



А.Ю. Гуревич

Аксиологические основания проблемы понимания между богословами ислама...

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(1): 119-141

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-119-141

УДК 296.1:297.1

Original Paper

Оригинальная статья

Аксиологические основания проблемы понимания между богословами ислама и иудаизма

А.Ю. Гуревич^{1а}

¹Федерация еврейских общин России, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1469-0214>, e-mail: arong@mail.ru

Резюме: Статья посвящена выявлению внутренних богословских причин утраты понимания как высшей цели межрелигиозного диалога. Богословие иудаизма и ислама как тесно связанное мировой историей и каузальностью своего происхождения сталкивается с вызовом, обусловленным социально-политическим измерением современного мира. Проблема взаимопонимания в данном контексте становится ключевой и рассматривается в философском и богословском срезе.

Понимание выступает одновременно и феноменом теологии (понимание Бога, Священного Текста), и целью экзегетики, что разворачивается в контексте противостояния всеобщему злу. На когнитивном уровне это зло непонимания, связанное с искажениями естественного языка, который отвращает от истины. На уровне ценностей – это причина необходимости межрелигиозного диалога для преодоления разрозненности в идейной борьбе с инфернальной информационной силой, провоцирующей разъединение и войны.

Целью данной работы является прояснение внутренних причин непонимания в контексте иудео-мусульманского взаимодействия на богословском, теоретическом и историко-практическом уровнях, а также поиск способов их преодоления.

Ключевые слова: ценности; богословие; иудаизм; ислам; непонимание; экзегетика; межрелигиозный диалог; зло; эсхатология

Для цитирования: Гуревич А.Ю. Аксиологические основания проблемы понимания между богословами ислама и иудаизма. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):119–141. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-119-141



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Axiological foundations of the problem of understanding between theologians of Islam and Judaism

A.Yu. Gurevich^{1a}

¹Federation of Jewish Communities of Russia, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1469-0214>, e-mail: arong@mail.ru

Abstract: The article is devoted to reveal eternal theological causes of misunderstanding as the greatest purpose of inter-religious dialogue. Judaic and Islamic Theologies closely related by history and causality of origin face a challenge caused by social and political dimension of the contemporary world. Searching the mechanisms of understanding it becomes a key problem within both philosophical and theological aspects.

Understanding is both a phenomenon of Theology (understanding God, the Sacred Text) and the goal of exegetics, which unfolds in the context of confronting the universal evil. At the cognition level it is the evil of misunderstanding that relates to the distortions of a natural language and detracts from the truth. On the level of values it is the need for an inter-religious dialogue to overcome the fragmentation struggle of ideas against destructive infernal force of informational field provokes disunity and wars.

Keywords: values; Theology; inter-religious dialogue; Judaism; Islam; exegetic; misunderstanding; evil; eschatology

For citation: Gurevich A. Yu. Axiological foundations of the problem of understanding between theologians of Islam and Judaism. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):119-141. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-119-141

Введение

Кризис, возникший как результат эпохи неокapитализма, который продолжился в информационном пространстве, сея симулякры, сегодня уже проник в сознание людей, лишая возможности отделить «зерна от плевел» различных убеждений. Проблема настоящей статьи состоит в анализе причин непонимания на уровне богословского дискурса в контексте иудео-мусульманской теологии с целью внести вклад в прояснение и обнаружение тех точек роста, благодаря которым возможен путь к продуктивному диалогу. Статья состоит из трех частей, где первая посвящена ценностным аспектам богословия, специфике его онтологии и гносеологии, вторая часть посвящена глубинной проблеме непонимания, связанной с искажением естественного языка, третья часть раскрывает проблему межрелигиозного диалога между иудаизмом и исламом в социально-историческом ключе в контексте современной эсхатологии.



Задачи исследования, изложенного в статье:

Сформулировать аксиологический базис, на котором выстраиваются взаимоотношения иудео-исламского диалога.

Выявить проблемные места, препятствующие взаимопониманию на доктринальном уровне.

Раскрыть духовный аспект целей межрелигиозного диалога в условиях аксиологического противостояния единства и тех сил, которые сеют разрозненность.

В методологическую базу исследования включаются: сравнительный анализ, аналогия, герменевтический подход, теологический метод, гипотетико-дедуктивный метод.

На уровне субъекта мотивацией к пониманию божественных смыслов является его свободная воля, однако когда мы выходим за пределы субъективного восприятия, то попадаем в обилие интерпретаций и искажений. История религии изобилует примерами искажения смыслов, заложенных в тексты Священных Книг, что приводит к утрате первичного понимания, которое на уровне субъекта в контексте теологии имелось в умах пророков. Мы коснемся сущностных аспектов проблемы непонимания в богословии и попытаемся выяснить их ценностную природу.

Базовые ценности богословия

Прежде чем мы приступим к анализу причин непонимания в контексте иудео-мусульманского богословия, необходимо прояснить ценностные установки и предмет богословского поиска как такового.

Первая ценность – это сам предмет богословия, сущность Бога, что выводит на особый интеллектуальный уровень процесс богопознания. Прояснение природы Бога является силовой осью самого богословия, его альфой и омегой, пронизывающей все смыслы относительно других аспектов религиозной жизни. От ответа на вопрос об именах Бога, его атрибутах зависят все остальные ценностные установки человеческого существования.

Богословие включает в себя теоретическую часть, или фундаментальную, и прикладную, подобно научному знанию. На теоретическом уровне путеводной нитью и ценностью является истина. Поскольку в гуманитарных науках, а богословие является частью такого рода наук, объектом выступает текст, в богословии это Священное Писание. Проблемой здесь является поиск наилучшей интерпретации Священного Текста, чтобы, преодолев ограничения естественного языка, выйти на уровень постижения истины Божественного Откровения.

Теоретический уровень богословского исследования стремится к истине, доступной в языке, и, достигая непротиворечивых выводов, обретает возможность



донести ее смысл до большого числа людей. Это уровень интерпретации, один из самых значительных в истории иудейской и исламской религиозных традиций, включающий проповедь как часть прагматики. Сравнительное богословие опирается здесь в первую очередь на первоисточник и многовековую традицию комментирования, чем богаты как иудейское, так и исламское богословие. В силу асимметричности истории двух рассматриваемых авраамических религий, иудейская комментаторская традиция восходит к первым интерпретациям Торы (период составления Мишны I–III вв.).

Природа человека и проблема его существования является одним из ключевых аспектов богословского знания. Религиозная антропология опирается на описание и обоснование связи Бога и человека, Творца и создания, Истины и способа ее постижения, Отца и дитя. Образ человека в авраамическом религиозном дискурсе задает весь ансамбль ценностных установок относительно правил, законов, гносеологических возможностей Богопознания, а также социального устройства. Вопросы о природе души человека, ее существования после смерти тела, взаимосвязи души и тела составляют антропологическую часть богословия.

