

А. В. ЖУРАВСКИЙ

ОЧЕРКИ ХРИСТИАНО- МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ



ХРЕСТОМАТИЯ



СФИ

НЕГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ



Алексей Васильевич Журавский
Очерки христианско-
мусульманских
отношений. Хрестоматия
для теологического,
религиоведческого и
других гуманитарных
направлений и специальностей
высших учебных заведений

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=25743365

*Очерки христианско-мусульманских отношений : хрестоматия для теологического, религиоведческого и других гуманитарных направлений и специальностей высших учебных заведений. / А. В. Журавский: Свято-Филаретовский православно-христианский институт; Москва; 2015
ISBN 978-5-89100-134-3*

Аннотация

В хрестоматию включены статьи А. В. Журавского, посвященные проблемам христианско-мусульманского диалога

и сравнительному исследованию некоторых богословских вопросов в трех теистических традициях. Часть из них написана для международных научно-богословских конференций, проведенных Свято-Филаретовским православно-христианским институтом. Также представлен раздел из коллективной монографии, созданной сотрудниками Института восточных культур и античности РГГУ, и доклад, который был сделан на конференции, организованной лабораторией медиевистических исследований Высшей школы экономики. Рекомендуются для студентов богословских и религиоведческих институтов и для всех, интересующихся проблемами мусульмано-христианских отношений.

Содержание

Предисловие	6
Раздел 1	22
О некоторых богословских вопросах исламо-христианского диалога[3]	22
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Алексей Журавский

Очерки христианско-

мусульманских отношений.

Хрестоматия для

студентов теологического,

религиоведческого и других

гуманитарных направлений

и специальностей высших

учебных заведений

Рекомендовано ученым советом СФИ

Предисловие

В хрестоматию включены мои статьи, посвященные проблемам христиано-мусульманского диалога и сравнительному исследованию некоторых богословских вопросов в трех теистических традициях. Часть из них написана для международных научно-богословских конференций, проводимых Свято-Филаретовским православно-христианским институтом. В хрестоматии также представлен мой раздел из коллективной монографии, созданной сотрудниками Института восточных культур и античности РГГУ, и доклад, который был сделан на конференции, организованной лабораторией медиевистических исследований Высшей школы экономики.

За последние 60 лет на Западе возникла обширнейшая научная, а вслед за ней и популяризаторская, литература, посвященная проблемам исламо-христианского диалога. Собственно сегодня уже можно с уверенностью говорить о возникновении принципиально нового междисциплинарного научно-богословского направления в гуманитарном знании. Междисциплинарного – поскольку исследование диалога необходимо предполагает сочетание различных научных методик и навыков: компаративно-религиоведческих, востоковедных, герменевтических, богословских... Впору сказать *мета-междисциплинарного*, поскольку каждая из перечисленных наук, необходимых новому направлению (назовем

его наукой о диалоге), сама по себе является междисциплинарной.

Наверное, стоит, прежде чем приступить непосредственно к анализу проблематики и структуры сборника, коротко ответить на вопрос, что следует понимать под диалогом религий и, в частности, под исламо-христианским диалогом. Диалог, на мой взгляд, – это весь комплекс отношений, которые складываются между двумя религиями (хотя некоторые авторы не без оснований полемизируют с такой точкой зрения). В этом случае мы должны признать, что диалог религий существовал всегда. Какими бы враждебными ни были установки одной религии по отношению к другой, между ними всегда происходило *общение*, подспудный обмен ценностями. Одна религиозная культура заимствовала у другой прежде всего то, чего ей недоставало в ее собственном потенциале. Этот обмен мог быть более или менее продуктивным, но он всегда существовал. Однако сегодня под диалогом религий мы все чаще начинаем понимать не стихийный, подспудный процесс обмена культурной информацией, а сознательную ориентацию на взаимопонимание. Это сложный процесс, требующий как теоретического осмысления, так и институционального оформления. Такой диалог только начинается в наши дни. Именно поэтому у *науки о диалоге* есть еще одна существенная особенность: она в равной мере исследует диалог и творит его, она не только *наука о диалоге*, но и *наука диалога*.

Конструктивные, положительные отношения между верующими разных религий невозможны без признания права *другого* быть *иным*. Признание такого права на инаковость неизбежно влечет за собой интерес к ней. Отсюда в науке о диалоге такое большое внимание уделяется представлениям мусульман и христиан друг о друге. «Это удивительно увлекательный вопрос – то, как люди судят друг о друге и видят друг друга, особенно, когда они принадлежат разным культурам и даже религиям. Он делается еще увлекательней, когда в восприятии происходят явные изменения, поскольку стародавние модели и парадигмы представлений о другом уступают место прямому взаимодействию»¹.

