاء التجانس بينه وبين ذاته.

لقد أظهر التقييم الذي يقام في نهاية كل دورة نتائج عدة إن على صعيد الأفراد أو على صعيد المجموعات. فالتلاقي الدوري والحوار ضمن دائرة محمية ساهم بالشعور بالحماية لدى المشاركين ليس حماية من الآخر فحسب بل حماية بالتشارك مع الآخر.

هناك من أراد المشاركة لمجرد المشاركة. رأى في الآخر حافزاً يدفعه للمغامرة في اكتشاف ذاته في هذا الآخر.

البعض قرّر المشاركة بهدف الدفاع عن صورة دينه. كان يفترض سلفاً أن صورة دينه لدى الآخر هي صورة سلبية حكماً. إن اللقاء جعل هذا البعض يدرك أن صورة دينه في عين الآخر ليست بالسلبية التي كان يظن. مما جعل مسلكه أقل دفاعية من ذي قبل.

هناك من كان يهدف إلى إقناع الآخر بصوابية انتماؤه الشخصي. ولقد ساهم البرنامج بأن يدرك ان الآخر يحمل أيضاً وجهة من وجوه الحقيقة. ولم يعد هو وحده يرتبط بالحقيقة. بل أصبح للآخر أيضاً ارتباط وإن من زاوية مغايرة. بالحقيقة.

أما من أتى مشاركاً لأنه لا يريد أن يرى إلا ما هو مشترك بينه وبين الآخرين. أدرك أن للاختلاف الذي يكمن بين الناس. أهمية وغنى لا يمكن تخطيهما.

ولدت مشاركة المشارك. والذي أسبق بمشاركته تشكيكاً بنيتة الآخر للحوار. في البرنامج ثقة ولو ضئيلة كان يفتردها بالنوايا الايجابية. وأدرك كم أن الثقة بالنية الإيجابية هي أساس سليم لتطور العلاقات.

ومن كان خائفاً من زعزعة لهويته تحدث إثر مشاركته. فقد بدأ يشعر بالأمان بشكل جعله يطمئن. وإن بشكل جزئي. لوجود الآخر.

أما من كان خائفاً من أن يחדش بكلماته مشاعر الآخر. فقد ساعده البرنامج على التعبير عن تعاطفه مع الآخر دون خوف منه أو عليه.

يساعد البرنامج المشاركين على معرفة أهمية الإرادة الفردية في عملية الحوار. فخيار الفرد بالسير في الحوار يحمله جزءاً من مسؤولية إجاح الحوار. ومن ناحية أخرى. يدرك المشارك أن الحوار ليس عملية تعني نخبة ما. بل هو مسؤولية كل فرد أياً كان موقعه.

## خاتمة

لقد ساعد البرنامج المشاركين. بالتمييز بين جوهر الأديان من جهة وبين مسلك أهل الأديان من جهة أخرى. غير انه بالتوازي. ساعد الأفراد على احترام إيقاع كل منهم لإيقاع الآخر. معاً يتعلمون كيفية المناظرة على السير سوياً كي يجدوا وسيلة تساعددهم للعيش مع الاختلاف. بدل تجنبه.

إن هذا التدريب هو بمثابة خلق صمام أمان. فبدلاً من تجنب الحوار مع الآخر مخافة الدخول في نزاع معه. يعيش المشاركون تجربة الحوار كوسيلة تساهم في تحسين العلاقة. فلا يعود الاختلاف مصدر خوف بل مصدر معرفة.

هي عملية بناء ثقة يقوم بها الأطراف معاً. عملية. مفتاح بابها الرئيسي كلمة واحدة: "نعم". هي مفتاح مسيرة لا تنتهي. باتجاه الآخر من جهة. وباتجاه الذات من جهة أخرى.

## مبادرات المجتمع المدني اللبناني في الحوار : تجربة مؤسسة أديان

### سماح حلواني

أستاذة جامعية. الجامعة العربية المفتوحة (بيروت. لبنان)

بعد خمسة عشر عاماً من حروب دامية ونزاعات متعددة الأوجه كان طابعها الغالب الاختلاف الأيديولوجي على هوية لبنان بين الطوائف السياسية الكبرى. الطائفة السنية من جهة والمارونية من جهة أخرى. لجعل لبنان قومية عربية أو قومية لبنانية بحثة. أتى اتفاق الطائف كاتفاق توافقي بين كافة فرقاء الحرب لوضع حد للنزاع المسلح من خلال إعادة توزيع الصلاحيات السياسية للمراكز الثلاثة الأولى على ثلاثة طوائف من أصل ١٨ وهي الطائفة المارونية والطائفة السنية والطائفة الشيعية.

وبما أن مفاوضات السلام لم يلحظوا ضرورة دعم المجتمع المدني الداعي إلى المطالبة بتعزيز أطر العيش المشترك والمدافعة عن الوحدة الوطنية التي برزت خلال سنوات الحرب الأخيرة. بدت نتائج اتفاق الطائف قمعية لهذه المبادرات.