Социальная реальность формируется в напряженном сосуществовании мира Горнего и мира Земного, миров нетварного и сотворенного. Такое разделение миров относится к человеческому уровню познания, оно тем не менее ограничено, и задача богословия заключается в формулировании способов, которые направлены на преодоление этой ограниченности человеческого мышления. Важнейшей ценностью здесь является вера, пронизывающая богослова как ее носителя, где разум становится проводником проявленных истин веры посредством языка, транслирующего смыслы для другого человека

Экзистенциальная сущность веры раскрывается в своей трагедийности и парадоксальности в процессе восхождения к пониманию Бога. Вера является центральным актом личности, который исходит из его свободы. «Ведь вера – это дело свободы. Свобода – это не что иное, как возможность централизованных личностных актов. Обычное противопоставление веры и свободы можно без труда оспорить, если увидеть в вере свободный, т.е. централизованный акт личности. В этом смысле вера и свобода тождественны» [1, с. 135]. Поскольку нельзя верить, исполняя чужую волю, выбор веры – это высшая степень свободы личности.

Аксиологическая мощь сравнительного богословия состоит в раскрытии общих смысловых узлов относительно образа человека, его экзистенциала веры и таких понятий, как праведность, благочестивость, греховность, покаяние, заслуги с точки зрения разных религиозных традиций. Посредством осмысления вышеназванных феноменов человеческой жизни возможно транслировать в социальную реальность



божественную волю, где человек становится своего рода ее переводчиком и трансформатором. Таким образом, человек является базовой ценностью богословия.

Исторический процесс как ценностно нагруженный объект богословского знания составляет большую часть религиозного наследия иудаизма и ислама. Так, в иудейской традиции истории отводится колоссальное внимание, поскольку Бог выступает в качестве верховного правителя и судьи (18:25) [2]. Эсхатология определяет ценность человеческого существования и органично связывает божественный и человеческий план бытия. Здесь богословие сталкивается с онтологическим вопросом: «... о смысле мирового бытия, т.е. об объяснении согласимости его бытия как “мира”, т.е. как целокупности фактического и безличного бытия, с реальностью “Божества”, – о связи и подлинном отношении между Богом и миром» [3, с. 517]. Поиск божественных причин в каузальности происходящих событий в качестве фактов мира составляет важную задачу богословия как иудаизма, так и ислама – в целом всех ветвей авраамического богословия. Мировой исторический процесс представляет безусловную ценность богословского наследия.

Итак, мы выяснили три фундаментальные ценности, определяющие богословие как гуманитарную область знания, которая, безусловно, не исчерпывается обозначенными феноменами, но они достаточны для раскрытия аксиологической стороны феномена непонимания.

Познавательный потенциал богословия обусловлен самим объектом изучения, который не является непосредственно данным в эмпирическом опыте, он не очевиден с точки зрения материального мира, что выводит богословие на принципиально иной уровень познания. Такое познание, а точнее богопознание, вовлекает личность познающего субъекта целиком, включая его духовное наполнение. Объективность в данном случае гарантируется опорой на Священные Тексты, которые, в свою очередь, восходят либо непосредственно к речению Бога, либо к сказанному теми, с кем Бог мог непосредственно взаимодействовать. Осмысление наследия пророков и проводников между Словом Божественным и несовершенным естественным языком – в этом состоит рациональная (исследовательская) часть богословия.

Понимание как узловая точка как минимум двух сознаний, двух познающих Слово Божие людей, является большим достижением и фактором постижения мира. Проблемы, с которыми сталкивается богословие на пути к достижению заветного понимания, мы рассмотрим ниже.

Языковые границы как препятствие на пути к пониманию

«Границы моего мира – это границы моего языка» [4, с. 56] – слова Л. Витгенштейна, призывавшего рассматривать метафизические проблемы в качестве язы-



ковых игр, которые определяются через прагматический аспект взаимодействия с реальностью. Мы, конечно, не рассматриваем богословие как некую языковую игру, более того, оно таковой не может быть по определению. Здесь мы выходим на проблематику экзегетики, интеллектуальную, рациональную сторону богословия, которая проявляется в попытке дешифровать посредством языка подлинный смысл текста. Существует также другая сторона экзегетики, без которой интерпретация будет неполноценной, – интуитивный способ понимания, который относится к угадыванию смысла Божественного Откровения [5, с. 169].

Проблема экзегетики состоит в том, что Бог не говорит на каком-то конкретном естественном языке (хотя по иудейской традиции таковым является древнееврейский), но проявляет свою волю (в высказывании смысла) через сны, образы, интуитивный сверхчувственный опыт. На уровне субъекта происходит усиленная работа внерациональных когнитивных способностей, особенно воображения. В работе «Забытый язык» Э. Фромм описывает случай, где образам сна не придавалось значения, что привело к неудачным поступкам в будущем. В таких древних государствах, как Египет, Вавилон, где долгое время жил еврейский народ, высоко ценился опыт взаимодействия с внерациональным. Сон, видения считались значимыми проводниками трансцендентной силы, связанной с душой человека. В Египте существовали специальные места, называемые серапимами, для получения пророческих видений во сне, также имеется один из древнейших источников (папирус из Дерал-Мадинеха) по руководству для подготовки к получению важной информации во сне [6, с. 18–19]. Распознавание подлинного смысла такого послания считалось великим искусством. В Торе Бог разговаривает с Авраамом посредством образов, видений, поскольку только в пространстве измененного состояния сознания возможно непосредственное взаимодействие с Высшим проявлением реальности. Непосредственность восприятия утрачивает свою мощь проявленности в момент начала распознавания, интерпретации смысла явленного.

«Слушайте же слова Мои!

Если среди вас появляется пророк Господа,

то Я открываюсь ему в видении, говорю с ним во сне.

Но с Моше, рабом моим, не так.

Он – доверенный во всем Моем доме.

Я говорю с ним из уст в уста, явно и не загадками,

И он видит образ Господа» [2, с. 615].

Очевидность естественности проявления Бога посредством внерационального опыта говорит о трудности с помощью *ratio* ухватить глубинный, уплотненный смысл Божественного Послания. Кроме языка, на котором мы говорим и пишем,



существует язык без слов, где правят образы, жесты и положение тела. Однако у Бога нет тела, о чем говорит апофатическое богословие, тогда каким способом Бог может быть понят после пробуждения? Точно так же, как человек после столкновения с Бытием, преодолев экзистенциальный ужас, выйдя на уровень религиозного способа существования, приходит к истинному раскаянию – Тшуве. Глубокая трансформация способа мышления и образа жизни следует за осознанием увиденного, услышанного, прочувствованного. На таком экзистенциальном опыте столкновения с Высшим, с Богом, базируется самоопределение человека религиозного, того, кто пытается расшифровать и донести весть о способах манифестации Бога и его управления в явленном мире, им сотворенном. Раввин А. Штейнзальц, выражаясь словами из «Ликутей Тора», [7, с. 73], определяет истинное покаяние и Тшуву (возвращение к Богу) как путь, в котором можно выделить разные уровни и этапы исправления души на разных ее уровнях – нефеш, руах, нешама [8, с. 120]

Из потребности наиболее точно передать смысл явленного в божественной интуиции веления Бога зарождается герменевтика как искусство толкования высших смыслов и способность адаптировать их для объяснения событий в человеческой истории. Богословие стремится в своем предельном опыте понимания соизмерить человеческое слово и Божественное Слово. В этом смысле действительно границы мира расширяются благодаря наличию Слова.