Хрестоматия состоит из трех разделов: «Богословие исламо-христианского диалога», «Межрелигиозный диалог в лицах» и «Ислам, взгляд из России».

Исходная посылка статьи «О некоторых богословских вопросах исламохристианского диалога» – подлинный диалог невозможен до тех пор, пока не даны в достаточной мере положительные ответы на фундаментальные или предельные вопросы, стоящие в той или иной форме перед всеми верующими. Предельнейший из таких вопросов – вопрос спасения. Традиционное положение «вне Церкви нет спасения»

¹ Islam and Christianity: Mutual Receptions since the mid-20th Century / Ed. by J. Waardenburg. Leuven: Peeters, 1998. P. 1.

было принципиально изменено на II Ватиканском соборе, утвердившем возможность спасения не только нехристиан, верующих в единого Бога, но и всех тех, кто не без помощи Божественной благодати стремится вести праведную жизнь.

Богословие диалога призвано заниматься не столько теоретическими разработками, сколько поисками практических путей взаимопонимания с верующими других религий. И оно призвано ответить прежде всего на два вопроса: 1) как возможно положительное описание одной веры в понятиях и ценностях другой? 2) как возможно такое религиозное сознание, которое гармонично сочетало бы безусловную преданность своей вере и традиции с позитивным восприятием и признанием других религиозных традиций? Учитывая фундаментальную проблематику богословия диалога, включающую такие вопросы, как: каков смысл многообразия религий в замысле Божьем, как возможно спасение нехристиан, как возможно Откровение вне библейской традиции, как возможно пророчество после Богоявления, я бы осмелился вслед за некоторыми авторами утверждать, что богословие межрелигиозного диалога становится сегодня новым измерением богословия как такового.

В докладе «Межрелигиозный диалог: путь к розни или путь к общению» я стремился прежде всего указать на те опасности, которые может таить в себе межрелигиозный диалог. С одной стороны, диалог – один из эффективных пу-

тей противостояния силам, сеющим ненавистную рознь, таким разрушительным, деструктивным тенденциям в современном мире, как тоталитаризм, терроризм, национальная, культурная, религиозная ксенофобия и пр. Однако это не всегда так. Межрелигиозный диалог может быть понят ложно. И тогда он сам превращается в деструктивную силу, ведущую людей не к подлинному общению, а к розни. И таких ложных форм диалога довольно много. Например, представление о диалоге как межрелигиозном компромиссе (так, одно время довольно много писали об «авраамическом экуменизме») и даже необязательно компромиссе. Любая попытка искусственно сблизить религии – это уже подмена диалога.

Межрелигиозный диалог можно и, видимо, должно понимать как самодостаточный феномен, который не есть средство достижения чего-либо внешнего ему самому. У него нет конечной цели, он не может быть завершен. Он составляет суть человеческой жизни и неисчерпаем, как эта жизнь. В этом заключаются главные – эвристический и житнетворный – моменты диалога. Такой диалог подлинно преображает нас, но не потому, что мы оставляем свое ради чужого – перерождаемся, а потому, что в диалоге мы обретаем себя подлинных – возрождаемся. Именно поэтому индо-испанский ученый Рамон Паниккар считает диалог в современном мире «неизбежным», поскольку он «представляет для нас не просто социальный императив, не просто исторический долг, а осознание, что для того, чтобы быть самими собой,

просто быть, нам необходимо войти в общение с Землей, которая у нас под ногами, в общение с людьми, которые рядом с нами, в общение с Небом, которое у нас над головой»².

В статье «Справедлива ли оппозиция “иерархическое христианство” – “неиерархический ислам”?» рассматривается принципиальная несхожесть иерархий в христианстве и исламе. Традиционные попытки европейских исламоведов описать духовную организацию мусульманской общины в христианских понятиях, когда умма уподоблялась церкви, мусульманские улемы – духовенству, а османский халиф иногда сравнивался с Римским папой, оказались несостоятельными. Обнаружив бесперспективность иерархических уподоблений, некоторые европейские исследователи ислама бросились в противоположную крайность: в исламе вообще нет Церкви как института и духовенства как духовной корпорации; мусульманин не нуждается в посреднике между собой и Богом, он напрямую общается с Аллахом.

Тем не менее в исламе существует и всегда существовала некая группа, социальная прослойка, корпорация, элита (термин в данном случае не принципиален), способная организовывать мусульманскую общину, руководить ею, регулировать отношения между мусульманами, отличать правильную веру от неправильной. А это было бы невозможно без

² Panikkar R. Dieu, Yah weh, Allah, Shiva: l'inévitable dialogue. Paris: Editions du Relié, 2003. P. 78.

