

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

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
(ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР И АНТИЧНОСТИ)

А. В. Журавский

ОЧЕРКИ ХРИСТИАНО-МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ

*Хрестоматия для студентов теологического, религиоведческого
и других гуманитарных направлений и специальностей
высших учебных заведений*



Свято-Филаретовский
православно-христианский институт
Москва • 2014

УДК 27:28–67(075)
ББК 86.37+86.38
Ж 91

Рекомендовано ученым советом СФИ

Журавский Алексей Васильевич
Ж 91 Очерки христиано-мусульманских отношений : Хрестоматия для теологического, религиоведческого и других гуманитарных направлений и специальностей высших учебных заведений. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. 192 с.

ISBN 978–5–89100–134–3

В хрестоматию включены статьи А. В. Журавского, 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. 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. Рекомендуется для студентов богословских и религиоведческих институтов, и для всех интересующихся проблемами мусульмано-христианских отношений.

ISBN 978–5–89100–134–3

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 5

Раздел 1 • Богословие исламо-христианского диалога

О некоторых богословских вопросах исламо-христианского диалога 14

Межрелигиозный диалог: путь к розни или путь к общению 25

Справедлива ли оппозиция «иерархическое христианство» —
«неиерархический ислам»? 35

Существует ли в исламе понятие служения? 49

Раздел 2 • Межрелигиозный диалог в лицах

מֹשֶׁה, Μωϋσῆς, مُوسَى: образ пророка Моисея
в трех теистических традициях 58

Магомет кардинал: к истории одного образа Мухаммада
в средневековой Европе 90

Небесный межрелигиозный собор Николая Кузанского 120

Раздел 3 • Ислам. Взгляд из России

Мусульманский Восток в русской религиозно-философской мысли 141

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 исламо-христианского 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» 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

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

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 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 путей 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 самостоятельный 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 жизнотворный — моменты диалога. Такой диалог подлинно преображает нас, но не потому, что мы оставляем свое ради чужого — перерождаемся, но 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

2. Panikkar R. *Dieu, Yahweh, Allah, Shiva : l'inévitable dialogue*. Paris, 2003. P. 78.

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 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-уль-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 взаимодействуя с местными традициями 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 именно 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 в 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 пророка 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 Моисея 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 тропарию Моисей сподобился видеть славу Божию. А Сам Христос свидетельствует: «Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом» (Лк 24:44).

На основании коранического айата: «Бог говорил с Моисеем, как говорят» (Коран 4:164) мусульманская традиция нарекла Моисея «собеседником Бога» (*kalīm^u 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 теистических 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 полемическим 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 философа.

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 *мире* должен привести к терпимости и всеобщему согласию. Можно предположить, что этот мирный и гармоничный христианский универсум и должен стать той самой «парадокс-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 universalis* 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 востоковедный, 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 Европе*. *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 искусства 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 *панмонголизме* и предуготовляющей приход антихриста.

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

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

БОГОСЛОВИЕ ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА

О НЕКОТОРЫХ БОГОСЛОВСКИХ ВОПРОСАХ ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА *

Вначале несколько довольно пространных цитат.

Есть еще и доныне 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 Σάρακς κενούς, потому что Агарь сказала ангелу: Σάρακς κενήν με' απέλυσεν (Сарра 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 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 почитания¹.

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.

* [Журавский, 247–256].

1. Цит. по : [Творения, 150].

Примерно пятью веками позже в жесте² «Коронавание 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 невоздержно,
Свининой мерзопакостно объелся.
Кто видит Бога в нем, тот глуп безмерно
(XXIII, 847–853. Перевод Ю. Корнеева)

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

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

крестовые походы, вместе с Иоанном из Сеговии разработал идею некоего собрания-дискуссии христиан и мусульман (Иоанн дал ему название — *contraferentia*)³.

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 утверждение, 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»⁴ была принципиально изменена на II Ватиканском соборе. В главу «Народ Божий» Догматической конституции о Церкви (*Lumen Gentium*) Собор включил в 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 обь-емлет тех, кто признает Творца, и среди них, в первую очередь, мусульман, которые, считая себя исповедующими веру Авраама, с нами поклоняются Богу единому милосердному,

3. Ср. :[Rescher, 140–144].

4. Цит. по : [Christianisme, 45].

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 искупительной 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 религий⁵. Разработка этой проблемы ведется в нескольких направлениях. В основе одного из них лежат идеи Ж. Даниелу. *Религии*, включая и христиан-

5. Сегодня термину *богословие нехристианских религий* все чаще предпочитают более корректный термин — *богословие диалога*.

скую *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 богословия спасения нехристиан были разработаны Карлом Ранером. Странники его различают две истории спасения, точнее — два течения в русле единой экономики 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 Мухаммаде, 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 (1 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, Коран 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»⁶. 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 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 инорелигиозном 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

6. Из личной беседы.

истолкован со всеми дальнейшими непредсказуемыми последствиями, скажем так, аудиторией, ему внимающей.

Следует ли, исходя из этого, замкнуться в «малом стаде», которому даны вечные обетования «христианского Бога», как это декларирует, например, журнал «Альфа и Омега» (1997. № 1. С. 282)? Или все же отважиться жить открыто и открытым сегодняшнему, во всех отношениях плюралистическому миру? Стремясь и учась понимать другого, каким 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*; существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а «по-божьи» отнестись к противнику [Соловьев, 316].

Проблема отношений с миром ислама встала сегодня перед российским обществом с особой остротой. Как гласил еще в начале 90-х годов заголовок в «Независимой газете»: «Ислам — тоже наша судьба». С этим трудно спорить. В России мусульман, по различным данным, — от 15 до 25 миллионов, т. е. от 10 до 20 % населения. Причем демографическая ситуация в мусульманских регионах куда как более благополучна, нежели в других. Аналогичная ситуация сложилась и во многих западноевропейских странах. Еще лет сорок назад мы удивились бы такому исследованию, как “*Islam: a New Element in the Culture of Europe*”. Сегодня подобная работа не вызывает у нас недоумения. Появилось и получило уже всеобщее признание новое понятие — *евроислам*.

В наши дни проблема диалога с исламом, проблема взаимопонимания христиан и мусульман, стала сугубо практической. Она имеет много измерений — политическое, социальное, экономическое... И самое деликатное — религиозное. Важность и актуальность диалога с миром ислама

именно на уровне вер, по моему мнению, еще не в полной мере осознана в России. И мне представляется, что для нас сегодня чрезвычайно полезно обращение к любому иному опыту, для того чтобы — само по себе разумеется, с неизбежными религиозно-культурными коррективами — применить этот опыт к себе.

Сегодня под диалогом религий (термин сугубо условный, поскольку реально диалог возможен не между религиями, а между верующими различных религий, готовыми к вероисповедному общению) мы все чаще начинаем понимать не стихийный, подспудный процесс обмена культурной информацией (такой обмен существовал всегда), 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.

Собственно, теперь 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... В пору сказать: *мета-междисциплинарного*, поскольку каждая из перечисленных наук, необходимых новому направлению, которое все чаще называют *богословием диалога*, сама по себе является междисциплинарной.

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, 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» [*Islam*, 1].

Богословие диалога призвано заниматься не столько теоретическими разработками, сколько поисками практических путей взаимопонимания с верующими других религий. И призвано оно 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 вопросы: 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 некоторым авторам утверждать, что богословие межрелигиозного диалога становится сегодня новым измерением богословия как такового.

ЛИТЕРАТУРА

1. Журавский = Журавский А. 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.
2. Соловьев = Соловьев В. С. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 316.
3. Творения = Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М. : Индик, 2002. Серия «Святоотеческое наследие». Т. 5. С. 150.
4. Caspar = Caspar R. *Traite de la theologie musulmane*. Rome, 1987. V. 1. P. 107.
5. *Christianisme* = Le Christianisme et les religions du monde: Islam, Hindouisme, Bouddisme. P., 1986. P. 45.
6. *Islam* = Islam and Christianity : Mutual Receptions since the mid-20th Century / Ed. by Jacques Waardenburg. Leuven, 1998. P. 1.
7. Rescher = Rescher N. *Nicolas of Cusa on the Qur'an* // Studies in Arabic Philosophy. L., 1973. P. 140–144.

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ: ПУТЬ К РОЗНИ ИЛИ ПУТЬ К ОБЩЕНИЮ *

Межрелигиозный диалог, казалось бы, — один из эффективных путей 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. Существует одна опасность. У нас она выявилась в начале 1990-х гг., когда мы заговорили о диалоге религий. В советские времена о таком явлении либо не знали, либо не писали, а если писали — изредка и очень коротко — то исключительно как об очередной буржуазной идеологической диверсии (верующие разных религий должны бороться за мир, а не вести диалог).

И вот, когда заговорили, тогда-то и выяснилось, что 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 было довольно популярно писать (не у нас — у некоторых западных авторов) об «авраамическом экуменизме». И даже необязательно компромисс. Любая попытка искусственно сблизить религии — это подмена диалога.

Один пример. Председатель Совета муфтиев Равиль-хазрат Гайнутдин заявил, выступая на международной конференции «Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития», что богословский межрелигиозный диалог между представителями ислама, христианства и иудаизма в России можно начать с обсуждения Корана как «третьего завета», с обсуждения триады: «Ветхий завет —

* Доклад был прочитан на конференции «Дабы взиранием на святую Троицу побеждался страх перед ненавистной рознью мира сего: общность, общение, община в современном мире» (Москва, 30 сентября — 2 октября 2009 г.).

Новый завет — Коран как третий завет». Ну, хорошо. Но как тут быть, если иудеи не согласны пользоваться даже диадой Ветхий Завет — Новый Завет?

Но муфтия Рауфия-хазрата, по крайней мере, можно понять. Он ищет пути к реальному богословскому диалогу и не случайно приводит в пример католиков. В современном католичестве некоторые богословы (например, ни много, ни мало Ганс Кюнг) утверждают возможность признания ислама богооткровенной религией. У нас многие священники продолжают считать ислам религией сатанинской, а некоторые договариваются и до заявления, что Аллах — это сатана.

Другой весьма распространенный стереотип. Диалог, понятый как союз двух вер против третьей. Например, православные и иудеи России должны объединиться, чтобы противостоять протестантам, которые отбивают у Церкви прихожан, а евреев обращают в христианство. Или с мусульманами диалог Церкви возможен, а с иудеями нет, потому что первые почитают Деву Марию, а вторые не почитают. Или православные и мусульманские фундаменталисты должны объединиться в борьбе против сатанинского Запада. В первой половине 1990-х на страницах газеты «День» или журнала «Элементы» звучал призыв к продолжению и углублению великого диалога «славянского космоса и исламского универсума» [День], естественно, в той же самой борьбе с сатанинским Западом. Да и за пределами фундаментализма нет-нет да и прозвучит утверждение о типологической близости православия и ислама. Конечно же, в основе этого последнего утверждения — традиционное положение: мусульманин лучше католика.

А вот несколько иной подход. Православие изначально вело подлинный диалог с исламом. При этом некоторые православные авторы отсылают нас к святым византийским отцам, давшим пример такого диалога. Ну, если слова Симеона Фессалоникийского «арабы, введенные в заблуждение одним нечестивейшим и бесноватым варваром, единоплеменным им, нечистым и беспутным, целиком [бывшим] жилищем дьявола, а именно, Магометом, признали Бога, [но и в этом] явились подобными совершенно безбожным, какими

они и были прежде» [Аγ. Συμείβον, 22], считать образцом подлинного диалога, этот материал теряет всякий смысл.

Отсюда порой возникает отношение к межрелигиозному диалогу даже у некоторых серьезных ученых как к «разменной монете в политическом торге» как к политически модулированной позиции.

Понятие диалог сегодня стало ключевым, но оно же во многих случаях превратилось в расхожий лозунг. Поэтому мы должны постоянно задаваться вопросом: что же такое диалог на самом деле? Конечно же, я далек от мысли, что смогу исчерпывающе ответить на этот вопрос. Я могу только поделиться некоторыми своими соображениями, своим опытом, своими наблюдениями.

Межрелигиозный диалог — термин условный. Диалог возможен не между религиями, а между верующими. Но термин устоялся, и я его тоже употребляю. Религиозный диалог, несомненно, нечто большее, чем просто дружеская беседа, хотя такая беседа уже лучше озлобленной полемики. Диалог также нечто большее, чем уважительный обмен мнениями, хотя такой обмен тоже необходим, поскольку неведение — благодатная почва для нетерпимости. Однако подлинный диалог подразумевает встречу и общение в изначальном смысле этих слов: сделать благо каждого общим благом или, другими словами, обогатить друг друга. Диалог, в конечном счете, не интеллектуальные упражнения (это не встреча умов, а встреча вер), а подлинное со-трудничество. Диалог — это не цель, а только средство, средство, которое — при учете всех принципиальных расхождений — ставит задачу достижения примирения, взаимопонимания, дружеского общения.

Диалог — это встреча, духовная беседа; но это также ни в коем случае не дипломатическая встреча и не беседа с целью договориться или о чем-то условиться. То есть диалог — это ни в коем случае не компромисс и не конформизм, в диалоге мы не должны стремиться *прийти* к единому мнению, к единому мнению, уточняя, в религиозных вопросах.

Необходимо сделать одну существенную оговорку. Межрелигиозный диалог не ограничен только религиозным измерением. Нельзя игнорировать его политические и социальные аспекты. Это касается прежде всего стран с неоднородным

религиозным населением. А таких стран подавляющее большинство. Однако есть страны, где проблема вероисповедной розни стоит особо остро. И в данном случае, конечно же, межрелигиозный диалог на государственном уровне также необходим. Компромиссы и соглашения в политических и социальных вопросах также нужны. Добиться того, чтобы люди хотя бы не убивали друг друга из-за религиозной нетерпимости, согласитесь, многого стоит. Достижение элементарной веротерпимости — тоже задача диалога. Это существенная, но краткая оговорка, поскольку мой доклад посвящен чисто религиозным, духовным аспектам диалога.

А в духовном плане диалог должен быть прежде всего живым и личностным общением между «Я» и «Ты», а не между «Я» и «Он». Но для того чтобы подобное общение стало возможным, необходима готовность узнать и понять другого, или как формулирует Жак Маритен, — «умение сделать субъективность другого своей» [Maritain, 137]. Или в формулировке индо-испанского богослова Рамона Паниккара: «Понимать ближнего значит понимать его так, как он сам понимает себя, а это возможно лишь в том случае, если мы поднимемся над дихотомией субъект-объект, откажемся от познания ближнего как объекта и будем познавать его, в конечном счете, так же, как познаем самого себя»¹.

Специфика диалога заключается не в его предмете, а в определенной способности воспринимать другого через этот предмет. Диалог обретает, таким образом, эвристическую ценность. «Открыть диалог — значит стать в некотором роде гостем своего собеседника, — утверждал французский исламовед Луи Гарде, апеллируя в данном случае к такой важной для мусульманской этики категории, как “гостеприимство” (*diyāfa*), — гостем его дум и надежд и узнать своего собеседника не только таким, какой он есть, но и таким, каким он стремится быть» [Gardet, 12–13].

Диалог в этом смысле следует понимать как борьбу со своим невежеством, неведением, своими предрассудками, как своего рода «аскезу» в смысле прежде всего самовоспитания. Наверное, невозможно начать диалог, не пройдя предвари-

1. Цит. по : [Шулакевич, 113].

тельную стадию нравственного самоочищения. Каяться мы готовы сколько угодно, а вот признавать свои ошибки не умеем. А диалог, по всей видимости, следует начинать именно с признания своих ошибок в отношении к другому. Мы склонны судить о своей вере только по хорошим примерам, а о другой — только по плохим. А не стоит ли присмотреться к плохому в себе и к хорошему в другом?

Высокомерие в своей вере пагубно. Напомню слова Карла Ясперса: «Если Бог видит в людях своих детей, то, казалось бы, дети его — все люди, а не только некоторые из них или один, единственный из них. Утверждение, что только того, кто верует во Христа, ждет вечная жизнь, неубедительно. Ибо мы видим людей высокого благородства и чистой души также вне христианства; абсурдно было бы предполагать, что их ждет гибель, особенно если сравнить их с теми, чьи достоинства сомнительны и кто едва ли заслуживает любви среди в самом деле величайших деятелей в истории христианства» [Ясперс, 462–463].

А прежде Ясперса Вл. Соловьев, отклоняя христианские обвинения Мухаммада в фанатизме, нетерпимости и проповеди религиозного насилия, напишет:

Константин Великий предает смерти свою жену и своего невинного сына; Карл Великий избивает 4500 саксонцев. Эти злодеяния сами по себе тяжелее злодеяний Мухаммада, и сверх того не надо забывать, что Карл Великий принадлежал к народу, уже триста лет как принявшему христианство, и был воспитан в этой религии, а Константин Великий, сам обратившийся в христианство, кроме того жил в мире несравненно более образованном, чем культурная среда Мухаммада. Сравнение этого последнего с религиозно-политическими героями востока и запада христианского мира оказывается таким образом в пользу арабийского пророка; и если греки канонизировали Константина, а латиняне — Карла, то тем более оснований имеют мусульмане почитать своего апостола [Соловьев, 78].

История религий, по-моему, всех без исключения религий, показывает нам, что во имя веры часто совершались самые чудовищные преступления. В одном из своих последних интервью С. С. Аверинцев говорил:

Как все ценное, например, любовь, культура, творчество, — вера опасна; поскольку она ценнее всего остального, она опаснее всего остального. С высоты опаснее падать, чем выше, тем опаснее. Христианство открывает такую перспективу, какой не открывает ни одна религия; но эта перспектива уравнивается предупреждениями о возможности иллюзий (прелести), требованиями духовной трезвости и смирения... Религиозная жизнь, практикуемая не по разуму, может вызвать страшное помрачение рассудка и нравственного сознания... Утративший духовные ориентиры верующий может быть куда опаснее любого неверующего. То, что называется смирением, — единственное средство избежать сумасшествия².

И, на мой взгляд, диалог предполагает такое смирение, очистительное смирение. Если я готов быть в общении с другим как с «Ты», я уже вряд ли пойду на него с топором.

Здесь я хотел бы вспомнить теперь широко известную хасидскую историю, которую приводит Мартин Бубер в «Хасидских преданиях», о раввине Эйсике. Многие наверняка ее знают, но я все же приведу ее. Уж очень она к месту. Благочестивый раввин Эйзик из Кракова видит сон, в котором ему велят отправиться в Прагу. Там под мостом, идущим к королевскому замку, он найдет спрятанное сокровище. Сон повторяется три раза, и раввин решает отправиться в путь. Мост в Праге днем и ночью охраняется. Эйзик не отваживается копать, но слоняется поблизости. Капитан стражи обращает на него внимание. Раввин простодушно рассказывает ему свой сон. Офицер смеется над ним: «Право же, несчастный человек, ты износил свои ботинки, пройдя весь этот путь лишь из-за какого-то сна?» Офицер рассказывает раввину о своем сне, в котором ему было велено, наоборот, отправиться в Краков, где в доме раввина Эйсика он найдет за старой печью великое сокровище. Но офицер, благоразумный человек, не верил в сны и никуда не отправился. Раввин, выслушав офицера, возвращается в Краков и находит у себя дома за печью сокровище, которое кладет конец его бедности.

А Мирча Элиаде приводит комментарий к этой притче востоковеда Генриха Циммера. Здесь незамысловато за-

2. См.: [Аверинцев, 11].

фиксирован очень устойчивый факт: подлинное сокровище всегда близко, оно в глубинах нашего сердца, а не где-то на стороне. Но для того, чтобы отыскать его, необходимо совершить набожное путешествие в дальний край. Более того тот, кто раскроет нам значение нашего таинственного внутреннего паломничества, сам должен быть чужестранцем, иной веры и иной расы³.

Вот и диалог в каком-то смысле можно уподобить духовному паломничеству — паломничеству в иной духовный мир, цель которого более глубокое постижение собственной духовной традиции. Диалог как узнавание себя через постижение веры *другого*.

Скажет же в молодости религиозно индифферентный, хотя и воспитанный в католической семье, Луи Массиньон, многие годы своей жизни посвятивший изучению творчества мусульманского мистика ал-Халладжа и через эту исламоведческую аскезу ставший глубоко верующим католиком: «Я пытался следовать его примеру — ничего более». И также скажет он, что среди тех, чьи молитвы коснулись его в годы сомнений, были не только такие христиане, как писатель Гюисманс и ученый-востоковед, монах-траппист Шарль де Фуко, но и мусульмане, такие, как ал-Халладж [Griffith, 194].

Таким же духовным паломничеством для Вл. Соловьева стали его гебраистические штудии, которые помогли ему позже по-иному увидеть и мир ислама. Более того создать уникальную христианскую исламодицею. Напишет же он, и это в ту пору, когда для христиан Мухаммад в лучшем случае был лжепророком: «У Мухаммада несомненно был специальный религиозный гений» [Соловьев, 17].

Диалог можно понимать и как одну из форм миссии. Только важно уточнить, какой миссии и ради какой цели. Не ради того, чтобы ненавязчиво, не насильно, интеллигентно обратить в свою веру, но ради *свидетельства* о своей вере. Свидетельства бескорыстного, с готовностью *услышать* свидетельство другого о его вере. В I Послании апостола Петра утверждается: «...будьте готовы всякому, требующему у вас

3. См.: [Элиаде, 284–285].

отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет 3:15), но ни слова не говорится о том, что мы должны навязывать, хотя бы даже с кротостью и благоговением, свое упованию другому.

Плодотворные отношения между верующими разных религий невозможны без признания права другого быть иным. Только в таком признании возможно подлинное общение. Причем, это признание должно иметь универсальный характер. Если я считаю, что могу быть в диалоге с мусульманином, но не могу с буддистом, я не способен к диалогу.

И еще одно, быть может, самое важное. Здесь я опять сослюсь на Рамона Паниккара, который писал, что подлинный диалог всегда тринитарен. В том смысле, что в диалоге на самом деле участвуют не двое, а трое. Так или иначе мы всегда ведем диалог, если это религиозный диалог, о чем-то, что превосходит нас, о чем-то, что не в нашей власти, о чем-то совершенно ином абсолютно и полностью отличным и от природного, космического, и от человеческого. И это нечто и есть тот Третий, благодаря которому и рождается диалог. Можно сказать, что двое вступающие в диалог трансцендируются (в смысле выводятся за пределы по-стороннего) Третьим. И в данном случае не важно, как мы именуем Его: Бог, Адонай, Аллах, Шива или Брахман [Panikkar, 73]. Может возникнуть вопрос, а как быть с теми религиями, которые, по нашим традиционным представлениям, не вполне религии. По моему глубокому убеждению, опыт сакрального или Абсолюта присутствует в любой из известных нам религиозных систем. Если его и не было первоначально (да и то под вопросом), как в буддизме, представлявшем собой философское учение об освобождении, или даосизме, также возникшем как философское учение, или конфуцианстве, возникшем как социально-этическое и правовое учение, он неизбежно появляется в более поздних формах этих систем. В буддизме — это высшая реальность нирвана, которая со временем стала отождествляться со вселенским Буддой, в буддизме-ваджраяна появляется концепция Адибудды — верховного единого божества. В даосизме — это вечный дао-универсум, субстантивированная закономерность всего сущего. В конфу-

цианстве — это Небо (шанг-ти — Всевышний), которому придаются атрибуты величия, всеведения, всеприсутствия, провидения и т. д.

Существует два основных вопроса богословия диалога: 1) Как возможно положительное описание одной веры в понятиях и ценностях другой? 2) Возможно ли такое религиозное сознание, которое гармонично бы сочетало безусловную преданность своей вере, укорененность в своей традиции с открытостью другим верам и традициям, с их положительным признанием и приятием?

Положительные ответы на эти два вопроса уже дают основания для открытия 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 жизнотворный — моменты диалога. Такой диалог подлинно преображает нас, но не потому, что мы оставляем свое ради чужого — перерождаемся, но потому, что в диалоге мы обретаем себя подлинных — возрождаемся.

Наверное, сегодня именно о таком диалоге мы должны думать и искать его. Искать тот диалог, который Рамон Паниккар назвал «неизбежным» и который «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» [Panikkar, 78].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. «Как все ценное, вера — опасна...»: Интервью Сергея Аверинцева журналисту Илье Медовому // *Континент*. 2004. № 119. С. 11.
2. *День* = *День*. 1992. 22–28 марта.

3. Соловьев = Соловьев В. С. *Магомет : Его жизнь и религиозное учение*. СПб. : Типография Высочайше утвержд. товарищества «Общественная польза». Биографическая библиотека Ф. Павленкова, 1896. С. 17, 78.
4. Шулакевич = Шулакевич М. *Границы как проблема современной культуры* // Космополис. 2008. № 2 (21). С. 113.
5. Элиаде = Элиаде М. *Мифы, сновидения, мистерии*. М. : Рефл-бук, 1996. С. 284–285.
6. Ясперс = Ясперс К. *Философская вера* // Он же. Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. С. 462–463.
7. Gardet = Gardet L. *La foi du chrétien et les grandes cultures religieuses* // Islamochristiana. V. 3. Roma, 1977. P. 12–13.
8. Griffith = Griffith S. *Sharing the Faith of Abraham : The 'Credo' of Louis Massignon* // Islam and Christian-Muslim Relations 8. 1997. N. 2. P. 194.
9. Maritain = Maritain L. *Courttraité de l'Existence et de l'Existant*. P., 1948. P. 137.
10. Panikkar = Panikkar R. *Dieu, Yahweh, Allah, Shiva : l'inévitable dialogue*. Paris, 2003. P. 73, 78.
11. Αγ. Συμεών = Αγ. Συμεών αρχιεπισκόπου Θεσσαλονικης. Τα Απαντα. Αθηνας, 1868. Σ. 22.

СПРАВЕДЛИВА ЛИ ОППОЗИЦИЯ «ИЕРАРХИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО» — «НЕИЕРАРХИЧЕСКИЙ ИСЛАМ»? *

Тема, которую я предлагаю на ваше рассмотрение, нова для меня самого. Не то, чтобы я никогда не задавался этим вопросом. Занимаясь исламом и христиано-мусульманскими отношениями, его избежать невозможно. Однако я никогда не ставил перед собой задачу специально его исследовать. Поэтому я прошу рассматривать мой доклад как первый подход к проблеме, как ее постановку.

Размышления над этой темой привели меня к одному тексту, написанному от имени любознательного перса Рика, который отправился путешествовать по Европе.

«Папа — глава христиан. Это старый идол, которому кадят по привычке. Когда-то его боялись даже государи, потому что он смещал их с такой же легкостью, с какой наши великолепные султаны смещают царей Имеретии и Грузии. Но теперь его уже больше не боятся.

Епископы — это законники, подчиненные папе и выполняющие под его началом две весьма различные обязанности. Когда они находятся в сборе, то, подобно папе, составляют догматы веры; а у каждого из них в отдельности нет другого дела, как только разрешать верующим нарушать эти догматы. Надо тебе сказать, что христианская религия изобилует очень трудными обрядами, и так как люди рассудили, что менее приятно исполнять обязанности, чем иметь епископов, которые освобождают от этих обязанностей, то ради общественной пользы и приняли соответствующее решение.

Епископы не сочиняют догматов веры по собственному побуждению. Существует бесчисленное количество ученых, большею частью дервишей, которые поднимают в своей среде тысячи новых вопросов касательно религии; им предоставляют долго спорить, и распря продолжается до тех пор, пока не будет принято решение, которое положит ей конец.

* [Журавский, 50–62].

Тех, которые выносят на свет Божий какое-нибудь новое предложение, сначала называют еретиками. Каждая ересь имеет свое имя, которое является как бы объединяющим словом для ее сторонников. Но кто не хочет, тот может и не считаться еретиком: для этого человеку нужно только придерживаться инакомыслия лишь наполовину и установить различие между собою и теми, кого обвиняют в ереси; каким бы это различие ни было — вразумительным или невразумительным — его достаточно, чтобы обелить человека и чтобы отныне он мог называться правоверным.

То, о чем я тебе рассказываю, относится к Франции и Германии, а в Испании и Португалии, говорят, есть такие дервиши, которые совершенно не понимают шуток и жгут людей, как солому.

Благословенна страна, обитаемая детьми пророков! Такие прискорбные зрелища там неведомы» [*Монтескье, XXIX*].

Я думаю, что даже те, кто не узнал автора этого текста, понял, что писал его не мусульманин. А процитировал я «Персидские письма» Шарля Луи Монтескье. Понятно кому и чему адресовалась ирония Монтескье. Однако в этом псевдо-персидском письме невольно, как в двойном зеркале, отразилась будущая путаница в европейских умах, пытавшихся осмыслить некоторые мусульманские реалии в христианских понятиях.

Я думаю, уместно будет вспомнить еще один текст — рассказ Хорхе Луиса Борхеса «Поиски Аверроэса», в котором автор, по его словам, описывает «историю одного поражения». Комментатор Аристотеля, Аверроэс (Ибн Рушд) бьется над переводом понятий «трагедия» и «комедия». Он видит, как дети в патио играют в муэдзина и в намаз, но не может осмыслить их игру как зародыш театрального действия, о котором писал Аристотель. Оставаясь всецело в рамках мусульманской духовной традиции, он в итоге толкует трагедию как панегирик, а комедию как сатиру и проклятия, и, естественно, терпит поражение [*Борхес, 476–483*].

Нечто подобное происходило и в европейском исламоведении XIX века, когда исследователи пытались описать духовную организацию мусульманской общины в христианских понятиях: когда умма уподоблялась церкви, Божьи посланники — апостолам (апостолы, конечно, посланники,

но какие коннотации сопутствуют этому сравнению), мусульманские улемы — духовенству, а османский халиф сравнивался с Римским папой. Впрочем, о том, что багдадский халиф дает отпущение грехов и индульгенцию неверным мусульманам, писали еще в средневековых христианских хрониках¹. И тогда вполне понятно, почему в 30-х годах минувшего века в таком серьезном журнале, как *The Muslim World*, объясняли читателям, что халиф это не папа. Хотя если вы сегодня наберете в Википедии слово «ахун»², то узнаете, что это «мусульманский епископ».

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, совершая пять раз в день молитву, соблюдая пост в Рамадан, уплачивая регулярный налог в пользу нуждающихся единоверцев, предпринимая, если это возможно, паломничество в Мекку, а главное — строго придерживаясь норм «надлежащего пути», указанного в Коране. Мулла — это всего лишь учитель религиозной школы, знаток мусульманского ритуала, к нему простой человек может обратиться за разъяснениями по поводу тех или иных правил ислама. Имам — всего лишь предстоятель общей молитвы, им может быть любой мусульманин, умеющий читать Коран по-арабски. Улем тоже не священник, а знаток богословия и шариатской юриспруденции.

Все это на первый взгляд так, и все же не так. Существует же 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 внутренней организации этого трудноуловимого для внешнего взгляда института, без определенного распределения ролей и функций внутри него.

1. См. : [Луцицкая, 295].

2. أخوند — наставник (перс.). В России до 1917 г. — старший имам.

Попробуем хотя бы в общих чертах разобраться. В Коране о священстве и монашестве говорится только в связи с христианами. В 9-й суре утверждается:

Они взяли своих священников (или книжников) и монахов (وَرُهْبَانَهُمْ) (أَحْبَارَهُمْ) за господ себе, помимо Бога, и Мессию, сына Марии. А им было повелено поклоняться только единому Богу, помимо которого нет божества (Коран 9:31).

И двумя аятами далее:

О, вы, которые уверовали! Многие из священников и монахов пожирают имущество людей попусту и отклоняют от Божьего пути (Коран 9:34).

Слово “*aḥbār*” точнее переводить как «книжники». Так и делают те, кто считает, исходя из предшествующего контекста, что речь здесь идет об иудеях и христианах.

В следующем аяте из 5-й суры, который я процитирую, все уже однозначно:

И ты, конечно, найдешь, что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: «Мы — христиане!» Это — потому, что среди них есть священники (كُتَّابًا) и монахи (رُهْبَانًا) и что они не превозносятся (Коран 5:82).

“*Ḳissīsūna*” — это уже определенно «священники, иереи».

И, наконец, еще один аят:

Потом Мы отправили по их следам Наших посланников, и отправили Иисуса, сына Марии, и даровали ему Евангелие. В сердца тех, которые последовали за ним, Мы вселили сострадание и милосердие, а монашество они выдумали сами. Мы им его не предписывали, разве только для снискания благоволения Бога. Но они не соблюли этого должным образом. И Мы даровали тем из них, которые уверовали, их награду, а многие из них нечестивы (Коран 57:27).

Здесь нет никаких противоречий. Все предельно понятно: у христиан есть священники и монахи, они бывают плохими или хорошими, плохие — плохо, хорошие — хорошо.

Но то, что может быть хорошо у христиан, вовсе не должно быть принято мусульманами. Есть часто цитируемый хадис, в котором Мухаммад со всей определенностью утверждает: لا رهبانية في الإسلام (*lā rahbāniyya fī-l-islām*). «Нет монашества в исламе», т. е. нет какой-либо обособленной от других верующих группы людей. Есть единая община верующих, и есть ее пророк — единственный возможный посредник между общиной и Богом. В Коране утверждается: «Кто повинуется посланнику, тот повинуется Богу» (4:80)³. Однако Мухаммад, опять же согласно Корану, «печать пророков» (33:40), с ним завершается пророческая эпоха в истории человечества и положен предел всякой возможности дальнейшего посредничества между Богом и человеком. Правда, в Коране также сказано: «О вы, которые уверовали, повинуйтесь Богу, повинуйтесь Посланнику и обладающим властью среди вас» (4:59).

Как же общине уже без пророка определить «обладающих властью»? В Коране дважды утверждается:

В религии нет принуждения. Прямой путь ясно отличается от кривой дороги; кто отрицается от ложного вероучения и верует в Бога, тот держится за твердую рукоять (الْعُرْوَةَ الْوُثْقَى), которая несокрушима... (2:256).

Кто держит себя покорным Богу, совершая добрые дела, тот держится за твердую рукоять (31:22).

Вот эта “*al-‘urwat-ul-wuthqa*” — «твердая рукоять» в переводе Г. С. Саблукова, «надежная опора» в переводе И. Ю. Крачковского, «узы, спасительная нить, вервь», согласно ряду комментариев, и связывает верующих с Богом.