Споры, которые возникают в связи с интерпретацией того или иного фрагмента Священного Писания, благословенны уже тем, что их участники стремятся постичь запредельную сущность, стоящую за всеми синтаксическими конструкциями. Смысл, переданный бессловесно, таится в тексте как едином целом.

Естественный язык выступает в качестве манипулятора, искажителя и искусителя одновременно, пряча за множественными конструкциями простую истину.

Арамейский, иврит, арабский, греческий или латынь – все эти языки являются гранями, лишь определенным образом преломляющими свет Истины. Язык становится способом приобщения к Божественному Слову, но одновременно и умалением Бога. «Первая утрата – это утрата первоначальной формы языка, молитвы» [9, с. 36], этим мы можем сказать о том, что язык всегда утаивает сакральное первоначало Божественного Слова, обращенного к внутренним основаниям человеческой души.

Тора и Коран – два Священных Текста, написанных из импульса боговдохновенного, священного опыта встречи с Высшим, со сверхчувственной сущностью. Богословский диспут исходит из этой изначальной основы, чистой и непосредственной, словно истина, представшая перед внутренним взором уверовавшего. Споры и непонимание рождаются в погружении в контекст, в ту семиотическую сеть,



которая определяла то или иное понятие, ту или иную деталь, заложенную в текст Священного Писания. Происходит не что иное, как борьба интерпретаций, выражаясь словами П. Рикера.

Теология проникает в межкультурную реальность, где связь между Словом и вещью предстает в совершенстве. Возможен ли диалог в этой области богопознания? Когда мы добавляем другого, с его особым восприятием, его особым использованием языка и особым опытом богопознания, утрачивается целостность понятого смысла, который был достигнут в интимном проживании смысла, заключенном за пределами видимых слов и вещей. Однако только раздвоившись (на я и не-я) возможно прийти к целостному пониманию такого смысла. Удивительно, что двое рассуждающих о богословских вопросах, ценности которых мы обозначили выше, попадают в семиотическое поле, которое, подобно аттрактору, организует языковое творчество вокруг себя.

Поиск онтологической связи языка и реальности в богословском исследовании состоит в постоянном выходе за пределы очевидной силы визуализации. «Вот кувшин и тарелка, вот лимон, вот дерево. У нас есть знаки, позволяющие “подтвердить” присутствие этих вещей рядом со мной: *вот кувшин*. Но где знаки, позволяющие соединить меня с сущностью, с их длением (lastingness) вне пространства и времени?» [10, с. 116]. Манифестации божественной воли в законах, в истории, в установленных ограничениях и ритуалах аналогична языку, в котором скрывается суть названных вещей.

Экзегетическая традиция имеет долгую историю как в иудаизме, так и в исламе. Формирование наследия толкования Библии и Корана отличались контекстуально. Если в иудаизме толкование Торы имеет непосредственную связь с разумным постижением Бога, то в исламе толкование Корана было долгое время запрещенным делом (изгнание первых мутазилитов) [11, с. 32]. Историческая преемственность ислама подразумевает, с одной стороны, необходимость генетически вобрать онтологические основания иудаизма, но также, с другой стороны, яростно отвергнуть некоторые черты иудаизма. В этой связи рассмотрение двух генетически единых религий заставляет тщательно, с герменевтической точностью определять причины непонимания, порой доходящего до враждебности, между представителями иудаизма и ислама.

Основатель герменевтики Ф. Шлейермахер определил первичное условие обретения истинного смысла текста, как мы могли бы ярко обозначить, как презумпцию непонимания. То есть диалог начинается с принятия нулевой точки, некоего смыслового дна, от которого мы отталкиваемся при встрече со Священным Писанием или носителем обретенного смысла, представителем другой религии (или



конфессии). Это предел непонимания, то есть готовность признать его, стать чистым листом относительно иной точки зрения. Быть учеником перед Другим. Здесь мы попадаем в антропософию иудейского толка, которую обозначил М. Бубер посредством онтологизации диалога как божественного со-бытия. «...но Он есть для нас непосредственно, изначально и вечно нам в отношении Сущее; оправдано лишь обращение к Нему, но не высказывание о Нем» [12, с. 61]. Отношение «Я-Ты» является условием особого человеческого существования, которое в молитве, в жизни находится в определенном отношении с Богом, в безмолвном диалоге с вечным Ты.

Понять религиозный текст инаковой духовной традиции соответствует такому направлению, как эмпатический подход к интерпретации, в целом соответствующий психологической интерпретации, однако требующий погружения не только в личность и мышление автора (поскольку религиозные тексты, как правило, писались не одним автором), но проникнуть в глубину самой религиозной культуры и примерить на себе особенности понимания божественного, сверхчувственного плана бытия [13, с. 26].

Язык выступает здесь лишь как посредник, не претендующий на субъектность, он передает волю Бога, но не владеет ею. В этом свойстве языка кроется его причастность к эквивокации, заставляющей познающий ум пробираться сквозь слова в поисках подлинного понимания. Возможность толкования выступает своего рода испытанием, которое создал Бог, к которому устремлены интеллектуальные усилия интерпретации. Текст – лишь знак, в котором каждый находит свою подлинность, то есть экзистенциальное истинное понимание. Сама природа смысла невидима, неочевидна, ее нужно угадать внутренним созерцанием, основой которого выступает интуиция. Диалог как на уровне текста, так и между толкователями открывает проблему множественности понимания и разных целей толкования. Второе испытание на пути к пониманию ведет через преодоление (или принятие) эквивокальности смысла, стоящего за словами текста. Природа смысла требует постоянного обновления в диалоге, в самораскрытии посредством интерсубъективного взаимодействия [14, с. 23].

Условие диалога о Сверхчувственном – это сокрытость смысла, который прячется в естественном языке, посредством которого он лишь намекает на свое существование. Задача богословов состоит в примирении между собой элементов смысла Священного Текста и донесении этих осколков до сознания другого. Когда собраны множественные осколки смыслов, возможно проявление целостного смысла как единства многообразия словесных форм описания единого бытия. Смысл позволяет себя раскрыть и привести в единство посредством диалога, совместного общения. Сам же смысл имеет диалогичную природу. Богословский



поиск предполагает отсылку к обширному комментаторскому наследию, которое определяется посредством авторитетности автора и релевантности его комментария. Поскольку первоисточник – всегда Откровение в уме пророка, то Священный Текст – это уже комментарий и наслоения последующих комментариев, разъяснений, которые расширяют множественные отсылки в контексте межрелигиозного диалога. Богослов попадает во власть разветвленной семиотической сети, имеющей единственным источником Божественное Откровение. В этом смысле актуальны поиски единого языка межрелигиозного диалога, который позволил с одинаковой полнотой и глубиной раскрыть специфику сплетенных смыслов для всех представителей авраамических религий.