внутренней организации этого трудноуловимого для внешнего взгляда института, без определенного распределения ролей и функций внутри него.

Таким образом, при отсутствии строго структурированной иерархии в исламе во все времена действовал эффективный институт, с помощью которого мусульманская община сохраняла свою идентичность. Принадлежа различным направлениям в исламе, различным религиозно-правовым толкам, группы улемов (ученых мужей – муфтиев, имамов, правоведов, богословов) могли действовать вполне сплоченно, либо находясь в союзе с властями, либо возглавляя оппозиционные властям силы. У них никогда не было единого главы, за исключением османского периода, когда была учреждена должность муфтия Константинополя, носившего титул шейх-ул-ислам. Но Османская империя никогда не охватывала весь исламский мир, да и должность эта была больше номинальной, чем реальной. Улемы могли объединяться по регионам, вполне успешно используя местные традиции и выступая в определенные периоды в качестве влиятельных политических лидеров.

Если, характеризуя природу власти улемов, воспользоваться терминологией Макса Вебера, то для нее было характерно сочетание трех типов «господств» (в нашем случае, может быть, лучше сказать старшинств). *Рационального*, основанного на вере в легальность и законность этого старшинства; *традиционного*, основанного на вере в то, что имен-

но улемы являются гарантами преемственности традиции, ее связи с первоначальной общиной пророка; *харизматического*, основанного на вере в незаурядные личные качества – героизм, образцовость личности, ученость.

В статье «Существует ли в исламе понятие служения?» ставится проблема перевода двух важнейших коранических терминов – *sadjada* (поклоняться) и *'abada* (служить/поклоняться) в сравнении с переводами аналогичных ветхозаветных понятий – *shahā* (поклоняться) и *'avad* (служить).

Если читать Коран в переводах, не только русских, но и западных, и мусульманских на европейские языки, то, за редкими исключениями, ничего не узнаешь о служении. Это слово в большинстве переводов почти не встречается. Получается, что в Коране Богу поклоняются, а не служат.

Однако заикленность переводчиков на «поклоняться» очень часто искажает коранические смыслы. Исследователи XIX века, недостаточно учитывая родственный идейный и языковой контекст трех теистических традиций, невольно создали особый «переводческий язык» Корана.

В исламе служение как послушание Богу, и в этом смысле поклонение Ему, реализуется прежде всего через соблюдение пяти столпов ислама: свидетельства, молитвы, милостыни, поста и паломничества. Во многом «пять столпов» обеспечивают единство мусульманской уммы (общины) как в историческом, так и географическом измерениях.

Коран, как и Ветхий Завет, не различает строго понятия

поклонения и служения, как не различает установления ритуального и морального порядков. Строго говоря, понятие *'ibāda* или *'ubūdiyya* невозможно перевести одним словом. Это – единство поклонения, преданности, повиновения, служения. Исполняющий волю Бога обретает почетный статус *'abdu'llāh* – раба, слуги Божьего, служение которого состоит во всецелом послушании Его воле.

Основная цель статьи «מֹשֶׁה, Μωϋσῆς, مُوسَى: образ рока Моисея в трех теистических традициях» показать, как образ Моисея в Коране и мусульманском предании соотносится с его трактовками в иудейской и христианской традициях. Большинство расхождений в этих трактовках, которые мы отмечаем при сравнении коранического текста с библейским повествованием, снимаются при обращении к «неканоническим» иудейским и христианским текстам.

В иудаизме Моисей – великий учитель еврейского народа, основоположник иудаизма, сплотивший израильские племена в единый народ, пророк, жрец, вождь-освободитель, законодатель, которому Бог дал Тору.

В Новом Завете очевидный параллелизм между Моисеем и Иисусом в равной степени призван утвердить преемственность и проявить различия между двумя Заветами. Это преемственность, если воспользоваться формулировками «Послания к евреям», между «возвещавшим на земле» и Тем, «Который с небес» (Евр 12:26). В Новом Завете жизнь Мо-

и себя прообразует служение Иисуса.

В Коране же подобную типологическую задачу образ Моисея выполняет в отношении Мухаммада. Призвание Мухаммада реализуется в Моисеевой пророческой парадигме: Моисей – предшественник, прототип и провозвестник пророческой миссии Мухаммада.

Что же прежде всего утверждают все три традиции? Исключительный статус Моисея в его отношениях с Богом.

Во Второзаконии о всей значимости Моисея сказано одним стихом: «И не было более у Израиля такого пророка, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу» (Втор 34:10).

Боговидец – самый частотный эпитет Моисея в христианских текстах. Согласно тропарю Моисей сподобился видеть славу Божию. А Сам Христос свидетельствует: «Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом» (Лк 24:44).