Но как же удержать и не потерять эту спасительную нить? И вот здесь мы подходим, можно сказать, к краеугольному для нашей проблемы айату: *إِنَّا لَنُحْكَمُ إِلَّا لِلَّهِ* (*ini-l-ḥukm illā li-llāh*)

3. Я не произвольно цитирую Коран, а выбираю именно те его положения, на которые чаще всего ссылается в рассмотрении вопросов религиозно-политического устройства общины сама мусульманская традиция. Естественно, в коротком докладе я не могу учитывать все спорные моменты и различия в подходах, поэтому стараюсь придерживаться серединой линии.

«Решение только у Бога» (6:57)⁴. Как может эта божественная власть осуществляться на земле ислама? Божественный закон дан в Коране, и законодательной властью в строгом смысле обладает только Коран. Исполнительную власть осуществляет халиф, но и она делегируется ему Богом через общину верующих. Я не могу не сказать несколько слов об институте халифа, хотя бы потому, что из почти четырнадцати веков существования ислама он просуществовал тринадцать — с 634 по 1924 годы, в разные периоды то наделенный реальными властными полномочиями, то едва ли не превращаясь просто в титульный.

Именно в такой форме — «халиф» — это слово встречается в Коране дважды. Об Адаме говорится: «Господь твой сказал ангелам: Я поставлю на земле наместника» (2:30); и о Давиде: «Давид! Мы поставили тебя наместником на земле; суди людей справедливо» (38:26).

Сам же глагол “*khalafa*” означает «следовать, замещать, быть преемником». Например, Моисей перед тем как взойти на Синай говорит Аарону: «Заступи меня в моем народе и устрой порядок и не следуй по пути распространяющих нечестие» (7:142). В других местах Корана: в обращении к людям: «Он тот, который сделал вас наместниками на земле...» (6:165); о Ное и верных ему: «Мы спасли его и тех, кто с ним, и сделали их преемниками» (10:73); к мусульманам: «Потом сделали Мы вас после них преемниками на земле...» (10:14).

Халиф — преемник, наместник. Он правитель верующих в том смысле, что он следует и претворяет в жизнь законы шариата — богоданного закона⁵. Он наместник, но не Бога. Первые халифы именовались *khalifat rasūl Allāh* (наместник посланника Божьего). Некоторые омеяйадские халифы пытались присвоить себе титул наместников Божьих, чем вы-

4. И в связи с этим аятом слова «они взяли своих книжников и монахов за господ себе, помимо Бога» комментируют так, что эти категории людей присвоили себе законодательные функции.

5. Это положение вы найдете не только в классических политических трактатах, но и в современных фундаменталистских концепциях всемирного халифата только в сочетании с современной политической лексикой: халифат — это не монархия и не демократия, а богоуправление, которое осуществляется через халифа, избранного и уполномоченного общиной верующих.

звали недовольство благочестивой оппозиции. И Аббасиды, памятуя об этом, допускали его только в стихотворных панегириках. Легитимным титул не стал. Не позволили, как не позволили халифу ал-Ма'муну (813–833) и двум его преемникам⁶ (и это тогда, когда Аббасиды были в зените власти) ввести мутазилитское учение в качестве государственного вероисповедания. Кто же не позволил?

В нашем конкретном случае оппозицию халифу составили *fukahā'* (знатоки права) во главе с Ахмадом ибн Ханбалом — основателем четвертого религиозно-правового толка в суннизме. Божественный закон — шариат⁷ — дан в Коране и Сунне. Кто может толковать этот закон? Знатоки права, правоведы. И вот посмотрите: основатели четырех равно авторитетных религиозно-правовых толков в суннизме (это VIII–IX века). Без преувеличения — 4 столпа мусульманского права. Абу Ханифа сначала спасся бегством в Мекку от преследований наместника Ирака, принуждавшего его к государственной службе; затем отклонил предложение халифа ал-Мансура стать кади (судьей) Багдада, за что был высечен и брошен в тюрьму. Не помогло. Малик ибн Анас решительно отказывался от всех государственных должностей, был подвергнут телесному наказанию за отстаивание принципа «клятва, данная по принуждению, недействительна»; в историю вошло его высказывание «наука — это не драка между петухами и баранами». Аш-Шафи'и один раз был выслан, второй раз предусмотрительно бежал из Мекки в Египет. Ахмад ибн Ханбал два года провел в тюрьме, был подвергнут бичеванию, но в итоге в виду народных волнений отпущен на свободу даже с разрешением жить в Багдаде.

Почему же, несмотря на недовольство властей, слово этих людей так много значило? Как обосновывалась легитимность выносимых ими решений? В Коране сказано: «Возвышает Бог по степеням (دَرَجات, *darajāt*) тех из вас, кто уверовал, и тех, кому дано знание» (58:11). Знание (*ilm*) в исламе рассматривается как неперемнное условие веры.

6. Халифы ал-Му'тасим и ал-Васик. Халиф ал-Мутаваккил в 849 году запретил дискуссии по поводу Корана.

7. Шариат как концепт в какой-то мере сродни иудейскому понятию галахи — правовым обычаям, регулирующим поведение человека.

В Коране неоднократно подчеркивается: Свои знамения Бог разъясняет людям, обладающим знанием (2:230). О чем надо молиться Богу? «И говори: Господи мой! Умножь мое знание» (20:114). В одном хадисе говорится, что «ангелы раскрывают свои крылья от радости за искателя знания», а в другом подчеркивается, что ради нового знания стоит дойти и до Китая. В идеале каждый верующий должен быть алимом — «наделенным знанием». Но улемами (*'ulamā'* — мн. ч. от *'ālim* — ученый, т. е. ученые мужи) называли людей, выделяющихся своей ученостью и образованностью. По мере усложнения системы наук, признанных и культивируемых в мусульманском мире, слово «улемы» применялось ко все большей группе людей. Однако преобладала тенденция оценивать виды знания и его носителей иерархически, и религиозному знанию отводилась высшая ступень. И именно за ними, как за истолкователями слова Божьего, наследниками пророков, закрепляется звание улемов. Им в первую очередь доверено, пользуясь коранической формулировкой, «повелевать доброе и запрещать худое» (Коран 3:110). «Крепко держитесь за вервь Божью и не разделяйтесь... и пусть будет среди вас община, призывающая к доброму, повелевающая признанное и удерживающая от худого» (Коран 3:103–104).

Именно улемы вырабатывают согласное мнение уммы (*'idjmā'*) по важным религиозно-правовым вопросам. Формируется очень важное понимание этого института консенсуса, наряду с другими пониманиями, как согласного мнения сподвижников пророка, их учеников и учеников учеников сподвижников, т. е. мнения ученых мужей трех первых поколений мусульман. Своеобразный исторически локализованный институт — этос первоначальной общины пророка, верность которому гарантирует связь с традицией. К нему апеллируют и современные мусульманские реформаторы.

Мы не найдем в институте улемов ни четкой структуры, ни строгой вертикальной иерархии. В него включались представители разных отраслей религиозного знания, которые внутри этого института играли более или менее значительные роли в зависимости от исторической ситуации или региона. В него всегда входили как представители теоретического знания (мухаддисы — знатоки хадисов (предания),

факихи — правоведы, мутакаллимы — богословы), так и люди, выполняющие религиозно-общественные функции (муфтии⁸ — знатоки норм шариата, наделенные правом выносить решения по конкретным религиозно-юридическим вопросам, кади — судьи, отправляющие правосудие на основе шариата, имамы — предстоятели на молитве в мечетях или муллы⁹). В состав улемов могли включаться, а могли не включаться и авторитетные суфии: прежде всего шейхи — главы братств, муршиды или ишаны — наставники, учителя. Но об особенностях организации суфийской и шиитской духовных элит я сегодня не говорю.

Все эти должности в зависимости от места и времени могли и могут быть выборными или назначаемыми, они могут регулироваться государственным законодательством, а могут не регулироваться. В Турции, например, имама выбирает община при мечети, а власти утверждают. Как правило, необходимо специальное образование, но иногда, например, в сельской местности, для муллы или муэдзина оно не требуется. Внутри самого института улемов могла выстраиваться своя иерархия, а могла и не выстраиваться. Поэтому терминологическое употребление слова «улемы» каждый раз нуждается в конкретизации.

Чтобы не ограничивать свой доклад только общими положениями, я очень кратко остановлюсь на одном примере, который, я думаю, представляет для нас наибольший интерес: как организовывалась, структурировалась мусульманская духовная элита в России.

Организационные структуры российских мусульман существовали с некоторыми изменениями до 1917 года и во многом воспроизводятся сегодня. Формируются они в основном при Екатерине II. Именно при эби-патша (бабушке-царице), как ее ласково прозвали татары, ислам в Империи из гонимой становится «терпимой» религией.

8. مفتي — muftī, производное от أفتى aftā — высказывать мнение.

9. В суннизме часто употребляется как синоним имама, но может быть и духовным званием улема, а на Кавказе, например, муллой также называют муэдзинов (в обычном значении — призывающий на молитву) или «будничных» имамов, тогда как «пятничный» имам именуется муллой-эфенди у суннитов и муллой-ахундом у шиитов.

Во время путешествия по Волге в 1763 году Екатерина посещает Казань и дает разрешение строить каменные мечети. 22 февраля 1764 года подписывает Указ Именной, данный Правительствующему Сенату, «О позволении Князьям и Мурзам Татарским пользоваться всеми преимуществами Российского дворянства»: «Всемилоштивейшую волю нашу объявляем, чтоб все те, кои из так называемых Князей и Мурз Татарского происхождения, в каком бы законе от пратцов своих не остались, предъявят жалованныя предкам их Государския грамоты на недвижимыя имения и другие письменные виды, утверждающие благородство, с явным доказательством, что они от тех родов произошли, возстановлены были в состоянии им свойственное»¹⁰.

В 1773 году по указанию Екатерины II Святейший Синод выпускает эдикт «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, представляя все сие светским начальствам». Наконец, именным указом Екатерины II от 22 сентября 1788 года учреждается Уфимское Духовное Магометанского закона Собрание (с 1796 — Оренбургское, с 1846 по 1917 годы оно называлось Оренбургское Магометанское Духовное Собрание). Полномочия его осуществлялись на территории Уфимского наместничества и Оренбургской губернии, а позже на всей территории России, кроме Таврического наместничества. В 1831 году в Симферополе было создано Таврическое Духовное Собрание, а в 1872 году в Тифлисе — Закавказские (шиитского и суннитского учений) магометанские духовные правления.

Духовное собрание было приравнено по деятельности к средним судебным учреждениям, подчинялось местной администрации и с 1810 года Главному управлению духовных дел иностранных исповеданий. Председатель (муфтий) назначался императорским указом по представлению министерства внутренних дел и местной администрации, а члены Духовного собрания (заседатели) до 1889 года избирались мусульманским духовенством Казанской губернии, а затем

10. См. : [Собрание законов, 51–52].

по представлению муфтия назначались Министерством внутренних дел. Муфтии, заседатели и служащие получали жалование как государственные чиновники. Должность председателей и членов Духовного собрания и правлений была пожизненной.

«Духовные лица» избирались местным населением, но подвергались достаточно сложной и строгой бюрократической проверке в плане их богословской подготовки и политической благонадежности. В ведении Духовного собрания находилось: испытание претендентов на приходские должности в знании канонов ислама (лексику оставляю без изменений), надзор за действиями мусульманского духовенства, строительство и ремонт мечетей, заключение браков, имущественные споры, вакфы (если очень кратко, то это имущество, переданное государством или отдельным лицом на религиозные или благотворительные цели), случаи неповиновения детей родителям, правильность исполнения мусульманских обрядов и ведения метрических книг (с 1828 года) приходским духовенством. При отсутствии каких-либо компрометирующих сведений испытуемому выдавали именной императорский указ и он становился указным муллою, муэдзином и т. д. Однако на местах наряду с указными продолжали действовать и неуказные муллы.

Структура Духовного собрания в первой трети XIX — начале XX века, согласно Уставу Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел, была трехступенчатой: высшая (муфтият) состояла из муфтия, 5–6 казыев (судей), ответственного секретаря, переводчика, столоначальников и писарей; средняя (мухтасибат, от араб. *muhtasib* — контролер, инспектор) — из 2–5 человек во главе с мухтасибом-инспектором; нижняя (мутавалият — тоже от араб. «правление») — из муллы, муэдзина и секретаря-казначей при каждой мечети¹¹.

Духовное собрание (теперь управление или муфтият) оказывалось, с одной стороны, инструментом надзора за исламом со стороны правительства, с другой — вполне эффективным механизмом самоорганизации российской

11. Подробно см. : [Фархшатов, 286–292].

мусульманской общины. По существу, именно в таком качестве оно существовало и действовало со второй половины XVIII века до нашего времени.

В СССР, естественно, под жестким контролем властей действовало четыре духовных управления мусульман — Европейской части России и Сибири (ДУМЕС), Среднеазиатское, Закавказское, Северо-Кавказское.

Современные мусульманские организационные структуры в России (данные в скобках сравнения с православными организационными структурами имеют чисто условный, формальный характер):

- Центральное Духовное управление мусульман России и Европейских стран СНГ (ЦДУМ) — старейшее мусульманское духовное управление в России, отметившее в 2008 году свой 220-летний юбилей. Председатель — верховный муфтий Талгат Таджутдин. ЦДУМ — влиятельная организация, но с распадом СССР перестала быть единственной структурой, организующей религиозную жизнь мусульман.
- Совет муфтиев России — централизованный координационный центр мусульман России. Основан в 1996 году. Председатель — муфтий Равиль Гайнутдин. 25 ноября 1998 года Совет муфтиев России объединился с Высшим координационным центром Духовного управления мусульман России и Координационным центром мусульман Северного Кавказа (председатель Исмаил Бердиев). Коллегиальный орган, выполняющий чисто координационные функции. (Условно может быть уподоблен синоду).
- Региональные духовные управления мусульман (РДУМ) — 28 управлений действуют на территориях отдельных субъектов федерации России или на территориях отдельных государств СНГ; может объединять область, ряд областей, край. (Ближе к епархиям, но некоторые достигают уровня митрополии, как например, ДУМЕР — Духовное управление мусульман европейской части России; председатель — шейх Равиль Гайнутдин.)
- Мухтасибаты или муфтияты России были образованы из крупных региональных религиозных центров. Мухтасибаты, как правило, имеют статус религиозной организации и учреждаются вышестоящей религиозной организацией.

Руководителем Мухтасибата является председатель Мухтасибатского правления в сане имам-мухтасиба. Это, в основном, районное или городское объединение в крупных городах (ближе всего к благочиниям).

- Махалляты — на территориях небольших городов, городских районов, микрорайонов, поселков, сел и деревень создаются местные мусульманские религиозные организации — махалля (условный аналог прихода). Руководителем местной мусульманской религиозной организации является имам-хатыб.

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 могли действовать 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 взаимодействуя с местными традициями 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 всех трех типов господств¹² (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 именно улемы являются гарантами преемственности традиции, ее связи с первоначальной общиной пророка; харизматического, основанного на вере в незаурядные личные качества — героизма, образцовости личности, учености.

12. [Вебер, 44–56].

Преобладают в основном первые два типа, однако в кризисные периоды на первый план может выходить харизматический тип, как в рассмотренном нами случае с Ахмадом ибн Ханбалом или в минувшем веке с лидерами фундаменталистских течений Сейидом Кутбом, Абу Ала Маудуди и, конечно же, с имамом Хомейни.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Журавский = Журавский А. Справедлива ли оппозиция «иерархическое христианство» — «неиерархический ислам»? // Старшинство и иерархичность в церкви и обществе : Материалы международной научно-богословской конференции (Москва, 29 сентября — 1 октября 2010 г.). М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2011. С. 50–62.*
2. *Монтескье = Монтескье Ш. Л. Персидские письма. М. : Иолос, 1993. Письмо XXIX.*
3. *Борхес = Борхес Х. Л. Поиски Аверроэса // Он же. Сочинения : В 3 т. Т. 1. М. : Полярис, 1997. С. 476–483.*
4. *Лучицкая = Лучицкая С. И. Образ другого : Мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб. : Алетейя, 2001. С. 295.*
5. *Собрание законов = Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 22 : 1784–1788 гг. СПб. : Тип. II Отд-ния собств. Е. И. В. канцелярии, 1830. С. 51–52, № 15. 936.*
6. *Фархшатов = Фархшатов М. Н. Мусульманское духовенство // Ислам на территории бывшей Российской империи : энциклопедический словарь. М. : «Восточная литература» РАН, 2006. С. 286–292.*
7. *Вебер = Вебер М. Типы господства // Социологические исследования. 1988. № 5. С. 44–56.*

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ В ИСЛАМЕ ПОНЯТИЕ СЛУЖЕНИЯ? *

Тема, заданная конференцией, побудила меня посмотреть Коран с одной вполне определенной целью: выяснить, что же в нем говорится о служении. Результаты оказались удивительными. Если читать Коран в переводах, не только в русских, но и западных, и мусульманских на западные языки, то за редкими исключениями ничего не узнаешь о служении. Это слово в большинстве переводов почти не встречается. В Коране Богу поклоняются, а не служат: *worship* или *adore*, *adorer*, *verehren*, *adorare*, *adorar*, *klanjati se* и т. д.

Я создал джиннов и людей только ради того, чтобы они поклонялись Мне (Коран 51:56).

Так звучит этот аят во всех пяти русских переводах Корана¹. Почти то же в западных переводах, хотя есть редкие исключения, и я о них еще коротко скажу. «Они поклонялись Мне» в оригинале — *li-ya'budūni* (لِيَعْبُدُونِ): глагол 'abada. Кто знаком с еврейским языком, наверное, узнал слово. Это 'avad (אָבַד) — слово, встречающееся во многих семитских языках: в аккадском, финикийском, старо-арамейском, сирийском. Исходное значение — работать; а также возделывать, обрабатывать (землю); служить, быть рабом, покоряться. Это слово мы встречаем также и в арабских доисламских надписях как южно- так и северно-аравийских.

В Септуагинте это слово переводится как λατρεύω (служить/поклоняться). В Ветхом Завете слова от этого корня встречаются 384 раза, и переводятся они как *служить* и производные от него. В Коране — 274 раза (а Коран значительно меньше Ветхого Завета), и переводятся они в подавляющем большинстве случаев как *поклоняться* и производные от него. Например, И. Крачковский только 6 раз переводит его

* [Журавский, 73–81].

1. Я беру только авторитетные переводы Г. Саблукова, И. Крачковского, М.-Н. Османова, Э. Кулиева, Б. Шидфар.

как *служить* или *служение* (из них два раза, когда речь идет о служении идолам). Г. Саблуков — 13 раз. В остальных случаях — *поклоняться, поклонение*.

В Ветхом Завете нам встречается еще одно слово *shahā* (שָׁחָה) — нагибаться, простираться, поклоняться (182 раза). Септуагинта, как правило, дает перевод προσκύνω — преклоняться, падать ниц, поклоняться. В Коране и ему есть аналог — *sadjada* (سَجَدَ): быть покорным, смиренным, поклоняться, простираться; совершать земные поклоны; отсюда мечеть (*masjid*) — место, где поклоняются. *Sadjada* и производные встречаются в Коране 92 раза.

«Не поклоняйся богам их, и не служи им» (Исх 23:24). Здесь оба слова (*'avad* и *shahā*) вместе; в Септуагинте — προσκυνησεις и λατρεύσης. В Коране аналогичные слова несколько раз также встречаются вместе: *fa-sadjadū li-llahi wa-'budū* (فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا) (Коран 53:62) — «Поклоняйтесь Богу и служите». Русские переводы: «Простирайтесь же пред Аллахом и поклоняйтесь» (И. Крачковский); «Так бейте же челом Аллаху и поклоняйтесь» (М.-Н. Османов); «Падите же ниц перед Аллахом и поклоняйтесь!» (Э. Кулиев); «Падите же ниц и Аллаху совершайте поклонение» (Б. Шидфар). Сразу же создается некий восточный колорит: дружно павшие ниц мусульмане. И только у Г. Саблукова в этом конкретном случае счастливое исключение: «Богу поклоняйтесь и служите!»

Понятно, что *'abada* включает в себя разные смыслы: поклонение, богопочитание, служение, богослужение. Семитским корням свойственно то, что Л. Массиньон назвал интеоризацией смыслов. В арабском языке это очень ярко выражено. Это свойство позволяет подчеркнуть единство понятий «служить» и «поклоняться». 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, на мой взгляд, особый «переводческий язык» Корана.

Исключения есть. Скажу только о двух английских переводах. Это перевод индо-пакистанского мусульманина Мухаммада Али, но он из общины ахамадийе. И это пре-

красный перевод Артура Арберри. Они во всех случаях переводят *'abada* и производные от него как служить, служение и т. д.

Есть еще один западный перевод, известный, увы, только узкому кругу специалистов. Это перевод Корана на латинский язык итальянского священника, духовника папы Иннокентия XI, Людовико Марраччи. Он был издан в Падуе в 1698 году [*Alcorani*], когда еще не было таких понятий, как востоковедение, исламоведение, коранистика. Это было превосходное издание самого арабского текста, латинского перевода, комментариев к тексту с использованием основных мусульманских комментариев к Корану — тех, которыми специалисты пользуются и сегодня; и, наконец, опровержения. Да, опровержение Корана Марраччи беспощадное, но сам перевод и комментарии — образец академизма. Если угодно, пример переводческого послушания тексту.

Л. Марраччи переводит *'abada* в зависимости от контекста либо *servio* (быть подвластным, усердно служить, посвящать себя), либо *colo* (обрабатывать, возделывать, усердно трудиться, почитать, чтить); а *sadjada* переводит *adoro* (поклоняться), либо *cultus* (в латинском это не только культ, но и возделывание, образ жизни, почитание, поклонение). Собственно, так же, как аналогичные понятия переводятся в Вульгате. С учетом того, что Марраччи так же точен и во всем остальном, текст Корана в его переводе читается совершенно иначе.

Так как же мусульмане понимают служение? Вы, конечно, помните эпизод из Деяний св. апостолов, когда тюремщик спрашивает Павла и Силу: «Господа мои, что мне делать, чтобы спастись? Они же сказали: уверуй в Господа Иисуса и будешь спасен ты и дом твой» (Деян 16:30–31).

Аналогичная история произошла с одним бедуином. Согласно хадису:

Однажды, во время одной из поездок Мухаммада, подошел к нему бедуин и, ухватив за повод его верблюдицу, спросил: «Скажи, о пророк, как мне избежать ада и достичь рая?» Мухаммад ответил: «Служи Господу (*ta'budu*), никому иному, выстаивай молитву, давай милостыню, крепи родственные узы; и отпусти мою верблюдицу» [*Kitāb al-imān*, 12].

О вере ничего не сказано. Спасение достигается через служение, молитву, добрые дела и мир с близкими. Дело, конечно же, не в том, что вера необязательна для спасения. Лучше всего это пояснить через два понятия, производных от того же корня *'bd*, — это *'abd* (раб) и *'ibāda* (то, что в Коране переводится как поклонение, а в остальных случаях чаще всего как культ, мы же будем переводить как служение). Важно иметь в виду, что статус раба в Коране, так же как и в Ветхом Завете, связывается не с понятием «несвободы», а со служением Богу. Раб — это человек, который работает на Бога, всецело исполняет Его волю. Вспомним один из эпитетов Моисея — «раб Господень»². В Коране же утверждается:

Не может статься, чтобы Мессия считал для себя унизительным быть рабом Богу, как и приближенные к Нему ангелы (Коран 4:172).

Однажды Ибн Таймийй³ спросили, что означают слова Корана: «О, Люди! Служите Господу вашему, который создал вас» (Коран 2:21). В данном случае я умышленно следую переводу Л. Марраччи: “*O homines servite Domino vestro, qui creavit vos*”. Ибн Таймиййа ответил так:

Это слово означает все, что Бог любит и чего Он хочет — все соделанное словом или делом, явно или тайно. Поэтому молитва и очистительная милостыня, пост и паломничество, сердечное слово и верность, доброжелательность к родителям и родственникам, поощрение доброго и запрет худого, борьба с неверными и лицемерами, доброе отношение к соседу и сироте, к путнику и рабу, людям и животным, мысленная молитва и частое поминание Бога, чтение Корана и все подобные дела суть служение, — вот почему Всевышний сказал: «Я создал джиннов и людей только ради того, чтобы они служили Мне» [*Ibn Taymiyya*, 24].

Если же мы посмотрим труды по фикху (еще одно трудное слово, которое мы часто переводим как мусульманское право, лучше сказать юриспруденция — во всей ее совокупности; я бы даже решился сказать правовая деонтология), то увидим,

2. См. : [Ис Нав 22:5].

3. Мусульманский богослов и правовед (1263–1328).

что служение заключается в послушании, повиновении — *tā'ā*. В переводе этого слова никаких разногласий нет. Термин, который в работах по фикху очень часто используется как синоним служению. Формула «слушаю и повинуюсь», которая, как правило, ассоциируется у нас с джиннами из сказок «Тысячи и одной ночи», имеет на самом деле кораническое происхождение: уверовавшие в ниспосланное пророку слово говорят: «Слушаем и повинуюемся (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا)! От Тебя, Господи наш, прощение, и к Тебе возвращение» (Коран 2:285). И еще трижды в Коране повторяется эта формула (4:46; 5:7; 24:51), а также указывается, что лучшее для верующего «повиноваться и говорить слово доброе» (Коран 47:21). Повиновение Богу естественным образом подразумевает послушание пророку как непосредственному передатчику Его откровения. В Коране 22 раза повторяется: «Скажи: повинуйтесь Богу и посланнику». В 26-й суре восемь раз рефреном: «Убойтесь Бога и повинуйтесь мне», т. е. Мухаммаду.

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 как в историческом, так и географическом измерениях. Можно сказать, что столпы ислама определяют поведение мусульманина в трех нерасторжимых планах: относительно Бога, относительно ближнего и относительно самого себя. Главное дело веры относительно Бога есть молитва, относительно людей — милостыня, которую следует понимать не как внешнее формальное предписание, а как справедливое и милосердное отношение к ближнему, относительно самого себя — воздержание или пост.

Первый столп — свидетельство. О чем свидетельствует мусульманин? — О своей вере в единого Бога и пророческом статусе Мухаммада. Свидетельство о едином Боге понимается как ответ на свидетельство Бога о Себе Самом:

Истинно, Я Бог; кроме Меня, нет никакого бога. Потому служи Мне и совершай молитву во имя Мое (Коран 20:14).

Признавать, что Мухаммад — пророк Бога, значит заявлять о вере во все, что содержит Откровение, носителем

которого он был, т. е. мусульманин удостоверяет свою веру в пророков, писания, Судный день и т. д.

Второй столп — молитва, которая представляется нам чрезмерно ритуализированной и механистичной. Однако молитва недействительна без предшествующего ей покаяния (*tawba*); более того, она также недействительна без намерения (*niyya*). Это важнейшее понятие в исламе; можно без преувеличения сказать, что это этический императив ислама. Самый авторитетный сборник хадисов ал-Бухари первым номером ставит слова:

Дела — по намерениям, каждому человеку — по тому, что он намеревался [*al-Bukhārī, 1*].

То есть действия расцениваются по намерениям. Без намерения не действительна не только молитва, но и любой поступок человека. Вплоть до утверждения некоторых богословов, что действие, совершенное без намерения, не может быть расценено как таковое, оно бессмысленно. Я думаю, понятно, что речь здесь идет не о декларации о намерениях, а о том, чем исполнено внутреннее твое (Иез 28:16.).

Я процитировал только начало хадиса о намерении, а у него есть продолжение. Поводом для высказывания Мухаммада (дела — по намерениям) послужил конкретный случай: некто переселился из Мекки в Медину (т. е. совершил хиджру) не по религиозным соображениям, а потому что хотел жениться на женщине по имени Умм Кайс, согласившейся выйти за него замуж только при условии переселения. Поэтому и было сказано:

Тот, чья хиджра была к Богу и Его посланнику, хиджра его — у Бога и Его посланника; а тот, чья хиджра была к дольнему для его стяжания или к женщине, чтобы жениться на ней, хиджра его там, к чему он переселился.

Смысл, казалось бы, простой: тот, кто совершил хиджру не ради Бога, не получит награду в будущей жизни, будет довольствоваться тем, что приобрел в этой жизни. Однако имам аш-Шафи'и сказал о нем: «Этот хадис включает в себе треть знания». Почему? Да потому, что через намерение

устанавливается личная связь человека с Богом, и действие человека становится его собственным действием. Если человек имеет намерение совершить паломничество, но что-то объективно ему помешало, это намерение засчитывается ему как совершенное действие. В связи с этим допустимая практика делегирования в хадж другого мусульманина вместо себя, если сам не можешь его совершить, уже не выглядит чистым формализмом.

Третий столп — очистительная милостыня, которую мы часто трактуем как налог в пользу общины или обязательное пожертвование в пользу бедных. Но в исламе это нечто большее, чем десятина. Закят — это, прежде всего, восстановление правильных отношений человека с Богом. Человек не должен избегать богатства, поскольку богатство, как и все остальное, — от Бога. Карун в Коране был наказан не за свое несметное богатство, ибо его дал ему Бог, а за то, что забыл, что это богатство от Бога. Человек, отдавая часть своего имущества ближнему, на самом деле возвращает эту часть Богу, и таким образом оправдывает владение остальным имуществом, право на которое делегировано ему Богом.

Четвертый столп — пост, который вменяется мусульманину как особая заслуга, поскольку в отличие от других актов благочестия искренность и правильность его соблюдения может оценить только Бог. Согласно хадису:

Каждое дело человека — его, кроме поста, он — Мой. Пост — это оберег. Кто постится из вас, пусть не бранится в этот день и не гневается. А тому, кто поносит его или ищет ссоры, пусть отвечает: «Я пощусь». Клянусь тем, в чьей руке душа Мухаммада, в день Воскресения дыхание постящегося будет для Бога слаще аромата мускуса. Соблюдающий пост возрадуется дважды: когда завершит свой пост, возрадуется разговенью, и, когда предстанет перед своим Господом, возрадуется посту [*al-Aḥādīth*, 123].

Наконец, пятый столп — хадж, который никоим образом не следует понимать просто как обязанность мусульманина раз в жизни совершить паломничество к главной святыне ислама — Каабе. Это нечто значительно большее. Не случайно главное событие года для мусульман — праздник окончания паломничества (курбан байрам — праздник жертвы).

И не случайно сами мусульмане иногда, разъясняя его смысл, сравнивают его с Пасхой. Хадж для мусульман — это путь к спасению. Ведь он был учрежден самим Авраамом, и сверх заклания (накануне жертвоприношения животных) совершается чистое жертвоприношение от сердца каждого паломника: у подножия горы Арафа, близ Мекки, паломник приносит его за всю общину, как присутствующих, так и отсутствующих (их имена он выкликает). Именно это стояние у Арафа в течение всего дня до наступления темноты (*wikūf*) на второй день хаджа (а не обход Каабы, как многие думают) представляет собой кульминационный момент паломничества. Оно символически предвосхищает стояние в Судный день всего Адамова рода пред ликом Господним. Это вершина всей жизни мусульманина, когда он предстает пред Богом в двух временных планах: здесь и сейчас, и в ином — эсхатологическом — времени. По мнению французского исламоведа Луи Массиньона, мусульманский хадж представляет собой развитие еврейской Пасхи [Массиньон, 180]. В первую очередь, хадж — это духовное жертвоприношение. Так раз в году происходит оздоровление жизни общины.

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.

Человек в исламе — только человек. Перед ним не стоит грандиозной задачи преобразования собственной падшей природы и обожения творения. И если уж говорить о принципиальном размежевании между христианством и исламом, то оно состоит только в отсутствии в исламе идеи Богочеловечности. В остальном же ислам в Коране и шариате дает человеку весьма надежную систему ориентиров. Одна из важнейших коранических максим:

Бог обязывает душу только к тому, что для нее удобоисполнимо (Коран 2:286).

Среди христианских авторов, возможно, первым это увидел В. С. Соловьев, который писал, что «между языческой чувственностью и христианской духовностью ислам в самом деле есть здоровое и трезвое молоко: своими общедоступными догматами и удобоисполнимыми заповедями он питает народы, призванные к историческому действию» [Соловьев, 280].

В самом Коране о мусульманах говорится:

Так, Мы создали вас общиной середины, чтобы вы были свидетелями людям (Коран 2:143).

ЛИТЕРАТУРА

1. Журавский = Журавский А. *Существует ли в исламе понятие служения?* // Служение Богу и человеку в современном мире. К 160-летию со дня рождения Н. Н. Неплюева : Материалы международной научно-богословской конференции (Москва, 28–30 сентября 2011 г.). М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2013. С. 73–81.
2. Массиньон = Массиньон Л. *Три молитвы Авраама, отца всех верующих* // Христиане и мусульмане : Проблемы диалога. М. : ББИ, 2000. С. 180.
3. *Alcorani* = Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus... descriptus... in latinum translatus, appositis unicuique capiti notis atque refutatione. His omnibus premissus est Prodomus totum priorem tomum implens. Patavii, M.DC.XCVIII.
4. *al-Aḥādīth* = al-Aḥādīth al-ḡudusiyya. Bayrūt, s/d. P. 123.
5. *al-Buḡḡārī* = al-Buḡḡārī. Kitāb bad' al-waḡy № 1 // Fayḡ al-bārī 'alā ṣaḡīḡ al-Buḡḡārī. In 6 v. V. 1. Beirut : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2005. 560 p.
6. *Ibn Taymiyya* = Ibn Taymiyya. Al-'Ubūdiyya. N.Y. Al-Hidayah Publishing, 2001. P. 24.
7. *Kitāb al-imān* = Ṣaḡīḡ Muslim. Kitāb al-imān № 12. Beirut : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1991. 608 p.

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В ЛИЦАХ

מֹשֶׁה, ΜΩΥΣΗΣ, مُوسَى: ОБРАЗ ПРОРОКА МОИСЕЯ В ТРЕХ ТЕИСТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ*

Говоря о родстве иудаизма, христианства и ислама, мы прежде всего вспоминаем Авраама. И в религиоведении уже прочно закрепилось определение этих трех религий не только как теистических, но и как авраамических. «Авраам — отец верующих», — действительно утвержденная ими максима. С грозной поправкой, о которой часто забывают: «И не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам» (Мф 3:9). Моисею, давшему высший образец пророческого служения, в этом контексте уделяется меньше внимания: на мой взгляд, незаслуженно.