Богословские темы, в рамках которых возможно сформировать единое смысловое поле, касаются имен Бога, статуса пророков, а также понимания исторического процесса, в контексте которого межрелигиозный диалог и происходит. Мы ограничили количество тем до трех, поскольку формат статьи не позволит нам раскрыть весь объем смыслового единства даже между иудаизмом и исламом.

Тропы иудео-мусульманского диалога

Вопросы, касающиеся имён Бога, его природы, проблемы сотворения мира, эсхатологии, теодицеи и законов человеческого существования требуют в качестве базовой установки выхода на метауровень в интеллектуальной практике. Разум в данном случае мы рассматриваем в качестве рубежа, а способы достижения понимания – раскачивающегося маятника между абсолютной рациональностью и абсурдом. В реальности эти две крайние формы не достигаются, но мы можем, применяя такую аналогию, измерить степень иррациональности или рациональности того или иного богословского аргумента.

Вопрос об именах Бога и в иудаизме, и в исламе решается в одном ключе, что характерно для двух монотеистических религий, которые в данном вопросе противостоят христианству. Однако в исламе более детально разработана и структурно оформлена концепция 99 имен Аллаха.

Такие качества, как единство, справедливость, милосердие, всеведение и всемогущество, не вызывают споров. Однако имеются особые оттенки проявленности Бога в Коране и Танахе. Так, расхождения относительно всемогущества и влияния на судьбу человека влекут за собой различие в учении о человеке, поскольку если, согласно Корану, Аллах контролирует и следит за каждым поступком каждого человека и все происходит только по Его воле, то ни о какой свободной воле речи не идет. В этом смысле иудаизм ближе к христианской антропологии, а точнее, проблеме теодицеи, где ключевую роль играет наличие свободной воли человека.



Касательно единства и единственности Бога, то, поскольку сам монотеизм восходит к иудаизму, то и идея единого Бога сильно здесь проявлена, однако позже, с появлением христианства, идея единого Бога претерпевает концептуальные изменения, но, что удивительно, как бы совершая диалектический синтез, в исламе происходит возвращение к жесткой идее единственности Бога. В частности, проблема *filioque*, спровоцировавшая собрание Вселенских соборов в целях оформления единого символа веры, что породило множество разногласий. Таких проблем нет ни в иудаизме, ни в исламе, поскольку статус Иисуса определяется через его миссию пророка в исламе, а Дух вовсе не является чем-то отделенным от Бога. В исламе Иисус также представлен как пророк Иса (يسوع), в иудаизме это исторический персонаж Иешуа (יֵשׁוּעַ). Ни в одной из двух рассматриваемых нами религий Иисус не является носителем божественной природы. Это вытекает из солидарного представления о природе единого Бога (Ашем и Аллах). Более того, «Отождествление Иисуса, трактуемого в христианстве как одна из ипостасей Бога, воспринималось иудаизмом как отход от монотеизма в направлении политеизма или синкретизма, что привело к крайней враждебности между еврейством и христианским миром» [15, с. 145]. Данное утверждение справедливо и для ислама, что сохраняет строгую дуальность человеческой и божественной природы.

Известно, что на главного вдохновителя и основателя исламской религии Мухаммада имел теоретическое влияние именно иудаизм в силу исторических, географических и идейных причин. Однако непосредственных доказательств прямого влияния нет, но, как известно, из ничего новая религиозная парадигма, призванная объединить арабские общины, возникнуть не могла. Действительно, на это указывает биография Пророка: Мухаммед самостоятельно не мог создать стройную модель из тех пророчеств, которые он получал непосредственно от Бога. То есть за пределами сознания Пророка возникает проблема толкования и понимания, где от чистоты толкования зависит полнота и истинность понимания. Перевод с непосредственной интуиции Бога на естественный язык возможен в контексте уже имеющейся традиции, на тот момент это были иудаизм и христианство.

В период концептуального оформления ислама пророк Мухаммед в качестве первого истинного мусульманина вступал в диалог с двоюродным братом своей первой жены Хатидже – Варакой бин Науфалю бин Асаду бин 'Абд аль-'Уззе. Конечно, мы не можем общение Мухаммеда с Варакой оценивать критериями богословского диалога, однако сила интуитивного знания, которым обладал Пророк, делает его способным быть актором прото-диалога. Поскольку, попадая в силу притяжения любого естественного языка, происходит искажение изначального знания, еще не облаченного в мантию слов. Общение Мухаммеда как носителя чистого откровения



и Вараки, знатока Библии, являет собой нулевую точку межрелигиозного диалога как такового, что уникально, поскольку Авраам и Иисус не нуждались в концептуальной поддержке на начальных этапах оформления собственных религиозных течений. В этом смысле диалог становится условием проявления основ мусульманской религии, что, безусловно, справедливо относительно раннего этапа ее оформления.

Можно вывести, что и в иудаизме, и в исламе одной из генеральных целей монотеистической религиозной доктрины является духовное объединение разрозненного населения конкретной зоны обитания. Если иудаизм восходит к периоду египетского пленения, а затем вавилонского, то ислам восходит к яростному стремлению Мухаммеда объединить вокруг единого божественного Слова все живущие вблизи Мекки народы.

Моисей является и пророком, и законодателем, Мухаммед же – пророк и идеальный образ человека. В этом смысле этический идеал, который приписывается Иисусу, более близок образу Мухаммеда, который целиком и полностью человек. Обращенность к человекообразной аксиологии свойственна исламу в большей степени, поскольку в иудаизме Бог ведет народ, но не каждого в отдельности, целое вбирает часть, которая не становится наравне с целым. Аллах же присматривает за каждым, отсюда контroversы исламского права (фикх), в контексте которого особое место занимает вопрос о наказании за грехи.

Роль пророка играет важнейшую роль как в иудаизме, так и в исламе, однако роль Мухаммеда явно сильнее превозносится, чем роль Авраама или Моисея, которые так же непосредственно получали знание от Бога. Таким образом, статус личности пророка таит в себе будущие разногласия в богословских спорах.

Поскольку мы говорим о диалоге, то обратимся к одному из плодотворных периодов взаимодействия исламского и иудейского богословия. Обратимся к истории, к периоду испанской конкисты, который ознаменовал особый исторический этап иудаизма, поскольку созданные духовные и культурные условия во время правления халифа Абд ар-Рахмана способствовали развитию поликультурного изобилия, творчества. В это время активно расширялась и обогащалась интеллектуальная среда, одним из базовых свойств которой является признание одинаковой ценности разных религий и уважение представителей инаковых культурных ценностей. Амальгама смыслов мусульманской эры Испании во многом опиралась на интеллектуализм евреев, в связи с чем это, поистине, тот период, когда мусульмане и иудеи находились в гармоничном сосуществовании, однако при полном признании арабской интеллектуальной культуры и исламской религии в качестве государственной [16, с. 110–116]. Только в условиях свободы интеллектуальной культуры возможно было бы состав-



вить «...на арабском языке диссертацию, в которой приводятся различные противоречия, содержащиеся в Коране» [16, с. 114]. Речь идет о Самуэле ибн Нагреле (Абу Ибрахим), еврее и министре эмира Гранады в XI веке. Такое мирное сосуществование евреев и мусульман свидетельствует об отсутствии политических и экономических притязаний. Диалог религий в своем лучшем проявлении возможен только именно в таких условиях, когда есть основания для соблюдения его условий (толерантность, взаимное уважение, нацеленность на обогащение новыми знаниями). На этом основании можно сделать вывод, что на доктринальном, теоретическом уровне, где мудрость поколений комментаторов, с чистотой своих помыслов прояснявших темные места Священных Книг, достигается уровень духовного взаимопонимания.