На основании коранического аята: «Бог говорил с Моисеем, как говорят» (Коран 4:164) мусульманская традиция нарекла Моисея «собеседником Бога» (*kalīmu allāh*).

Поразительное – не только тематическое, но и композиционное – сходство между назидательными притчами мидрашей, житийными повествованиями, сложившимися в христианской монашеской среде протовизантийского периода, и историями, которые мы находим в Коране, в мусульманских комментариях к Корану и «Сказаниях о пророках», лишь свидетельствует о едином идейном депозитарии трех теисти-

ческих традиций. Это депозитарий многовекового духовного опыта культур Ближнего Востока.

В статье «Магомет-кардинал: к истории одного образа Мухаммада в средневековой Европе» анализируются мусульманский рассказ о монахе Бахире, прозревшем в отроке Мухаммаде будущего пророка, и шампанская баллада о Магомете-кардинале. Эти два текста разделяют пять веков. Тем не менее второй был бы невозможен без первого. В статье предпринята попытка проследить, как отрок Мухаммад из мусульманской легенды о монахе-провидце превратился на «латинском Западе» в кардинала Магомета. Исследование истории становления легенды о Магомете-кардинале позволяет поставить вопрос о том, что на самом деле знали об исламе в средневековой Европе. Действительно ли эти знания ограничивались лишь незначительным набором полемических стереотипов, как это часто принято думать сегодня? Или же мы можем говорить о системе вполне упорядоченных образов Магомета, каждый из которых выполнял вполне определенную задачу?

О средневековых образах Мухаммада написано сегодня много, и есть очень хорошие работы. Но проследить логику становления того или иного конкретного образа исследователи особо не стремятся. На примере текста баллады прослеживается становление образа Магомета-кардинала.

Мухаммад в средневековой Европе был не просто поле-

мическим объектом. Во многом благодаря легенде о Бахире он был включен в христианский универсум. Как антагонист, но *свой*. Разные образы несли разные смыслы и порождали разные тексты. И у этих текстов были разные цели. В Средние века существовал не беспорядочный набор фантастических и исключительно пейоративных стереотипов, а сформировалась система вполне упорядоченных образов Магомета, каждый из которых выполнял определенную задачу. Да, был Магомет полемический, но был и Магомет житийный, Магомет гомилетический (примеры из житийной литературы в проповедях). Был также Магомет эсхатологический – предвестник скорого конца света. И был Магомет литературный – фигура во многом символическая. Под маской Магомета оказывался либо шарлатан, либо недалекий простак, ставший жертвой злокозненного и одержимого гордыней клирика, либо одаренный, но незаслуженно не признанный представитель высшего клира. Мухаммаду всегда находилось место в едином и упорядоченном средневековом христианском универсуме.

Утвердившийся сегодня стереотип ложного понимания Мухаммада в прошлом мешает нам увидеть сложные и неоднозначные образы средневекового европейского Магомета.

В докладе «Небесный межрелигиозный собор Николая Кузанского» анализируется трактат «О мире веры» (*De pace fidei*) – уникального творения немецкого богослова и фило-

софа.

Главный вопрос Кузанца – как возможен мир между различными верами. И его цель – поиск не внутреннего мира, а внешней гармонии внутри некоей «парадоктринальной системы», взаимного согласия последователей различных религий, и шире – мировоззрений. Устами апостола Павла он утверждает: «Поэтому достаточно достичь мира в вере и в законе любви, относясь тем самым терпимо к обряду».

Единство не дано, а предположено. Задача – показать арабам, иудеям, индусам, что их учения сами по себе предполагают или имплицитно содержат идею Троицы и искупительной жертвы Христа.

Эксплицитно Кузанец решает проблему гармонизации межрелигиозных отношений. Имплицитно речь у него идет о гармонизации христианского универсума. Трактат, не берусь судить – осознанно или неосознанно – получился о том, как *мир* в христианском *Mire* должен привести к терпимости и всеобщему согласию. Можно предположить, что этот мирный и гармоничный христианский универсум и должен стать той самой «парадок-тринальной системой», гарантирующей мир и согласие в вере.

Воплощение, понятое как *конкретно ограниченная Всеобщность*, есть событие универсальное. Оно не может быть ограничено никакой исторической религией или земной церковью. Христос воплотился не в христианском мире – Он воплотился в человечестве. Именно понимание Христа

как *contractione universali* или *universale concretum* (конкретно ограниченной Всеобщности) позволило Кузанцу выстроить богословскую парадигму толерантности.

В очерке «Мусульманский Восток в русской религиозно-философской мысли» рассматриваются взгляды на ислам П. Я. Чаадаева, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева и представителей евразийства.