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

«И дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди» (Исх 24:12). Согласно комментарию Рамбама (он же Муса ибн Маймун, он же Маймонид) к этим словам из Шмот-Исхода закон — это Письменная Тора, а заповеди — это объяснения к ней, Устная Тора. Из тринадцати принципов веры, сформулированных Маймонидом, два посвящены Моисею:

7. Верую полной верой, что пророчество Моше, учителя нашего (да пребудет он в мире) было истинно и что он — вершина пророков, предшествовавших ему и следовавших ему.

* Доклад был прочитан на конференции «Дабы взиранием на святую Троицу побеждался страх перед ненавистной рознью мира сего: общность, общение, община в современном мире» (Москва, 30 сентября — 2 октября 2009 г.).

8. Верую полной верой, что вся Тора, находящаяся ныне в руках наших, — это та, что была дана Моше, учителю нашему (да пребудет он в мире) [Маймонид, 68г].

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» — наверное, самый частотный эпитет Моисея в христианских текстах. В день его памяти поется тропарь:

На высоту добродетелей возшел еси, пророче Моисее, / и сего ради сподобился еси видети славу Божию.

В раннем христианстве распространены были два образительных решения образа Моисея. Первое — *Моисей со скрижалями*: «И скрижали эти было дело Божье, а письмена — письмена Божьи» (Исх 32:15–16); новозаветное переосмысление этого образа: «Письмо наше — это вы, письмо, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми людьми, — вы показываете собой, что вы — письмо Христова, чрез наше служение написанное не чернилами, но Духом Бога Живого, не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях, в сердцах» (2 Кор 3:2–3). Второе — *Моисей, изводящий воду из скалы*: «Разверз камень, и потекли воды, потекли рекою по местам сухим» (Пс 104:41); опять же, новозаветное преобразование этих слов псалма: «Ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор 10:4).

В Новом завете из ветхозаветных лиц Моисей упоминается чаще других — 80 раз (Авраам немного уступает — 73 раза). 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 книге Деяний сначала Петр, а потом Стефан в своих проповедях напоминают слова Второзакония: «Это тот Моисей, который сказал сынам Израилевым: Пророка воздвигнет

вам Господь Бог ваш из братьев ваших, как меня; Его слушайте» (Деян 3:22; 7:37).

И Сам Христос свидетельствует: «Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом» (Лк 24:44).

С темой преемственности неразрывно связана тема прообразования. Иоанн отмечает два события в жизни Моисея, прообразующие жизнь и служение Иисуса. Одно — *Медный змей* и *Крест*: «Как Моисей вознес змею в пустыне, так должен вознесен быть Сын Человеческий» (Ин 3:14).

Второе — *насыщение манной и истинный хлеб с небес*. Разница состоит в том, что в обоих случаях Иисус дает жизнь вечную:

Этот хлеб с неба сошел: не так, как ели отцы и умерли. Ядущий этот хлеб жить будет вовек (Ин 6:58).

События исхода прообразуют также два важнейших христианских таинства — *крещения* и *евхаристии*:

И все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье (1 Кор 10:2–3).

Поэтому такое значение придается в раннем христианстве подробному аллегорическому толкованию жизни Моисея. Вплоть до предположения у Оригена:

Второзаконие называется вторым законом, потому что первым переходящим законом, какой был дан Моисеем, по-видимому, предызображается второе законодательство, которое Моисей нарочито предоставляет Иисусу, своему преемнику (*Orig. De princip.* 4. 2. 24).

Еще два слова-эпитета позволяют нам типологически сопоставить служение Моисея и Иисуса: *посредник* и *кроткий*. Μεσίτης, посредник, шесть раз встречается в Новом завете (в синодальном переводе: три раза — посредник, трижды — ходатай). Например, «един Бог, един и посредник между Богом и человеками» (1 Тим 2:5); «и к Ходатаю (μεσίτη) Нового Завета, Иисусу» (Евр 12:24). Но один раз как о посреднике говорится о Моисее: «Закон преподан через Ангелов, рукою посредника (μεσίτου)» (Гал 3:19).

А в первой главе Евангелия от Иоанна имплицитно дается сопоставление и противопоставление способов посредничества: «Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли через Иисуса Христа» (Ин 1:17).

Свидетельство о кротости Моисея в книге Чисел: «Моисей же был человек кротчайший» (Ин 1:17). В Септуагинте — *πραῦς σφόδρα*. И свидетельство Иисуса о Себе: *ὅτι πραῦς εἶμι* — «Ибо Я кроток» (Мф 11:29).

Πραῦς в Новом завете встречается только четыре раза. Понятно, что речь в обоих случаях идет не о кротости в быденном смысле. И даже не о кротости в аристотелевском понимании добродетели *πραότης* как золотой середины между гневом и незлобивостью. «Завещал вам Моисей, раб Господень: любить Господа Бога вашего, ходить всеми путями Его» (Нав 22:5). Моисей кроток как раб Господень, исполняющий волю своего Господина. «Не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин 5:30). Иисус кроток как Сын Божий, исполняющий волю Своего Отца. И тогда, наверное, дополнительную глубину получают слова: *Μακάριοι οἱ πραεῖς* — «Блаженны кроткие» (Мф 5:5).

Есть еще одно поразительное место в Новом завете, максимально сближающее в типологическом сопоставлении служение Моисея и служение Иисуса. В Послании к евреям говорится об избрании Моисеем «поношения Христова»:

Верую Моисей, став взрослым, отказался называться сыном дочери фараона, предпочтя страдать с народом Божиим, чем иметь временное наслаждение грехом, поношение Христово почтя большим богатством, чем сокровища Египта; ибо он взирал на воздаяние (Евр 11:24–26).

* * *

Наша тема предполагает разговор не только о *נושא* и *Μωϋσης*, но и о *موسى* (*Mūsā* — так звучит имя Моисея по-арабски). В том объеме, который позволяет статья, это можно сделать, рассмотрев, например, несколько сюжетных мотивов, общих для трех традиций и позволяющих увидеть как постоянное и тесное их взаимодействие, так и различия в интерпретациях. На нескольких таких примерах мне и хотелось бы остановиться подробнее. Они взяты не только

из Библии и Корана, но также из распространенных притч, мидрашей¹, хадисов (это своего рода мусульманские аналоги еврейским мидрашам), что позволило, как мне представляется, более убедительно показать тесное взаимодействие трех теистических традиций.

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

Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моем: устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит (Чис 12:6–8).

О Моисее в книге Исход сказано: «А Моисей вступил во мрак, где Бог» (Исх 20:21). Уникальность его призвания в том, что он говорил с Богом: «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх 19:19); «Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом» (Исх 33:11). Это подтверждается и свидетельством Нового завета: «Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог» (Ин 9:29); «И явился им Илия с Моисеем; и беседовали с Иисусом» (Мк 9:4).

А что говорит Коран? «С человеком Бог говорит не иначе, как только чрез откровение, или из-за завесы» (Коран 42:51 С.)². О Моисее: *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا*. Буквально: «Бог говорил с Моисеем, как говорят» (Коран 4:164 С.). Это, несомненно, ключевой аят для понимания коранического Моисея. На основании этого аята мусульманская традиция нарекла Моисея «собеседником Бога» — *kalīm^u allāh*. В дальнейшем она будет уделять очень большое внимание этому собеседованию.

1. Мидраш (мидрашим) — раздел устной Торы. Различают агадический и галахический мидраши. Агада в основном комментирует истории, изложенные в Писании, поясняя их содержание в популярной форме притчи, сказания, аллегории, назидания, басни, анекдота. Первые сборники мидрашей были составлены в III века по Р. Х. В силу своей популярности они всегда имели широкое устное хождение.

2. Буква С. после ссылки на Коран указывает на перевод, выполненный Г. С. Саблуковым, К. — на перевод И. Ю. Крачковского, Кул. — на перевод Э. Р. Кулиева.

О Моисее в Коране повествуется больше и подробней, чем о других пророках. В пророческом цикле ему посвящено более всего аятов — 502 в 36 сурах, 48 пассажах. Для сравнения: Аврааму посвящено 245 аятов, Ною — 131, а Иисусу — 93.

Моисея Бог выделил среди людей для Своих посланий и Своего слова (Коран 7:144), приблизил его к Себе, осенил Своей любовью, наделил мудростью, сделав Своим избранныком, пророком и посланником, ниспослав ему откровение — Тору³. Наконец, Бог даровал Моисею пророком брата его Аарона: «По милости Нашей Мы даровали ему пророком брата его Аарона» (Коран 19:51–53 С.).

В Коране Моисей — предшественник, прототип и провозвестник пророческой миссии Мухаммада. В Новом завете жизнь Моисея прообразует служение Иисуса. В Коране же подобную типологическую задачу образ Моисея выполняет в отношении Мухаммада. Призвание Мухаммада реализуется в Моисеевой пророческой парадигме. Так, о Мухаммаде говорится:

Истинно, Мы послали к вам посланника свидетелем против вас, как послали посланника к Фараону (Коран 73:15 С.).

Именно Моисею открывается в Коране приводящий в трепет опыт непосредственной встречи человека с Божественным началом. Это принципиально важный момент. В Коране, в котором Бог постоянно говорит в первом лице, почти ничего не говорится о теофании. Лишь однажды, крайне сдержано, намеком, о Мухаммаде сказано:

Вот Он стал прямо на высшем горизонте, потом приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе, и открыл Своему рабу то, что открыл. Сердце (ему) не солгало в том, что он видел.

И видел он Его при другом нисхождении у лотоса крайнего предела. У Него — сад прибежища. Когда покрывало лотос то, что покрывало.

3. В «свитках», в «писании и различении», «в Писании Моисея», в Торе (Коран 87:19, 2:53, 11:17, 5:44). Так по-разному называется в Коране откровение, ниспосланное Моисею. Также различно указываются адресаты этого откровения: Моисей, или Моисей и Аарон, или сыны Израиля (см. : Коран 6:154, 37:117, 40:53).

Не уклонилось его зрение и не зашло далеко: он действительно видел из знамений своего Господа величайшее (Коран 53:6–11, 13–18 К.)⁴.

Можно написать целое исследование, посвященное разбору этих аятов и комментариям к ним. Скажу только, что большинство комментаторов склоняются к мнению, что речь здесь идет об ангеле. Тем не менее опыт теофании в Коране дважды засвидетельствован со всей определенностью — и оба раза он открывается Моисею.

Когда Моисей ночью подошел в священной долине Тува к горящему кусту, чтобы зажечь факел, из огня к нему воззвал Бог:

Моисей! Я Господь твой; сними же свою обувь, потому что ты на святой долине Това. Я избрал тебя; будь послушен тому, что будет открыто. Истинно, Я Бог, кроме Меня нет никакого бога. Потому поклоняйся Мне, совершай молитву во имя Мое (Коран 20:11–14 С.).

Сравним с книгой Исход: «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх 3:5).

И еще одна встреча и беседа Моисея с Богом:

-
4. «У лотоса крайнего предела» (*'inda sidra al-muntahā*) в этом аяте многие переводчики, следуя мусульманским комментариям, переводят *sidra* как «лотос». Хотя в Аравии *sidra* называют колючий листопадный кустарник или деревце с толстой корой и съедобными плодами — зизифус, или ююба, или унаби. «У Него — сад прибежища» (*'indaha djanna al-māwā*) с этим переводом И. Крачковского, как заметил О. Большаков, нельзя согласиться, поскольку местоименный суффикс *ha* женского рода не может относиться к Богу, а, очевидно, относится к дереву *sidra*. См.: [Большаков, 238]. Э. Кулиев переводит: «Возле которого (лотоса) находится Сад прибежища». Г. Саблуков обходит согласование местоимения: «У крайнего лотоса, там, где райская обитель». А вот Р. Блашер оставляет неясные существительные в обоих аятах без перевода, как имена собственные: *près du jujubier d'al-Montaha* и *près duquel est le jardin d'al-Ma'wa*. Д. Массон переводит: *à côté du jujubier de la limite* (у зизифуса предела), а второй аят: *auprès duquel se trouve le Jardin de la Demeure* (рядом с которым Сад Прибежища). Л. Каэтани предполагает, что «сад укрытия» следует понимать совершенно прозаически, как сад, в тени которого можно укрыться.

Слова «и открыл Своему рабу» позволяют допустить, что речь в этих аятах идет о видении Бога, так как слово «раб» (*'abd*) описывает отношение человека к Богу, а не к ангелу; некоторые мусульманские комментаторы допускают такое толкование.

Когда Моисей пришел к назначенному Нами сроку и месту, Господь его заговорил с ним. (Моисей) сказал: «Господи! Покажись мне, чтобы я взглянул на Тебя». Он сказал: «Ты не увидишь Меня, но взгляни на гору. Если она удержится на своем месте, то ты увидишь Меня». Когда же Господь его явил Себя горе, Он превратил ее в прах, и Моисей упал без сознания. Придя в себя, он сказал: «Преславлен Ты! Я раскаиваюсь пред Тобой, и я — первый из уверовавших» (Коран 7:143 Кул.).

Вспомним книгу Исход:

Но ты не можешь взглянуть Мне в лицо, — сказал Господь Моисею. — Не может человек увидеть Меня и остаться в живых. Здесь есть место вблизи от Меня, — сказал Господь Моисею. — Стань там на скале. Когда Слава Моя будет проходить мимо, я спрячу тебя в расщелине этой скалы и накрою Своей рукой (Исх 33:20–22).

Согласно хадису ал-Бухари, двоюродный брат Хадиджы, жены Мухаммада, Варака ибн Науфал, который «был христианином, читал Писание и слушал людей Торы и Евангелия» [Ибн Хишам, 92–93], в ответ на рассказ Мухаммада о явлении ему ангела на горе Хира удостоверил его пророческое призвание в следующих словах:

Это тот же *nātūs*, который нисходил к Моисею. Хотел бы я быть молодым. Надеюсь, я буду жив, когда твой народ станет преследовать тебя. Посланник Божий, да ниспошлет ему Бог благословение и мир, спросил: «Мой народ будет преследовать меня?» Варака сказал: «Да. Никто еще не приходил с тем, с чем идешь ты, и не был бы гонимым. Если я буду жив в ту пору, я поддержу тебя» [*al-Bukhārī*. I, № 3].

Многие исследователи сближали арабское *nātūs* с греческим νόμος — обычай, закон (в смысле олицетворения божественного закона). Хотя речь идет здесь скорее о некоем особом проявлении Духа Божьего⁵. Мусульманские комментаторы отождествляли *nātūs* с ангелом Гавриилом,

5. На это обратил внимание еще Вл. Соловьев: «На самом деле это есть, по всей вероятности, термин из языка и религии халдейских сабиев или мандеев, обозначающий особое проявление духа Божия» [Соловьев, 25].

которого, в свою очередь, часто отождествляли с Духом святости (*rūḥ al-ḳudus*) в Коране. Так в «Истории посланников и царей» ат-Табари (наив авторитетнейший историк и комментатор IX в.; поэтому на него я буду преимущественно ссылаться). У ат-Табари Варака говорит жене Мухаммада:

Свят, Свят! Пришел к нему великий намус, то есть намус Гавриил, мир ему, который приходил к Моисею. Воистину он пророк этой общины. Скажи ему, чтобы был стойким [*al-Bukhārī*. 2, 302].

В хадисе ал-Бухари звучит еще одна тема, объединяющая Мухаммада и Моисея: «твой народ станет преследовать тебя». Это тема отверженности и непризнанности в их пророческом служении. Так, Фараон, когда Моисей приходит к нему с вестью о Господе миров, говорит: «Поистине, посланник ваш, который послан к вам, одержимый!»; а также: «...он или чародей, или беснующийся!» (Коран 26:27; 51:38–39). И Мухаммад обращается к не признающим его мекканцам: «И ваш товарищ не одержимый...» (Коран 81:22 К.); а также: «... не говорят ли они (т. е. мекканцы. — А. Ж.), что в нем умопомешательство?» (Коран 23:70 С.).

В седьмой суре Корана непосредственно друг за другом следуют два эпизода: сначала история с золотым тельцом и молитвой Моисея за свой народ, после того как некий катаклизм постиг семьдесят избранных им мужей⁶. (См. : Коран 7:155–158), и сразу Божественное указание следовать за посланником, пророком-простецом⁷, т. е. Мухаммадом. Это довольно частый прием в Коране: о событиях двух удаленных друг от друга эпох повествуется как об одном событии — они как бы отождествляются. Итак, в очередной раз устанавливается прямая связь между Моисеем и Мухаммадом. Предписанное Моисею Бог перепоручает Мухаммаду

6. *Radīfa* — сотрясение, дрожь, трепет. Возможно, отголосок библейской истории о четырех сыновьях Аарона, которых Моисей поставил священниками (Лев 8). Вскоре после посвящения двое из них, Надав и Авиуд, взяли свои кадиланицы и принесли пред лице Господа *огонь чуждый* (т. е. взятый не с алтаря, как то повелено было Господом), за что и были умерщвлены огнем, посланным от Господа (Лев 10:1–7).

7. *Al-nabiyyu al-umīyū*, согласно многим мусульманским и западным комментариям, — не умеющим читать и писать.

и его общине. Более того, в Коране удостоверяется прямая преемственность между Моисеем и Мухаммадом в получении откровения. Собственно Мухаммаду ниспослано то же писание, которое прежде было ниспослано Моисею:

Скажи: «Кто низвел книгу, с которой пришел Муса, как со светом и руководством для людей...» Скажи: «Аллах!» <...> И это — книга, которую Мы ниспослали тебе (Мухаммаду. — А. Ж.), благословенная, подтверждающая истинность того, что было ниспослано до нее... (Коран 6:91–92).

Еще одна существенная параллель: Мухаммад в мединский период, подобно Моисею после исхода из Египта, сочетает в своем лице наряду с пророческими законодательные, культовые, властные, военные функции.

В целом коранические рассказы о Моисее следуют библейской сюжетной линии. Чудесное спасение младенца Моисея, его воспитание при дворе Фараона, убийство египтянина и бегство в Мидиан; заступничество за женщин у колодца и женитьба на одной из них; возвращение с семьей в Египет и пророческое призвание; Бог наделяет Моисея даром чудотворства и избирает ясновидящего Аарона (Коран 28:34) в помощь косноязычному Моисею; требование отпустить народ, исход и чудесный переход через море; гибель Фараона и его войска; сорокалетнее странствие, ропот израильтян, манна и перепела в пропитание; Синайский Завет и скрижали, которые Моисей в гневе бросает; история с золотым тельцом. Обо всех этих событиях рассказано в Коране⁸.

В Коране есть ряд незначительных расхождений с библейской версией. Маленького Моисея спасает не дочь, а жена Фараона, которая в мусульманской традиции получает имя Асия (*Āsiya*). В эпизоде убийства египтянина появляется мотив наущения сатаны; у колодца в Мидиане Моисей встречает не семь, а двух девушек (Коран 28:9, 15, 23). В эпизоде соперничества с магами Фараона речь идет о посохе

8. Подробно см. : Коран 20:9–73 (сура второго мекканского периода, содержащая наиболее детальный рассказ о Моисее со времени его пророческого призвания и до вероотступничества его народа у Синая), а также см. : 20:77–98; 26:10–67; 28:3–46; 7:103–160; 2:49–74.

самого Моисея, а не Аарона (Коран 7:117). За Моисея заступает некий верующий втайне человек из рода Фараона (Коран 40:28–30). Во время скитаний по пустыне Моисей жезлом высекает из скалы не один, а двенадцать водных источников — по числу колен Израилевых (Коран 7:160). В эпизоде с золотым тельцом указания, как его сделать, дает народу не Аарон, а некто Самирий — согласно комментариям, самаритянин (Коран 20:85–97).

Эти расхождения мы отмечаем при сравнении коранического текста с библейским повествованием. Однако при обращении к «неканоническим» иудейским и христианским текстам эти несогласованности в большинстве случаев находят объяснение — как, например, в истории чудесного спасения младенца Моисея. Сравним библейский и коранический рассказы:

И вышла дочь фараонова на реку мыться, а прислужницы ее ходили по берегу реки. Она увидела корзинку среди тростника и послала рабыню свою взять ее. Открыла и увидела младенца; и вот, дитя плачет; и сжалась над ним и сказала: это из Еврейских детей (Исх 2:5–6).

Семья Фараона подобрала его, чтобы он стал их врагом и печалью. Воистину, Фараон, Хаман и их воины были грешниками. Жена Фараона сказала: «Вот услада очей для меня и тебя. Не убивайте его! Быть может, он принесет нам пользу, или же мы усыновим его» (Коран 28:8–9 Кул.).

В мидраше из «Шмот рабба» (аггадических комментариев к книге Исход) о дочери Фараона рассказывается подробнее:

Утром Батья пошла к реке искупаться, потому что у нее была проказа. Вдруг она заметила, что по волнам плывет маленькая корзина, и поняла, что в ней ребенок... Она протянула руку к корзине, но не могла до нее дотянуться, и ее рука чудом удлинилась на несколько сантиметров, так что она смогла схватить корзину. Как только она коснулась корзины с Моше, проказа, одолевавшая ее, исчезла, и она излечилась. «Это, должно быть, праведный ребенок», — воскликнула она и решила, что вырастит его [Weisman, 7; Ginzberg. 2, 266–267].

Ат-Табари добавляет к лаконичному кораническому рассказу ряд деталей. Рабыни жены фараона пришли в рощу

на берег реки и увидели в воде корзину. Они достали ее и, решив, что там сокровища, принесли Асии. Когда Асия открыла корзину, милосердие снизошло на нее, и она полюбила младенца [*al-Ṭabarī*. I, 389]. Арабский историк ал-Кисаи в «Сказаниях о пророках»⁹ передает эту историю следующим образом:

Фараон приказал отвести воду из Нила для бассейна во дворце, с тем чтобы в нем могли купаться его семь больных проказой дочерей. Однажды старшая дочь увидела в воде корзину, достала ее и открыла. Тотчас ярчайший свет, исходивший от младенца, ослепил ее, и она набросила на него свое покрывало; а сестры увидели, что ее тело очистилось, и она стала необыкновенно красивой. Сестры по очереди стали приподнимать покрывало и свет, исходящий от лица Моисея, мгновенно их исцелял. Старшая дочь принесла корзину своей матери Асии и рассказала ей чудесную историю. Асия взяла ребенка на руки, и в сопровождении семи прекрасных дочерей предстала перед Фараоном, который, потрясенный их красотой, впервые расцеловал каждую. Асия предложила усыновить ребенка и воспитать его как сына, и Фараон, после некоторых колебаний, согласился [*al-Kisāʿī*, 203].

В «Шмот рабба» рассказывается также история о трехлетнем Моисее. Однажды Фараон сидел за столом с женой, министрами и дочерью Батъей, которая держала мальчика на коленях. Моисей слез с колен Батъи, подошел к фараону и, схватив корону, возложил ее на свою головку. Советник Билам закричал, что мальчик посягает на корону и царство фараона и от него следует избавиться. Тогда ангел Всевышнего устами одного из советников сказал:

Вы можете легко проверить, чем руководствовался этот маленький мальчик, когда взял вашу корону. Возьмите оникс и раскаленный уголь

9. Ал-Кисаи (ум. ок. 1100?): этим именем атрибутируют популярный сборник историй о доисламских пророках (от Адама до Марии и Иисуса). Первый издатель текста И. Айзенберг попытался идентифицировать автора с известным филологом Мухаммадом Абдаллахом ал-Кисаи, наставником сыновей Харуна ар-Рашида. Однако тот факт, что в «Фихристе» ан-Надима ничего не говорится об этом сборнике, а филолога на самом деле звали Абу-л-Хасан, делает подобную идентификацию невозможной.

и положите перед ним. Если он потянется к ониксу, а на уголь не обратит внимания, мы будем знать, что его действия продиктованы умыслом и хитростью. Если же возьмет уголь, значит он дитя неразумное и не ведаёт, что творит.

Маленький Моисей протянул руку, чтобы взять оникс, но архангел Гавриил подтолкнул его руку к углю. Моисей взял уголь, положил в рот и обжег себе губы и язык. С тех пор ему было тяжело говорить [Вейсман, 12; Ginzberg. 2, 274–275]. У ат-Табари эта история приводится в такой редакции:

Фараон взял Моисея на руки, а тот схватил его за бороду и вырвал ее. Фараон вскричал: «Ко мне палача! Это он!» Асия сказала: «Не убивайте его! Быть может, он принесет нам пользу (Коран 28:9). Он всего лишь дитя неразумное. Я предложу ему украшение из рубинов и раскаленный уголь. Если он возьмет рубины, значит разумен, а если уголь, то дитя». Принесли ему рубины и угли, и явился Гавриил, и направил его руку к углям. Моисей взял уголь, положил себе в рот и обжег себе язык. Поэтому он скажет Богу всемогущему: *Развяжи узел на моем языке, чтобы они могли понять мою речь* (Коран 20:27–28) [al-Ṭabarī. 1, 390]¹⁰.

Заключительные слова — цитата из Корана. В истории с вырванной бородой нет ничего странного. У фараонов наряду с двойным венцом — символом Верхнего и Нижнего Египта, был еще один атрибут царской власти — привязная борода из драгоценных металлов с уреусом (тонкой золотой змейкой, символом бессмертия). Таким образом, Моисей в обоих случаях посягнул на верховную власть.

Мы довольно подробно остановились на этой, казалось бы, незначительной истории, к тому же «неканонической». Она прочно укоренилась в народных традициях трех религий. Примечательно, что о ней сообщают (не совпадая в деталях) многие источники. Ее приводит, например, Иосиф Флавий в «Иудейских древностях»¹¹. Затем это история получает хождение в Средневековье. Она упоминается в «Пове-

10. Эту же историю приводят в своих «Сказаниях о пророках» ас-Са'лаби и ал-Кисаи.

11. См. : [Иосиф Флавий, 115].

сти временных лет»: «Моисий же, хапаяся за шию цесареву, срони вѣнѣць съ главы цесаревы, и попра и» [*Повесть временных лет*, 140]. Имеется она и в славянском изводе апокрифического «Жития Моисея», имевшего на Руси широкое хождение. Житие это, помимо самостоятельного хождения, включалось в Хронографическую и Историческую палеи.

И принесоша предъ нь камень драгыи и угли огнены. И уклони ангель Господень руку его къ огню. И вземъ, притце конечь языка, и от того бысть свибливъ. И не убиша его [*Житие Моисея*, 124]¹².

В XIII в. эту историю приводит Иаков Ворагинский в своем знаменитом житийном своде, известном как *Legenda aurea*. На протяжении трех веков эта книга по количеству копий, а потом изданий удерживала прочное второе место после Библии. Только у Иакова перед Моисеем ставят два блюда: одно с углями, а второе с вишнями [*Golden Legend*, 107]¹³. И это не только преданья старины глубокой. Уже в наше время Зигмунд Фрейд в статье «Если бы Моисей был египтянином» приводит историю с попраным фараоновым венцом в качестве примера того, «как человеческое честолюбие Моисея проявлялось уже в его ранние детские годы» [Фрейд, 34].

В ряде случаев, когда речь идет о несколько иных смысловых акцентах, расхождения между Библией и Кораном более существенны. Так, в книге Исход о состязании Моисея и Аарона с египетскими волхвами повествуется кратко. Аарон бросает свой посох пред фараоном, он превращается в змея, фараон призывает волхвов, они своими чарами проделывают то же, но Ааронов посох поглощает их посохи; сердце фараона ожесточается (Исх 7:8–13). В Коране же эта история рассказана трижды (Коран 7:111–126; 20:63–76; 26:36–51), гораздо подробнее, и при этом она существенно изменена.

12. Рус. пер. : «И принесли к нему драгоценный камень и горящие угли. И ангел Господень направил руку его к огню. И взял уголь, дотронулся он им до кончика языка, и от этого стал гугнив. И не убили его».

13. В латинской версии Иакова 1275 г. этой истории нет, добавлена в *Legenda Aurea Englished by William Caxton (first edition 1483)*. История Моисея читается на воскресенье «Laetare» (четвертое воскресенье Великого поста).

Посох Моисея также поглощает посохи и верви фараоновых волхвов, но это приводит к тому, что волхвы, павши ниц, исповедуют: «Веруем в Господа Ааронова и Моисеева» (Коран 20:70 С.). Фараон в гневе грозит волхвам мучительной казнью, но те отвечают ему: «Не поставим мы тебя выше тех ясных знамений, какие пришли к нам; выше Того, кто сотворил нас... Истинно, мы уверовали в Господа нашего, для того чтобы Он простил нам согрешения...» (Коран 20:72–73 С.).

Данная история обращения волхвов, по всей видимости, не имеет аналогов. В мидрашах упоминаются лишь два египетских мага, которые были с народом Моисея и пустили в ход свое искусство, чтобы выплавить тельца. Из нее можно лишь извлечь аналогию упоминаемому в Коране мычанию идола: «Он изготовил для них изваяние тельца, который мычал» (Коран 20:88); в «Шмот рабба»: «И вот из огня появился ревущий как гром и бьющий копытами живой телец» [Вейсман, 201].

Экзегетическая цепочка, которую выстраивают христианские авторы, следующая: посох — змей — грех — «Не Знавшего греха Он соделал грехом вместо нас» (2 Кор 5:21), т. е. змеем, побеждающим египетских змей — и снова посох, вразумляющий грешников.

Ат-Табари, комментируя кораническую историю с посохами, выстраивает иную цепочку: посохи волхвов превращаются в змей — Моисей «почувствовал в душе страх» (Коран 20:67). Почему? Он испугался, что его тоже примут за волхва (как Мухаммад в начале своей проповеди боялся, что его примут за прорицателя). Так и происходит в другом кораническом рассказе об этом событии, когда народ говорит о Моисее: «Поистине это — сведущий колдун» (Коран 7:109). Бог же велит Моисею вновь бросить посох, который поглощает содеянное волхвами, т. е. их чародейские ухищрения. Масштабы подлинного чуда убеждают волхвов в том, что оно от Бога, и они раскаиваются в своих грехах.

В мусульманской миниатюре излюбленная тема, связанная с Моисеем, — изображение огромного змия, пожирающего змеек волхвов.

Вместо библейских десяти кар, или «казней египетских», в Коране говорится о девяти величайших знамениях, которые являет Моисей по прямому указанию Бога: «Мы уже давали

Моисею девять явных знамений, — спроси об этом сынов Израилевых» (Коран 17:101 С.). Причем каждое следующее знамение превосходит по своему масштабу предыдущее: «И Мы не показываем им знамение, которое не было бы больше предшествующего» (Коран 43:48 К.). Вот эти знаменья, по Корану: превращение посоха Моисея в змею (Коран 28:31); темной руки Моисея в белую (Коран 27:12; 28:32); поражение тяжкими годами и уменьшением плодов (Коран 7:130); потоп, саранча, насекомые, жабы, кровь: «И Мы наслали на них потоп, и саранчу, и насекомых, и жаб, и кровь, как знаменья ясные» (Коран 7:133 К.). Девятое, последнее знамение — разделение жезлом моря на части:

И тогда Мы дали откровение Моисею: «Ударь твоим жезлом по морю». И разделилось оно, и стала каждая часть, как огромная гора (Коран 26:63).

Ат-Табари, цитируя Коран, — «оно разверзлось; и каждая часть стала подобна огромной горе» (Коран 26:63) — уточняет: «... море разделилось на двенадцать путей, каждому колену — путь» [*al-Ṭabarī. I, 415*]. Подобное же уточнение мы находим в «Шмот рабба»: «Воды были разделены на двенадцать отдельных проходов, по проходу для каждого Колена» [*Вейсман, 106*]. И то же читаем в русском варианте «Жития Моисея»:

И явил Господь Бог чудеса свои. И простер Моисей руку свою на море, и ударил жезлом в Красное море, как говорил ему Господь, и расступилось море на двенадцать путей, и пошел каждый с родом своим, и прошли они посуху среди моря [*Житие Моисея, 143*].

И еврейской, и христианской традициям хорошо известна еще одна тема — ангел, наставляющий Моисея. Достаточно вспомнить «Книгу юбилеев» (Λεπτογένεσις, или как ее иногда называли «Апокалипсис Моисея»). Вся она представляет собой поучение «ангела лица», обращенное по повелению Бога к Моисею с повествованием о событиях от сотворения мира до прибытия евреев к Синайской горе. Моисей только слушает богооткровенную речь ангела и записывает его рассказ в книгу. В русских изводах она встречается от «Повести

временных лет» (Моисей, когда бродил по пустыне, узнал от ангела Гавриила о бытии всего мира и т. д.) до «Житий» Дмитрия Ростовского (из чтений на Собор святого архангела Гавриила) [*Жития святых*, 335]. Мусульманская традиция тоже придает этому моменту большое значение. Однако у ат-Табари (в его персидской версии «Истории посланников и царей») Моисей не обучается у Гавриила истории от сотворения мира до устройства скинии, как в христианской источниках, и не постигает при дворе Фараона египетскую, халдейскую и греческую мудрость, как у Филона Александрийского в «Жизни Моисея» (*Philo. De vita Mos.* т. 5, 5–6). Гавриил преподает ему на коранических примерах науку единобожия:

Первым Его словом к избранному пророку было: «Воистину, Я — Бог, нет божества, кроме Меня!» (Коран 20:14 К.). Вторым Его словом было: «Воистину, Я — твой Господь» (Коран 20:12 К.). И, наконец, третьим словом Бога к Моисею было: «Моисей! Я — Бог, Господь миров» (Коран 28:30). Тот, кто знает Бога, сообразно этим трем Его словам, в совершенстве владеет доктриной единобожия. Так, Моисею было дано познать сокровенный смысл Закона; и тогда Бог сказал ему: «Потому поклоняйся Мне, совершай молитву во имя Мое» (Коран 20:14 С.) [*Chronique de Tabari*, 165].