В современном контексте мы также видим контуры начала плодотворного периода сближения богословов иудаизма и ислама. Свидетельством тому является приглашение богослова из Израиля в ОАЭ в январе 2024 года – раввина Ури Шерки, главы организации «Брит олам», мирового центра ноахидов, пропагандирующего универсальные постулаты иудаизма. Ощущая взаимную приязнь, искреннее желание со стороны шейхов вести богословский диалог и уважение к знаниям, по возвращении из ОАЭ раввин У. Шерки опубликовал послание к богословам ислама [17]. Говоря о возможном духовном союзе между исламом и иудаизмом, условия потенциального сотрудничества, автор называет и признание иудеев на Земле Израиля, как это и упомянуто в Коране, и признание ислама религией параллельной иудаизму, но его не заменяющей. В целом, используя сформулированный рабби Нетаниелем бен аль-Фаюми Маймонидам подход к ведению диспутов с мусульманами в «Бустан аль-укуль» (Сад умов) и в «Послании о гонениях» Маймонида, современный богослов видит допустимым согласиться с природой Мухаммада как Пророка, но посланного лишь к идолопоклонникам, дабы обучить их единственности Бога. Состоявшийся контакт дает осторожную надежду на будущее иудео-мусульманского гармоничного сосуществования [18, с. 8; 19, с. 5–9, с. 10–11; 20, с. 614–623; 21, с. 71–120, с. 126–2166, с. 300–314; 22, с. 75–76].

Итак, мы соотнесли идею единого Бога, образа человека, статуса пророков и теперь перейдем к пониманию исторического процесса, который напрямую связан с современными событиями, разворачивающимися на Ближнем Востоке.



Эсхатологический аспект межрелигиозного диалога

Ценностный фактор диалога отличается от его когнитивного аспекта (специфика истины как цели диалога) тем, что погружает в контекст его осуществления. Историчность диалога и вытекающий из нее смысл имеет принципиальное ценностно-рациональное значение. Актуальность поиска смысловых узлов с целью определить рациональные основания религиозного (и антропологического) единства выражается в отсылке к современному аксиологическому плану, включающему информационный аспект социального бытия. Эсхатология подразумевает окончание исторического времени, которое сопровождается катастрофой для человечества, что в дальнейшем приводит к Царству Божьему на Земле. События последних месяцев и даже лет могут позволить думать, что конец истории близок, однако речь идет о пересечении смысловых планов: божественного и человеческого. На божественном уровне речь идет о качестве души человека, его чистоты перед Богом; на уровне человеческого, бытовом, происходят видимые события очищения мира от грехов. Для нашей работы важно подчеркнуть, что осуществление межрелигиозного диалога происходит в условиях нарастания скорее разрушительных энергий, выраженных в агрессии, сепарации личности, увеличения зависимостей от негативного информационного контента. Все эти тенденции на духовном, божественном плане выражаются в категориях, приближающих пророчества о конце света, и для нас важно показать взаимосвязь этих двух планов бытия.

В иудаизме существует различие между «заповедями, регулирующими отношения между людьми» (*mitsvot ben adam le-havero*), и «заповедями, регулирующими отношения между людьми и Богом» (*mitsvot ben adam le-Maqom*) [23, с. 317–318]. Такой двойной уровень законов позволяет не впадать в забвение относительно божественного плана взаимоотношений. В забвении этого принципиального аспекта таится кризис веры, ведущий к обнулению попыток осуществить продуктивный диалог между лидерами религиозных общин. Богоизбранность еврейского народа требует особой интерпретации, поскольку в связи с агрессивными действиями исламского мира (шиитский фланг) по отношению к Израилю, а также его ответные действия не могут оставаться без должного внимания. В действительности разыгрывается не очередная война за ресурсы, а аксиологическая война, аналог которой уже идет на границе России [24].

Особенно отметим, что контекст межрелигиозного диалога уже происходит в условиях умаления первичного Слова, начиная с появления дарования Торы, что знаменовало нисхождение до человеческого ограниченного существования божественного повеления. В этом проявляется пограничная роль языка и книги как его артефакта, провозгласившего границу, на которой происходят все религиозные



споры, но стоит только выйти за пределы этой тонкой границы, спор оказывается во власти ядов человеческого сознания (эгоизм, алчность и т.д.). «Человек выигрывает именно потому, что он несовершенен; трансцендентный Бог трансцендирует даже совершенство и потому нуждается в несовершенном, но свободном человеке, ибо лишь несовершенное существо способно выполнить божественную волю (то есть читать и исполнять Закон)» [25, с. 37]. В этом заключено единство всех людей, что они одинаково несовершенны, в том числе в деле толкования Божественных Посланий, и в диалоге мы уважаем эту равенность перед Богом.

В условиях взаимной ненависти разных религиозных групп внутри конкретной религии конфессиональных групп в миссию богословия включается поиск единого корня того зла, которое провоцирует иудеев и мусульман ненавидеть друг друга. Мы не говорим, что следует воевать друг против друга, поскольку война инициируется не народом, а государственной машиной, это принципиально важно для понимания духовных оснований приближения эсхатологических мотивов, спровоцированных враждой между людьми.

Ненависть – это состояние души, которое можно определить на субъективном уровне, анализируя поведение конкретного человека, который впоследствии может заразить таким ядом сознания других и экстраполировать собственную ненависть на не обладающих должным уровнем знания людей, превращая их в безумную толпу ненавистников.

Важными факторами ненависти являются эгоизм, невежество, гордыня и внутренняя уверенность во владении истиной. Однако эта уверенность, убежденность лишь отдаляют от подлинного ее понимания, поскольку истиной невозможно обладать в одиночку. Подобно Откровению, которое ниспослано не одному человеку, но всем людям, истина открыта для всех. Именно в этом смысл религиозной истины, и миссия пророка заключается в передаче изначальной истины, исходящей только от единого Бога. Поэтому ненависть к другому неприемлема.