Этот *ориентальный* пласт русской религиозно-философской мысли еще очень мало исследован. Для русских религиозных философов XIX – начала XX вв. не только всемирная история, но и история отдельных народов и стран была источником для общих историософских построений, а не предметом фактологического или историографического анализа. Страноведческий материал, в том числе и востковедный, привлекался по преимуществу для решения одной сверхзадачи – философско-теологического осмысления судьбы и предназначения России, русского народа в истории человечества.

В историософских размышлениях и спорах русских религиозно-философских мыслителей XIX столетия *Восток*, и прежде всего *мусульманский Восток*, на самом деле играл в основном прикладную роль. Они не ставили перед собой задачи понимания *Востока как такового*. *Восток* привлекался для решения тех или иных внутренних проблем. В сердцевине спора была проблема *отношения России к Евро-*

не. Восток был нужен либо для того, чтобы противопоставить Россию Западу, либо для того, чтобы показать ее культурную принадлежность Европе, либо для того, чтобы в духе мессианского национализма провозгласить русский народ единственным достойным преемником двух культурно-исторических традиций и их примирителем. В общем-то тот же «духовный солипсизм», что и в церковной мысли, только с иными задачами и ориентирами. Вл. Соловьев, пройдя через многие историософские искусы своей эпохи, в последние годы жизни открыл *самоценный* мир нехристианских монотеистических религий Востока (иудаизма и ислама). Однако остальной Восток, Восток индуизма и буддизма, конфуцианства и даосизма, продолжает играть у него все ту же прикладную роль. Так, в «Краткой повести об антихристе» *крайний Восток* предстает в качестве эсхатологической, апокалиптической стихии, олицетворенной в *пан-монголизме* и предуготовляющей приход антихриста.

Хрестоматия адресована прежде всего студентам богословского и религиоведческого факультетов Свято-Филаретовского православно-христианского института. Однако она может оказаться полезной и для тех, кто так или иначе занимается или просто интересуется богословскими и религиоведческими аспектами христиано-мусульманского диалога.

Я выражаю глубокую благодарность моим коллегам по Свято-Филаретовскому православно-христианскому инсти-

туту и Институту восточных культур и античности РГГУ, которые в ходе обсуждений этих статей, легших в основу этой книги, и докладов на семинарах своими замечаниями и пожеланиями оказали мне неоценимую помощь.

Алексей Журавский

Раздел 1

Богословие исламо-христианского диалога

О некоторых богословских вопросах исламо-христианского диалога³

Вначале несколько довольно пространных цитат.

Есть еще и доньше имеющая силу, вводя народ в заблуждение, религия *измаилитов*, предтеча антихристов. Она происходит от Измаила, рожденного Авраамом от Агари, поэтому они называются агарянами и измаилитами. Саракинами же их называют от слов Σάρρας κενούς, потому что Агарь сказала ангелу: Σάρρας κενήν με'απέλυσεν (Сарра отпустила отпустила меня пустой). Они были идолослужителями и поклонялись утренней звезде и Афродите, которую на своем языке называли Хабар, что значит великая. Итак, до времен Ираклия саракины явно служили

³ Журавский А. В. О некоторых богословских вопросах исламо-христианского диалога // Вера – диалог – общение: Проблемы диалога в церкви: Материалы международной научно-богословской конференции (Москва, 24–26 сентября, 2003 г.). М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2004. С. 247–256.

идолам; от его же времени и доселе у них появился лжепророк, называемый Мамедом (Магометом). Тот, познакомившись с Ветхим и Новым Заветом, а также пообщавшись с арианским будто бы монахом, составил собственную ересь. Расположив к себе это племя видом благочестия, он распускал молву, что ему ниспослано с неба писание. Записав в своей книге некоторые смехотворные сочинения, он передал ее им для почитания⁴.

Так начинается последняя глава (101-я – по изданию Миня, 100-я – по изданию Коттера) «Книги ересей» (*De Haeresibus*) Иоанна Дамаскина, первого христианского мыслителя, давшего характеристику ислама.

Примерно пятью веками позже в жесте⁵ «Коронование Людовика» граф Гильом в споре с сарацином утверждает:

Твой Магомет, как каждому известно,
Спервоначалу был Христу привержен
И наше проповедовал ученье,
Но занесло его однажды в Мекку,
Где он вином упился неводержно,
Свининой мерзопакостно объелся.
Кто видит Бога в нем, тот глуп безмерно

(XXIII, 847–853. Перевод Ю. Корнеева)

⁴ Цит. по: [Творения, 150].

⁵ Жеста (*geste*) – героическая поэма, типичная для французского эпоса X–XIII вв. – Прим. ред.