فهذا الاتفاق سمح لرؤوساء الحرب بالانخراط الحكومة الأولى وبتشكيلها من خلال تمكين قاعدة الزبونية وتفعيل الهيمنة السياسية على أبناء الطائفة من خلال إنشاء مؤسسات حكومية وخيرية ومؤسسات إعلامية على حد سواء. ونتيجة لذلك فشلت هذه الحكومة في إتمام عمليّة المصالحة المطلوبة في اتفاق الطائف والتواصل فيما بينها لكونها تستخدم سياسة الحصر والمقايسة ولأنها أيضا ما زالت تحتفظ بذاكرة البقاء للأقوى كما اختبرتها خلال سنوات الحرب الماضية.

وجعلت هذه السياسة المجتمع الأهلي، والذي لم يستطع أن ينسى ولغاية اليوم أوجاع الحرب وذكرياتها المؤلمة، يعتقد بأنها سياسة مقتصرة على المدافعة عن مصالح الطائفة بوجه هيمنة الطوائف الأخرى، وعليه هو أن يدافع عن حقوق طائفته بوجه أي اعتداء خارجي. لذا، أتت تداعيات هذه السياسة سلبية على عمل المجتمع المدني المتأرجح بين الإنطواء أو الإنفتاح، بين التبعية أو الاستقلالية، وباتت أطر عمله في زرع ركائز الحوار والسلام بين الطوائف ضيقة وضئيلة في مجتمع ما زال الخوف محفزه الأساسي والحوار وسيلة التواصل الوحيدة بين رؤوسائه السياسيين.

ولكن حينما بدأت تملو وتيرة الخطابات بين السياسيين، دفع ذلك إلى بروز عدد محدود من الجمعيات المختصة في مجال الحوار والمصالحة والسلم الدائم للعمل بجد ووعي للحد من الكراهية كي لا تتحول إلى نزاع مسلح جديد ومستديم. ومن هذه الجمعيات مؤسسة أديان وهي مؤسسة لبنانية للدراسات الدينية والتضامن الروحي أطلقها مؤسسوها المسيحيون والمسلمون عام ٢٠٠٦ لنشر المفاهيم المشتركة بين الأديان ولتشجيع بناء علاقات تضامن وتفاعل بين أبناء المجتمع اللبناني بطوائفه المختلفة كافة.

وبعد سنتين على التوالي من العمل الدؤوب لتغطية المحاور الدينية والاجتماعية والثقافية والفكرية على حد سواء، ظهرت نتيجة خبرتها مع متطوعيها (من خلال استمارة موزعة عليهم) على ضرورة العمل على نشر ثقافة الحوار والعمل على أنشطة تعنى بتعزيز أطر للسلم الدائم من خلال نشر الثقة بين الطوائف ومن خلال الحد من الآثار السلبية التي تفرزها بعض المؤسسات الحكومية وغير الحكومية. وتبين بأن الإطار الصحيح للحوار يجب ان يكون عبر تعزيز المشاركة بين أفراد الطوائف المختلفة في الحياة اليومية (من أفراح، أعياد، وأحزان...) وتفعيل التبادل الروحي والتعاون على المدافعة عن قضايا إجتماعية مشتركة وعن الحقوق الوطنية في آن معا. وأما آلية العمل هذه هي التي يمكنها أن تولد تغييراً لبعض من السلوكيات الموروثة الفردية والأحكام المسبقة التي تحول دون الإنفتاح على الآخر. وبالطبع فإن مهمة مؤسسة أديان ليست يسيرة نظرا للمخاوف التي يعيشها العالم من محور وتنازع بين الثقافات ونظرا لقوى الجر الحاصلة بين التيارات السياسية المحلية.

وفي الختام، فإن التعددية التي تعتبر مصدر تنوع وتخالط باتت تستخدم كعنصر نزاع بين المجتمعات إن تداخلت المصالح الفردية في السلطة السياسية للإبقاء على التوازن بين القوى المتناحرة.

## الفن بمثابة حوار

### الآثار المسيحية في سوريا وبيئتها الإسلامية

#### إكاترينا إندولتسيفا

أستاذة جامعيّة ورئيسة قسم تاريخ الفن في الأكاديمية الروسية المسيحية للعلوم الإنسانية، وباحثة في فرع سانت بطرسبرغ للمعهد الروسي لبحوث الثقافية (سانت بطرسبرغ، روسيا)

ما هو دور الفن في العالم المعاصر؟ وهل يمكن استخدامه في فض الصراعات الدينية؟ تشمل أرض سوريا العديد من الأمثلة عن التعاون المسالم بين المسيحيين والمسلمين. كما تلعب الآثار المسيحية من القرون الوسطى دورا حازما في هذه العملية.

ومن أبرز الأمثلة عن هذا التعاون هو نشاط الجماعة الرهبانية المسيحية الذي ينظمه الراهب اليسوعي الأب باولو في الدير القديم المكرس لمار موسى الحبشي (قرب النبك). ويمكن استعمال هذه الخبرة في فض النزاعات الدينية في روسيا ولبنان.





United Nations  
Educational, Scientific and  
Cultural Organization

Section of Intercultural Dialogue  
UNESCO Cluster Office in Moscow  
UNESCO Regional Office in Beirut

CHRISTIANITY AND ISLAM  
IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY CULTURE

ХРИСТАНСТВО И ИСЛАМ  
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

المسيحية والإسلام في  
سياق الثقافة المعاصرة