Как в иудаизме, так и в исламе гнев является нежелательным состоянием души, но, если он возникает, следует его преодолеть с помощью прощения и милосердия, а также принятия инаковости другого. [26, с. 87] Более того, сура «Аль-Худжурат» гласит: «О верующие! Пусть одни мужчины не насмехаются над другими, ведь возможно, что те лучше их. И женщины пусть не насмехаются над другими женщинами, ведь возможно, что те лучше их. И не выискивайте друг у друга недостатки и не давайте друг другу оскорбительных прозвищ. Дурно быть названным нечестивцем после того, как уверовал» [27, с. 551]. Однако мы наблюдаем среди верующих пренебрежение к ими же самими почитаемым источникам. Более того, как мы описали выше, Священная Книга требует серьезных интеллектуальных усилий, чтобы адекватно понять за-



ложенный в нее смысл. Когда невежество усиливается, власть над массами берут те, кто со злым умыслом использует свое знание. Манипуляции, которые используют по отношению к неподготовленным, наивным умам, имеют колоссальные последствия, превращая актуальную историю в череду трагических фактов, окровавливая мир бесмысленными жертвами.

Когда непонимание является начальной точкой процесса диалога, это естественно, поскольку признание своего незнания нивелирует психологическое неприятие оппонента. Однако, когда непонимание становится целью диалога, не по воле самих его акторов, а находящихся в ловушке заблуждения, все аргументы умножаются на ноль, то есть обнуляются, и спор может перейти в стадию конфликта. Это уже не будет диалогом в подлинном смысле ни с этической, ни с когнитивной стороны. В связи с третьей, незримой, стороной диалога, а именно того влияния, которое оказывает на собеседников контекст их жизни, а также целенаправленные механизмы искажения изначальных смыслов священных книг, на которые в итоге должны ссылаться акторы межрелигиозного диалога, обратимся к проблеме власти.

Дихотомия религии и власти проявляется в двух монотеистических религиях по-разному. Ликвидацию государственности после разрушения II Храма еврейский народ принял как одно из проявлений воли Бога, что подчеркивает его Богоизбранность. В отличие от ислама, иудаизм более крепко связан с нацией. История еврейского народа пронизана волей Бога, как общий план с особым подсвечиванием и выделением еврейской нации.

Однако в определенный момент истории произошла идиосинкразия роли еврейского народа, вместе с тем и разных направлений иудаизма, усиливающая неприязнь к представителям иудаизма (как правило, к еврейской общине как таковой). Сместился акцент с пассивности евреев (начиная с Античности) до гипертрофированных образов сионистов как мировых заговорщиков и незримых управленцев мира. Конечно, такие идеологические конструкторы призваны посеять ненависть к представителям конкретной нации. Здесь мы не будем углубляться в проблемы сегрегации по национальному признаку, поскольку мы уже живем в период богословия после Холокоста, и в контексте религиозного диалога нет места подобным крайностям. Эсхатологичность настоящего задает ситуация непонимания, нарастающего до мирового масштаба благодаря информационным технологиям, когда пузырь фильтров (filter bubble) настолько ограничивает выбор, что сознание неопита скукоживается до нескольких фраз, влекущих его к переходу в радикальное направление изначально свободно выбранной религии.

С возникновением государства Израиль это искажение усилилось именно среди арабских стран, тех стран, которые выступили против реинкарнации изра-



ильской государственности, пусть даже и идущей вразрез с позицией традиционного иудаизма. В этом смысле ненависть получила политическое подкрепление, усилив несходства иудаизма и магометанства до фанатичных пределов. Хотя на богословском уровне диалога скорее мы найдем больше сходств и, как мы сказали выше, генетическую преемственность двух авраамических религий.

Экстремизм в вере, спровоцированный благом, например, установлением справедливости (как правило, субъективной), ведет неизбежно к насилию. С одной стороны, над самим собой, над своим выбором веры (которая призывает к миру и добру), с другой же – над Субъектом вершения той самой справедливости.

Действительно, государство как гарант справедливости на светском уровне становится своеобразным условием кажущегося установления справедливости в сверхчувственном измерении божественного промысла. Важно подчеркнуть, что моральное зло происходит из блага, провоцирующего поступок, результатом которого оказывается зло. Телосом, или целевой причиной по Аристотелю, межрелигиозного диалога, помимо достижения большей полноты истины, является противостояние мировому злу, проявляющемуся в технологиях разъединения на религиозной почве. Легкость попадания под влияние в современном мире является причиной тотальности или вездесущности технологий разъединения, которые мы в контексте богословия вправе называть злом. Атомизация, разделение ведет к агрессии по отношению к другому, ставшему чужим в результате сепарации от живого Слова, живого общения.

Авраамические религии, о чем свидетельствуют множественные указания в Торе, Библии и Коране, призывают к единству, гармоничному совместному сосуществованию иудеев, христиан и мусульман [28]. Важнейшим фактором и предпосылкой к диалогу рассматриваемых нами религий является терпимость. В секулярном контексте это толерантность, утратившая свою подлинность, поскольку отсутствует высший принцип, повелевающий быть именно терпимым к другому. В теории аргументации аналог терпимости – это признание другого как умного, знающего собеседника, который только в процессе диалога может как подтвердить, так и опровергнуть установку.

Множество экстремистских направлений в исламе (ваххабизм, салафизм, Петро-Ислам и т.д.), а также радикалы из лагеря религиозного сионизма в Израиле имеют в качестве своей основы убежденного в экспроприации истины лидера. Как правило, сам лидер (или группа идеологов) высоко образован, но неопиты, которые вступают в радикальные движения, не имеют должного образования, не просвещены относительно религиозных направлений. В этой связи интерес представляет исследование, которое проведено в г. Томске, результатом которого стало



выявление корреляции степени невежества и радикализации религиозного сознания, а также понимания религии в целом и его отношение к представителям других конфессий [29, с. 184]. Осознание роли религии как таковой в жизни человека выводит проблему межрелигиозного диалога за пределы исключительно богословского дискурса.

Еще важно подчеркнуть, что цель диалога состоит не в том, чтобы объединиться в некую единую религию, но чтобы признать имеющиеся отличия (хотя бы в ритуалах и эстетике) для достижения взаимопонимания [там же]. Таким образом, понимание как когнитивно-экзистенциальный акт стоит выше объединения.

Заключение

В статье рассмотрены ценностные факторы межрелигиозного диалога на уровне богословия, захватывая современные условия информационного общества, а также причины непонимания в процессе его реализации. Фундаментальным препятствием на пути богопознания стоит естественный язык, являющийся причиной искажения передаваемой непосредственно пророкам истины Божественного Слова. На уровне богословия в контексте взаимодействия иудаизма и ислама целевой причиной является Слово Божие, которое гарантирует наличие истины у представителей обеих мировых религий. Первоисточники, на основании которых происходит диалог, генетически связаны, однако это не снимает возможных разногласий в процессе комментирования и осмысления контекста их создания, который экстраполирует теологические смыслы в область социально-политической жизни народов.

В первой части мы описали фундаментальные трудности достижения понимания и определили, что изначальное непонимание является условием будущего диалога. Проблема языка и скрывающегося смысла является поводом для бесконечного богословского диалога для приближения к более точным оттенкам истинного постижения Слова.

Конкретно в иудаизме и исламе мы выделили несколько ключевых, ценностно значимых тем, благодаря которым раскрыли предмет богословских проблем, точки схождения и расходящиеся линии вокруг единой истины.