И вот век XX:

Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям, определениям Которого, даже сокровенным, они всей душой стремятся подчиниться, как подчинился Богу Авраам, на которого охотно ссылается исламская вера.

Так начинается 3-й раздел *Nostra aetate* (декларация II Ватиканского собора «Об отношении Церкви к нехристианским религиям»).

Между суждением Иоанна Дамаскина и постановлением Собора – 13 веков сложных взаимоотношений христиан и мусульман, взаимоотношений, которые довольно часто представляют как вечное непримиримое противоборство, битву меча и ятагана, но которые на самом деле были далеко не так однозначны. Представлять развитие исламо-христианских отношений как долгий путь от взаимных проклятий к начаткам взаимопонимания – также несколько наивно. Достаточно вспомнить «О согласии веры» (*De pace fidei*) Николая Кузанского, где он высказал идею «единой во всем различии обрядов религии, которой принадлежат все разумные существа». Николай же, полагая бессмысленными любые попытки обратить мусульман в христианство, равно как и крестовые походы, вместе с Иоанном из Сеговии разработал идею некоего собрания-дискуссии христиан и мусульман

(Иоанн дал ему название – *contraferentia*)⁶.

Но с тем фактом, что в исламо-христианских отношениях на протяжении многих веков преобладали, мягко говоря, негативные мотивы, спорить не приходится.

Заявление о том, что Церковь с уважением относится к мусульманам, вне всякого сомнения, позитивно, но явно недостаточно для начала диалога, как недостаточно даже утверждения, что христиане и мусульмане верят в одного единого Бога. По всей видимости, подлинный диалог невозможен до тех пор, пока не даны в достаточной мере положительные ответы на фундаментальные или предельные вопросы, стоящие в той или иной форме перед всеми верующими. Предельнейший из таких вопросов – вопрос спасения.

Действительно, можно ли всерьез говорить о диалоге с людьми, участь которых – вечный ад, если они не обратятся в христианство? Жесткая формула Ферраро-Флорентийского собора (1438–1442 гг.): «Святая римская Церковь... твердо верит, исповедует и провозглашает, что вне Католической Церкви никто не будет участвовать в вечной жизни, будь он язычник, иудей, неверующий или отделившийся от Церкви: он будет жертвой вечного огня, уготовленный дьяволу и его ангелам, если он перед смертью не соединится с Католической Церковью»⁷ была принципиально изменена на II Ватиканском соборе. В главу «Народ Божий» Догматиче-

⁶ Ср.: [Reseller, 140–144].

⁷ Цит. по: [Christianisme, 45].

ской конституции о Церкви (*Lumen Gentium*) Собор включил 16-й параграф, озаглавленный «О нехристианах», в котором утверждается возможность спасения не только нехристиан, верующих в единого Бога, но и всех тех, «кто не достиг еще ясного знания Бога, однако не без помощи Божественной благодати стремится вести праведную жизнь». О мусульманах в разделе говорится: «Но спасительный Промысл объемлет тех, кто признает Творца, и среди них, в первую очередь, мусульман, которые, считая себя исповедующими веру Авраама, с нами поклоняются Богу единому милосердному, Который будет судить людей в последний день». Итак, Собор классифицировал ислам как небиблейскую монотеистическую религию.

Но и этого оказывается мало. Остаются и другие фундаментальные вопросы, на которые так или иначе следует искать положительные, насколько это допустимо, ответы. Вот здесь я позволю себе небольшой исторический экскурс.

В самых общих чертах исламская полемика с христианством сводилась к следующим пунктам: 1) повреждение и фальсификация христианами божественного Откровения; 2) вероучительные заблуждения христиан: вера в Божественную природу и Божественное сыновство Иисуса (согласно Корану Иисус – только Божий посланник, наделенный исключительным пророческим статусом); учение о Троице как нарушающее единственность и единство Бога – своего рода скрытое многобожие; учение о первородном грехе и иску-

питательной жертве Христа; 3) заблуждения христиан в богослужебной практике: осуждался как идолопоклонство культ Иисуса, Марии и святых; таинства, а также различные литургические праздники порицались как недопустимые нововведения. Но следует сразу оговориться: хотя в Коране найдется немало упреков, обращенных к христианам, в нем нет ни одного упрека в адрес Христа и Его Матери. Наоборот, каждый коранический стих, посвященный им, исполнен исключительного почитания. И это кораническое почитание Иисуса и Марии в полной мере наследует исламская традиция.

В свою очередь традиционная христианская полемика с исламом преследовала цель продемонстрировать: 1) несостоятельность религии мусульман по сравнению с христианством; 2) необоснованность претензий Мухаммада на пророческую миссию; 3) необоснованность претензий мусульман на то, что Коран является словом Божиим; 4) аморальность образа жизни мусульман.