Только после этого Бог наделил Моисея достоинством пророка и поручил ему миссию к Фараону [*Chronique de Tabari*, 165]. И вот здесь следует указать еще одну важную деталь, отличающую кораническую интерпретацию пророческого служения Моисея от библейской. Моисей послан пророком не только к своему народу, но еще прежде — к народу Фараона. В Коране, а затем и в мусульманской традиции миссия Моисея как бы «интернационализируется», она, так же как и у Мухаммада, не ограничена одним народом:

Иди к Фараону, он ведь уклонился, и скажи ему: «Не следует ли тебе очиститься? И я поведу тебя к твоему Господу, и ты будешь богобоязнен». И показал он ему знамение величайшее, но тот счел это ложью и слушался... (Коран 79:17–21 К.).

Фараон не просто слушался, но, собрав знать, возгласил: «Я — господь ваш высочайший!» (Коран 79:24). И на этом не

успокоился, но велел своему министру Хаману построить достигающую небес башню из глины, поднявшись на которую можно было бы доказать, что там нет Бога, о котором говорил Моисей. В Коране дважды подчеркивается эта неумная, не знающая пределов фараонова гордыня:

Фараон сказал: «Вельможи! Для вас я не знаю никакого другого Бога, кроме меня. Хаман! Вели обжечь для меня глиняных кирпичей и построй для меня башню; дойду, может быть, до Бога Моисеева. Но, право, думаю, что он лжец» (Коран 28:38 С.).

Вспомним, как у Исаии вавилонский царь, достигший в своем могуществе зенита, говорит в сердце своем: «Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой» (Ис 14:13).

Наряду с Фараоном и Хаманом в Коране трижды упоминается Карун из народа Моисея, против которого он злочинствовал. Несмотря на это Бог даровал ему несметные сокровища:

Карун был из народа Моисеева и непомерно поступал среди него. Мы доставили ему столько драгоценностей, что ключи от них едва могла носить толпа людей сильных (Коран 28:76).

Это, конечно же, реминисценция библейского Корея. В Библии ничего не говорится о его несметных богатствах. Однако из трактата «Санхедрин» Вавилонского талмуда мы узнаем, что «ключи от казны Корея тяжелы были для трехсот белых мулов, хотя все ключи и замки были из кожи» [*Sanhedrin, 110a*]. Согласно библейской версии, Корея восстал на Моисея, потому что сам домогался священства (Чис 16:10), и это послужило причиной страшной кары:

Расселась земля под ними; и разверзла земля уста свои и поглотила их, и дома их, и всех людей Кореевых, и все имущество; и сошли они со всем, что принадлежало им, живые в преисподнюю, и покрыла их земля, и погубили они из среды общества (Чис 16:32–34).

В Коране этот образ осмысляется иначе. Народ Моисея предупреждает Каруна:

Не радуйся через меру, Бог не любит радующихся через меру. Тем, что доставил тебе Бог, ищи будущего жилища; не забывай своей участи в здешней жизни; благотвори другим, как благовторил Бог тебе; не желай распространять по земле нечестия: Бог не любит распространителей нечестия. Он сказал: «То, что есть у меня, добыто знанием, какое есть у меня» (Коран 28:76–78 С.).

Вина Каруна не в том, что он был богат, а в том, что все свое богатство он счел делом только рук и знаний своих, не признавая тем самым верховного права Бога на любую собственность. Эта тема, вообще частая для Корана, получает детальную разработку в притче о двух мужах, одному из которых Господь устроил два виноградника, которые приносили ему богатство. Однако сей муж поступил несправедливо, считая, что его сад дан ему в вечное пользование, и не думая о том, что настанет Час. Войдя в свой сад, он не сказал: *مَا شَاءَ اللَّهُ* «Так пожелал Бог» (Коран 18:32–44).

Коран со всей очевидностью указывает на то, что вина и Каруна, и Хамана, и Фараона — в их гордыне, в том, что «они превознеслись на земле» (Коран 29:39). По вине и кара. Поглотила земля Каруна со всем его богатством, настиг вихрь Хамана и разрушил выстроенную им башню, поглотило море Фараона со всем его войском¹⁴. При этом в Коране делается весьма существенная оговорка: «Не Бог хотел обидеть их, но они сами себя обидели» (Коран 29:40 С.).

Фараон, правда, за мгновение до своей гибели раскаялся: «Верую, что нет Бога, кроме Того, в которого веруют сыны Израилевы, и я один из покорных Ему» (Коран 10:90 С.). Но раскаяние было запоздалым. Бог спас лишь тело Фараона: «Мы спасем твое тело, чтобы ты стал знамением для тех, кто будет после тебя» (Коран 10:92), т. е. в назидание потомкам. А в ответ на запоздалое раскаяние Фараона следует вердикт: «Теперь

14. И то же с Каруном, Фараоном, Хаманом. Моисей приходил к ним с ясными знаменами, а они после этого стали величаться в своей земле. Но не успели они убежать от Нас. Каждого из них Мы наказали за грех его: между ними были такие, на которых Мы послали бурю; между ними были такие, которых поразила молния; между ними были такие, которых Мы велели поглотить земле; между ними были такие, которых Мы потопили: не Бог хотел обидеть их, но они сами себя обидели (Коран 29:39–40 С.).

только?.. а прежде сего ты упорствовал, был одним из распространителей нечестия» (Коран 10:91 С.). Мухаммад ат-Табари подробно комментирует этот аят. В этом комментарии мы обнаруживаем еще одну общую тему — *суда над Фараоном*:

Бог сообщил нашему пророку эти слова, с которыми Гавриил обратился к Фараону... с тем чтобы сказать: «О Мухаммад, когда Фараон говорил “верую”, будучи на краю своей гибели, Я ему ответил: “Теперь ты веришь, потому что *наверное* знаешь, что погибнешь; но прежде ты был непокорным и распространял зло на земле...”» Предание сообщает, что когда Гавриил читал этот аят нашему пророку, он ему сказал: «О Мухаммад, весь Коран, который я передал тебе от Бога, не принес мне столько радости, сколько принесли только эти два айата; первый — тот, в котором Бог говорит: “Теперь только?.. а прежде сего ты упорствовал...”». А вот второй: “Когда же они видели мощь Нашу, тогда говорили: мы веруем в Бога, в то, что Он един... но вера их была бесполезна для них, после того, когда они уже видели над собой мощь Нашу...”» (Коран 40:84–85). И Гавриил добавил: «Я испытываю эту радость, потому что у меня два врага на земле: один — это Иблис, который восстал против Бога и не поклонился Адаму, а другой — это Фараон, который был неверным пред Богом и смущал создания, говоря: Я — господь ваш высочайший!» [*Chronique de Tabari*, 183].

В Коране Фараон — безусловный носитель зла, однако в традиции его отрицательное начало акцентируется еще в большей степени: он фактически уподобляется самому Иблису-дьяволу. Это понятно: Фараон даже хуже многобожника, предающего сопричастников Богу, он сам пытается занять место Бога. Вспомним, что в раннехристианской типологической традиции исход еврейского народа из фараонова рабства мыслится как прообраз исхода всех людей из рабства дьяволу, из которого каждого человека выводит Христос. Кирилл Иерусалимский в «Тайноводственных поучениях» пишет:

Молю тебя перейти от сих вещей древних к новым, от прообразования к истине. Там Моисей, по повелению Божьему в Египет пришедший; здесь Христос, от Отца в мир посылаемый. Там Пророк, да изведет из Египта народ угнетаемый; здесь Христос, да избавит человек, грехом отягощаемых в мире [Сут. Н. *Mystag*, I, 3].

А отождествление Фараона со злом вошло даже в богослужебные тексты. В шестом икосе *Акафиста Пресвятой Богородице* (VII в.) поется:

Радуйся, исправленіе челоѡковъ; радуйся, низпаденіе бѣсовъ. Радуйся, прелести державу поправшая; радуйся, ідоольскую леть обличившая. Радуйся, море, потопившее фараона мысленнаго.

“Χαῖρε, θάλασσα ποντίσσα Φαραὸ τὸν νοήτον”. Φαραὸ τὸν νοήτον (фараона мысленнаго) — то, что держит человека в плену греха. Григорий Нисский пишет: «Ангел некоторым образом делается человеку братом, являясь ему и при нем находясь тогда, когда приближаемся к Фараону» [*Greg. Nyss. De vita Mos. 2.47*], т. е. когда приближаемся ко злу. В «Алфавите духовном» Димитрия Ростовского на букву «ферть» видим схожий мотив: «Старайся потопить мысленного фараона в воде слезной» [*Дмитрий Ростовский, 170*].

В древнерусских прениях Фараон, потерпевший поражение, оказывается еще и библейским прообразом «полемических иудеев»: например, в Палее встречается эпитет «Фараонова супружнице оканьный» (фараонов приспешник окаянный), направленный в адрес воображаемого иудея.

Еврейская традиция в этом вопросе куда более сдержанна. Это можно объяснить уже тем, что один из законов Торы гласит: «Не гнушайся Египтянином, ибо ты был пришельцем в земле его» (Втор 23:7). В Талмуде дважды (в трактатах «Санхедрин» и «Мегила») рассказана история о том, что в момент гибели войска Фараона ангелы захотели воспеть славу Господу, но Всевышний остановил их словами: «Создания рук Моих тонут в море, а вы песни петь собираетесь?» [*Sanhedrin, F. 39b; Megillah, F. 10b*]. Еврейская традиция иногда оправдывает даже самого Фараона:

Пиркей дэ-раби Элиэзер указывает на Фараона как на живой пример великой силы раскаяния. Когда Фараон был брошен в море, он признал истинность силы Ашема, которую отрицал в прошлом. Поэтому Всевышний спас его, и он бежал в Нинвей, где стал царем. Именно к нему был направлен пророк Иона, и он прислушался к посланию пророка [*Вейсман, 163*].

Согласно Корану, не все из народа Фараона оказались столь безрассудны, как он сам и те, кто за ним последовал. Как уже говорилось, в Господа миров уверовали побежденные Моисеем египетские волхвы, которые за это были жестоко казнены; уверовала и жена Фараона, и Бог поставил ее примером для верующих наряду с праведной Марией:

Верующим же Бог предлагает в пример жену Фараона, которая сказала: Господи! Созиди мне здание у Тебя в раю: избавь меня от Фараона и дел его, избавь меня от народа нечестивого (Коран 66:11 С.).

В еврейской традиции «уверовавшая» — это не жена, а дочь Фараона...

Батья, дочь Фараона, отвергла бессмысленный культ египтян и приняла законы еврейского народа. Она была среди тех, кто участвовал в Исходе и вошла в *Эрец Исраэль*... и, кроме того, была одной из десяти праведников, взятых живыми в райский сад [Вейсман, 16, 85; Ginzberg. 2, 270–271].

Еврейская традиция, как правило, выделяет четырех наиболее прославленных женщин: Сарру, Ревекку, Рахиль и Лию — это праматери иудаизма, как их иногда называют. Нечто подобное принято и в мусульманской традиции. Список, правда, может варьироваться, однако жена Фараона Асия наряду с Марией неизменно входит в эти списки совершенных женщин мусульманских преданий:

Абу Муса, да будет доволен им Бог, поведал: Посланник Божий, да ни спешит ему Бог благословенье и мир, сказал: «Многие среди мужчин совершенны, но нет совершенных среди женщин, кроме Марии, дочери Имрана, и Асии, жены Фараона, а Аиша превосходит других женщин, как *сарид* другие яства» [*al-Bukhārī*. 4, № 3411]¹⁵.

С Моисеем в Коране связана еще одна история, в основе которой лежит, как это принято называть в литературоведении,

15. Сарид (*ṭharīd*) — лакомое кушанье во времена Мухаммада: баранья похлебка с накрошенными в нее кусочками хлеба. В этом хадисе названы три совершенные женщины; обычно приводится еще Хадиджа.

бродячий сюжет. Он известен как иудейской, так и христианской традициям. Это история о путешествии праведника с ангелом (или с пророком Илией) в поисках мудрости, в ходе которого обнаруживается неисповедимость путей Божественной справедливости. Откуда берет начало эта история — вопрос вряд ли разрешимый. В разных вариантах она встречается в талмуде, в монашеской житийной литературе и в поздней агаде¹⁶.

В трактате Вавилонского талмуда «Гиттин» приведена история о том, как Беная ведет плененного Асмодея к царю Соломону. Этот Асмодей, как показал А. Н. Веселовский, в славянских сказаниях о Соломоне превращается в Китовраса, а в западных легендах — в Морольфа или Мерлина¹⁶. В пути демон совершает ряд странных поступков, и Беная просит разъяснить их:

«Почему, когда тебе встретился сбившийся с дороги слепой, ты помог ему выбраться на дорогу?» — «Об этом слепом оповещено на небесах, что он праведник и что тот, кто доставит ему радость, тот и своей душой стяжает жизнь вечную». — «А пьяницу зачем ты на дорогу вывел?» — «О нем оповещено на небесах, что он законченный нечестивец, и я доставил ему удовольствие в земной жизни, дабы окончательно лишить его доли в жизни вечной». — «Почему ты при встрече со свадебной процессией заплакал?» — «Потому, что жениху предназначено вскоре умереть, а жене его тринадцать лет ждать, доколе подрастет малолетний деверь ее, чтобы выйти замуж за него». — «Почему ты рассмеялся, слыша, как человек тот, заказывая себе сандалии, требовал, чтобы их хватило ему на семь лет?» — «Самому ему семи дней не прожить, а он сандалиями на семь лет запасается!» — «Почему над колдуном рассмеялся?» — «В том месте, где колдун ворожил, клад зарыт; а он просил себе богатства» [Gittin, F. 68b].

В одной из глав «Лимонаря» Иоанна Мосха (ум. 619 г., современник Мухаммада) — глав, не входящих в традиционный корпус и обнаруженных в рукописных собраниях и изданных только в 1938 г., — сохранился конец диалога между

16. Об исторической «миграции» этой притчи смотри исследования Levi, 64–73; Ginzberg, 4, 223–226; Sidersky, 90–95; Paret, 137–159.

17. См.: [Веселовский].

монахом и Ангелом. В этом фрагменте Ангел объясняет, почему он так плохо поступил с двумя добродетельными людьми, оказавшими им радушное гостеприимство, и в то же время помог дурному человеку. У первого Ангел украл кубок, потому что тот достался ему из несправедного наследства, и это могло повредить его благочестию. У второго задушил сына, поскольку ребенок должен был стать орудием в руках сатаны: убив его, он и его душу спас, и отца избавил от мучений. Стену же дома дурного человека он отремонтировал потому, что в ней был замурован клад, который достался бы несправедному, если бы ветхая стена разрушилась. И Ангел напомнил старому отшельнику слова из псалма: «Судьбы Твои — бездна великая!» (Пс 35:7)¹⁸.

К коранической истории близка и агадическая притча, которую приводит Ниссим бен Яков в «Сефер ха-мафтеах» (XI в.). Рабби Иешуа бен Леви попросил Илию сопровождать его. Пророк поставил ему условием, чтобы Иешуа не спрашивал о цели его поступков, какими бы странными они ему не представлялись. Оба отправились в путь. Бедняк и его жена, у которых была лишь одна корова, приняли их радушно, накормив и устроив на ночлег. Под утро же Иешуа услышал, как Илия молил Бога, чтобы Он убил корову бедняка. И корова издохла. К вечеру они прибыли в дом богатого человека, который на них не обратил внимания, и они провели всю ночь без еды и питья. Наутро Иешуа услышал, как пророк просил Господа восстановить разрушившуюся стену в доме богача. Стена была восстановлена. На следующий день путники остановились в зажиточном городе, но богатые горожане не позаботились о чужестранцах. Покидая селение, Илия попросил Бога поставить их всех старейшинами города. Жители следующего селения оказали им радушный прием, однако Илия, покидая это место, попросил Бога дать им только одного старейшину. Иешуа не удержался и потребовал отчета. Илия объяснил ему:

Этот бедный, но честный человек потерял свою корову благодаря моей молитве, ибо я знал, что его жена должна была умереть, и я просил Бога,

18. [Niessen, 367]. Пер. по : [Paret, 138].

чтобы он лучше принял жизнь коровы, чем жизнь его жены. Моя молитва о бессердечном богаче объясняется тем, что под этой стеной находился клад, который мог бы попасть в руки этого недостойного, если бы он сам отремонтировал стену. То, что я попросил для негостеприимной общины, было не благословением, а гибелью, так как всякое общество, у которого много глав, обречено на гибель. А добрым людям другой общины я пожелал иметь одного главу, чтобы среди них всегда царили мир и единение. Ибо, как гласит пословица, «много кормчих — корабль потерпит крушение», и, как учит Бен Сирах: «От одного разумного населится город» (Сир 16:5) [Sidersky, 93–94; Paret, 140–141].

Какова же кораническая интерпретация этого сюжета (притча приводится в отрывке: Коран 18:60–82)? Моисей с отроком путешествуют в поисках «места слияния двух морей» (Коран 18:60). Отрок, согласно хадисам и комментариям, — это Иисус Навин. Место слияния двух морей — возможно несколько вариантов: например, там, где Тигр и Евфрат, соединившись, впадают в Персидский залив¹⁹.

Для исследовательских реминисценций здесь необозримый простор. Например, Гильгамеш, впав в тоску после смерти своего друга Энгида, направляется в путешествие к своему предку Утнапиштим, которому была дарована вечная жизнь и который жил у места впадения двух рек [Бертельс, 15].

Так вот, у этого места Моисей встречает раба Божьего, которому Бог даровал благоволение и научил Своему знанию (Коран 18:65). Почему Моисей искал этой встречи? Согласно хадисам и ат-Табари, однажды некий человек спросил Моисея, знает ли кто-нибудь больше, чем он. Моисей ответил: нет, и тогда Бог открыл ему, что у Него есть раб, который знает больше. Именно к нему и отправился Моисей [*al-Bukhārī*, 4, № 3400; *al-Ṭabarī*, 4, 367].

Загадочный раб Божий в Коране безымянен. В дальнейшем (в хадисах и в «Историях пророков») он идентифицируется как ал-Хидр (или ал-Хадир, или Хызр: букв. Зеленый).

19. Наиболее вероятное географическое место, по мнению Йусуфа Али, — это южный мыс Синайского полуострова, там, где сходятся два рукава Красного моря: Суэцкий залив и залив Акаба — и где, по мусульманской версии, бывал Моисей во время скитаний со своим народом [*Holy Qur'an, comment.* 2405].

Из «Истории» ат-Табари следует, что ал-Хидр — это только прозвище, полученное им потому, что камень, на котором он сидел, порос впоследствии зеленой травой. Кто же сокрыт за этим наименованием? Ат-Табари приводит различные версии: одни утверждают, что это Илия, другие — Иеремия, а некоторые принимают его либо за Елисея, либо за Иону, либо за Лота [*al-Ṭabarī. 4, 366*].

Ал-Хидр особо почитается в народном исламе. Он оберегает людей от всяческих невзгод и стихийных бедствий, особенно на море. У мусульман и по сей день существуют места поклонения ему. У тюркских народов Хызыр-Ильяс часто предстает в облике благочестивого старца, одаряющего изобилием и счастьем тех, кто воочию увидит его, и связан с праздником Навруз. Крымские татары в первую неделю мая с появлением колосьев зерновых празднуют Хыдырлез (Хызр и Илия). Обратим внимание, что в большинстве случаев ал-Хидр и Илия ближайšie соратники, а в народных версиях они попросту отождествляются.

В арабских и персидских версиях *Александрии*, или *Романа об Александре*, Хизр и Илия — спутники Александра, путешествующие с ним в поисках живой воды. Примечательно, что рассказ об Александре, именуемом в Коране *Двурогим* (*dhū-l-ḳarnayn*), следует непосредственно за повествованием о безымянном рабе Божьем и Моисее²⁰.

Парадигма ал-Хидра оказалась весьма емкой. Мусульманские авторы, например, задавались вопросом, был ли ал-Хидр пророком или только избранным Богом мудрецом. Ат-Табари приводит различные мнения на этот счет. Сам же он склоняется к тому, что Бог наделил ал-Хидра знанием и мудростью, подобно Лукману²¹ во времена пророка Давида, у которого Давид многому научился, но который сам был не пророком, а мудрецом [*al-Ṭabarī. 4, 366–367*]. Йусуф Али в комментариях к Корану (1934 г.) даже сближает образы ал-Хидра и библейского Мелхиседека: «Царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни

20. См. : Коран 18:83–98.

21. О Лукмане см. : Коран 31:12–19. Некоторые комментаторы идентифицировали его с библейским Валаамом.

конца жизни»²². Точно такие же характеристики мусульманская традиция дает ал-Хидру. Как видите, Йусуф Али обрывает цитату из Послания к евреям, опуская слова «уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» [*Holy Qur'an, comment.24II*].

Вернемся к коранической истории Моисея и ал-Хидра, которую ат-Табари называет «одним из чудес, поведенных в Коране» [*al-Ṭabarī. 4, 365*]. Моисей просит у одного из рабов Божьих разрешения сопровождать его, чтобы учиться у него мудрости. Раб Божий соглашается, но ставит условие — не спрашивать о причинах его поступков и не осуждать их; а также предупреждает Моисея, что тот не выдержит испытания. Они плывут на рыбацьем судне, и слуга Божий делает в нем пробоину; затем он убивает встреченного ими мальчика; а в деревне, жители которой отказались накормить путников, вдруг ремонтирует ветхую стену одного из домов. После каждого из этих странных поступков Моисей осуждает своего спутника. В итоге тот расстается с ним, предварительно объяснив подлинную цель своих поступков, которые он совершал не по своему усмотрению, а по воле Бога. Нанеся ущерб кораблю, он спас рыбаков от горшей доли — от несправедного царя, который отнял бы у бедняков неповрежденный корабль. Убив младенца, который должен был стать злодеем, дал возможность родителям родить другого, добродетельного сына. В отремонтированной им стене был спрятан клад, который нужно было до времени сохранить, чтобы подросшие сироты, живущие в этом доме, со временем нашли его и жили безбедно.

Человеческий разум бессилен в одиночку постигнуть истинную природу добра и зла. Необходимо вмешательство высшего знания, чтобы разъяснить ее человеку. Моисей встречает раба Божьего в поисках «места слияния двух морей». В аллегорических толкованиях, например, у комментатора Корана ал-Байдави (XIII в.), два моря — это два потока знания: человеческого и Божественного, которые сливаются при встрече Моисея и раба Божьего: «И был Моисей морем знания явного, и ал-Хидр — морем знания сокрытого» [*al-Bayḍāwī, 567*].

22. Ср. : Евр 7:2–3.

Хадисы также разъясняют смыслы этой истории. В них акцентируется несоизмеримость божественного и человеческого знания. Так, согласно ал-Бухари, во время морского путешествия на рыбацкой лодке Моисея и ал-Хидра происходит следующая история:

Затем прилетела птичка-невеличка (*'uṣfūr*), уселась на борт лодки и набрала в клюв морской воды. И тогда ал-Хидр сказал: «Мое знание вместе с твоим знанием не убавит знание Бога даже настолько, насколько глоток этой птички убавил воды моря» [*al-Bukhārī. I, № 122*].

* * *

Я привел только несколько примеров — из множества. Читая Коран сквозь призму еврейских и христианских текстов той эпохи, начинаешь гораздо больше его понимать. Ислам становится исламом в процессе своего рода селекционной работы над этими текстами. Что-то из них мусульманская традиция оставляет в неприкосновенности, а что-то принципиально меняет.

Восемнадцатая сура Корана, содержащая один из рассмотренных эпизодов (путешествие Моисея с ал-Хидром), — прекрасный тому пример. На первый взгляд может показаться, что она состоит из трех разрозненных, заимствованных из чужеродных традиций историй. Первая — христианская легенда о семи спящих отроках эфесских (9–27 айаты). Затем агадическая притча о мудреце, наставляющем ученика на конкретных примерах в неисповедимости путей божественной премудрости (60–82 айаты). И третья — эллинистическая иудео-христианская легенда об Александре, оградившем мир железной стеной от нечестивых народов Гога и Магога (83–98 айаты). Однако эта сура представляет собой единое художественное повествование, в котором все три истории подчинены четко выдержанному замыслу²³. Три истории раскрывают три важнейшие и взаимосвязанные коранические темы — достоверности будущего воскресения, непостижимости и справедливости Божественного предопределения, непреложности эсхатологического Часа. Это темы, скреплен-

23. См. : [Massignon, 104–118].

ные постоянным напоминанием о том, что всё всецело в воле Господа. Трижды в суре повторяется формула: *in shā' allāh* — «если пожелает Бог» (Коран 18:24, 39, 69).

Искать в приведенных выше примерах какие-то конкретные источники заимствований — все равно что уподобляться литературному критику Фрерону, который обвинил Вольтера в плагиате, утверждая, что сюжет об ангеле Иезраде, своими нелогичными поступками поучающем Задига «покоряться предвечным законам», заимствован тем из поэмы «Отшельник» английского поэта Томаса Парнела²⁴.

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 теистических традиций. Это депозитарий многовекового духовного опыта культур Ближнего Востока, до истоков которого нам вряд ли добраться. Наверное, здесь уместно вспомнить о колодце человеческой памяти глубины несказанной, о чем размышляет юный Иосиф в тетралогии Томаса Манна.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Журавский = Журавский А. В. מֹשֶׁה, מֹוֹסֵה, مُوسَى: Образ пророка Моисея в трех теистических традициях // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2013. № 8 (октябрь). С. 94–122.
2. Бертельс = Бертельс Е. Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1948. 191 с.
3. Большаков = Большаков О. Г. История Халифата : В 4 т. Т. 1. М. : Восточная литература, 2000. 312 с.
4. Вейсман = Вейсман М. Мидраш рассказывает : Шмот / Пер. Ц. Вассерман. Иерусалим : Швут Ами, 1990. 408 с.

24. См. : [Вольтер, 76–80, 525–526].

5. *Веселовский* = Веселовский А. Н. *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине*. СПб. : Тип. В. Демакова, 1872. 350 с.
6. *Вольтер* = Вольтер. *Задиг, или Судьба* // Он же. *Философские повести*. М. : Правда, 1985. С. 21–84.
7. *Дмитрий* = Дмитрий Ростовский, свт. *Алфавит духовный* // Святой Дмитрий Ростовский и его избранные творения, переведенные на русский язык. СПб. : Светослов, 1998. С. 168–171.
8. *Житие пророка Моисея* = Житие пророка Моисея // Библиотека литературы Древней Руси : В 20 т. / Под ред. Д. С. Лихачева. Т. 3 : XI–XII века. СПб. : Наука, 2000. С. 120–149.
9. *Жития святых* = Жития святых по изложению святителя Димитрия, митрополита Ростовского. Т. II. Июль. Репр. воспр. изд. 1903 г. Барнаул : Изд. прп. Максима Исповедника, 2003. 717 с.
10. *Ибн Хишам* = Ибн Хишам. *Жизнеописание пророка Мухаммада* : Рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба : первая половина VIII в. М. : Умма, 2003. 652 с.
11. *Иосиф Флавий* = Иосиф Флавий. *Иудейские древности* : В 2 т. Т. I. М. : АСТ; Ладомир, 2002. 784 с.
12. *Маймонид* = Маймонид М. (Рабби Моше бен Маймон). *Мишне Тора* : Книга «Знание» / Пер. с ивр. М. Левинова, Ш. и Г. Бродских. М. : Лехаим, 2010. 736 с.
13. *Повесть временных лет* = Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси : В 20 т. / Под ред. Д. С. Лихачева. Т. 1 : XI–XII века. СПб. : Наука, 1997. С. 62–315.
14. *Соловьев* = Соловьев В. *Магомет : Его жизнь и религиозное учение*. М. : Руник, 1991. 81 с.
15. *Фрейд* = Фрейд З. *Человек по имени Моисей и монотеистическая религия*. М. : Наука, 1993. 171 с.
16. *al-Buḫḫārī*. 1 = al-Buḫḫārī. *Kitāb bad' al-waḥy* // Fayḍ fi-bārī 'ala ṣaḥīḥ al-Buḫḫārī : In 6 v. V. I. Beirut : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2005. 542 p.
17. *al-Buḫḫārī*. 4 = al-Buḫḫārī. *Kitāb aḥādīth al-anbiyā'* // Fayḍ fi-bārī 'ala ṣaḥīḥ al-Buḫḫārī : In 6 v. V. 4. Beirut : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2005. 572 p.
18. *al-Bayḍāwī* = al-Bayḍāwī. *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl* : In 2 v. Lipsiae : Sumptibus F. C. G. Vogelii, 1846–1848. Т. I. 670 p.
19. *al-Kisā'ī* = al-Kisā'ī. *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'* : In 2 v. / Ed. I. Eisenberg. V. I. Leiden : Brill, 1922. 309 p.
20. *al-Ṭabarī*. 1 = al-Ṭabarī. *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk* : In 10 v. V. I. Cairo : Dar al-maarif, 1967. 637 p.

21. *al-Ṭabarī*. 2 = al-Ṭabarī. Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk : In 10 v. V. 2. Cairo : Dar al-maarif, 1967. 664 p.
22. *al-Ṭabarī*. 4 = al-Ṭabarī. Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk : In 10 v. V. 4. Cairo : Dar al-maarif, 1967. 584 p.
23. *Chronique de Tabarī* = Chronique de Tabarī : Histoire des Envoyés de Dieu et des rois / Trad. sur la version persane de Abou-'Alī Mohammad Be` lamī par M. H. Zotenberg / Nouv. éd. par M. Hamadé. P. : Edition al-Bustane, 2002. 1197 p.
24. *Сур. Н. Mystag* = Кирилл Иерусалимский, свт. *Поучения огласительные и тайноводственные*. М. : Синодальная библиотека, 1991. С. 315–340.
25. *Orig. De princip.* = Ориген. *О началах*. Новосибирск : Наука, 1993. 383 с.
26. *Holy Qur'an* = The Holy Qur'an / Translation and Commentary by A. Yusuf Ali. NY : Hafner Pub. Co, 1946. 1862 p.
27. *Ginzberg*. 2 = Ginzberg L. *The Legends of the Jews* : In 7 v. V. 2. Bible Times and Characters from Joseph to the Exodus / Transl. from the German Manuscript H. Szold. Philadelphia : The Jewish Publication Society of America, 1910. 375 p.
28. *Ginzberg*. 4 = Ginzberg L. *The Legends of the Jews* : In 7 v. V. 4. Bible Times and Characters from Joshua to Esther / Transl. from the German Manuscript H. Szold. Philadelphia : The Jewish Publication Society of America, 1913. 448 p.
29. *Gittin* = Gittin // Soncino Babylonian Talmud / Transl. under the editorship of I. Epstein. L. : The Soncino Press, 1961. 439 p.
30. *Golden Legend* = The Golden Legend or Lives of the Saints / Compiled by Jacobus de Voragine, Archbishop of Genoa, 1275. Vol. 1. Edinburgh : University Press, 1931. 127 p.
31. *Greg. Nyss. De vita Mos* = Григорий Нисский, свт. *О жизни Моисея законодателя или о совершенстве в добродетели* / Пер. с древнегреч. А. Десницкого. М. : Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999. 108 с.
32. *Levi* = Levi I. *La légende de l'ange et de l'ermite dans les Écrits juifs* // Revue des études juives. 1884. T. 8. P. 64–73.
33. *Massignon* = Massignon L. *Les "Sept Dormants" Apocalypse de l'Islam* // Opera minora : In 3 v. V. 3. Beirut : Dar al-Maaref, 1963. P. 104–118.
34. *Megillah* = Megillah // Soncino Babylonian Talmud / Transl. under the editorship of I. Epstein. L. : The Soncino Press, 1961. 195 p.
35. *Niessen* = Niessen T. *Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale* // Byzantinische Zeitschrift. 1938. Bd. 38. S. 351–376.
36. *Paret* = Paret R. *Un parallèle byzantin à Coran*. 18. 59–81 // Revue des études byzantines. 1968. T. 26. P. 137–159.
37. *Philo. De vita Mos.* = Philo Judaeus. *On the Life of Moses* : Book 1 // The Works of Philo Judaeus : In 4 v. / Transl. C. Yonge. V. 3. L. : Bohn, 1855. P. 1–74.

38. *Sanhedrin* = Sanhedrin // Soncino Babylonian Talmud / Transl. under the editorship of I. Epstein. L. : The Soncino Press, 1961. 510 p.

39. *Sidersky* = Sidersky D. *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*. P. : Geuthner, 1933. 161 p.

МАГОМЕТ-КАРДИНАЛ: К ИСТОРИИ ОДНОГО ОБРАЗА МУХАММАДА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ*

Название *Магомет-кардинал* придумал не я. Так назывался небольшой, опубликованный в 1899 г. Эдмоном Дутте очерк, в котором внимание исследователей обращалось на балладу «Легенда о Магомете. Шампанская версия», изданную в 1863 г. Проспером Тарбе в третьем томе его собрания «Романсеро Шампани». Э. Дутте со ссылкой на и по сей день всеми цитируемую статью Алессандро Д'Анкона *La leggenda di Maometto in Occidente* (Легенда о Магомете на Западе) отметил связь легенды с историей монаха Бахиры, при этом его общие выводы оставляют желать лучшего:

Известно, что в средние века о мусульманах распространялись самые невероятные, самые абсурдные и, часто, наиболее одиозные истории. Сначала Магомета считали идолом Махоном, которому поклонялись мусульмане наряду с другими идолами, потом он стал еретиком, основавшим новую секту. Одни утверждали, что его наущал дьявол, другие, что он был антихристом [Doutté, 11–12].

Собственно, отчасти этот очерк, а отчасти досада на то, что в своей первой книжке я сам следовал современным стереотипам о «невежественных стереотипах средневековья», и побудили меня разобраться с Магометом-кардиналом. 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.

Начну с текста баллады. Сложена она на старофранцузском языке классическим восьмисложником со смежными рифмами.

En cel temps Mahomet regnoit:
Prince des Sarradins estoit

* [Журавский, 83–109].

Ou tens Dagobert fis Clotaire,
Qui III ans regna en mal faire
Mahommeque fu apelez:
Preudon estoit et mout saichant
Entre la sarrazine gent [*La légende*, 41].