В последней части была рассмотрена современная ситуация непонимания, его социально-политические и даже психологические причины, корнящиеся в inferнальном информационном пространстве. Потребность в межрелигиозном диалоге создается в условиях необходимости противостоять силам, направленным на разъединение народов, государств, а в итоге – людей Книги. В этом смысле межрелигиозный диалог включает в себя элемент борьбы с выходящими за пределы религии причинами того зла, что происходит в современном мире. Отношения между



религиозными группами обостряются в связи с политическим напряжением, что противоречит самим принципам авраамических религий. Увеличение экстремизма, ненависти, зла в целом требует противодействия или противоядия, способного если не остановить, то замедлить распространение заведомо ложных интерпретаций Священных Книг.

На уровне богословских диспутов непонимание является начальной точкой продуктивной практики диалога, тогда как за его пределами непонимание задает цель и всю сущность диалога, что ведет уже за пределы поиска истин Божественного Слова, в тот тонкий слой социального пространства, где соединяются психологические ожидания и предубеждения, а невежество зажигает яростную ненависть к другому – носителю иной конфессии, религии. Поэтому ореол современного межрелигиозного диалога в условиях обострившегося конфликта на Ближнем Востоке имеет фундаментальную значимость как миротворческий, урегулирующий проект.

Литература

1. Тиллих П. *Теология культуры. Избранное*. М.: Юрист; 1995. 479 с.
2. Тора. М.: Книжники; 2024. 895 с.
3. Франк С.Л. *Сочинения*. М.: Правда; 1990. 607 с.
4. Витгенштейн Л. *Философские работы*. Ч. 1. М.: Гносис; 1994. 612 с.
5. Тисельтон. Э. *Герменевтика*. Черкассы: Коллоквиум; 2011. 430с.
6. Бескова И.А. *Природа сновидений*. М.: ИФ РАН; 2005. 239 с.
7. Адмур Азакен. *Ликутей Тора*. Нью Йорк: Otsar haHkasidim; 1991. 767 с.
8. Адин Эвен-Израэль. *Суть еврейских праздников*. М.: Книжники; 2022. 560 с.
9. Розеншток-Хюсси О. *Бог заставляет нас говорить*. М.: Канон+; 1997. 288 с.
10. Бразговская Е.Е. *Чеслав Милош: Язык как персонаж*. М.: Летний сад; 2012. 176 с.
11. Османова И.А. *Мутазилитское движение в средневековом исламе*. Исламоведение. 2016;7(4):30–45.
12. Бубер М. *Два образа веры*. М.: Республика; 1995. 464 с.
13. Шлейермахер Ф. *Речи о религии. Монологи*. СПб.: Алетейя; 1994. 432 с.
14. Неретина С.С. *Тропы и концепты*. М.: ИФ РАН; 1999. 277 с.
15. Хлебников Г.В. Концепция Бога в иудаизме (Обзор). *Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3. Философия*. 2021;1:115–146.
16. Поляков Л. *История антисемитизма. Эпоха веры*. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим; 2008. 567 с.
17. Шерки Ури. *Мост веры*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.mivzaklive.co.il/wp-content/uploads/2024/03/%D7%9E%D7%94->



% D 7 % 9 4 % D 7 % 9 9 % D 7 % 9 4 % D 7 % 9 3 % D 7 % 9 5 % D 7 % A A -
% D 7 % 9 7 % D 7 % 9 5 % D 7 % A 9 % D 7 % 9 1 % D 7 % A A - % D 7 % A 2 % D 7 % 9 C -
% D 7 % 9 4 % D 7 % 9 0 % D 7 % A 1 % D 7 % 9 C % D 7 % 9 0 % D 7 % 9 D -
% D 7 % 9 C % D 7 % 9 3 % D 7 % A 4 % D 7 % 9 5 % D 7 % A 1.pdf?srsId=AfmBOOpXI2sbLWXpm
GwmQ7tsJHwS1FyPKmBLOi1cVu3mHnb0yaQqB49z (дата обращения: 26.02.2025).

18. Рабби Саадья бен Йосеф (Саадья Гаон). *Книга верований и мнений*. Корзакова Х.Б. (пер. с иврита). М.: Книжники; Лехаим; 2016. 424 с.

19. Галеви Й. *Сефер га-кузари (Книга хазара). Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры*. Стрешинский И. (пер. с иврита и араб.). М.: Книжники; 2009. 432 с.

20. Рабби Моше де Маймон. *Мишне Тора (Кодекс Маймонида)*. Кн. «Суды». Т. 14. Сливняк Д. (пер. с иврита). М.: Книжники; 2019. 704 с.

21. Рабби Моше де Маймон. *Послания и другие труды*. Нечипуренко В., Левинов М. (пер. с иврита). М.: Лехаим, Книжники; 2011. 688 с.

22. Чанышев Р.Н., Янкелевич М.А. Современные международные отношения и сотрудничество Израиля и Объединенных Арабских эмиратов. *Международные отношения и общество*. 2022;1:71–78.

23. Сандерс Э.П. *Иисус и иудаизм*. М.: Мысль; 2012. 610 с.

24. Недель А.Ю. Аксиологическая война. *Актуальные комментарии*. 2023. 31 мая. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://actualcomment.ru/aksiologicheskaya-voyna-2305300745.html> (дата обращения 05.12.2024).

25. Вогман М. Противоборство с ангелами в иудаизме и гностицизме: к философской интерпретации мотива. *Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике*. 2014;14:30–43.

26. Талмуд. *Мишна и Тосефта*. Т. 2. СПб.: П.П. Сойкина; 1903. 533 с.

27. Калям Шариф. *Перевод смыслов*. Казань: Хузур, Спокойствие; 2020. 652 с.

28. Оганесян С.С. Об отношении Корана к Торе и Новому завету, к иудеям и христианам. Ч. 2. Коран о Книге и «людях Книги». *Пространство и время*. 2013;2(1):2–13. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t2v1/2106.php> (дата обращения: 14.02.2025).

29. Карпинский Н.Н., Фильин К.Н. Межрелигиозный диалог и трансформации понимания религиозной общности в современном сознании. *Религиоведение*. 2014;1:179–190.