В доказательство того, что Мухаммад был лжепророком, христианские полемисты чаще всего приводили четыре довода. Во время ниспослания откровения у него не было свидетелей. Когда Моисей получал откровение от Бога, свидетелем тому был весь израильский народ. Бог явился в огне и буре. Мухаммад же спал один в пещере, когда с ним якобы говорил Бог. Ни один из предшествующих пророков не предвозвещал миссию Мухаммада. Мухаммад не мог предсказать, что случится даже в ближайшем будущем.

Наконец, Мухаммад не совершил ни единого чуда. Личность Мухаммада тоже была объектом критики христианских полемистов. Прежде всего они указывали на якобы свойственные характеру Мухаммада чувственность, жестокость, склонность к насилию – качества, несовместимые с пророческим статусом.

Коран, в свою очередь, не может быть словом Божиим, поскольку он, утверждали полемисты, нечестиво и бесчестно искажает библейское повествование, прибавляя к нему вымыслы и легенды. Это – плод человеческой фантазии. Перед фактом жертвы Христовой, которая отрицается в Коране, мусульманам нечего предъявить, кроме своего исповедания веры, обрезания, омовения, молитвы и священной войны (видимо, своеобразная интерпретация пяти столпов ислама). Но все это вторичные признаки религии, которые сами по себе не могут обеспечить спасения. Лаконичный итог средневековой полемики подвел М. Лютер: «Очевидно, что Коран написан сатаной, который таким образом забавляется, издеваясь над Богом и людьми» [*Caspar; 107*].

Какими бы наивными и прямолинейными ни виделись нам сегодня эти доводы, очевидно одно: в них наши предки безошибочно определили самые болезненные темы, проявляющиеся сегодня в исламо-христианских встречах, – тему *откровения* и тему *пророческого статуса* Мухаммада. На первых порах в ходе практически всех исламо-христианских встреч со стороны мусульман звучал укор христианам: мы

чтим Иисуса как величайшего пророка и посланника, признаем Священное предание христиан, вы же отказываете нам и в том, и в другом.

Возможно ли (и если возможно, то каким образом) Откровение вне библейской традиции – одна из главных проблем богословия нехристианских религий⁸. Разработка этой проблемы ведется в нескольких направлениях. В основе одного из них лежат идеи Ж. Даниелу. *Религии*, включая и христианскую *религию*, суть конкретизации в верованиях, обрядах и законах, в онтологично присущей человеку устремленности к Богу. Они играют позитивную и необходимую роль, открывая человека Богу, но они являются лишь человеческим усилием, человеческим даже в том, что они называют пророчеством и откровением. Откровение в Библии и, в конечном итоге, во Христе, Слове Божьем, напротив, есть инициатива Бога, обращенная к человеку, который должен ответить на нее своей верой. Таким образом, религия и религиозное чувство, с одной стороны, Откровение и вера, с другой, они встречаются, как два потока, один из которых направлен снизу вверх, другой – сверху вниз. Но они сливаются в человеческом сердце, дополняя друг друга: вера питает и оживляет религиозное чувство, которое, со своей стороны, дает ей культурное и социальное оформление, свою *плоть*.

Основные идеи другого направления в рамках богосло-

⁸ Сегодня термину *богословие нехристианских религий* все чаще предпочитают более корректный термин – *богословие диалога*.

вия спасения нехристиан были разработаны Карлом Ранером. Сторонники его различают две истории спасения, точнее – два течения в русле единой экономии спасения. Первое – *общее, универсальное, ординарное* – охватывает все известные и неизвестные религии, которые когда-либо и где-либо существовали с момента появления человека. Бог всегда говорил людям, и Его Слово могло принимать различные формы: от космического откровения типа Ноева завета до персонализированных пророчеств и вдохновений. Второе течение – это библейское и христианское Откровение – *особое, партикулярное, экстраординарное*. Оно уникально, но отнюдь не исключительно. Отношения между этими двумя типами откровений описываются как конвергенция, схождение, совпадение в бесконечности. То есть полная интеграция этих течений возможна только с наступлением конца времен, однако в историческом времени возможно и должно искать пути согласия между ними, прежде всего – в решении основных проблем, стоящих перед человеком и человечеством.

Таковы возможные богословские подступы к проблеме. Однако на путях практического диалога очень скоро обнаруживается масса коварных ловушек. Например, на весьма представительном исламо-христианском коллоквиуме «Общие доктринальные основы двух религий и различные сферы их встречи», состоявшемся в 1976 г. в Триполи, один из католических иерархов в своем выступлении, стремясь, видимо, снять напряженность в связи с вопросом о Мухам-

маде, сказал, что он, как и мусульмане, верит в единого Бога и не видит серьезных препятствий тому, чтобы признать в Мухаммаде пророка... На следующий день многие ливийские газеты вышли с заголовками: «Католический епископ принимает ислам!» Дело в том, что докладчик невольно в присутствии мусульман произнес *свидетельство* (араб.: *shahāda*) – формулу исповедания веры в исламе, провозглашаемую при обращении.