Полностью перевод текста баллады я даю в прозаическом подстрочнике:

В ту пору Магомет, государь сарацин, царствовал. Во времена Дагоберта, сына Хлотаря. Того, кто четыре года правил, причиняя много бед, звали Магоммок. Среди сарацинской знати он был человеком просвещенным и благородным. Был он римским кардиналом, самым умным и образованным. Он был послан к сарацинам, дабы, проповедуя христианство, открыть им истину. Согласился он на это при условии, что когда папа умрет, он вернется, и изберут его. Святой Престол согласился, и он отправился из монастыря проповедовать сарацинам. Проповедовал он истину столь красноречиво, что всех объединил и подчинил себе. А когда папа умер, Престол не сдержал обещаний. Другой стал папой. Узнав об этом, Машоммет¹ так опечалился, так разгневался, что против истины все обернул, стал проповедовать противное тому, чему прежде учил. Все вновь последовали за ним. В 626 г. он умер, и Бог его не признал [*La légende*, 41–42].

Итак, римский кардинал Магомет, основавший новую религию в отместку за то, что его не выбрали папой. Собственно, если Магомет идол, или шарлатан, или волхв, или лжепророк, или предтеча антихриста, почему ему не быть и кардиналом? Однако, во-первых, пойдй-найди такого ересиарха, которого бы не обзывали шарлатаном, предтечей грядущего антихриста или сыном дьявола. Это всего лишь фигуры полемического дискурса. А вот кардинал Магомет — это уже необычно. А во-вторых, так ли уж и мало знали в средневековой Европе об исламе? В этой статье я не берусь ответить на этот вопрос. Однако уверен в одном — точно измечь объем этих знаний мы пока не можем.

1. Машоммет — одно из имен Мухаммада. О «многоимёнии» Мухаммада в Средние века см. ниже.

По «Песне о Роланде» можно предположить, что Махон или Махаунд — идол наряду с Терваганом и Аполленом, но в «Короновании Людовика» граф Гильом отвечает сарацину:

Твой Магомет, как каждому известно,
Спервоначалу был Христу привержен
И наше проповедовал ученье [Коронование, 168].

В хронике псевдо-Турпена (латинский оригинал — конец XI в., старофранцузский перевод — начало XII в.) между Роланом и его антагонистом сарацином Фернагюзом (*Fernaguz*) разворачивается на четырех страницах настоящий богословский диспут. И Фернагюз, в частности, говорит:

Мы верим, что Творец неба и земли — один Бог, ни сына у Него нет, ни отца. И, само собой, Он никого не родил, и от Него никто не родился. Поэтому Он один Бог, а не троичный [Turpin, 18]².

Далее Ролан подробно объясняет, как один Бог может быть триединым, приводя в пример звучащую арфу, которая суть дерево, струны и звук. Как дерево, струны и звук образуют звучащую арфу, так и Отец, Сын и Святой Дух суть единый Бог. А когда в конце этого увлекательного богословского спора Ролан пронзает Фернагюза мечом, тот восклицает:

Mahomet, et mi Deu en cui je croi et aor, secorez moi et aidiez! Que je muir.

Магомет и мой Бог, в которого я верю и которому поклоняюсь, сберегите меня и помогите! Я умираю [Turpin, 21].

В то, что Фернагюз, только что почти буквально цитировавший на латинском и старофранцузском 112 суру Корана, поклоняется идолу Магомету, верится как-то с трудом. В тексте очевидно обращение не к богу Магомету, а к Магомету и Богу.

2. Латинский текст: *Nos credemus quod creator caeli et terrae unus Deus est, nec filium habuit, nec patrem; scilicet, sicut a nullo generates est, ita neminem genuit: ergo unus est Deus, non trinus.*

Старофранцузский текст: *Nos creons que li crierres del ciel et de la terre est uns Dex, ne il n'ot ne filz ne père; et aussi con ne fut de nului engen-drez, ausi n'engendra il nului, et por c'est il uns Dex et ne pas en trois personnes.*

Первый крестовый поход значительно расширяет знания европейцев об исламе. Другое дело, что, видимо, сначала четко не могли определиться со статусом Мухаммада. Однако с освоением истории о монахе Бахире дело пошло проще.

Принято считать, что история встречи Мухаммада с Бахирой впервые изложена в Сире (жизнеописании Мухаммада) Ибн Хишама, самой ранней из дошедших до нас. На самом деле в том виде, в каком она дошла до нас, это коллективный труд, по крайней мере, трех поколений. Ее авторы — «кладезь знаний» Ибн Исхак из Медины (ум. 768), дело его продолжил достоверный передатчик хадисов ал-Бакка'и из Куфы (ум. 799). И завершил труд литератор и историк Ибн Хишам из Басры (ум. 834). То есть это — почти вековой труд, который во многом сформировал «каноническую» версию жизни Мухаммада. Хотя ранний пласт Ибн Исхака частично сохранился³. Вот как история о монахе Бахире рассказана в Сире:

Сообщает Ибн Исхак. Абу Талиб с торговым караваном собрался в Сирию. <...> Перед самым отъездом Мухаммад крепко прижался к Абу Талибу, всем видом показывая, что не хочет расставаться с ним. Ей-богу, возьму парня с собой. Будет при мне, а я при нем. В сирийском городе Бусра караван встал на отдых. Неподалеку от тамошней обители обосновался монах по имени Бахира, сведущий в учении христиан. В его келье издавна селились братья по вере, постигая мудрость хранившейся там старинной книги, которая передавалась из поколения в поколение. Мекканские караваны часто проходили мимо, но Бахира никогда не заговаривал с торговцами до этого дня. На сей раз он вышел к ним, и причиной тому было знамение: он увидел, что над Мухаммадом парило облако, укрывая его единственным своей сенью; а когда караван остановился, Бахира приметил, что дерево склонило над мальчиком свои ветви, укрыв его тенью. <...> Бахира пригласил всех на трапезу; а когда все собрались, он заметил, что мальчика с ними нет: его оставили стеречь поклажу. Монах попросил пригласить и его. Когда все насытились и разошлись, Бахира стал расспрашивать отрока о его сновидениях, о приключениях и делах. Ответы Мухаммада совпадали с тем, что прежде монах

3. Западные публикации под названием Сира Ибн Исхака представляют собой извлечения из Сиры Ибн Хишама наиболее ранних пластов текста, по мнению исследователей, принадлежащих Ибн Исхаку.

вызнал о нем из книг. Осмотрев спину мальчика, он увидел меж лопаток печать пророчества. Затем Бахира подошел к дяде Мухаммада, завел с ним беседу, в конце которой предупредил: «Ступай-ка домой с мальчиком и как зеницу ока береги его от иудеев. Ей-богу, если он попадетсЯ им на глаза, и они распознают в нем то, что теперь очевидно мне, недобровать ему от их козней. Ведь у твоего племянника великая судьба. Забирай его быстро домой». <...> Рассказывают также, что трое из тамошних иудеев или христиан разглядели в мальчике то, что открылось Бахире, и замыслили против Мухаммада худое. Однако монах задержал их, напомнив об известных им по священным книгам приметах будущего пророка — даже если они посмеют напасть на него, им все равно ничего не удастся [*Жизнеописание*, 36–37].

В последующих мусульманских версиях этот сюжет почти не меняется, хотя и дополняется различными подробностями. Для нас важен только один момент. У Ибн Са'да (ум. 845), автора большого свода биографий мусульман *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, первые две книги которого посвящены жизнеописанию пророка, свидетельство о пророческом призвании Мухаммада увязывается с женитьбой на Хадидже; т. е. брак получает религиозное освящение. Путешествовавший с Мухаммадом раб Хадиджи Майсира сообщает ей об этом предсказании Настура (имена монаха варьируются), и она избирает себе в мужа будущего пророка [*Ibn Sa'd*, 148]. В западно-христианских сочинениях эпизод с женитьбой будет подробно обыгрываться.

С появлением истории о монахе Бахире мы имеем право говорить о новом, утвердившемся в разных религиях, житийном топосе. Это риши Асита, который считается в индуизме автором двадцати гимнов Ригведы, а в житиях Будды он, узрев младенца Сиддхартху Гаутаму, объявляет шакьям, что их царевич обретет просветление. Это Симеон Богоприимец, один из 72 толковников, которому дано было убедиться в истинности пророчества Исаяи. И это христианский старец Бахира, прозревающий в отроче Мухаммаде будущего пророка.

Ближневосточным христианам история о монахе и Мухаммаде стала известна очень рано. У Иоанна Дамаскина читаем:

...Лжепророк, называемый Мамед... познакомившись с Ветхим и Новым Заветами, а также пообщавшись с арианским будто бы монахом, составила собственную ересь [*Иоанн Дамаскин, 150*].

Очень лаконично, но это было написано еще до появления Сиры даже в ее самом раннем изводе Ибн Исхака. Я не собираюсь задаваться праздным вопросом, в какой среде — христианской или мусульманской — и в каком виде эта история появилась раньше. Важно одно, она очень рано укоренилась в ближневосточной христианской среде — с полемическими интенциями, а в мусульманской — с апологетическими.

Я также не буду совершенно касаться судеб истории Бахиры на Ближнем Востоке. Об этом написано довольно много. Она известна в западном и восточном сирийских изводах, в арабских редакциях. Скажу только, что эта, на первый взгляд, простенькая история возымела масштабы грандиозные. С ней есть что делать и арабистам, и сириологам, и византологам, и медиевистам, и тем, кто занимается апокалиптической литературой. В ближневосточных христианских версиях эта история получила название «Апокалипсиса Бахиры».

Я остановлюсь лишь на том, как история Бахиры попала в Европу. Да, отмечу только, что в восточно-христианских версиях Бахира или Сергей совсем не обязательно еретик, он просто уже старенький и пытается наставить юного Мухаммада в христианской вере, но тот неверно его понимает и многое искажает.

Одно из первых упоминаний о Мухаммаде в Европе мы находим у епископа Евлогия Кордовского (первая половина IX в.) в *Liber apologeticus martyrum*, однако он пишет только о ересиархе Махомате и о его учении, о монахе еще ничего не сообщает.

В Европу же история первоначально, и в крайне усеченном виде, попадает через «Хронографию» Феофана Исповедника, завершившего ее в 813 году. О Мухаммаде в ней говорится:

(6122, Р. X. 629/30) В этом году окончил жизнь Муамед, вожьд и лжепророк сарацинский... <...> ...Будучи бедным и сиротой, упомянутый

Муамед надумал наняться к одной богатой женщине, родственнице своей по имени Хадига, для хождения за верблюдами и для торговли в Египте и Палестине. Мало-помалу он осмелел, снискал расположение вдовой женщины, взял в жены и вступил во владение ее имуществом. Приходя в Палестину, он общался с иудеями и христианами и заимствовал у них кое-что из писаний, но был подвержен падучей болезни. Жена, заметивши это, сильно опечалилась, что она, благородная, связалась с таким не только бедным, но и эпилептиком. Он же, стараясь обманом успокоить ее, говорил: «Мне бывает видение ангела, именуемого Гавриил, и, не вынося его вида, я теряюсь и падаю». Она знала некоего монаха, по зловерию изгнанного и жившего там, рассказала ему все и имя ангела; он для успокоения ее подтвердил ей: «Истину сказал. Этот ангел посылается ко всем пророкам». Она, выслушав слова лжеотца, первая поверила ему и возгласила другим женщинам того же племени, что муж ее пророк. Эта весть от жен перешла к мужьям, сначала к Абубахару, которого он оставил своим преемником; и эта ересь утвердилась в пределах Ефрибы, в конечном счете, посредством войны [Θεοφάνης, col. 685–687].

Анастасий Библиотекарь перевел «Хронографию» Феофана на латинский уже в конце того же IX века. В оксфордском критическом издании «Хронографии» указывается, что во многих кодексах *μοναχός* (монах) изменено на *μοιχός* — прелюбодей [The Chronicle, 465–466]. И у Анастасия, который в переводе во всем точно следует Феофану, есть одно исключение. Вместо «рассказала одному монаху, который по зловерию изгнан», мы читаем: “*amicum suum cum haberat adulterum indicavit*” (другу своему, с которым у нее был адюльтер, рассказала). А вот слова: «выслушав слова лжемонаха, первая поверила ему», Анастасий переводит точно: “*prima suspecto pseudomonachi verbo credidit ei*” [Anastasius, 165]. Так что первую информацию о том, что Мухаммад кое-что заимствовал у христиан и иудеев, и о псевдо-монахе прелюбодее европейцы получили уже в конце IX века.

Я не буду останавливаться на том, что знания об исламе распространяются в Европе неравномерно и в разных объемах. Само собой разумеется, что в Испании, на юге Франции, на Сицилии об исламе узнали раньше и знали больше. Северная Европа что-то реальное узнала об исламе только в начале XII в., т. е. после первого крестового похода. А отно-

сительное выравнивание этого знания происходит только в XIII веке. Я не буду также говорить о разных уровнях этого знания. Естественно, ученые богословы, простые клирики и проповедники, побывавшие у сарацин или турок и не побывавшие, *litterati et illetterati*⁴ знали ислам в разной степени и осваивали это знание с разными целями. Все это очень важно, очень интересно, но к моей теме прямого отношения не имеет. Далее я буду говорить только о том, как формируется образ Магомета-кардинала, уделяя при этом основное внимание популярным сочинениям, имевшим широкое хождение.

В более подробных изложениях историю Бахиры в Европе все же узнают только в первой половине XII в. во многом благодаря Петру Альфонси, арагонскому еврею, в 40 лет принявшему христианство, автору знаменитых «Наставлений клирику». Он также был автором «Диалогов христианина с иудеем», в пятом из которых подробно разбирается ислам. Петр Альфонси демонстрирует вполне основательное знание его положений и довольно точно цитирует Коран. У него монах Сергей — яковит, а яковиты — это еретики, которые совершают обрезание и исповедуют, что Христос не был Богом, а только человеком, зачатым от Святого Духа и Девы; они также отрицают Его распятие и смерть [*Petrus Alfonsi, col. 597–606*]. То есть, согласно Петру, мусульманское учение об Иисусе совпадает с яковитской христологической доктриной. Второй источник того же времени, в котором дается более развернутая версия о монахе Сергии, только уже не яковите, а несторианине, это так называемая «Апология ал-Кинди», впервые изданная в составе клюнийского корпуса или толедского сборника Петра Достопочтенного. Это тот самый сборник, в составе которого появился и первый латинский перевод Корана Роберта Кеттонского. А под «Апологией ал-Кинди» подразумевается перевод арабо-христианского апологетического сочинения (то ли середины IX, то ли начала X веков), в латинском изводе именуемого *Epistola saraceni et Rescriptum christiani*, где сарацин — Абдаллах ибн Исмаил ал-Хашими, а христианин — Абд ал-Масих

4. Грамотные и неграмотные (лат.).

ибн Исхак ал-Кинди. Трактат, получивший большую популярность, распространявшийся и отдельными списками, вне корпуса. И в нем уже подробно рассказывается о Сергии, изгнанном из монастыря за какие-то прегрешения, и отправившемся в Аравию, где он повстречался с Мухаммадом и убедил его последовать своей вере, т. е. обратил в несторианство. Цитировать уже не буду. Скажу только, что как Петр Альфонси, так и «Апология» называют еще и двух нечестивых иудеев, которые уже после смерти Сергия взяли в оборот бессмысленного Мухаммада и вконец запутали дело.

Еще раньше «Диалогов» и «Апологии» появляется труд историографа первого крестового похода Гвиберта Ножанского (1053–1124) «Деяния Бога через франков». Того Гвиберта, который учился у Ансельма Кентерберийского. Последние главы первой его книги посвящены описанию положения христианства на Востоке перед началом крестового похода. Главная причина бедствий восточных христиан, по мнению автора, в том, что они удалились от латинской церкви и распались на множество ересей. И далее:

III. *Учение Магомета.* Согласно широко распространенному мнению, Магомус, это имя человека, если я правильно его передаю, который увел их от веры в Сына и Святого Духа, и учил их признавать только лицо Отца, как Бога единственного и Творца; и говорил, что Иисус всецело человек. В кратком изложении его учение предписывает обрезание и поощряет их всех в распутстве. Я не думаю, что этот нечестивый человек жил так уж давно, потому как не нашел никого из учителей Церкви, кто бы писал против его грязных измышлений. Поскольку из написанного я ничего не узнал о его нравах и жизни, не должно удивляться моему желанию поведать о том, что я обычно слышал от наиболее искусных рассказчиков. Бесполезно обсуждать, что здесь истинное, а что ложное, пока мы выясняем только, что это был за наставник, слава о пресловутых злодеяниях которого продолжает распространяться. С уверенностью можно говорить плохо о том, чья злонамеренность превзошла и превысила любой порок, о котором что-либо можно сказать.

IV. *Откуда он яд свой испил.* После того как александрийский патриарх умер, многие из наиболее взыскующих людей стали посещать одного отшельника, который жил поблизости. Однако в беседах они обнаружили, что расходятся с ним в католической вере. Они покинули его и осуди-

ли. Отвергнутый, затаивший обиду, ибо не смог достичь того, к чему так стремился; подобно Арию, он начал тщательно вынашивать замысел отмщения через распространение яда ложного учения, способного подорвать католическое вероучение во всем мире. Тогда враг человеческий внушил ему, как по некоторым признакам узнать молодого человека, который послушает его. И отшельник узнал среди посещавших его этого человека, и стал наставлять его, постепенно отравив тем же ядом, которым был отравлен сам. А поскольку человек этот был беден, а бедному невозможно достичь власти, отшельник нашел способ, как это поправить. Одна очень богатая женщина, которая недавно овдовела, никак не могла найти подходящего ей мужа. И отшельник сказал этой женщине, что нашел для нее подходящего пророка. Если она выйдет за него замуж, то будет жить в полном счастье. Он увещевал эту женщину, обещая, что пророк обеспечит ее как в этой, так и в будущей жизни, и так возбудил ее женские чувства, что она согласилась выйти замуж за неизвестного человека. Так бедный Магоммет получил блестящее богатство и власть, которые окончательно помutilи его рассудок [Guibertus, col. 689–690].

Я процитировал только то, что важно для моей темы. А важен здесь, возможно, впервые появившийся мотив неудачной борьбы за власть в церкви, затаенной обиды и жажды мести.

В начале того же XII в. Эмбрих Майнцский создает первое произведение, полностью посвященное Мухаммаду — *Vita Mahumeti*⁵ в 1149 латинских стихах, написанных леоновым гексаметром [Historia, col. 1343]. Эмбрих родом из Майнца (*Mogontiacum*), т. е. из северной Европы. Мухаммад у него живет в Ливии в IV веке. Хотя и с этим не все так просто, одной ссылкой на незнание не отделаешься. Время Эмбриха — время григорианской реформы (не календарной, а церковной) и время ересей. Прообразом эмбриховского Магомета был Генрих Лозаннский (ум. 1148), воспитанник клюнийского монастыря и ересиарх, уподоблявший себя Иоанну Предтече и проповедовавший в одеянии кающегося грешника. Генрих написал письмо епископу Майнца Гильдеберту Лавардину с просьбой позволить ему проповедовать в городе, убеждая людей в необходимости реформы. Гильдеберт

5. В своем жизнеописании Эмбрих именует Мухаммада то *Mahumet*, то *Mamutius*.

ответил согласием, а сам уехал. Вернувшись, он столкнулся со спровоцированным Генрихом антиклерикальным бунтом, который ему насилу удалось подавить.

Выбор Ливии, возможно, был отчасти обусловлен смешением, как предположил Томас Бурман, Йасриба (будущей Медины) с Триполи: Йасриб часто транскрибировали как *Tribus* или *Tripus*⁶. Но вот выбор IV в., не исключено, вовсе не случаен: это тоже век больших ересей и расколов. И не случайно Эмбрих в поэме упоминает Феодосия — последнего римского императора единой империи, а также борца с арианством и язычеством — Амвросия Медиоланского, жившего в ту же эпоху.

У Эмбриха Магомета наставляет и женит на Хадидже некий ливийский волхв. И этот выбор не такой уж случайный, поскольку волхования Эмбрих возводит к Симону Волхву, по мнению большинства ранних отцов Церкви, — родоначальнику гностицизма и всех ересей в Церкви. И чем занимался Симон, согласно Деяниям апостолов?

Прежде он занимался магией и всех жителей Самарии поражал своим искусством. Он утверждал, что он больше, чем человек, и все от мала до велика жадно внимали ему. «Он — Сила Божья, та, что зовется Великой», — говорили они. А слушали его так потому, что в течение многих лет он поражал всех чародейством (Деян 8:9–11).

Потом он принял крещение вместе со многими жителями города. Но чего он восхотел?

Увидев, что через возложение рук апостолов дается Дух, Симон принес им денег. «Дайте и мне такую силу, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Святого Духа», — попросил он (Деян 8:18–19).

Симон помыслил получить духовную власть за деньги. Того же добивался, согласно Эмбриху, и Магомет.

То, что Эмбрих пишет о Мухаммаде, не так важно по содержанию (для моего случая), но важно по форме. Он подражает латинским стихотворным житиям святых, в частности,

6. См. : [Antihagiography, 163].

«Житию блаженной Марии Египетской», автором которого был епископ Майнца Гильдеберт Лавардин. На этот принципиально важный момент обратил внимание американский исследователь Джон Толан⁷. Не случайно Эмбриха и Гильдеберта так долго принимали за одно лицо (часто писали *Hidelbertus sive Embricus*). В Патрологии Ж.-П. Миня «Жизнь Магомета» помещена под именем Гильдеберта (см. выше отсылку *Historia, col. 1343*). Ги Камбье удалось доказать, что это два разных автора [*Cambier, 468–479*]. Так вот, Эмбрих выстраивает обличительную биографию, но выстраивает ее по канонам житийной литературы, т. е. создает прецедент антиагиографического жизнеописания Мухаммада. И выбор «Жития Марии» в качестве образца для подражания вполне уместен, поскольку оно относится, по терминологии М. М. Бахтина, к кризисным житиям с элементами «авантюрно-бытового романа» [*Бахтин, 262*].

Только один пример. Общеизвестен житийный топос укрощения святым какого-нибудь дикого животного. В «Жизни пустынных отцов» Руфина авва Бене обращает именем Иисуса Христа в бегство дикого гиппопотама, который опустошал близкие по соседству страны; авва Гелен путешествует по реке на спине лютого крокодила. В «Житии Марии» лев помогает старцу Зосиме выкопать для святой могилу. Св. Патрик избавляет Ирландию от змей. Св. Франциск дружится с волком Губио. Преподобный Сергей Радонежский — с медведем.

Магомет с волхвом втайне от ливийского народа выращивают страшного быка. Эмбрих его подробно описывает: он только отдаленно напоминает быка, глаза извергают пламя, рога его острее бивней носорога, щеки покрыты шипами, пасть его подобна бездне. В общем, зверь апокалипсиса. Ливийский царь умирает, народ в растерянности. Приходит волхв и возвещает, что Бог наслал на них страшного зверя, и тот, кто усмирит его, станет новым царем. Является молодой ливиец Магумет, которого бык знает и поэтому слушается его. Магумет становится царем ливийского народа [*Antihagiography, 12–13*].

7. Подробно см.: [*Antihagiography, 1–18*].

В XII в. появляется еще одно латинское стихотворное жизнеописание Мухаммада — *Otia de Mahomete* или *Carmen de Mahomete* (Песнь о Магомете) Готье (или Вальтера) Компьенского. На ней останавливаться я не буду, потому что веком позже ее пересказал уже французским восьмисложником Александр дю Пон.

Всякий, кто хочет узнать о Магомете, может это сделать здесь, во французской Бургундии, в Сансе. Здесь жил один монах, который прежде был сарацином, но принял христианство. Он полностью отверг Магомета, он все знал о мошенничествах и надувательствах, которые проделывал Магомет в своей жизни. Он рассказал об этих обманах своему настоятелю, а тот рассказал аббату Готье. Этот монах положил историю на стихи, сделал из них латинскую книжку. Из нее Александр дю Пон составил эту поэму [*Du Pont, 2*].

И далее Александр, что важно для нас, сообщает:

Его отец и мать родились в Идумее, отца звали Авдименеф, а имени матери он не знает. Магомет все знал о религии Христа из наставлений и из книг; он был большим ученым в геометрии, музыке и астрономии, в грамматике и арифметике, логике и риторике [*Du Pont, 3*].

Вот еще один шаг в становлении образа. Сам Мухаммад уже не просто хорошо знает христианство (монах-учитель уже не особо нужен), но и владеет науками тривиума и квадривиума.

В XIII в. происходит еще ряд важных событий. Прежде всего, я имею в виду монументальное агиографическое полотно Иакова Ворагинского. Название, данное автором — *Legenda Sanctorum*, а самое популярное название — *Legenda aurea* (Золотая легенда). Согласно преданию, Иаков составил эти «Жития святых» в качестве подходящего чтения для доминиканских монахинь в Падуе, духовником которых он был.

Популярность книги в Средние века была невероятной. Уже в то время она была переведена почти на все европейские языки, порой с добавлениями, которых нет в латинском оригинале. Она входила в число наиболее часто переписываемых рукописей (до наших дней дошло более тысячи ко-

пий), занимая прочное второе место после Библии, а с распространением книгопечатания уже к 1500 г. выдержала 74 латинских издания. Книга послужила источником большого числа сюжетов для иконографии и живописи, а также для значительного количества позднейших литературных переработок. Во времена Реформации и Просвещения над ней издевались, как могли, а в XX в. исследователи⁸ обнаружили, что это ценнейший исторический справочник не только по иконографии, но и по быту той эпохи.

Иаков пользовался вполне серьезными источниками: «Великим зеркалом» Винсента де Бове, *Vitae Patrum* Иоанна Кассиана (это не что иное, как переработка «Жизни египетских отцов»), «Деяниями франков» Григория Турского, «О жизни великих мужей» Блаженного Иеронима, проповедями Иоанна Златоуста и т. д. Однако рассказывая о вещах серьезных, он расцвечивает их информацией и событиями самыми невероятными. И всегда в таких случаях делает оговорку: «Мы читаем в одной повести, по-видимому, не вполне достоверной» [напр. : *Jacobus*, 825].

Так вот, Иаков окончательно укоренил Мухаммада в агиографическом жанре, подобно тому, как десятилетием ранее Винсент из Бове в «Историческом зеркале» утвердил его в средневековой европейской историографии. Как и положено, в житийном сборнике Иаков помещает все события в соответствии с церковным годичным календарем. Это рассказы о жизни Христа, Девы Марии и апостолов по основным праздникам; рассказы о святых и группах святых (например, о семи спящих отроках), сюда же включены и душеполезные повести (например, о Валааме и Иоасафе или апокрифическое житие Моисея). Но он включает сюда рассказы не только о святых, но и об их антагонистах, подробно повествуя об Иуде, Понтии Пилате, Нероне, Юлиане Отступнике. Можно сказать, что Иаков излагает деяния святых в религиозно-историческом контексте. Антагонисты тех, кто вершит дело Божье, тоже включены в христианский универсум. И Мухаммад здесь тоже уместен. Технически это происходит так.

8. Например, французский историк Ле Гофф.

177-я глава (большая — 21 страница в печатном издании) посвящена папе Пелагию I (60-му папе римскому). Она начинается словами:

Пелагий, папа, достиг вершин святости, стяжав всеобщее признание в дни своего понтификата, почил в мире, исполненный благими деяниями. Это не тот Пелагий, который предшествовал папе Григорию I, а тот Пелагий, что до него, которому последовал Иоанн III, а Иоанну Бенедикт, а Бенедикту Пелагий, а Пелагию Григорий. Во времена этого Пелагия в Италию пришли лангобарды [*Jacobus, 824*].

Все! О Пелагии больше ни слова. Далее следует подробнейший рассказ о нашествии лангобардов, о завоевании ими Ломбардии, об основании государства со столицей в Павии. Однако этот рассказ о лангобардах разбит на две части, между ними вставка на четыре страницы. Появляется она, когда Иаков добирается до византийского императора Фоки:

Во времена Бонифация⁹, после смерти Фоки, при правлении Ираклия, в году 610 по Рождеству Христову, Магумет (*Magumeth*), лжепророк и волхв, совратил агарян или исмаилитов, или иначе — сарацин¹⁰, следующим, как читаем в одной хронике, образом.

Был один клирик, хорошо известный в Риме, не сумевший добиться там признания, к которому весьма стремился. Затаив обиду, он отправился оттуда за море, где своими кознями совратил много людей. Там он и нашел Магумета, которому обещал поставить его господином и начальником над всеми людьми. Он прикормил голубя, а затем стал вкладывать зерна пшеницы и других злаков в ухо Магумета; голубя же он приучил клевать зерна из уха Магумета, сидя у него на плече. Голубь привык к этому, так что всегда, когда он видел Магумета, садился ему на плечо и засовывал клюв в ухо. Клирик же, созвав народ, объявил, что он провозгласит владыкой над всеми того, на которого снизойдет святой дух в об-

9. Бонифаций IV был папой в 608–615 гг. Император Фока был убит в 610 г., его сменил Ираклий I (610–641), год «появления» Мухаммада — 610 — хронологически все точно.

10. Примечательно, что Иаков Ворагинский приводит все три, принятые у христиан именовании мусульман: агаряне — от Агарь; исмаилиты — от Измаила, сына Агари; сарацины — ложная этимология от Сарры, которая «отпустила Агарь пустой» [*Иоанн Дамаскин, 150*].

разе голубя. И тогда он тайно выпустил голубя, и тот сел на плечо Магумета, который тоже был среди народа, и сунул клюв ему в ухо. И когда люди увидели это, они сочли, что Дух Святой сошел на него и открывает ему слово Божье. Так провел Магумет сарацин, которые, став его последователями, завоевали Персидское царство и другие восточные империи вплоть до Александрии. Вот, что обычно рассказывают; а то, что последует далее, более достоверно [*Jacobus, 827–828*]¹¹.

И далее следуют истории о женитьбе Мухаммада на Кадиган (Хадидже), его болезни и ангеле Гаврииле:

Некая дама по имени Кадиган, которая правила в провинции, называемой Короканика, видя этого человека, признанного среди иудеев и сарацин и покровительствуемого ими, предположила, что в нем сокрыта божественная сила. И поскольку была вдовой, взяла его в мужа. Так Магумет получил верховенство над всей провинцией. Своими искусными уловками он обольстил не только эту женщину, но и иудеев и сарацин, поскольку публично признал себя Мессией, обещанным в законе. Помимо прочего, у Магумета часто случались припадки эпилепсии. Заметив это, Кадиган сильно опечалилась, что вышла замуж за человека ничтожного и эпилептика. Чтобы успокоить свою жену, Магумет баюкал ее рассказами, говоря: «Вижу архангела Гавриила, часто меня посещающего, и не в силах вынести сияния его лика, лишаюсь сил и впадаю в безумие». Его жена и другие поверили, что это так [*Jacobus, 828*].

О монахе Сергии Иаков приводит разные сведения: одни говорят, что он был несторианин (по Апологии ал-Кинди), другие, что был яковитом (по Петру Альфонси), т. е. Иаков уже компилирует:

В другом месте читаем, что был некий монах по имени Сергей, который наставлял Магумета и который прежде, впад в несторианское заблуждение, был изгнан из монастыря, пришел в Аравию, где и прилепился к Магумету. В другом же месте можно прочесть, что он был архидиаконом

11. Легенда эта получила в Европе широкое распространение. Ее отголосок звучит в шекспировском «Генрихе VI». Дофин Карл, обращаясь к Жанне д'Арк, восклицает:
Не вдохновлял ли голубь Магомета?
Тебя ж орел, наверно, вдохновлял! (Акт I, сцена 2).

в Антиохийском крае и был, как утверждают, из яковитов, которые предписывают обрезание и утверждают, что Христос не был Богом, а только человеком, справедливым и святым, от Святого Духа и Девы родившемся. В это верят и утверждают все сарацины. Утверждают, что этот Сергей обучил Магумета многому из Ветхого и Нового Заветов [*Jacobus*, 829].

Поскольку Сергей был монахом, он хотел, чтобы сарацины носили монашеское одеяние — рясу без клобука; и чтобы они, подобно монахам, часто совершали коленопреклонения и молились в определенные часы. Наконец, об учении Мухаммада у Иакова читаем:

Магумет, составляя свои собственные законы, якобы сообщенные ему Святым Духом под видом голубя в присутствии людей, упомянул в них кое-что из обоих Заветов. Поскольку в юности он вел торговлю и посещал с караванами Египет и Палестину, он часто общался с христианами и иудеями, которые знали тот и другой Заветы. Поэтому сарацины соблюдают, подобно иудеям, обрезание и не едят свинину. Чтобы приучить их к этому, Магумет говорил им, что после потопа свинья была создана из верблюжьего кала, поэтому это не чистое животное. Подобно христианам, они верят в единого Бога, всемогущего и Творца всего. Этот лжепророк смешивал истинное и ложное, утверждая, что Моисей был великим пророком, а Иисус превосходил его и был первым среди пророков, и родился от Девы Марии. И еще он говорит в своем Алкоране, что Иисус, будучи еще дитем, творил птиц из глины. Но ко всему этому он подмешивал яд, говоря, что Иисус не страдал, не воскрес, но что другой человек, похожий на Него, вместо Него страдал [*Jacobus*, 828].

Надо отметить, что Иаков дает весьма умеренную версию жития Мухаммада, без крайностей. И это тоже свидетельствует о полноценной включенности в агиографию. И заканчивает он не обычной историей его смерти: обещал, что воскреснет на третий день, а вместо этого его пожрали собаки (это, начиная еще с «Песни о Роланде»: «Его там псы грызут и свиньи гложут» [*Роланд*, 103]), а завершает он трогательной историей, как Мухаммаду, пытаясь убить его, подали отравленного ягненка, а ягненок сказал: «Остерегись! Не ешь меня, во мне яд» (*Cave, ne te sumas, quia in te habeo venenum*). Тем не менее через несколько лет он умер,

отравленный [*Jacobus*, 831]. Следует отметить, что попытка отравления Мухаммада зафиксирована и в мусульманской традиции. Например, в авторитетнейшем своде хадисов ал-Бухари:

Рассказал нам Анас ибн Малик, да будет доволен им Бог: «Некая иудейка подала пророку, да ниспошлет ему Бог благословение и мир, отравленную овцу, и он поел от нее. Затем ее привели к нему и спросили: “Не убить ли нам ее?” Он ответил: “Нет!” Некоторое время я видел следы [отравления] на небном языке посланника Божьего, да ниспошлет ему Бог благословение и мир!» [*Bukhārī*, № 2617].