References

1. Tillih P. *Teologiya kul'tury. Izbrannoe* [Selected works. Theology of Culture]. Moscow: Yurist Press; 1995. 479 p. (In Russian)



2. *Tora* [Torah]. Moscow: Knizhniki Press; 2024. 895 p. (In Russian)
3. Frank S.L. *Sochineniya* [Collection of works]. Moscow: Istina Press; 1990. 607 p. (In Russian)
4. Vitgenshtein L. *Filosofskie raboty* [Works on Philosophy]. P. 1 Moscow: Gnosis Press; 1994. 612 p. (In Russian)
5. Thiselton A. *Germenevtika* [Hermeneutics]. Cherkassy: Kollokvium Press; 2011. 430 p. (In Russian)
6. Beskova I.A. *Priroda snovidenij* [The nature of dreams]. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2005. 239 p. (In Russian)
7. Azaken A. *Likutej Tora* [Likutei Torah]. New York: Otsar haHkasidim; 1991. 767 p. (In Hebrew)
8. Adin Even-Israel'. *Sut' evrejskikh prazdnikov* [The essence of Jewish holidays]. Moscow: Knizhniki Press; 2022. 560 p. (In Russian)
9. Rozenshtok-Hyussi O. *Bog zastavlyaet nas govorit'* [God makes us speak]. Moscow: Kanon+ Press; 1997. 288 p. (In Russian).
10. Brazgovskaya E.E. *Cheslav Milosh: Yazyk kak personazh* [Czesław Miłosz: Language as a Character]. Moscow: Letnij sad Press; 2012. 176 p. (In Russian)
11. Osmanova I.A. Mutazilitskoe dvizhenie v srednevekovom islame [The Mu'tazilite movement in medieval Islam]. *Islamovedenie* [Islamic studies]. 2016;7(4):30–45. (In Russian)
12. Buber M. *Dva obraza very* [Two images of Faith]. Moscow: Respublica Press; 1996. 464 p. (In Russian)
13. Shlejermaher F. *Rechi o religii. Monologi* [The speech about religions. The Monologues]. Saint-Petersburg: Aleteya Press; 1994. 432 p. (In Russian)
14. Neretina S.S. *Tropy i koncepty* [Tropes and concepts]. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 1999. 277 p. (In Russian).
15. Hlebnikov G.V. *Koncepciya Boga v iudaizme (Obzor)* [The Concept of God in Judaism (Overview)]. *Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 3. Filosofiya* [Domestic and foreign literature. Series 3: Philosophy]. 2021;1:115–146. (In Russian)
16. Poliakov L. *Istoriya antisemitizma. Epoha very* [The history of anti-Semitism. The Age of Faith]. Moscow; Jerusalem: Bridges of culture; Gesharim Press; 2008. 567 p. (In Russian)
17. Sherki Uri. *Mosty very* [The bridge of Faith]. [Electronic source]. Available at: <https://www.mivzaklive.co.il/wp-content/uploads/2024/03/%D7%9E%D7%94-%D7%94%D7%99%D7%94%D7%93%D7%95%D7%AA-%D7%97%D7%95%D7%A9%D7%91%D7%AA-%D7%A2%D7%9C-%D7%94%D7%90%D7%A1%D7%9C%D7%90%D7%9D->



%D7%9C%D7%93%D7%A4%D7%95%D7%A1.pdf?srsId=AfmBOopXI2sbLWXpmGwmQ7tsJHWs1FyPKmBLOi1cVu3mHnb0yaQqB49z (Accessed: 14.02.2025). (In Hebrew)

18. Rabbi Saad'ya ben Josef (Saad'ya Gaon). *Kniga verovanij i mnenij* [A Book of Beliefs and Opinions]. Korzakova H. B. [tr. from Hebrew]. Moscow: Knizhniki Press; 2016. 424 p. (In Russian)

19. Galevi J. Sefer ga-kuzari (Kniga hazara). *Kniga otveta i dokazatel'stva po povodu unizhaemoj very* [Sefer ha-kuzari (The Book of the Hazara). A book of answer and proof concerning the humiliated faith]. Streshinsky I. [tr. from Hebrew and Arabic]. Moscow: Knizhniki Press; 2009. 432 p. (In Russian)

20. Rabbi Moshe de Majmon. *Mishne Tora (Kodeks Majmonida). Kniga "Sudy"* [Mishneh Torah (Maimonides Codex). The Book "Courts"]. Vol. 14. Slivnyak D. [tr. from Hebrew]. Moscow: Knizhniki Press; 2019. 704 p. (In Russian)

21. Rabbi Moshe de Majmon. *Poslaniya i drugie trudy* [Epistles and other works]. Nechipurenko V., Levinov M. [tr. from Hebrew]. Moscow: Knizhniki Press; 2011. 688 p. (In Russian)

22. Chanishev R.N., Yankelevich M.A. Sovremennye mezhdunarodnye otnosheniya i sotrudnichestvo Izrailya i Ob"edinennykh Arabskikh emiratov [Contemporary international relations and cooperation between Israel and the United Arab Emirates]. *Mezhdunarodnye otnosheniya i obshchestvo* [International relations and society]. 2022;1:71–78. (In Russian)

23. Sanders E.P. *Iisus i iudaizm* [Jesus and Judaism]. Moscow: Mysl Press; 2012. 610 p. (In Russian)

24. Nedel A.Uy. Aksiologicheskaya vojna [Axiological war]. *Aktual'nye kommentarii* [Relevant comments]. 31.05.2023 [Electronic source]. Available at: <https://actualcomment.ru/aksiologicheskaya-voyna-2305300745.html> (Accessed: 14.02.2025). (In Russian)

25. Vogman M. Protivoborstvo s angelami v iudaizme i gnosticizme: k filosofskoj interpretacii motiva [Opposition to angels in Judaism and Gnosticism: Towards a philosophical interpretation of the theme]. *Tirosh. Trudy po iudaike, slavistike, orientalistike* [Tirosh. Works on Judaic Studies, Slavic Studies, Orientalism]. 2014;14:30–43. (In Russian)

26. *Talmud. Mishna i Tosefta*. T. 2 [Talmud. Mishnah and Tosefta]. Vol. 2. St. Petersburg: P.P. Sojkina Press; 1903. 533 p. (In Russian)

27. *Kalyam Sharif. Perevod smyslov* [Kalam Sharif. Translation of meanings.]. Kazan: Huzur, Spokojstvie Press; 2020. 652 p. (In Russian)



А.Ю. Гуревич

Аксиологические основания проблемы понимания между богословами ислама...

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(1): 119-141

28. Oganessian S.S. Ob otnoshenii Korana k Tore i Novomu zavetu, k iudeyam i hristianam. Chast' 2. Koran o Knige i "lyudyah Knigi" [On the relation of the Quran to the Torah and the New Testament, to Jews and Christians. Part 2. The Quran about the Book and «People of the Book»]. *Elektronnoe nauchnoe izdanie Al'manah Prostranstvo i Vremya* [Electronic scientific publication Space and Time Almanac]. 2013;2(1):2–13. [Electronic source]. Available at: <http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t2v1/2106.php> (Accessed: 14.02.2025). (In Russian)

29. Karpinskij N.N., Fil'in K.N. Mezhreligioznyj dialog i transformacii ponimaniya religioznoj obshchnosti v sovremennom soznanii [Interreligious dialogue and transformations of understanding of the religious community in modern consciousness]. *Religiovedenie* [Religious Studies]. 2014;1:179–190. (In Russian)

Информация об авторе

Гуревич Аарон Юрьевич, руководитель Департамента по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами Российской Федерации, Федерация еврейских общин России, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Aharon Yu. Gurevich, Head of the Department for Co-operation with the Armed Forces and Law Enforcement Agencies, the Federation of Jewish Communities of Russia, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 23 января 2025

Одобрена рецензентами: 15 февраля 2025

Принята к публикации: 28 февраля 2025

Article info

Received: January 23, 2025

Reviewed: February 15, 2025

Accepted: February 28, 2025