Вопросы о подлинности пророчества Мухаммада и богооткровенной природе Корана, несомненно, требуют от нас ответа. И частично положительный ответ на них, по мнению многих богословов, возможен. Во всяком случае нет никаких серьезных догматических препятствий для этого. Не простой ли это догматический предрассудок, что, признавая пророками Амоса или Осию, мы отказываем в этом Мухаммаду? В Новом Завете нет никаких указаний на то, что после Боговоплощения не может быть больше пророков. Павел, говоря о различиях даров Святого Духа, называет в том числе и пророчество (i Кор 12:7-11). Нет, по всей видимости, и никаких догматических оснований для ограничения Откровения, имеющего универсальную природу, только библейской традицией.

Однако при этом важно понять, что значит для самих мусульман Коран. Встречающееся в некоторых исламоведческих работах определение Корана как «Библии ислама» принципиально некорректно. Библия богодухновенна, Ко-

ран же, согласно исламскому вероучению, есть прямое, непосредственное откровение Бога. Это не авторизированное откровение, в котором наряду со словом Бога звучит и слово человека, т. е. вдохновленный Святым Духом человек, возможности которого все же ограничены эпохой и социокультурной средой, интерпретирует это вдохновение. Коран, повторяю, – это непосредственное откровение, Мухаммад же – только его передатчик. Поэтому мусульманин никогда не скажет:

Мухаммад сказал в Коране – в Коране говорит только Бог. Можно сказать, что Коран в представлениях мусульман – это прямая речь Бога. Поэтому если уж искать в христианстве аналог Корану, то им будет не Библия, а Христос.

Один современный мусульманский суфий так определил это различие: «Я часто говорю моим христианским братьям: для вас Бог стал плотью, а для нас Бог стал книгой»⁹. То есть в христианстве Бог открывает Себя людям в полной мере во Христе, в исламе же Бог открывает Себя людям в Коране, богооткровенном законе. В христианстве человек становится подзаконен Христу, воплотившемуся Богу, в исламе человек становится подзаконен Корану, ниспосланному на «языке арабском, ясном» (Коран 16:105).

Принципиальный момент: арабский, ясный язык Корана – это не просто священный язык, это в буквальном смысле язык Бога. В раю Бог беседовал с Адамом на арабском. И

⁹ Из личной беседы.

поэтому Коран не может рассматриваться в конкретной исторической ситуации. Суть проблемы не в том, что мы не можем принять трансцендентной природы Корана, а в том, что мы в самом деле не можем снять проблему его исторической обусловленности – проблему, которой для мусульман просто не существует. Взаимное признание богооткровенного характера Писаний еще не дает нам единого священного текстологического пространства. Поэтому, стремясь к диалогу в этой области, мы всегда рискуем быть неверно понятыми другой стороной.

Вопрос о соотношении христианства с другими религиями и о его месте в инорегионном мире – один из важнейших вопросов, поставленных нашим временем. Этот вопрос касается сегодня не только форм человеческого общежития, он касается в равной мере модуса и способов единения человека с Богом. Достаточно вспомнить *встречи религий* в Ассизи.

Межрелигиозный диалог действительно связан с немалым риском. Прежде всего с риском быть неверно истолкованным самими его инициаторами (примеров много: от незамысловатой идеи диалога как союза двух против третьего до трактовки диалога в духе суперэкуменизма). И даже корректный диалог небезопасен, потому что может быть неверно истолкован со всеми дальнейшими непредсказуемыми последствиями, скажем так, аудиторией, ему внимающей.

Следует ли, исходя из этого, замкнуться в «малом ста-

де», которому даны вечные обетования «христианского Бога», как это декларирует, например, журнал «Альфа и Омега» (1997. № I. С. 282)? Или все же отважиться жить открыто и открытым сегодняшнему, во всех отношениях плюралистическому миру? Стремясь и учась понимать другого, какой он есть и каким он видит себя сам, при этом учась и самого себя понимать лучше и глубже. Если акценты расставлены верно, то это и будет, по моему разумению, диалогом. Я хотел бы по этому поводу вспомнить слова Вл. Соловьева, сказанные им в «Третьей речи в память Достоевского»:

Настоящая задача не в том, чтобы *перенять*, а в том, чтобы *понять* чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины. Необходимо примирение *по существу*;

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.