При всей необыкновенной популярности «Золотой легенды», особую известность получила глава «О святом папе Пелагии». Она часто переписывалась отдельно, и в этих отдельных изданиях она называлась уже не по имени папы, а по своему реальному содержанию: *De Gestis* (Деяния), *Cronica* (Хроника), *Langobardorum historia* (История лангобардов), но также и *Machometus*. Барбара Флайт нашла 15 озаглавленных таким образом рукописей [*Fleith*, 22].

В европейском сознании действительно укореняется парадигмальная схема, которую можно определить словами «Краткой суммы против сарацинской ереси» Петра Достопочтенного: *Sergius Nestorianus Machumetis conspirator* — «Сергий несторианин, тайный сообщник Магомета» [*Petrusabbas*, 32]. Причем, парадигма весьма гибкая. Вместо *Sergius* может стоять другое имя, вместо *несторианина* может быть *арианин* или *яковит*, в каком-либо церковном сане или без него. Но, оказываясь, эта схема может быть еще более гибкой.

Примерно в то же время, что и «Золотая легенда», появляется еще одна очень популярная книга — *Li Livres dou Tresor* (Книга сокровищ) флорентийского поэта и ученого Брунето Латини; одного из учителей Данте, оказавшего, как полагают дантоведы, на последнего большое влияние. По крайней мере, Данте посвятил ему почти целиком XV песню Ада. Своего учителя он поместил в третий ров седьмого круга ада — к содомитам. Однако этот факт несколько не помешал их душевной беседе в аду. И прощальные слова Латини, обращенные к Данте:

*SietiraccomandatoilmioTesoro,
nel qual io vivo ancora, e più non cheggio.*

Мое Сокровище тебе вручаю,

В котором жив еще, и боле ничего [Данте, ст. 118–120].

В переводе М. Лозинского: «Храни мой Клад, я в нем живым остался; // Прошу тебя лишь это соблюсти». Я рискнул дать свой перевод, поскольку здесь принципиально слово *Tesoro* (сокровище) — очевидная отсылка к *Livres dou Tresor*.

В первой книге «Сокровищ», написанной Брунетто в Испании на старофранцузском языке, приводятся сведения о происхождении мира и его истории. В 83 главе, размером с небольшой абзац, озаглавленной «Как прославлялась Святая Церковь», говорится:

С тех пор росла сила Святой Церкви вдали и вблизи, у этого моря и за его пределами, со времен Константина и его сына, царствовавшего после него, до времен Ираклия, который стал императором в лето 618 от Воплощения и царствовал 31 год; в ту пору сарацины Персии собрали против христиан большие силы и захватили Иерусалим, и сожгли церкви, и похитили Крест, и изгнали патриарха, и многие бедствия принесли. Затем Ираклий выступил и разбил персидского царя, и вернул пленников и Крест, и подчинил персов законам Рима. Вслед за этим появился злокозненный проповедник, который был монахом и которого звали Махомес (*Mahomès*); он отвратил их от веры и вверг их в страшные заблуждения [*Latini*, 83].

У Брунетто Латини нашлись подражатели. Эти тексты обнаружил Алессандро Д'Анкона (на его труд я ссылаюсь в самом начале статьи). В конце XIII в. появляются итальянские тривиальные стихотворные переложения фрагментов из «Книги сокровищ», и вот в одном из них находим:

Потом их ввел в заблуждение *Machumitto*.

Слышал я, что был он монахом и кардиналом,

И что Эрадио¹² дозволил ему проповедовать.

12. По всей видимости, имеется в виду византийский император Ираклий.

Столь свят он был духом и жизнью,
Что христиане и язычники почитали его святым.
Звали его Пелагием,
Происходил он из римской семьи Колонна [D'Ancona, 199].

В более позднем итальянском ремейке Брунетто Латини, датированном 1310 г., рассказывается подробнее:

Я слышал, как рассказывали,
Что Эрадио отправил за море
Одного из римских кардиналов
Проповедовать христианам,
И что звали его Пелагий.
Был он монахом из аббатства Сан Дамаджио.
Был он тогда весьма угоден Богу.
Потом папа оказался при смерти,
Пелагий испросил у кардиналов папства.
Почему-то его папой не избрали.
Что же получили кардиналы
За такой свой поступок;
Как искушенный ученый муж
Он ввел всех людей в заблуждение.
И так преуспел в этом,
Что все, как святого, его боготворили.
Того, кто во всякой науке был совершенен,
Они прозвали Малькометто¹³
Или говоря по-романски —
Посланником Всевышнего Бога [D'Ancona, 199].

Вот еще одно смешение имен: Пелагий, которого прозвали *Machumitto* или *Malcometto*. Житие Пелагия по Иакову Ворагинскому, в котором на самом деле рассказывается о Магомете, сыграло здесь свою роль. В шампанской балладе, с которой я начал свою статью, снимается и это раздвоение имен, и становится понятным странное повторение одного имени в разных написаниях:

13. По народной этимологии *Malcometto* — *commettere male* (творить зло).

В ту пору Магомет, государь сарацин, царствовал.
 Это было во времена Дагоберта, сына Хлотаря.
 Того, кто 4 года правил, причина много бед,
 Звали Магоммек [*La légende, 41*].

Вместо «Пелагий, которого прозвали Малькометто» — «Магомет, которого прозвали Магоммек». Образ Магомета-кардинала завершен.

Остается еще вопрос, как и где появилась сама баллада. Я не знаю, имела ли она самостоятельное хождение до появления текста, из которого извлек ее Проспер Тарбе. Однако то, что легенда о Магомете-кардинале была в XIV в. широко распространена, не вызывает сомнений. Один из ее изводов мы находим, например, у Уильяма Ленгганда в «Видении Уильяма о Петре-пахаре»: «Этот Макомес (*Maikometh*) был христианином, но не смог стать папой» [*Langland, 464*].

Проспер Тарбе, опубликовавший эту балладу, дает ссылку на рукопись *Roman du Renart le contrefait*. «Переделанный Ренар» — так переводит ее название В. С. Лозовецкий в «Краткой литературной энциклопедии». Так ли? В XIV в., по словарям, это слово могло означать «воспроизводить что-то недозволенным образом», «имитировать с целью надуть или ошельмовать». У менестреля Ватрике де Кувана, современника автора *Renart le contrefait*, употребляется в значении «играть роль с целью обмануть» [*Watriquet, 369–370*]. Скорее это «Лис подложный» или «Лис обманной», или попросту — «Лис плутовской». Это последний аватар французского цикла о лисе Ренаре. Сначала появился цикл «Роман о Лисе». Он имел несколько продолжений. Трувер Рютбёф во второй половине XIII в. написал «Одрыхлевшего Лиса» (*Renart le bestourné*, скорее — «Поистаскавшийся Ренар»). Примерно в это же время появляется «Коронование Ренара» (*Couronnement de Renart*), около 1288 г. — «Новый Ренар» (*Renart le Nouvel*) Жакмара Жизеле из Лилля. Наконец, интересующий нас «Ренар» был создан в первой половине XIV в. в двух редакциях: первая написана между 1319 и 1322 (32 000 стихов восьмисложником), вторая — между 1328 и 1342 гг. (41 150 стихов с прозаическими добавлени-

ями). Текст этого «Ренара» был впервые издан только в 1914 г. Гастоном Рейно и Анри Леметром¹⁴. Исследован он гораздо меньше предшествующих циклов. Лишь в последние годы к нему пробудился интерес, и теперь уже бытует мнение, что это самое интересное из всего написанного о лисе.

Об авторе мы почти ничего не знаем. Сам себя он именует Де Труа, однако это историческая столица Шампани. Поэтому в исследованиях его обычно называют Аноним из Труа. Сам автор в начале своего сочинения сообщает, что эту книгу написал Де Труа, который был клириком, но из-за праздности стал мирянином [*Renart*, 1]. Значительно позже он мимоходом сообщает, что двоеженство вынудило его оставить клир. Автор также извещает нас о своем замысле — подделаться под Ренара, надеть его маску:

Чтобы сказать сокрытым письмом

То, что не решаются сказать открыто [*Renart*, 2].

Сама по себе баллада о Магомете предстает как текст весьма серьезный, я бы даже назвал его трагическим. Однако в контексте «Плутовского Ренара» он воспринимается совершенно иначе. Это — фарс, хотя Аноним из Труа еще не знал такого слова. Надо сказать несколько слов о произведении в целом, чтобы понять, в какой контекст помещена (или возникает) баллада о Магомете-кардинале.

Лис в изгнании, он уединился в своем укрепленном замке в Мопертюи; барсук Гримбер, друг и кузен Лиса, побуждает его вернуться ко двору. Король Лев подвергает его допросу с пристрастием. Он спрашивает, как, будучи таким знающим и умным, он мог совершить столько ошибок. Лис отвечает ему, цитируя Сенеку, Аристотеля, Цицерона, Макробия, Горация, Перса, Платона и т. д. Король вопрошает Лиса о его рождении и получает такой ответ: «Мое искусство и мое чутье древнее Адама и Евы». Лис возводит изобретение плутовства к временам падения ангелов. И далее, ради спасения своей шкуры, начинает травить Льву байки из всемирной

14. См. : [*Renart*].

истории. Это своего рода пародийное путешествие по миру исторического знания той эпохи¹⁵.

Все это происходит во второй ветви романа. Ренар в стихах рассказывает Льву историю от сотворения мира, а точнее — от падения ангелов и до времен Цезаря и начала правления Августа. Затем Лев предлагает Ренару перейти на прозу. И тот уже в прозе продолжает повествование: о царствовании Августа, Антонии и Клеопатре, о смерти Вергилия (я лишь для примера привожу немногое, о чем рассказывается, однако хронологическую последовательность сохраняю); о Рождестве Богородицы; о предполагаемой дате Рождества Христа, согласно Мефодию Патарскому и Иоанну Парижскому; о пришествии антихриста; о различных астрологических понятиях, об иудейских сектах, о царствовании Тиберия, о Крещении Иисуса, о Страстях Господних, о Филоне Александрийском, Калигуле, Клавдии, о св. Петре в Риме, о Фениксе, о св. Георгии, императорах Нероне, Веспасиане, Траяне и др. (очень многое пропускаю). О евангелизации Галлии, о Марке Аврелии, о манихеях и Никейском соборе, о семи спящих отроках и о Василии Великом. В прозаической части все повествования разбиты на параграфы. Рассказ о Варлааме и Иоасафе относится к 56-му, о Марии Египетской — к 57-му, о происхождении франков — к 59-му, о короле Артуре и Мерлине — к 63-му. Завершает прозаическую часть 164-й параграф — о смерти Карла Красивого и казни его казначея Пьера де Реми в 1328 г. (т. е. историческое повествование ведется до времени написания Ренара).

И вот, внимание: 71-й параграф — о возвращении Ираклием св. Креста в Иерусалим, 72-й — об Исидоре Севильском, 73-й — о Дагоберте, короле франков, и 74-й — о Магомете.

В прозаической части о Магомете рассказывается, что в молодости он был торговцем, поэтому много общался

15. Для примера — рассказ об Александре, которому уделено 7000 стихов, в равной степени нелепых и фантастических. Все искажено и перевернуто, все насыщено магическим и экстравагантным духом рыцарских романов. Александр — дитя таинственного адюльтера египетского царя и Клеопатры, перед которой этот царь предстал в облике Амона. Филипп, получивший некое видение во сне, этому адюльтеру всячески потворствует.

с христианами и иудеями и научился от них Ветхому и Новому Заветам. Так Магомет, который был колдуном, стал христианином. Ему обещали папство. Поэтому он отправился проповедовать и обратил многих неверных в нашу веру. Однако Престол не сдержал обещания... И далее следует история его отпадения от веры с упрощенными вкраплениями из Иакова Ворагинского. Завершается она рассказом о том, как, умирая, Магомет омыл голову водой, и это было знаком того, что без крещения спасение невозможно. Впрочем, он не объяснил смысл своего поступка. Поэтому сарацины омывают голову перед смертью, хотя и не знают, зачем они это делают. Некоторые утверждают, что он раскаялся в том, что проповедовал ложное [Renart, 259–260].

К Магомету Аноним из Труа обращается еще раз, но уже в поэтической форме — тем же классическим восьмисложником со смежными рифмами. В издании Г. Рейно и А. Леметра поэтический Магомет помещен отдельно в разделе наиболее важных вариантов первой редакции романа. И вот здесь мы и находим текст баллады «Легенда о Магомете». Только ему предшествует короткий диалог Льва и Лиса:

[Лис]: В то время правил Пипин король,
столь мудрый и галантный.

И в то же время правил Магоммет,

Он был князем саррадин

во времена Дагоберта, сына Хлотаря,

4 года правил, чиня много бед.

[Лев]: Этот Пипин, которого ты назвал,

Был отцом Карла Великого?¹⁶

[Лис]: Пипин Короткий, Сир? — вовсе нет,

Этот еще не появлялся на свет.

[Лев]: О Магомете мне еще расскажи,

Кем он был и чему служил.

16. Пипин Ланденский или Старший (*Pépin de Landen*; ок. 580–640) — майордом Австразии в 623–640 годах. Пипин был сыном Карломана, только не Карломана сына Карла Мартелла и брата Пипина Короткого, отца Карла Великого, а другого, более раннего Карломана, некоего знатного франка. Намеренная игра с именами.

[Лис]: Сир, тотчас узнаете о том,
 Кого Масонмекой звали.
 Человек просвещенный и благородный
 Среди сарацинского люда,
 Римским кардиналом он был,
 Самым мудрым и образованным... [Renart, 351]

И далее тот же текст, что и в балладе, приведенной в начале статьи. Однако здесь раздвоение одного имени очевидней: *Mahomet* и *Mathonmeqes*.

* * *

Не был Мухаммад в средневековой Европе просто полемическим 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 вполне 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 — символическая фигура. 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.

У Иакова Ворагинского он был вписан в агиографический мир, как фигура антагонистическая, в Ренаре же оказался включенным уже в смеховую культуру и включенным наравне со всеми другими действующими лицами, соревнующимися в искусстве обмана. Он здесь не более чем гротесковая фигура литературы — такая же, как и все остальные. Лев в «Романе о Лисе» глуповат и доверчив. Лев в церковной

скульптуре того же времени предстает грозным апокалиптическим зверем, челюсти которого подобны пасти ада. Лев — доверчивый простак и лев — служитель князя тьмы. Почему-то в этом случае мы не говорим о ложных средневековых стереотипах льва. И никому не приходит в голову требовать политкорректного отношения ко льву.

И в дальнейшем (в эпоху Возрождения и в Новое время) одна из ролей Мухаммада (подчеркиваю — *одна из*) — быть той или иной литературной маской. И его «многоимёнье» — *Mahomet, Mahound, Mahund, Mahoun, Mahum, Magumeth, Malcometto, Machumitto, Machumetis, Makometh, Mathonmeqes* — это, отчасти, отражение его многоролевого амплуа, его многоликости в европейской культуре¹⁷. Без этого мы не поймем в полной мере, почему Лютер и вслед за ним протестантские полемисты так легко отождествляли папу римского с Магометом и исламом. Или почему в памфлете конца XVII в. министр финансов при короле-солнце Кольбер обсуждает в аду текущие политические дела с Магометом. Или почему в пьесе «Фанатизм, или пророк Магомет» Вольтер выводил Магомета в роли «Тартюфа с оружием в руках» [*Вольтер, 645*], а в своем «Опыте о нравах и духе народов» в роли великого реформатора. Или почему так легко вписался Магомет в фривольный, игривый и эротичный контекст литературного рококо, и такой огромной популярностью в том же XVIII в. пользовались анонимные «Любовные похождения Магомета, описанные Аишей, одной из его жен». Или почему у Гете в «Западно-восточном диване» Мухаммад именуется по-разному.

Утвердившийся сегодня стереотип «ложного средневекового понимания Мухаммада» помешал большинству европейцев (не мусульман, а именно европейцев) понять «Сатанинские стихи» Салмана Рушди. А видеть в этом романе хулу на Мухаммада то же самое, что видеть в Га-Ноцри М. Булгакова хулу на Христа. И Рушди, кстати, не скрывал композиционной зависимости своего романа от «Мастера и Маргариты». В тексте «Сатанинских стихов» Мухаммада вообще

17. Несомненно, средневековым текстам вообще не свойственна строгая фиксация имени. Однако «разноимёнье» Мухаммада в пределах одного текста, на мой взгляд, не позволяет ограничиться только этим объяснением.

нет, а есть *Махаунд* — имя, которое мы встречаем прежде всего в средневековых жестах. И этот Махаунд — галлюцинаторный образ, являющийся маргиналу Джибрилу Фариште в его снах.

По словам Милана Кундеры, трагичность «дела Рушди» состояла не в том, что Хомейни и вслед за ним почти весь мусульманский мир увидели в романе клевету на ислам, а в том, что сами европейцы не сомневались в этом.

С загадочным единодушием (я наблюдал эту реакцию во всем мире) литераторы, интеллектуалы, завсегдагаи салонов заняли высокомерную позицию по отношению к роману. <...> Никогда не забуду добродетельную беспристрастность, которую они тогда афишировали: «Мы осуждаем приговор Хомейни. Свобода слова для нас священна. Но в меньшей степени мы осуждаем нападки на религию. Недостойные, жалкие нападки, оскорбляющие душу народов». Ну конечно, теперь уже никто не сомневался в том, что Рушди *напал на ислам*, поскольку единственной реальностью было само обвинение; текст книги уже не имел никакого значения. Его больше не существовало [Кундера, 30–31].

В одеянии политкорректности, как и прочих сегодня модных одеяниях, мы вряд ли сможем что-либо всерьез понять в «мрачном и невежественном средневековье». Как тут не вспомнить А. С. Пушкина:

В век, в который хотят они перенести читателя, перебираются они сами с тяжелым запасом домашних привычек, предрассудков и дневных впечатлений. Под беретом, осененным перьями, узнаете вы голову, причесанную вашим парикмахером; сквозь кружевную фрезу *à la Henri IV* проглядывает накрахмаленный галстук нынешнего *dandy*... [Пушкин, 102].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Журавский = Журавский А. В. *Магомет-кардинал: к истории одного образа Мухаммада в средневековой Европе* // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Выпуск 9. Февраль 2014. С. 83–109.

2. *Бахтин* = Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе* // Он же. Вопросы литературы и эстетики. М. : Художественная литература, 1975. С. 234–407.
3. *Вольтер* = Вольтер. *Письмо королю Прусскому о трагедии «Магомет»* // Вольтер. Орлеанская девиственница. Магомет. Философские повести. М. : Художественная литература, 1971. (БВЛ. Т. 49.) С. 645.
4. *Данте* = Данте Алигьери. *Божественная комедия* / Пер. М. Лозинского / Вступ. ст. Б. Кржевского. М. : Художественная литература, 1967. С. 77–224.
5. *Жизнеописание* = Сира : Жизнеописание пророка Мухаммада : Хрестоматия / Авт.-сост. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. В 2 т. Т. 1. Казань : Магариф, 2008. 320 с. (Углубленное изучение истории и культуры ислама).
6. *Иоанн Дамаскин* = Иоанн Дамаскин. *О ста ересях вкратце* / Пер. А. И. Сагарда // Творения преподобного Иоанна Дамаскина : Источник знания. М. : Индрик, 2002. С. 123–155. (Святоотеческое наследие; Т. 5.)
7. *Коронование* = Коронование Людовика / Пер. Ю. Корнеева // Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро / Вступ. ст. Н. Томашевского. М. : Художественная литература, 1976. С. 147–214. (Библиотека всемирной литературы; Серия 1. Т. 10).
8. *Кундера* = Кундера М. *Нарушенные заветы* / Пер. с фр. М. Таймановой. СПб. : Азбука-классика, 2005. 285 с.
9. *Пушкин* = Пушкин А. С. *Юрий Милославский, или русские в 1612 году* : [рецензия] // Он же. Полн. собр. соч. : В 10 т. Т. 7. М. : Издательство Академии наук СССР, 1958. С. 102–104.
10. *Роланд* = Песнь о Роланде / Пер. Ю. Корнеева // Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро / Вступ. ст. Н. Томашевского. М. : Художественная литература, 1976. С. 27–144. (Библиотека всемирной литературы; Серия 1. Т. 10.)
11. *Anastasius* = Anastasii Bibliothecarii Historia ecclesiastica sive Chronographia tripartita // Corpus scriptorum historiae Byzantinae / Ed. B. G. Niebuhrii. V. 48 : Theophanes. Bonnae : Impensis ed. Weberi, 1844. P. 1–288.
12. *Antihagiography* = John V. Tolan. Antihagiography : Embrico of Mainz's Vita Mahumeti // Idem. Sons of Ishmael : Muslims through European eyes in the Middle Ages. Gainesville, FL : University Press of Florida, 2008. P. 1–18, 161–164.
13. *Bukhārī* = al-Bukhārī. Kitāb al-hiba : ḥadīth № 2617 // Fayḍ al-bārī 'alā ṣaḥīḥ al-Bukhārī. In 6 v. V. 4. Beirut : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2005. 572 p.
14. *Cambier* = Cambier G. *Embricon de Mayence (1010?–1077)* : Est-il l'auteur de la Vita Mahumeti? // Latomus. 1957. Bd. 16. P. 468–479.
15. *D'Ancona* = D'Ancona A. *La leggenda di Maometto in Occidente* // Giornale storico della letteratura italiana. V. 13. 1889. P. 199–281.

16. *Doutté* = Doutté E. *Mahomet cardinal*. Chalons-sur-Marne : Martin Frères, 1899. 15 p.
17. *Du Pont* = Du Pont A. *Le roman de Mahomet* / Nouvelle éd., trad., présent. et notes de Yvan G. Lepage. Louvain : Peeters, 1996. ix+173 p.
18. *Fleith* = Fleith B. *Le classement des quelque 1000 manuscrits de la Legenda aurea latine en vue de l'établissement de l'histoire de la tradition // Legenda Aurea : Sept siècles de diffusion : Texte latin et branches vernaculaires : Actes du colloque international Université du Québec à Montréal, 11–12 mai 1983* / Éd. Brenda Dunn-Lardeau. Montréal, Bellarmin ; Paris, Vrin, 1986. P. 19–24.
19. *Guibertus* = Guibertus De Novigento Abbas. *Historia Quae Dicitur Gesta Dei Per Francos // J. P. Migne. Patrologiae Cursus Completus : Series Latina. V. 156*. Parisiis, 1844–1855. Col. 675–836.
20. *Historia* = *Historia Hildeberti Cenomanensis episcopi de Mahumeti // J. P. Migne. Patrologiae Cursus Completus : Series Latina. V. 171*. Parisiis, 1854. Col. 1343–1366.
21. *Ibn Sa'd* = Ibn Sa'd's *Kitab al-tabaqat al-kabir* / Translated by S. Moinul Haq. In 2 v. V. 1. New Delhi : Kitab Bhavan, 2009. 270 p.
22. *Jacobus* = Jacobi a Voragine. *Legenda aurea : Vulgo historia Lombardica dicta / Recensuit Dr Th. Graesse. Ed. 2. Lipsiae : Impensis librariae Arnoldianae, 1801*. 958 p.
23. *La légende* = *La légende de Mahomet : Version champenoise // Romancero de Champagne / Ed. Prospère Tarbé. In 5 t. T. 3 : Chants légendaires et historiques, 420–1550*. Reims : Imprimerie de P. Dubois, 1863. P. 41–42.
24. *Langland* = Langland W. *The vision of William concerning Piers the Plowman : In three parallel texts ; together with Richard the Redeless / Ed. W. Skeat. In 2 v. V. 1: Text*. Oxford : Clarendon Press, 1886. VIII+628 p.
25. *Latini* = *Li livres dou tresor / Par Brunetto Latini, publié pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale, de la Bibliothèque de l'Arsenal et plusieurs manuscrits des départements et de l'étranger par P. Chabaille. Paris : Imprimerie impériale, 1863*. 736 p.
26. *Petrus abbas* = *Petri abbatis Summula brevis contra haereses et sectam diabolicam fraudis Saracenorum, sive Ismahelitarum // Le Coran en latin / Plaidoyer pour une traduction. Toulouse : Universitaires du Mirail, 2007*. P. 30–34.
27. *Petrus Alphonsi* = *Petri Alphonsi ex judeo christiani dialogi // J. P. Migne. Patrologiae Cursus Completus : Series Latina. V. 157*. Parisiis, 1856. Col. 535–672.
28. *Renart* = *Le roman de Renart le contrefait / Éd. Raynaud Gaston et Henri Lemaître. In 2 v. Paris : H. Champion, 1914. V. 1. XXII+370 p*.
29. *The Chronicle* = *The Chronicle of Theophanes Confessor : Byzantine and Near Eastern History AD 284–813 / Transl. with introd. and comment. by C. Mango and R. Scott. Oxford : Clarendon Press, 1997*. 744 p.

30. *Turpin* = La Chronique dite de Turpin / Publiée d'après les mss. B. N. 1850 et 2137 par Frederik Wulff. Lund : Imprimerie de Berling, 1881. 76 p.

31. *Watriquet* = Dits de Watriquet de Couvin : Pub. pour la première fois d'après les manuscrits de Paris et de Bruxelles et accompagnés de variantes et de notes explicatives par Aug. Scheler. Bruxelles : V. Devaux et cie, 1868. 523 p.

32. Θεοφάνης = Θεοφάνης ὁ Ὁμολογητής. Χρονογραφία // J. P. Migne.

Patrologiae Cursus Completus : Series Graeca. T. 108. Parisiis, 1863. Col. 63–

1009.

НЕБЕСНЫЙ МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ СОБОР НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Ut sicut tu unus es, una sit religio et unus patriae cultus¹.
De pace fidei I.6

Рукописное собрание работ, лично просмотренное и отредактированное Николаем (*Codex Cusanus*, 218 и 219), сохранилось. Большинство их было напечатано в 1488 г. в Страсбурге. Почти полное собрание трудов Кузанца было издано Этьеном Д'Этаплем в 1514 г. (Париж) и повторено в 1565 г. (Базель). Но тогда, за исключением немногих, например, Дж. Бруно, на него никто не обратил внимания. На протяжении последующих трех веков он был почти забыт, если не считать упоминаний о нем в философском контексте у Декарта и Лейбница. Его знали больше как первого немецкого кардинала, а не как богослова и философа. И. Гете, Ф. Шеллинг, Ф. Шлегель открывали Кузанца заново. И лишь в 1862 г. его основные работы появились в хорошем немецком изложении Ф. Шарпфа. Тогда же в нем увидел родственную душу В. С. Соловьев². За последние сто лет переиздания, переводы, исследования о Николае Кузанском неизменно умножаются. Так что вполне можно уже говорить об отдельной научной отрасли — кузановедении.

Николай Кузанский, Николай Кребс (1401–1464) родом из лотарингской деревни Куз (*Cues*), сын рыбного торговца, ставший первым немецким кардиналом, личность загадочная во всех отношениях. Крупный церковный чиновник, папский легат, участник Базельского и Флорентийского соборов; он играл первостепенную роль при нескольких папах — Евгении IV, Николае V, Каликсте III, Пие II.

1. Как Ты един, так будут едины религия и вероисповедание (*лат.*).
2. См., например, его статью «Николай Кузанский» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона.

Отрицая верховную власть пап над государством, раньше Лоренцо Валлы доказал апокрифичность «Константинова дара». В 1436 г. Николай издал проект исправленного времясчисления на тех основаниях, которые в конце следующего века были приняты для григорианского календаря. В сочинении о вращении земли он на 100 лет предвещивал Коперника. Считается, что в основу новоевропейской философии всеединства легли его идеи. Гносеология Кузанца задает перспективу для различных эпистемологических моделей познавательного процесса до И. Канта, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля. Его же считают родоначальником математического учения о бесконечном. Утверждают, что он первый стал рассматривать круг как многоугольник с бесконечным числом бесконечно малых сторон. Он же сформулировал положение о бесконечной Вселенной, центр которой повсюду, а периметр — нигде³. Всем известно, чем кончил Дж. Бруно, боготворивший Кузанца и высказавший ту же идею. Ханс Урс фон Бальтазар шутил, что он не понимает, как труды Кузанца не попали в *Syllabus errorum*⁴. Эрнст Кассирер, один из первооткрывателей Кузанца в XX в., назвал его «первым современным европейским ученым»⁵. Карл Ясперс писал о нем, как о «первом философе Средневековья, с которым мы встречаемся в

3. *Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est Deus, qui est undique et nullibi (De docta ignorantia. II, 12, 162)*. «Окажется, что машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо ее окружность и центр есть Бог, который всюду и нигде» (*Об ученом незнании. II, 12, 162, пер. В. В. Библихина*).
4. «Список важнейших заблуждений нашего времени», изданный Пиетом IX в 1864 году.
5. Во вступлении к трактату «Об ученом незнании» мы встречаемся с мыслью, свидетельствующей о совершенно новой целокупной духовной ориентации его создателя. Для Кузанца остается в силе противоположность между абсолютным бытием и бытием эмпирически обусловленным, между бесконечным и конечным, но эта противоположность уже не просто догматически утверждается, а должна быть постигнута в своей предельной глубине, выведена из общих предпосылок человеческого познания. Подобная теоретико-познавательная установка характеризует Кузанца как первого мыслителя Нового времени. И первый шаг, который он делает как новый мыслитель, заключается в постановке вопроса не о Боге вообще, а о возможности знания о Боге [Кассирер, 15–16].

атмосфере, воспринимаемой нами как наша собственная» [Ясперс, 241]⁶. Согласно Ярославу Пеликану, Кузанец «стал первым из богословов, который признал *concordantia* (примирение, соглашение. — А. Ж.) универсальным свойством, присущим и церковной жизни, и человеческой истории, и мирозданию, и Божественной сущности» [Pelikan, 68]. С этим соглашаются, и с этим спорят. Как бы то ни было, это свидетельствует о незаурядности и масштабах личности этого человека.

В подходах к исламу эта незаурядность также проявилась. В списке литературы В. С. Соловьева, использованной при работе над очерком «Магомет: его жизнь и учение» (возможно, первой последовательной христианской исламодицей), *Cribratio Alkorani* стоит под первым номером. У Николая не *Refutatio* — опровержение, как было принято у христианских полемистов, а *Cribratio* — разбор (буквально — просеивание). В предисловии, посвященном папе Пию, он писал:

В намерение наше входило в свете Евангелия Христа тщательно разоб-
брать книгу Магомета, и показать, что многое в ней содержащееся
могло бы подтвердить Евангелие, нуждайся оно в подобном подтвержде-
нии; а в чем расходится, так то от незнания [Nicolai de Cusa. *Cribratio
Alkorani*, 12–13].

В 1453 г., вскоре после взятия Константинополя Мехмедом II, Николай Кузанский написал *De pace fidei* [Nicolai de

6. Эту сопричастность современной мысли Ясперс видит прежде всего в том, что «в своем философствовании Кузанский уже не выстраивает одну определенную систему, как это было у Фомы, не пользуется схоластическим методом, логически усвоившим переданный традицией материал со всеми его противоречиями и противоположностями, но обращается прямо к вещам, будь то метафизическим (трансцендентным) или эмпирическим (имманентным). Он идет особыми методическими путями исходя из собственного созерцания, перед которым открывается удивительное бытие Бога, по-новому раскрывающееся в этих спекуляциях. В этом бытии божества он видит все реальности мира и именно таким образом, что у него спекуляция прокладывает путь эмпирическому усмотрению, а эмпирическое познание, как и познание математическое, превращается в средство созерцания Бога» [Ясперс, 241].

Cusa. De pace fidei, 29–53]⁷. Цель данной статьи — анализ этого во всех отношениях уникального для XV в. сочинения.

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Первая половина XV века.

Вооруженная борьба за престол во Франции между арманьяками и бургиньонами.

Великая война Польши и Литвы с тевтонцами.

Продолжается Столетняя война, закончившаяся в 1453 году.

1420–1434 — гуситские войны с пятью крестовыми походами против гуситов, опустошившие Центральную Европу.

Великий западный раскол, Папский раскол, Великая Схизма — так называют раскол в Римской церкви в 1378–1417 гг. (с рецидивом 1439 г. на Базельском соборе), когда сразу два (а с 1409 г. — три) претендента объявили себя истинными папами.

Крестовый поход короля Венгрии и Польши против Османской империи, окончившийся полным провалом.

Кульминация — 1453 год. Падение Константинополя. Византии, которая к тому времени занимала лишь европейскую часть современной Турции с маленьким анклавом на юге Пелопоннеса, не стало. Подлинный шок для христианского мира.

ОФИЦИАЛЬНАЯ ЛИНИЯ ЦЕРКВИ

Ограничусь только одной цитатой. На Ферраро-Флорентийском соборе, современником и участником которого Кузанец был, подтверждена на вероучительном уровне формула “*extra Ecclesiam nulla salus*”:

Святая римская Церковь... твердо верит, исповедует и провозглашает, что вне Католической Церкви никто не будет участвовать в вечной

7. А также: [Кузанский. *О мире веры* 1, 5–52]. Цитаты в статье даны по этому переводу. Римская цифра указывает номер раздела трактата, арабская — номер параграфа раздела.

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 Церковью⁸.

СЮЖЕТ

Сообщение о свирепых деяниях, совершенных недавно в Константинополе правителем турок, зажгло ревностью Божией некоего мужа, когда-то посещавшего те места⁹. И этот муж в долгом стенании молил Творца всего утишить своей милостью преследования, сверх обычного свирепствующие из-за различия религиозных обрядов (I.1).

Несколько дней спустя ревностному христианину предстало некое видение, и он подробно, насколько сохранила память, записал свое видение, чтобы оно когда-нибудь дошло до сведения тех, кто предводительствует в главных религиях.

Услышал Владыка, Царь неба и земли, стенания убиваемых и заковываемых в кандалы и уводимых в рабство, страдающих из-за различия религий, и решил Всевышний Царь созвать Собор небожителей (III.9).

УЧАСТНИКИ СОБОРА

Разбор дела шел в Совете всевышних сил (*in concilio excelsorum*) под председательством Всемогущего. Царь среди полного собора святых (*Rex in pleno sanctorum coetu*) поручил главенствовать Царю царей Слову, сделавшемуся плотью. После чего Владыка повелел ангелам привести к Слову от каждого народа и языка по одному опытнейшему мужу. Кто же эти мужи? Николай описывает их статус крайне неопределенно. Как бы на грани между этим и небесным мирами. В конце концов речь идет о видении. Об этих мужах говорится: «принесшие жалобы со всей земли», или «все они были известны небожителям», или мужи, «как бы восхищенные

8. Сама идея высказана еще в III в. Киприаном Карфагенским в формулировке: *Salus extra ecclesiam non est* (спасения вне Церкви нет).

9. Николай был в Константинополе в составе папского посольства.

в исступлении», или «посланцы», или «видом они походили не на смертных, а на умные силы» (I.2). Однако в ходе Собора все они этнически (реально — религиозно или конфессионально) конкретизируются. В порядке выступлений эти мужи таковы: Грек, Италиец, Араб, Индус, Халдей, Иудей, Скиф, Галл, Перс, Сириец, Испанец, Турок, Немец, Татарин, Армянин, Чех, Англичанин.

ПРЕЗИДИУМ СОБОРА

Сначала речь держит Сам Царь-Слово — Христос, затем по Его поручению разрешают вопросы Петр и Павел. Представители наций (читай — религий) задают развернутые вопросы, ставят проблемы. Слово, Петр и Павел отвечают. Два наиболее пространственных диалога — Петра с *Персом* и Павла с *Татарин*ом. Но второй более диалогичен.

МЕСТО СОБОРА – ИЕРУСАЛИМ

В выборе национальностей «опытнейших мужей» Кузанец следует отчасти Августину, который в «О граде Божьем» кроме греков называет еще ряд мудрых народов — атлантов, ливийцев, египтян, индийцев, персов, халдеев, скифов, галлов, испанцев, которые «мы признаем наиболее близкими к нам» [*Августин, VIII, 10*]. У Николая, в отличие от Августина, нет атлантов, ливийцев, египтян, а добавлены — италиец, иудей, сириец, турок, татарин, немец, армянин¹⁰, чех, англичан¹¹.

Исламу в трактате уделено, несомненно, основное внимание, и представлен он как бы в четырех «ликах»: *Араб* — философские проблемы, *Перс* — богословская проблематика, *Татарин* — вопросы культа, *Турок* задает Петру лишь один вопрос о распятии Христа.

10. С армянином обсуждается вопрос о крещении, Николаю был известен труд Ричарда Радольфа *Summa in quaestionibus Armenorum*, книга VIII которого была посвящена «Обсуждению вопросов армян об обряде, действительности и необходимости крещения».

11. Чех — гусит, именно с ним обсуждается проблема евхаристии. Англичанин — Джон Уиклиф, с ним идет разговор о таинствах. Галл представляет школу парижских теологов.

ИСТОЧНИКИ

О них мы можем говорить с уверенностью, потому что Николай Кузанский сам поместил свои книги в сохранившуюся и по сей день библиотеку при устроенном им приюте для престарелых в Кузе. Я не буду называть базовые труды — Августина Блаженного, Фомы Аквинского и т. д. Остановлюсь только на источниках, имеющих непосредственное касательство к *De pace fidei* и к исламу.

Рамон Льюль, сочинения которого содержатся не менее чем в 11 кодексах библиотеки Николая. В их числе — «Книга о пяти мудрецах», мирный диалог латинянина, грека, несторианина, яковита и сарацина о вере; «Книга татарина и христианина»; но главная — *Liber de gentile et tribus sapientibus* (Книга о язычнике и трех мудрецах) — мирный диалог о трех верах, в котором уже высказывается идея единой веры. Один из мудрецов размышляет:

Каким великим благом было бы, если бы мы все, живущие в этом мире, могли бы прийти к одному закону и одной вере, так что зависти и злобы не стало бы у людей, взаимно ненавидящих друг друга из-за различия вер и противоположности законов различных народов¹².

Из трудов Рикколдо да Монте ди Кроче — *Liber peregrinationis* (Книга странствий), представляющая собой итог двенадцатилетнего путешествия по Востоку, сочинение в жанре ицинерария, путеводителя для миссионеров и пилигримов с подробным описанием различных обычаев и вер, в том числе — мусульман. У Рикколдо, судя по всему, Кузанец берет образы Иудея, Сирийца, Турка, Татарина. Еще один труд Рикколдо, известный Николаю, — *Contra Legem Sarracenorum* (Против сарацинского закона).

Иоанн из Сеговии, каноник из Толедо, с которым Николай сдружился на Базельском соборе и который существенно расширил его исламоведческий кругозор. Именно Иоанн, недовольный переводом Корана Роберта Кеттонского, предпри-

12. Цит. по : [Кузанский. О мире веры 2, 51].

нял совместно с андалузским факихом (правоведом) Исой ибн Джабиром новый перевод на кастильский и латинский.

Кроме Корана в переводе Роберта Кеттонского, Николай использовал из «Корпуса Ключи»¹³, составленного в XII в. по инициативе Петра Достопочтенного, *Doctrina Mahomet* — короткий диалог мединского иудея Абд Аллаха бен Салама с Мухаммадом, сохранившемся среди кодексов библиотеки Николая. Сохранилась и маргиналия его рукой *fides una, ritus diversus* (вера одна, обряд разный) к следующему месту из диалога: «Так что же ты скажешь о пророках, которые предшествовали тебе? [Магомет] отвечает: Закон, или вера, у всех одна; но обряд у разных людей понятным образом разный» (*Respondit: Lex quidem, siue fides, omnium una*). Именование Корана *Alfurcan*¹⁴, наряду с *Alkoran*, возможно, заимствовано отсюда. *Sola fides sufficiat* (одной веры достаточно) — в ответе Павла Татарину, возможно, тоже намеренная аллюзия на слова Мухаммада из этого диалога.

О НАЗВАНИИ ТРАКТАТА «DE PACE FIDEI»

Если задуматься, оно не очень понятно. Буквальный перевод *O мире веры*. Часто переводили *O согласии веры*. Но речь идет о *pace* (мире), а не о *concordiae* (согласии), а также речь идет о *fidei* (вере), а не о многих *fiderum* (верах).

13. В «Корпус Ключи» или «Толедский сборник» вошли переводы пяти арабских текстов и опровержение Петра Достопочтенного: перевод Корана под названием *Lex Mahomet pseudoprophete* (Закон лжепророка Магомета), некоторые хадисы (*Fabulae Saracenorum*), мусульманские сказания о пророках и патриархах (*Liber generationes Mahomet*), короткий диалог, возможно, изначально арабского происхождения, мединского еврея Абдаллаха бен Салама (*Doctrina Mahomet*), известный у мусульман как مسائل عبد الله بن سلام (Вопросы Абдиллаха ибн Салама); полемический трактат — «Послание мусульманина Абдаллаха ибн Исмаила ал-Хашими и ответ христианина Абд ал-Масиха ибн Исхака ал-Кинди» (*Epistola saraceni et Rescriptum christiani*). На базе этих переводов Петр Достопочтенный написал опровержение мусульманского вероучения (*Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*). На протяжении, по меньшей степени, трех столетий это собрание текстов было для европейцев основным источником сведений о религии мусульман.

14. *Alfurcan* (الفرقان) — букв. различение [добра и зла], в Коране один из синонимов Откровению.

Трактат явно не о том, как мир в душе и уме может привести к религиозному согласию. Цель Кузанца поиск не внутреннего мира, а внешней гармонии внутри некоей, скажу условно и еще вернусь к этому, «парадоктринальной системы» взаимного согласия последователей различных религий, и шире — мировоззрений (на Соборе обсуждаются и философы). Ключ к разгадке смысла названия дан самим автором в концовках XVI, и заключительного XIX разделах. В XVI разделе Павел говорит: «Поэтому достаточно достичь мира в вере и в законе любви, относясь тем самым терпимо к обряду». В XIX разделе:

Заклучено тогда в небе разума согласие религий указанным выше образом. И велено Царем царей, чтобы мудрецы вернулись и привели народы к единству истинной веры, чтобы духи-управители (*administratorii spiritus*) вели их и помогали им и чтобы затем полновластные посланцы от всех народов стеклись в Иерусалим, словно во всеобщее средоточие, и от имени всех приняли единую веру и заключили нерушимый мир навсегда, дабы Творец всего был мирно прославляем, во веки благословенный. Аминь.

Это заключение поясняет сказанное в III разделе:

Господь сжалился над народом и пожелал, чтобы все религиозные различия по общему соизволению всех людей были согласно сведены к одной религии, в дальнейшем нерушимой (III.9).

Очевидна цель Кузанца — объяснить, что понимание единства веры может привести к общему согласию всех людей. И тогда смысловой перевод названия трактата — *О мирном согласии в единой вере*.

ЖАНР ТРАКТАТА

По всей видимости, можно говорить о сочетании трех жанров — видения, богословского диалога и утопии.

ИНТЕНЦИЯ

Религиозные различия порождают раскол и вражду, ненависть и войны. Необходимо снять эти различия. Как? Нужно, чтобы мудрейшие объяснили, каждый своему народу, что все люди исповедуют одну веру, а служить Богу можно по-разному.

Вероисповедания мусульман, иудеев и язычников не ложные, однако они еще не в полной мере завершены. В процессе самораскрытия они могут прийти к *una religio in rituum varietate* (одной религии в разнообразии обрядов)¹⁵. Иудаизм, ислам и язычники совместимы с... И вот здесь все авторы, которые пишут об этом сочинении, дружно ставят «совместимы с христианством». Наверное, так во многом верно, поскольку главная цель Кузанца показать, что все религии имплицитно содержат в себе идеи Троицы и воплотившегося Логоса. Но вот в чем дело, почему-то Николай во всем сочинении ни разу не употребил слово «христианство», как ни разу не употребил слово «обращение» и слово «церковь» в значении института, необходимого для спасения. Только в двух случаях он пишет: «кормчие церкви» и «церковные должности» — в самом широком смысле, имея в виду духовных лиц любых (!) вероисповеданий. А о крещении устами Павла говорит, что оно необходимо, когда возможно, но не необходимо, когда его нельзя совершить (XVII.62).

Итак, цель Собора не упразднить разнообразие, потому что это «невозможно или бесполезно», а сделать так, чтобы разнообразие «служило возрастанию благочестия» (I.6).

В начале *Слово* лично беседует с *Греком*, *Италийцем* — представителями древней языческой мудрости; *Арабом* — носителем философского знания; *Индусом* — представляющим современное язычество; *Иудеем* — представителем народа патриархов, получивших обетования, и *Халдеем*. Кого представляет Халдей, сказать сложно. Он задает только два коротких, но важнейших вопроса о триедином Боге и о божественной сопричастности Сына Отцу. Имеется ли

15. Николай говорит либо о *una religio* (одной религии), либо *fides una* (одной вере) в *ritus diversus* (в разных обрядах).

в виду древний месопотамский халдей или персидские христиане, перешедшие в унию с Римом? Последним имя халдеев было предписано папой Евгением IV как раз при Кузанце.

Важный момент. Слово утверждает: «Едина религия всех живущих разумом существ, предполагающаяся (курсив мой. — А. Ж.) во всем разнообразии обрядов» (*in omni diversitate rituum praesupponitur*) (VI.16). Предполагающаяся! 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.

В беседе с Арабом выясняется, как почитатели многобожия сойдутся с философами на том, что Бог един. — Все люди, когда-либо чтившие многих богов, предполагают существование божественности. Они поклоняются ей во всех своих богах как причастных одной и той же божественности. Почитание богов есть таким образом признание божественности. И кто утверждает многих богов, тот заранее утверждает единое начало всех их:

Никогда ни один народ не был настолько туп, чтобы верить во многих богов, из которых каждый был бы первопричиной, началом и творцом вселенной (VI.17).

В беседе с Индусом выясняется, что Бог един как Творец; как Бесконечный Он и не троичен, и не един, и не таков, чтобы о Нем можно было что бы то ни было высказать. Относимые к Богу имена выводятся из Его творений, поскольку Сам в Себе Он невыразим и превосходит все, что можно именовать и высказать. Однако как простейшее начало вселенной Он триедин как *единство, равенство единству и единение единства и равенства*.

Как отмечал Мирча Элиаде, для Николая не служат препятствием «особенности» политеизма, иудаизма, христианства, ислама:

Кузанец способен видеть не только отличие языческих ритуалов от церковных обрядов, но также их сходство, поскольку политеисты «почитают

единое Божество во многих божественных образах» (VI.17). Что же касается разницы между чистым иудео-исламским монотеизмом и христианским тринитарным монотеизмом, то Николай Кузанский полагает, что «в качестве творца Бог одновременно и единичен и троичен, но в качестве бесконечности Он ни единичен, ни троичен, ни есть что-либо, выразимое словами» (VII.21) [*Элиаде, 195*].

ПРОБЛЕМА СПАСЕНИЯ

Павел в беседе с *Татарин*ом утверждает:

Спасение дается душе не делами, но верою. Авраам, отец веры всех верующих (*внимание*), будь то христиан, арабов или иудеев, веровал Богу, и это вменилось ему в праведность; а душа праведного наследует вечную жизнь (XVI.55).

Со ссылкой на Авраама Павел утверждает, что только верой и по благодати оправдывается человек. Правда, позже добавляет: С другой стороны, необходимо, чтобы вера имела образ (*formata*), ибо вера без дел мертва. Но опять же на вопрос *Татарина*: Какие это дела? — Павел отвечает: Если веруешь Богу, соблюдай заповеди. И далее:

Татарин: Подобаает соблюдать заповеди Бога. Но только иудеи говорят, что узнали его заповеди через Моисея, арабы — через Магомета, христиане — через Иисуса, а другие народы, возможно, чтут своих пророков, утверждая, что через их руки получили божественные повеления. Как здесь придем к согласию?

Павел: Божественные заповеди весьма кратки, прекрасно известны всем и одинаковы для любого народа. Бог говорит в нас, чтобы мы любили Того, от Кого получили бытие, и чтобы мы делали другим лишь то, что хотим, чтобы делалось нам. Любовь есть исполнение закона Бога, и все законы сводятся к тому (XVI.59).

Здесь есть еще один принципиальный момент. Кузанец не говорит о том, что спасение возможно только через христианство, крещение, или Церковь, он утверждает, что спасение возможно только через Христа. И как он это утверждает:

Поэтому надо верить Богу, как Авраам верил; и верующий так вместе с верным Авраамом оправдается для получения обетования в едином семени Авраама, Иисусе Христе, каковое обетование есть божественное благословение, свернуто заключающее в себе все блага (XVI.57).

И это тогда, когда на вероучительном уровне провозглашено: *Extra Ecclesiam nulla salus*.

ПРОБЛЕМА РАЗНООБРАЗИЯ ОБРЯДОВ

Татарин в беседе с Павлом ставит весьма тонкую проблему. Сложность состоит не в том, что у людей разные взгляды на жизнь. С этим вполне можно жить. Сложность в том, что мы видим вещи, которые делают другие, либо нелепыми, либо ужасными. Одни крестятся, другие обрезаются, третьи с выжженными на лице знаками. И в супружестве огромное расхождение: эти имеют одну жену, те одну настоящую, сочетавшуюся с ними браком, но зато многих наложниц, третьи — многих законных жен. И священные обряды тоже настолько различны, что невозможно перечислить, причем среди всего этого разнообразия наиболее отвратительным представляется христианский обряд, когда в жертву приносят хлеб и вино, а говорят, что это тело и кровь Христовы, а затем после приношения сами его едят и пьют: пожирают того, кого почитают (XVI.54).

На это Павел отвечает: Обряды учреждены и приняты как чувственные знаки истинности веры. Знаки подвержены изменению, означаемое — нет.

Петр в диалоге с *Немцем* также говорит об условности многих знаков или образов. При этом в качестве примера он приводит чувственные образы рая в Коране, разъясняя, что не должно понимать их буквально, а только как уподобления для грубого народа, поскольку главной заботой того, кто написал мусульманский закон, как видно, было прежде всего отвлечь народ от идолопоклонства.

В Коране есть обетование рая, — рассуждает далее Петр, — где текут реки вина и меда и где множество девственниц, однако многим такое в этом мире ненавистно; как же они будут счастливы, получив там то, чего здесь

не хотят иметь? В Коране говорится, что в раю будут прекраснейшие черные девственницы¹⁶ с глазами, имеющими огромные светлые белки; в этом мире никакой немец, даже преданный плотским порокам, не возжелал бы таких. Поэтому все это необходимо должно пониматься уподобительно (*similitudinaliter*). Ведь в другом месте Коран запрещает в своих храмах, или синагогах, или мечетях совокупление и все прочее, желанное для плоти¹⁷. Невозможно поверить, чтобы рай уступал в святости мечетям; так как же в мечетях запрещается то, что разрешается в раю? В другом месте говорится, что в раю все это есть потому, что там необходимо быть исполнению всего желанного. И Петр резюмирует:

Отсюда достаточно ясно, что хочет сказать Коран, утверждая, что там есть подобные вещи, поскольку все это столь желанно в мире сем, то, если только предположить, что в ином мире возникнет равное желание, там по желанию окажутся все изысканные и изобильные удовольствия; иначе, как через это уподобление, он не мог выразить, что райская жизнь есть исполнение желанного; и он не хотел высказывать грубому народу другие, более сокровенные тайны, говоря лишь о том, что представляется блаженнейшим его чувственности, чтобы народ, не имеющий вкуса к духовному, не пренебрег обетованиями, а главной заботой того, кто написал мусульманский закон, как видно, было прежде всего отвлечь народ от идолопоклонства; ради этой цели он и представил подобные обетования. Он не осудил Евангелия, даже наоборот, возвеличил его, дав понять таким образом, что блаженство, обещанное в Евангелии, не меньше этого телесного. Арабские ученые и мудрецы знают, что это так. Авиценна ставит счастье умного видения, или наслаждения Богом и истиной, несравненно выше счастья, как оно описано в законе арабов, хотя сам принадлежал к их вере; то же и прочие мудрецы. Итак, будет не трудно согласить здесь все вероучения (XV.51–52).

16. Издержки средневекового латинского перевода: в Коране говорится о черных зрачках (*puipilae*), а не девушках (*puellae*).

17. По всей видимости, соединение двух аятов: «Не вступайте с ними в близость, когда вы пребываете в мечетях. Таковы ограничения Аллаха» (Коран 2:187) «Если бы Аллах не позволил одним людям защищаться от других, то были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного поминают имя Аллаха» (Коран 22:40).

В другом диалоге уже с *Персом* Петр утверждает: «Но поскольку все вы, держащиеся мусульманского закона, говорите, что Христос есть Слово Бога, — и правильно говорите, — вам необходимо признать его и Богом». Дело в том, что здесь Николай тонко обыгрывает коранический аят:

Люди Писания! Не доходите до крайности в вашей религии и не говорите о Боге ничего, кроме истины: только, что Мессия Иисус, сын Марии, посланник Бога и слово Его, низведенное Марии, и дух от Него... (Коран 4:171).

Аят, почти точно переведенный Робертом Кеттонским: *...nec de Deo quicquam nisi verum dicatis. Iesus Mariae filius, Dei nuncius, suusque spiritus, et verbum Mariae coelitus missum existit (Azoara XI, 162) [Machumetis Saracenorum principis]*. «Не говорите о Боге ничего кроме истины. Иисус, сын Марии, посланник Бога, и дух Его, и слово, с небес Марии ниспосланное, существует».

Перс отвечает Петру:

Мы признаем, что Христос есть Слово и Дух Бога, в том смысле, что из всех живущих и живших людей никто не обладал таким величием божественного слова и духа, но мы не допускаем, что тем самым он был Богом, приобщиться к Коему невозможно. Чтобы не впасть в многобожие, мы, исповедуя его близость к Богу, не считаем его Богом (XI.30).

Путем долгих рассуждений Петр приводит Перса к согласию с тем, что слово Бога вложено во всех пророков, однако раз Христос избранное слово, то его можно сравнить не со словом Царя в царском указе, а с царским наследником, подразумеваемая в Царе и Наследнике единое царское достоинство.

Опять же Павел в беседе с *Татарин*ом утверждает, что принятие обрезания безразлично для истинного спасения. Обрезание не спасает, и возможно спасение без него. Но кто, не веря в необходимость обрезания, допускает совершить над собой обряд обрезания крайней плоти, чтобы также и в этом еще более уподобиться Аврааму и его последователям, тот не проклят из-за своего обрезания. Так, если бы прочие народы приняли от христиан веру, а христиане от них, ради

мира, приняли обрезание, мир был бы лучше и прочнее. Впрочем, по словам Павла, это трудно осуществить, поэтому достаточно достичь мира в вере и в законе любви, относясь тем самым терпимо к обряду.

Наконец, о таинстве евхаристии Павел заявляет почти немислимое:

Это таинство, как оно существует в чувственных знаках (*in sensibilibus signis*), не необходимо так, что без него нет спасения (*quod sine eo non sit salus*); была бы вера, ибо для спасения довольно верить (*nam sufficit ad salutem credere*) и тем вкушать хлеб жизни. Обычай и обряд совершения таинства евхаристии можно будет учредить так, как по обстоятельствам времени покажется более уместным кормчим Церкви в каждой стране света, чтобы общность закона не позволяла различию обрядов нарушать мир веры (XVIII.66).

Как такое возможно? При том, что в «Послании к чехам» Николай утверждает, что «это священнейшее питание не только необходимо раз в году, но ради нашей слабости полезно принимать его часто»¹⁸. Кузанец прекрасно понимал чрезмерную ритуализацию литургической жизни, которая обуславливала восприятие евхаристии как культа. Смеею предположить, что он также прекрасно понимал, что через так понимаемую евхаристию невозможно привести овец «не из этого двора», и что «других овец» необходимо привести не к одной церкви, а к единому Пастырю. Стоит еще раз вспомнить слова Кузанца, вложенные в уста Павла: «в едином семени Авраама, Иисусе Христе, каковое обетование есть божественное благословение, свернуто заключающее в себе все блага» (XVI.57).

18. Постановление IV Латеранского собора 1215 г. предусматривало «принятие с благоговением таинства причащения по крайней мере на Пасху, если верующий не сочтет необходимым на время воздержаться от этого ввиду какой-то разумной причины по совету своего священника». В «Послании к чехам» (II) Николай говорит, что «это священнейшее питание не только необходимо раз в году, но ради нашей слабости полезно принимать его часто... Поэтому если мы много раз приступаем к этой трапезе, следуя примеру мужей большей святости и крепкой веры, которые ныне соцарствуют со Христом, то не вкушающий не должен нас порицать, как мы не порицаем не вкушающих» (Цит. по : [Кузанский. О мире веры 2, 53]).

С остальным для Павла все еще проще. В беседе с *Англичанином* он утверждает, что посты, церковные должности, воздержание от пищи и питья, вид молитв и прочее подобное да будет позволено народам — при сохранении веры и мира — соблюдать их обеты и обряды (XIX.67).

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Еще в начале диалога Слово объясняет *Халдею*:

Всякая сотворенная вещь несет образ творящей силы и по-своему обладает плодотворностью как близкое или отдаленное подобие всеплодотворнейшей всетворящей Троицы; так что творение получает от божественного бытия не только бытие, но и, по-своему, троичную плодотворность от божественной триединой преизобильной плодотворности, без каковой плодотворности ни мир не мог бы существовать наилучшим возможным для него способом, ни творение не было бы наилучшим из возможных.

Что получается? Эксплицитно Кузанец решает проблему гармонизации межрелигиозных отношений. ИмPLICITно речь у него идет о гармонизации христианского универсума. Однако трактат, не берусь судить — осознанно или неосознанно — получился о том, как *мир* в христианском *мире* должен привести к терпимости и всеобщему согласию. Можно предположить, что этот мирный и гармоничный христианский универсум и должен стать той самой «парадоктринальной системой» (о ней я говорил в начале), гарантирующей мир и согласие в вере.

Николай в юности прошел школу «Братьев общей жизни», т. е. духовно возростал в атмосфере *Devotio Moderna*, ориентированного прежде всего на идеалы раннего христианства и подражания Христу. И разгадку многих сложных проблем Кузанца дают евангельские максимы, которые он заново, самым живейшим образом переживает. «И Слово стало плотью» (Ин 1:14); «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2:9); и «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян 2:36).

Эти новозаветные максимы приводят Кузанца к пониманию Христа как *Universale concretum* — конкретно ограниченной Всеобщности. И именно в таком понимании он находит новые решения узловых богословских проблем.

В едином семени Авраама, Иисусе Христе, *свернуто* заключены все блага. «Эта питающая ум истина и есть само Слово, в котором собрано (*complicantur*) все, через которое все разворачивается (*explicantur*) и которое облеклось в человеческую природу» (II.7). Вот он узел Кузанца. В *Ученом незнании* это проговорено со всей определенностью:

Тогда, во-первых, существовал бы Бог-творец; во-вторых, Богочеловек, то есть принятая Богом в наивысшее соединение с ним тварная человечность, *универсальная конкретность всех вещей (universalis rerum omnium*; здесь и далее курсив мой. — А. Ж.), ипостасно и лично соединившаяся с равенством всякого бытия, чтобы конкретная Вселенная через посредство *универсальной конкретности (contractione universali)*, какой является человек, могла бы существовать от божественного абсолюта; и, в-третьих, все вещи *исходили бы в свое конкретное бытие (esse contractum prodeant)* и могли быть тем, что они суть, наилучшим возможным порядком и образом [Кузанский. *Об ученом незнании*, 152].

И следующий раздел — о том, что этот Богочеловек, эта конкретная универсальность есть Иисус Христос.

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 (Universale concretum* у современных богословов) — конкретно ограниченной Всеобщности позволяет Кузанцу выстроить богословскую парадигму толерантности.

* * *

И в заключение несколько цитат из трудов авторов второй половины XIX–XX вв., в которых отчетливо прослеживается влияние Кузанца.

В «Оправдании добра» Вл. Соловьев, открывший русской интеллектуальной элите Николая Кузанского, пишет о тайне Воплощения:

Итак, разум истории по самому ее фактическому ходу заставляет нас признать в Иисусе Христе не последнее слово царства человечества, а первое и всеединое Слово Царства Божия, — не человекобога, а Богочеловека, или безусловную индивидуальность. С этой точки зрения совершенно понятно и то, почему Он сперва явился *среди* истории, а не в конце ее. Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия, или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, *духовно вырастающим из Богочеловека*, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека [Соловьев, 278–279].

Это положение в XX в. находит разработку как в католическом, так и протестантском богословии. Например, у католического богослова Ханса Урса фон Бальтазара:

Норма конкретного бытия Христа, будучи личной, одновременно универсальна, поскольку Его актуализация любви Отца к миру предельно всеобъемлюща и совершенна, и поэтому включает в себя все разнообразие людей и их этических ситуаций, объединяет в лице Сына все личности (с их уникальностью и свободой), царствует над ними в Святом Духе свободы, чтобы всех привести в Царство Отца [Бальтазар, 66].

Один из наиболее влиятельных протестантских богословов XX в. Пауль Тиллих писал:

Нечто чисто частное ограничено в своей конкретности потому, что оно должно исключать другие частные реальности для того, чтобы сохранять себя как конкретное. И только то, что обладает силой представлять всякое частное, — только оно абсолютно конкретно. И только то, что обладает силой представлять всякое абстрактное, — только оно абсолютно универсально. И это сходится в той точке, где абсолютно конкретное и абсолютно универсальное тождественны. В этой вот точке и возникает христианская теология. И точка эта определяется как «И Слово стало плотью». Учение о Логосе как учение о тождестве между абсолютно конкретным и абсолютно универсальным не является одним из теоло-

гических учений наряду с прочими. Нет, это единственно возможное основание христианской теологии, которая притязает на то, чтобы быть именно теологией [Тиллих, 22–23].

Доминиканский богослов, профессор Католического института в Париже Клод Жеффрэ, наиболее последовательно разрабатывающий проблематику богословия диалога, подчеркивает:

И именно Христос как Слово Божье освобождает личность Иисуса из Назарета от той ограниченности, которая могла бы сделать Его собственностью отдельной группы. В этом смысле Он принадлежит всем людям. Христа следует признать конкретно ограниченной всеобщностью, в силу чего Он есть конкретное осуществление того, к чему стремится всякое создание. Поскольку Иисус есть Христос, Он являет Собой образец для каждого человека, принадлежит он земной Церкви или нет [Жеффрэ, 119].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин* = Блаженный Августин. *О Граде Божиим VIII*, 10 // Он же. *Творения*. Т. 3. О Граде Божиим. Книги I–XIII / Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева. СПб. : Алетейя, 1998.
2. *Бальтазар* = Бальтазар Х. У. фон. *Девять тезисов о христианской этике* // Г. У. фон Бальтазар, Й. Ратцингер, Х. Шюрман. *Принципы христианской этики*. М. : ББИ, 2007. С. 66.
3. *Жеффрэ* = Жеффрэ К. *Богословие нехристианских религий через 20 лет после II Ватиканского собора* // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия / Составление, вступительная статья и комментарии Алексея Журавского. М. : ББИ, 2000. С. 119.
4. *Кассирер* = Кассирер Э. *Индивид и космос в философии Возрождения* / Пер. с нем. А. Г. Гаджикурбанова // Он же. *Избранное: Индивид и космос*. М.–СПб. : Университетская книга, 2000. С. 15–16.
5. *Кузанский. О мире веры 1* = Кузанский Николай. *О мире веры*. Избранные произведения. М. : Канон, 2006. С. 5–52.
6. *Кузанский. О мире веры 2* = Кузанский Николай. *О мире веры* / Перевод и примечания В. В. Бибихина // Вопросы философии, 1992, № 5. С. 51, 53.
7. *Кузанский. Об ученом незнании* = Кузанский Николай. *Об ученом незнании III*, 3, 202 // Он же. *Сочинения*. Т. I. М. : Мысль, 1979. С. 47–184.

8. Соловьев = Соловьев В. С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Он же. Сочинения в 2-х т. Т. I. М. : Мысль, 1990. С. 278–279.
9. Тиллих = Тиллих П. *Систематическое богословие*. СПб. : Алетея, 1998. С. 22–23.
10. *Элиаде* = Элиаде Мирча. *История веры и религиозных идей*. Т 3. От Магомета до Реформации. М. : Критерион, 2002. С. 195.
11. *Ясперс* = Ясперс К. *Введение в философию*. М. : Пропилеи, 2000. С. 241.
12. *Machumetis Saracenorum principis* = Machumetis Saracenorum principis, eius que successorum vitae, doctrina, ac ipse Alcoran // Source gallica. bnf. fr / Bibliothèque Nationale de France / <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114531g/f2.image.r=bibliander.langES> (дата обращения 30.07.2012).
13. *Nicolai de Cusa. Cribratio Alkorani* = Nicolai de Cusa. *Cribratio Alkorani* / Ed. L. Hagemannaginae // Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen VIII. Hamburgi: 1986. P. 12–13.
14. *Nicolai de Cusa. De pace fidei* = Nicolai de Cusa. *De pace fidei* / Ed. R. Klibanky, H. Bascour // Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. VII. Hamburgi, 1970. 135 p. В пер. В. В. Бибихина опубликовано: Вопросы философии, 1992, N 5. С. 29–53.
15. *Pelikan* = Jaroslav Pelikan. *Negative Theology and Positive Religion: A Study of Nicholas Cusanus "De pace fidei"* // The Via Negativa: Papers on the History and Significance of Negative Theology from the Via Negativa. Conference held at St. Paul's College, University of Sydney, 22–24 May 1981. P. 68.

ИСЛАМ. ВЗГЛЯД ИЗ РОССИИ**МУСУЛЬМАНСКИЙ ВОСТОК В РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ*****ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ. ПРОБЛЕМА ВОСТОКА И ЗАПАДА**

Традиция русской религиозно-философской мысли XIX — первой половины XX вв. не имеет прямого отношения к специализированным востоковедным исследованиям. Однако в силу того, что мыслители, принадлежавшие этой традиции, ставили прежде всего историко-философские проблемы, проблемы типологии культур и наций, мучительно пытались решить вопрос о месте России в мировом историческом процессе, они просто не могли не затронуть многих востоковедных сюжетов. Этот *ориентальный* пласт русской религиозно-философской мысли еще очень мало исследован¹. Но он, несомненно, заслуживает изучения — не столько, видимо, с точки зрения специально востоковедной, сколько культурологической.

Следует также иметь в виду, что для русских религиозных философов 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

* Публикуется по: Журавский А. В. *Мусульманский Восток в русской религиозно-философской мысли* // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема (*Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Выпуск XXVII). М.: Языки славянских культур, 2010. С. 161–196.

1. В этом плане следует отметить работы Е. Б. Рашковского и В. Г. Хороса. См.: [Рашковский, Хорос 1988, 110–142]; [Рашковский 1990, 56–60]; см. также: [Чемериская].

материал, в том числе и востоковедный, привлекался по преимуществу для решения одной сверхзадачи — философско-теологического осмысления судьбы и предназначения России, русского народа в истории человечества.

Проблема Востока и Запада — одна из основных, если вообще не основная, проблема всей русской религиозной философии XIX столетия. По мнению Н. Бердяева, само «русское национальное самосознание родилось в постановке проблемы Востока и Запада» [*Бердяев 1911, 108*]. Уже один факт полемики славянофильства и западничества, во всем своем многообразии форм и смысловых оттенков вошедшей в плоть и кровь русской литературы, философии, публицистики той эпохи, свидетельствует о центральности проблемы. Впрочем, эта коллизия имела свою многовековую предысторию.

От Иоанна III, который, по словам Н. Карамзина, «раздрал завесу между Европою и нами» [*Карамзин, 230*], до Екатерины II, категорически утвердившей в своем «Наказе Комиссии о составлении проекта нового уложения» (1767): «Россия есть Европейская Держава» [*ПСЗРИ, 193*], русская культура проходит путь постепенного, во многом противоречивого приобщения к западноевропейским духовным и материальным ценностям. Однако это движение происходит в постоянных столкновениях и противоборствах двух религиозно-культурных ориентаций — западнической и греко-славянской². Они проявлялись в XVI в. в споре Максима Грека с Николаем Немчином (Шомбергом), который вел в московском высшем церковном обществе беседы о соединении церквей. В первой половине XVII в. — в противоборстве братии славяно-греческого училища при Киево-Печерской Лавре и Петра Могилы, закончившемся победой последнего.

2. Несомненно, отношение русской культуры к западной определялись не только сменяющимся ритмом изоляционизма и западничества, но и более сложными чертами динамического процесса. См. : [*Лотман 1994, 415*]. И все же есть достаточно оснований утверждать, что процесс сближения России с европейской культурой был доминирующим. Вряд ли бы удалась петровские реформы, если бы к тому времени не сформировалось уже в достаточной степени подготовленное, в достаточной степени европеизированное поколение. См. : [*Уланов, 39–42*].

Петр создал новую латино-польскую школу, программа для которой была взята из иезуитских школ. Во второй половине XVII в. — в полемике ригористичных восточников — строгих ревнителей православия с «латинумудрствующими» западниками — проводниками новой образованности, которая к концу столетия приобрела явные симпатии в обществе³.

Русская послепетровская культура XVIII в. уже однозначно полагала себя европейской. Более того просвещенному русскому той эпохи европейская культура представлялась эталоном культуры вообще, а любое отклонение от этого эталона — отклонением от просвещенности и цивилизованности. Вслед за западной мыслью того времени и на русской почве возникают вольтерьянство и масонство, вольнодумное просвещение и мистические искания. Подобно Вольтеру и Сведенборгу на Западе, в России дух эпохи воплощали в себе А. Радищев и Н. Новиков.

Однако было бы крайним упрощением рассматривать социокультурные процессы, происходившие в России XVIII в., как непосредственную европеизацию. В этот период формируется особый, в чем-то уникальный культурно-психологический тип имперского интеллектуала, одну из наиболее интересных характеристик которому дал Г. Федотов:

Когда мы, вслед за Достоевским и ориентируясь на Пушкина, повторяем, что русский человек универсален и что в этом его главное национальное призвание, мы, в сущности, говорим об Империи. Ни московскому человеку, ни настоящему интеллигенту не свойственна универсальность. Но Петровская реформа действительно вывела Россию на мировые просторы, поставив ее на перекрестке всех великих культур Запады, и создала породу русских европейцев. Их отличает прежде всего свобода и широта духа — отличает не только от москвичей, но и от настоящих западных европейцев. В течение долгого времени Европа как целое жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москва-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее. Легенда о том, что русский человек необыкновенно способен к иностранным языкам, создана именно об этой имперской, дворянской формации. Простой русский человек — москвич,

3. См. : [Голубинский, 654; Флоровский, 13, 44–45; Лапо-Данилевский, 210–248].

как и интеллигент — удивительно бездарен к иностранным языкам, как и вообще не способен входить в чужую среду, акклиматизироваться на чужбине. Русский европеец был дома везде. За два века своего существования он нам знаком в двух воплощениях — скитальца и строителя [Федотов, 178].

Именно этому «русскому европейцу» в 20–30-е гг. XIX в. суждено было сыграть главную роль в национальном религиозно-философском пробуждении. Как заметил Ф. Достоевский, это была эпоха, «впервые сознательно на себя взглянувшая». Согласно Г. Федотову, «в культурных напластованиях русской души в 30-е годы рождается последний “интеллигентский слой”» [Федотов, 179]. Это был прежде всего, отмечает Г. Флоровский, «некий душевный сдвиг»:

Приходит новое поколение, «люди тридцатых годов», — и все оно стоит под знаком какого-то беспокойства, какого-то крайнего возбуждения. «Паника усиливается в мысли», говорит Ап. Григорьев, «и болезнь напряженности нравственной распространяется как зараза». Это новое поколение чувствует себя в жизни как-то неуютно, точно не на месте. Лермонтов дал незабываемое изображение тогдашних душевных состояний, этой отравительной «рефлексии», какого-то нравственно-волевого раздвоения личности, не то тоски, не то грусти. Это был ядовитый сплав дерзости и отчаяния, безочарования и большой пытливости. И отсюда жадное стремление *выйти из настоящего* [Флоровский, 234].

Одно событие, которое по своей исторической значимости приближается к реформам Петра, предшествует философскому пробуждению — Отечественная война 1812 года. Война сплотила русское общество, все слои которого, пусть на короткое время, ощутили свою принадлежность единой нации. Победа в войне дала сознание выполненной миссии, имеющей значение для всей Европы. Русская гвардия, русское дворянство вернулись из Европы с новым культурным багажом. Это была еще одна встреча с Западом, и встреча далеко не только военная, встреча, открывшая интеллектуальной элите русского общества историческую тему — *Россия в Европе*. Тему о национальном призвании подсказывал и романтизм с его учением о нации как личности и пред-

ставлением об оригинальности отдельного человека или национального сознания как высшей ценности. Тему о месте России в общем плане всемирной истории предлагали и французские традиционалисты: идеолог европейского клерикально-монархического движения Ж. де Местр, теоретик раннего романтизма П. Балланш, принципиальный оппонент философии Просвещения Л. Бональд. Эти философы и публицисты развивали идеи о том, что нации, как и индивидуумы имеют свой неповторимый характер и свою исключительную миссию, которая внушена Богом, и что принципиально невозможно существование народа, лишённого исторического призвания. Они же поставили проблему отъединенности России от Европы и о возможном в будущем времени *России*.

П. Я. ЧААДАЕВ. ОТКРЫТИЕ МОНОТЕИСТИЧЕСКОГО НЕХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА

Оригинальная русская религиозно-философская мысль рождается как мысль историософская. Первым в России документом русского национального самосознания явились «Философические письма» П. Я. Чаадаева (1794–1856). И до Чаадаева, начиная со знаменитой формулы инока Филофея «Москва — третий Рим» и заканчивая «Историей Государства Российского» Н. Карамзина и «Русской правдой» П. Пестеля, предпринимались попытки осознания особенностей развития русского государства. Однако опыт историко-философского исследования Чаадаева оказался столь обобщающим, столь нетрадиционным, столь «законодательным», что в буквальном смысле создал эпоху, явился мощным стимулом самоопределения и развития русской философии — и прежде всего философии истории — в целом.

Именно Чаадаев, если и не сформулировал первым⁴, то во всяком случае детально обосновал и сделал главенствующей установкой в системе историософских координат триаду

4. Стремление выявить сущность русской культуры через противопоставление Запада и Востока прослеживается уже у А. С. Грибоедова и его окружения. См. : [Лотман 1988, 228].

Запад — Россия — Восток. В «Философических письмах» составляющие звенья трехчленной формулы — не просто географические характеристики, но культурно-исторические реальности, насыщенные собственной внутренней динамикой. Восток — это все языческие и нехристианские цивилизации, основанные на примате материальных интересов. Вся умственная работа, как бы она ни была замечательна, все наиболее возвышенное в учениях и привычках Востока служило и служит одной лишь телесной природе человека [*Письмо шестое, 408*].

Запад, согласно Чаадаеву, является антиподом Востоку как христианское общество, которое одно только «действительно руководимо интересами мысли и души». Эти интересы беспредельны по своей природе, «поэтому христианские народы должны постоянно идти вперед» [*Письмо шестое, 409*]. Какой же культурно-исторической реальности принадлежит Россия? Согласно «Философическим письмам», она не принадлежит ни Западу, ни Востоку.

Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось... Одиноким в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили [*Письмо первое, 323*].

Единственное предназначение России, по Чаадаеву этого периода — «служить негативным примером другим народам...» Народы существа нравственные, точно так, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как людей воспитывают годы.

Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру [*Письмо первое, 323*].

Парадоксальная концепция русской истории, изложенная в «Философических письмах», во многом объясняется своеобразным эмоционально-психологическим актуализмом⁵. Но даже в этом Чаадаев оказался законодателем стиля для русского XIX века. В основу историософских построений большинства последующих мыслителей ляжет именно этот эмоциональный принцип в ущерб фактологическим и теоретико-методологическим основаниям. «Философические письма» — это прежде всего рефлексия отчаяния и протеста. Заметим, что писались они в 1829–1830 гг., т. е. в период максимального патриотического подъема, вызванного русско-турецкой войной, в период, когда и в Европе Россия воспринималась как великая держава — оплот христианства в борьбе с мусульманской империей⁶.

Заметим также, что вслед за этим коротким периодом неформального патриотизма наступает — после подавления польского восстания — период патриотизма официального, период, по определению Г. Федотова, «никлаевского разрыва между монархией и культурой» [Федотов, 179], с уваровской триадой «православие, самодержавие, народность», с указаниями Бенкендорфа о том, как надлежит писать русскую историю:

Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается ее будущего, то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение; вот точка зрения, с которой русская история должна быть рассматриваема и писана⁷.

В середине 30-х гг. Чаадаев подверг свои историософские взгляды существенному пересмотру. Новая позиция намечается уже в 1835 г. в письме А. Тургеневу. Чаадаев по-прежнему исходит из идеи духовной бедности русской культуры: «мы ничего не открыли, не выдумали, не создали...» Но из тех же

5. См. : [Каменский, 24].

6. См. : [Мильчина, 7–8].

7. *Le passé de la Russie a été admirable, son présent est plus que magnifique, quant à son avenir il est au delà de tous que l'imagination la plus hardie se peut figurer; voilà le point de vue sous lequel l'histoire russe doit être conçue et écrite.* Цит. по : [Богучарский, 226].

предпосылок он делает диаметрально противоположные выводы:

Поэтому нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествующих нам [*Письмо Тургеневу*, 98].

Тему преимущества отсталости или исторической юности более детально Чаадаев развивает в «Апологии сумасшедшего» (1837). Собственно в этом сочинении он впервые *конкретно* ставит проблему о специфических, несвойственных Западу русских началах⁸. Как и прежде разделяя мир на две части, на два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, охватывающие все устройство человеческого рода, — Восток и Запад, Чаадаев рассматривает их теперь как равноправные исторические величины и помещает их на одну линию мировой истории в качестве ее последовательных ступеней.

Первым выступил Восток и излил на землю потоки света из глубины своего уединенного созерцания; затем пришел Запад со своей всеобъемлющей деятельностью, своим живым словом и всемогущим анализом, овладел его трудами, кончил, начатое Востоком и, наконец, воспринял все его достижения [*Апология*, 529].

Однако на Востоке «покорные умы» истощились в безропотном служении священному принципу и в конце концов уснули, замкнутые в своем неподвижном синтезе. Запад же шел и идет гордо и свободно, преклоняясь только перед авторитетом разума и неба. Россия никогда не принадлежала Востоку, но в то же время ей нет необходимости повторять весь трудный исторический путь Запада.

8. Важно отметить, что проблема русской специфики была поставлена Чаадаевым до оформления славянофильского движения, т. е. по своему генезису она вовсе не славянофильская, а западническая, воспринятая славянофилами и наполненная иным содержанием. См. : [Каменский, 7].

Мы не в состоянии проделать сызнова всю работу человеческого духа, но мы можем принять участие в его дальнейших трудах; прошлое уже нам неподвластно, но будущее зависит от нас [*Апология*, 535].

Вкратце концепция будущей всечеловеческой миссии России в «Апологии сумасшедшего» сводится к следующим положениям. России предстоит великое будущее, правда, при условии, что она сможет преодолеть национальные предрассудки и критично оценить свое прошлое. Это будущее может быть достигнуто сравнительно легко благодаря легкости проведения реформ сверху и свободы от традиций, которая теперь, в отличие от «Философических писем», понимается как преимущество, а не недостаток. Это будущее представляется Чаадаеву как продуманная реализация сознательно отобранных лучших западных идей, принципов и установлений.

У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество... Мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества [*Апология*, 534]⁹.

Было бы непростительным упрощением утверждать, что в своих историсофских построениях Чаадаев рассматривал Восток как некое единое, подчиненное лишь одному принципу целое. Уже в «Философических письмах» ему открывается нехристианский монотеистический Восток — Восток иудаизма и ислама, который он противопоставляет цивилизациям Индии и Китая и о котором говорит с редкой для современной ему христианской мысли глубиной уважения.

В шестом философическом письме Чаадаев проводит дерзкую ревизию устоявшихся исторических репутаций. Переоценка ведется в основном по линии ниспровержения языческих авторитетов и возвеличивания библейских и

9. Следует заметить, что в последние годы жизни Чаадаев возвращается к гиперкритическим взглядам периода «Философических писем».

несомненно полемична по отношению к ценностной шкале новоевропейской — прежде всего просветительской — традиции¹⁰. Моисей, открывший людям истинного Бога, противопоставлен Сократу, который завещал людям только мало-душие и беспокойное сомнение. Давид как совершенный образец самого святого героизма противопоставляется Марку Аврелию, явившему собой лишь любопытный пример искусственного величия, пышной и хвастливой добродетели. Наконец, со временем люди будут смотреть на Аристотеля как на «ангела тьмы, который сковывал на протяжении нескольких веков все силы добра среди людей», тогда как в Магомете они увидят «благодетельное существо, кто всего более способствовал осуществлению плана божественной мудрости для спасения рода человеческого» [*Письмо шестое*, 396–397].

Религия Магомета, согласно Чаадаеву, имела благие последствия для людей потому, что она содействовала искоренению многобожия и «распространила на громадном протяжении земного шара и притом в таких областях, которые можно было считать недоступными влиянию общего движения разума, — идею единого Бога и всемирного верования: она таким образом подготовила бесчисленное множество людей к конечным судьбам человеческого рода...» [*Апология*, 429]. Размышляя об исторической миссии ислама Чаадаев не ограничивает ее сугубо негативной ролью — сплочением христианских народов перед общей угрозой; как не ограничивает и чисто культурным вкладом — передачей богатого материала и ценных знаний Европе. Ислам есть одно из проявлений религии откровения, он незримым и таинственным образом связан с христианством. Вражда между мусульманами и христианами — явление социально-исторического, а не религиозного порядка.

Исламизм есть одно из самых замечательных проявлений общего закона; судить о нем иначе, значит не понимать всемирное влияние христи-

10. В годы становления своих теоретических воззрений Чаадаев подвергся двум различным, противостоящим влияниям — рационалистическому в духе Локка и Вольтера и религиозно-иррационалистическому в лице уже упоминавшихся французских католических традиционалистов и позднего (периода «положительной философии») Шеллинга, с которым он был лично знаком и переписывался.

анства, от которого он происходит. Самое существенное свойство нашей религии состоит в способности принимать самые различные формы религиозного мышления, в умении согласовывать свои действия в случае необходимости, даже и с заблуждением, для того чтобы достигнуть конечного результата. В великом историческом развитии религии откровения религия Магомета должна быть непременно рассматриваема как одно из ее разветвлений [*Апология*, 429].

Показательно, что первый издатель Чаадаева И. С. Гагарин сопроводил этот пассаж ригористическим примечанием:

В крайнем случае можно считать магометанство христианской сектой, так же как, например, арианство, но невозможно допустить, чтоб истина иногда соединялась с ложью¹¹.

Суждению Гагарина вряд ли стоит удивляться хотя бы потому, что относится оно к середине позапрошлого века, когда подобный взгляд на ислам был общим местом. Поражают суждения другого автора, высказанные веком позже, — историка, ученика С. Ф. Платонова, представителя «второго поколения» русской эмиграции Н. И. Ульянова. В статье «Басманный философ» (1957), рисуя однозначно негативный образ Чаадаева («нет большего самозванства в истории русской мысли» и т. п.), автор коротко останавливается и на чаадаевских взглядах на иудаизм и ислам:

Не магометанством самим по себе он покорен, а его экспансией «на огромной части земного шара». Своим победным шествием оно сделало больше для торжества божественного Промысла, чем христианские мудрецы, «бесполезные», неспособные «ни одно из своих измышлений облечь в плоть и кровь и ни в одно человеческое сердце вселить твердое убеждение». Наш философ заморожен разящим мечом ислама. Такое же восхищение внушает ему Библия «зрелищем необычайных средств» для сохранения идеи единого Бога. Он называет «более непонятливой, чем безбожной» всякую философию, приходящую в ужас от массовых избиений. Величие Моисея не в том, что он вывел народ из Египта и дал ему закон, а в том, что у него не дрогнуло сердце убить

11. Цит. по : [Чаадаев, 589].

несколько тысяч человек за отступничество. Это — наиболее совершенное средство, «чтобы внести в человеческий ум необъятную идею, которая не могла родиться в нем самостоятельно». Упрек «христианским мудрецам» — это упрек неумению проливать кровь и быть беспощадным [Ульянов, 81–82].

Не будем говорить о весьма вольном переводе вырванных из контекста, обрубленных — без начала и конца — цитатах. Примечательно то, что автор пытается инкриминировать Чаадаеву между ними. Никакой мусульманской экспансией Чаадаев не восхищается, о ней вообще не говорится ни слова — речь идет о распространении идеи единого Бога. Нет и никакого разящего меча ислама, как нет у Чаадаева никаких «бесполезных христианских мудрецов» (очевидная подтасовка). Речь идет об античных философах, которые не смогли выработать объединяющую человека и человечество идею, — тема довольно тривиальная.

Не тривиальна для того времени чаадаевская трактовка образа Моисея. Чаадаев не отрицает заслуги Моисея в том, что он вывел еврейский народ из Египта и дал ему закон, однако он и не ограничивает его религиозно-историческую миссию этими национальными деяниями. Главная заслуга Моисея в утверждении идеи единого Бога как Бога единственного и всемирного:

Философия не понимала, что человек, бывший столь выдающимся орудием в руках провидения, поверенным всех его тайн, мог действовать только подобно провидению, подобно природе; что время и поколения людей не могли иметь для него никакой ценности; что миссия его заключалась не в том чтобы проявить образец справедливости и нравственного совершенства, а в том чтобы внедрить в человеческий разум величайшую идею, которую разум этот не мог произвести сам [Письмо седьмое, 424].

Собственно Чаадаев намечает здесь проблему, которую детально разработал, анализируя мотивации жертвоприношения Авраама, его современник Сёрен Кьеркегор (русский философ не мог быть знаком с его работами) — проблему со-

отношения этического и религиозного и телеологического устранения этического¹².

Что же касается чаадаевского понимания ислама, то в нем поражает один момент. Рассуждая о способности христианства «принимать самые различные формы религиозного мышления», «басманный философ» по существу предвосхищает концепцию «анонимного христианства» Карла Ранера, которая в середине нашего столетия легла в основу одного из направлений католической теологии нехристианских религий, остро поставившей проблему спасения нехристиан. Эта концепция различает две истории спасения, точнее — два течения в русле единой экономики 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 ними¹³.

МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЙ РАСКОЛ

В спорах о России русское общество окончательно разделилось на два лагеря в 40-е годы. В отличие от Чаадаева, взгляды которого Г. Флоровский охарактеризовал как «религиозное западничество», подавляющее большинство западников последующих поколений, начиная с В. Белинского, уходит

12. См. : [Кьеркегор, 22–76]. Согласно Кьеркегору, готовность Авраама принести в жертву Богу своего первенца Исаака, с точки зрения этической, — преступление, если Авраам не безумен; однако, с точки зрения религиозной, эта готовность — высшее проявление акта веры.

13. См. : [Religions, 29–46].

в материализм, агностицизм, позитивизм. Славянофильство же стремилось быть прежде всего религиозной философией культуры. Названия этих двух мировоззренческих течений, как еще отмечали сами спорящие стороны, весьма неточны. Расхождение между ними заключалось не в том, что одни были европеизированы, а другие чужды западной культуре. И западники и славянофилы — по крайней мере, «старые славянофилы» — в равной степени были зависимы от европейской философской мысли. П. Г. Виноградов, на наш взгляд, справедливо сводил расхождение между двумя течениями к «разномыслию в понимании основного принципа культуры». Западники в согласии с гегелевской философией истории «отправлялись от понятия культуры, как сознательного творчества человечества». Славянофилы, по мнению Виноградова, «имели в виду культуру народную, которая почти бессознательно вырастает в народе», и в этом они были верными последователями оппозиционной гегельянству «исторической школы» [Виноградов, 164–165].

«Старые славянофилы» не столько противопоставляли Россию Европе, сколько рассматривали русскую культуру в качестве высшей ступени европейской. Например, И. Киреевский мечтал о том, чтобы западное просвещение дошло до этой высшей ступени, до этого православного уровня¹⁴.

В русле этих идей — и патетическое утверждение В. Одоевского: «Девятнадцатый век принадлежит России». Есть некая общая закономерность в эйфории пробуждающегося национального самосознания, некий мессианский зуд. В начале нашего столетия египтянин Йахья Сиддик пророчествовал, что XIV век хиджры в истории человечества ознаменует собой начало новой эры, когда Европа будет вынужде-

14. См. : [Флоровский, 254]. Примечательно, что первый славянофильский журнал, редактором-издателем которого был И. Киреевский (вышло только два номера), назывался «Европеец». Показательна и та семейная духовно-интеллектуальная атмосфера, в которой росли и воспитывались братья Киреевские. Отец был убежденным масоном, отчим А. Елагин был знатоком и почитателем немецкой философии — Канта и Шеллинга. Мать увлекалась французской литературой и переводила с немецкого Жан-Поля и Гофмана.

на уступить свою цивилизаторскую миссию мусульманским народам¹⁵.

В то же время уже у первых славянофилов прослеживается идея сближения России с Востоком¹⁶. Идея, которую демагогически использовал министр народного просвещения С. С. Уваров для противостояния западным либеральным влияниям и которая нашла детальную разработку во второй половине XIX в. в политическом панславизме (И. Аксаков, Ю. Самарин), в «научном национализме» Н. Данилевского, в «охранительном византизме» К. Леонтьева, достигнув своей кульминации в евразийстве 20-х гг. нашего столетия.

Шестидесятые — семидесятые годы XIX в. отмечены значительным ростом интереса прежде всего русской патриотической общественности к Востоку и, в особенности, — к мусульманскому Востоку. Интерес этот в значительной мере был обусловлен политическими причинами — восточным вопросом, обострившимся после крымской войны 1853–1856 годов. С 1858 г. в России начали образовываться славянские комитеты (в 1858 г. Московский, в 1868 г. его Петербургское отделение), официальной целью которых было оказание благотворительной помощи южным славянам, находившимся под властью Османской империи. Однако очень скоро они не без идеологической поддержки К. П. Победоносцева и его окружения политизируются, выступая за активные действия России на Балканах против Турции и Австро-Венгрии¹⁷. Идеологией комитетов был панславизм, в основе которого лежали предельно вульгаризированные идеи славянофилов¹⁸. Для панславизма было характерно жесткое противопоставление греко-славянского, восточно-христианского мира миру романо-германскому, латино-

15. См. : [Уер, 29].

16. П. Чаадаев еще в *Апологии сумасшедшего* говорит о явлении новой школы, представители которой заявляют, что больше не нужно Запада, надо разрушить создание Петра Великого, уйти в пустыню, удалиться на Восток, откуда мы получили наши верования, законы, добродетели [*Апология*, 530].

17. См. : [Дьяков, 43–44].

18. О степени вульгаризации можно судить по «славянофильскому кредо» А. А. Киреева: «В кратких словах наше исповедание выражается в формуле — Православие, Самодержавие, Народность» [Киреев, 33].

немецкому, католическо-протестантскому. Например, активист славянских комитетов петербургский профессор В. И. Ламанский утверждал, что турецкое иго для славян есть «зло относительное», поскольку оно искупается «тем благом, которое доставила Турция миру греко-славянскому, оберегая и защищая его от романо-германцев» [*Ламанский, 11*].

Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ. РАЗЛОЖЕНИЕ МАГОМЕТАНСТВА

В этой идейной атмосфере вышла в свет в 1869 г. в журнале «Заря»¹⁹, в 1871 г. отдельным изданием, сразу не оцененная, но уже в 80-х гг. на ура принятая почвенниками и панславистами работа Н. Я. Данилевского (1822–1885) «Россия и Европа». По мнению верного ученика и последователя Данилевского Н. Н. Страхова, эта книга завершает и совмещает в себе славянофильские учения [*Страхов, 510–511*]. По мнению Вл. Соловьева, она представляет особую теорию панславизма, «которая образует связующее звено между идеями старых славянофилов и новейшим безыдейным национализмом» [*Соловьев 1990, 406*].

Согласно доктрине Данилевского социальность, познание, творчество суть продукты этнической детерминации, поэтому история не образует реального смыслового целого, а человечество — лишь отвлеченное понятие, лишенное действительного значения. Подлинными носителями исторической жизни Данилевский, следуя немецкому историку Генриху Рюккертю, считает обособленные естественные группы, которые он называет «культурно-историческими типами». Таких типов, уже проявивших себя в истории, Данилевский насчитывает девять: египетский, китайский, ассиро-вавилонно-финикийский (он же халдейский, он же древнесемитический), индийский, иранский, еврейский, греческий, новосемитический (он же арабийский), германо-романский или

19. «Заря» — учено-литературный и политический журнал, издавался в Санкт-Петербурге с 1869 по 1872 год. Ред.-изд. В. Каширев. По своему направлению «Заря» примыкала к позднему славянофильству. Идеал нравственности и справедливости журнал усматривал в Каткове, который, по мнению «Зари», был «первый проповедник свободного слова, честнейший из патриотов».

европейский. К этим типам он добавляет еще два — американский и перуанский, погибших насильственной смертью и не успевших совершить своего развития. В качестве последнего, 12-го типа он рассматривает славянство, которому еще предстоит проявить себя в истории.

Цивилизационные начала одного культурно-исторического типа не передаются другому. Каждый тип вырабатывает их для себя сам²⁰. Все культурно-исторические типы, черпая из себя самих содержание своей культурно-исторической жизни, одинаково самобытны, но не все осуществляют это содержание с одинаковой полнотой [Данилевский, 91–113]. Как и Рюккерт, Данилевский различает четыре разряда культурной деятельности в обширном смысле этого слова: деятельность религиозную, объемлющую собой отношения человека к Богу; культурную, в тесном значении этого слова, объемлющую отношения человека к внешнему миру (наука, искусство, промышленность); политическую, объемлющую отношения людей между собой; общественно-экономическую, объемлющую отношения людей между собой применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, добывания и обработки их [Данилевский, 471–472]. Некоторые исторические типы сосредотачивали свои силы на одной из этих сфер деятельности (например, евреи — на религии, греки — на культуре), другие — на двух-трех, но только славянству с Россией во главе дано в равной степени развить все четыре разряда человеческой деятельности, осуществить «синтезис всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова», стать «первым полным четырехсосновым культурно-историческим типом» [Данилевский, 508].

Деление мира на Запад и Восток, Европу и Азию, согласно Данилевскому, искусственно и неправомерно. Запада и

20. Как справедливо, на наш взгляд, замечает Вл. Соловьев, одно только христианство в два приема нарушает мнимый исторический закон Данилевского, «ибо сначала евреи передали эту религию греческому и римскому миру, а потом эти два культурно-исторические типа еще раз совершили такую недозволенную передачу двум новым типам: германо-романскому и славянскому, помешав им исполнить требования теории и создать свои собственные религиозные начала» [Соловьев 1990, 410].

Востока не существует ни в географическом, ни в этнографическом, ни в культурно-историческом смыслах. Как не существовало никогда никакой борьбы между Европой и Азией. Действительная борьба происходила между типами эллинским и иранским, римским и древнесемитическим, римским и эллинским, римским и германским, наконец, романо-германским и славянским.

Эта последняя борьба и составляет то, что известно под именем восточного вопроса, который, в свою очередь, есть продолжение древневосточного вопроса, заключавшегося в борьбе римского типа с греческим [Данилевский, 301–306].

Россия не принадлежит Европе ни по праву рождения, ни по праву усыновления. Она не причастна ни европейскому добру, ни европейскому злу. Европа не только есть нечто чуждое России, но даже враждебное [Данилевский, 59–62]. Наконец, Данилевский задается вопросом о роли ислама в этой исторической драме и — шире — об общем смысле мусульманства. «Магометанство» уже совершило весь круг своего развития и находится в периоде полного изнеможения и разложения. Поэтому его смысл, его общая идея, как явления совершенно уже законченного, должны быть совершенно понятны. Данилевский отказывается видеть в исламе некое мистическое явление. Никакого положительного содержания он также в себе не заключает, поскольку явился шесть веков спустя после того, как абсолютная и вселенская религиозная истина была уже открыта. Данилевский отвергает и точку зрения, согласно которой ислам составляет форму религиозного сознания, хотя и уступающую высотой своего учения христианству, но зато лучше применимую к «одаренным пылкими страстями народам Востока».

Главным поприщем жизни и деятельности магометанства были не страны, населенные язычниками, для грубости которых учение Христово было бы слишком высоко, а, напротив того, страны, давно уже просвещенные этим учением, воспринявшие его и принесшие плоды, никак не менее обильные и не менее совершенные, чем страны, лежащие под более суровым небом или в более умеренном климате [Данилевский, 314–315].

Не основательней, по Данилевскому, и то мнение, которое видит в исламе учение, более простое для понимания и более легкое для исполнения и поэтому должностное служить подготовительной ступенью для восприятия христианства. Народы, принявшие ислам, закосневают в нем, между тем как перед силой христианского убеждения пало язычество многих стран. Более того, мусульманство нигде не поддается влиянию христианства и, следовательно, составляет препятствие к его распространению. «С точки зрения религиозной учение арабского пророка есть очевидный шаг назад — необъяснимая историческая аномалия». Не оправдывается ислам и своим культурным вкладом. Он лишь сохранил в переводах, большей частью искаженных, некоторые творения греческих философов и ученых, но они гораздо лучше бы сохранились, если бы страны, завоеванные арабами, оставались частью Греческой империи. Арабы сообщили Европе некоторые изобретения и открытия Китая и Индии, но если бы страны, отделяющие Запад от Крайнего Востока, оставались христианскими, произошло бы то же самое²¹. Что касается искусства, то религия Магомета была прямо ему враждебна.

Сколько бы мы ни искали, мы не отыщем оправдания магометанства во внутренних, культурных результатах сообщенного им движения. С этой точки зрения оно всегда будет представляться загадочным, непонятным шагом истории [Данилевский, 315–317].

Коль скоро оправдание исламу нельзя найти в его положительных, самостоятельных результатах, его следует отыскивать во внешних, служебных отношениях к чужим целям. И вот, наконец, откровение Данилевского:

Общая идея, существенный смысл магометанства заключается, следовательно, в той невольной и бессознательной услуге, которую оно оказало православию и славянству, оградив первое от напора латинства, спасши

21. В этих рассуждениях Данилевский явно противоречит своей основополагающей идее о взаимной непроницаемости и несообщаемости культурно-исторических типов.

второе от поглощения его романо-германством в то время, когда прямые и естественные защитники их лежали на одре дряхлости или в пеленках детства (имеются в виду Византия и Россия. — А. Ж.). Совершило оно это, конечно, бессознательно, но тем не менее совершило — и тем сохранило зародыш новой жизни, нового типа развития, сохранило еще одну черту разнообразия в общей жизни человечества, которым, казалось, предстояло быть задавленными и заглушенными могучим ростом романо-германской Европы [Данилевский, 317].

Итак, «магометанство» спасло славян от угрожавшего им духовного зла — от потери нравственной народной самобытности, а «дряхлая Византия» явила миру невиданный пример духовного героизма. Она предпочла политическую смерть и все ужасы варварского нашествия измене вере, ценой которой предлагалось спасение²². Этим исчерпывается у Данилевского значение ислама в восточном вопросе.

Древняя борьба романо-германского и славянского мира возобновилась, перешла из области слова и теории в область фактов и исторических событий. Магометанско-турецкий эпизод в развитии восточного вопроса окончился; туман рассеялся, и противники стали лицом к лицу в ожидании грозных событий... Отныне война между Россией и Турцией сделалась невозможной и бесполезной; возможна и необходима борьба Славянства с Европою, — борьба, которая решится, конечно, не в один год, не в одну кампанию, а займет собою целый исторический период [Данилевский, 328].

Для русского и всякого другого славянина «идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше нау-

22. В 1439 г., за 14 лет до падения Византийской империи император Иоанн Палеолог и часть греческого духовенства согласились на унию с Католической Церковью, надеясь получить помощь от Западной Европы в борьбе против турок. Спустя несколько лет Иерусалимский собор Православной Церкви предал унию проклятию. Один из активных сторонников унии Виссарион Никейский считал, что подлинное культурное и экономическое спасение Византии состоит в союзе с Западом, призывая, по существу, отказаться от борьбы за чистоту православия. Но свергнутый император Кантакузин ответил: «Лучше погибнуть, нежели поступиться чистотой учения». См. : [Сюзюмов, г8].

ки, выше просвещения». Конкретная практическая задача, стоящая перед славянами, заключается в образовании славянской федерации с Константинополем как столицей и во главе с Россией. Русский язык должен быть возведен в общеславянский [Данилевский, 397–434].

Вл. Соловьев — непримиримый идейный оппонент Данилевского и Страхова — характеризовал взгляды Данилевского как обдуманную и наукообразную систему национализма²³. А его книгу назвал «специальным кораном всех мерзавцев и глупцов, хотящих погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу» [Соловьев, 1908, 59]. В своем последнем письме Страхову Соловьев писал:

Вы смотрите на историю, как китаец-буддист, и для Вас не имеет никакого смысла мой еврейско-христианский вопрос: полезно или вредно данное умственное явление для богочеловеческого дела на земле в данную историческую минуту? А кстати: как объяснить по теории Данилевского, что наша с Вами общая чисто-русская (ибо поповская) национальная культура не мешает Вам быть китайцем, а мне — евреем? [Соловьев, 1908, 60].

К. Н. ЛЕОНТЬЕВ. АПОЛОГИЯ ТУРЕТЧИНЫ

Значительное влияние Данилевский оказал на взгляды К. Н. Леонтьева (1831–1891), признававшего его одним из своих учителей, но в то же время принципиально расходившегося с ним во взглядах на некоторые существенные историософские проблемы. Леонтьев — мыслитель в чем-то уникальный для России, причудливо сочетавший в своих воззрениях государственно-бюрократический пафос с аристократизмом, истовое монашество с утонченным эротическим эстетизмом. В. В. Розанов писал о нем:

Западники отталкивают его с отвращением, славянофилы страшатся принять его в свои ряды — положение единственное, оригинальное,

23. Наукообразность выдает, в частности, один забавный ляпсус. В качестве эпиграфа VI главе своей книги Данилевский предпослал формулу $a + b > a$, сопроводив ее словами — «из любой алгебры». Комментарии излишни.

указывающее уже самою необычностью своею на крупный самобытный ум; на великую силу, место которой в литературе и истории нашей не определено [Розанов, 292].

В системе Данилевского Леонтьева прежде всего не устраивало отрицание соотносимости культур. Продолжая разрабатывать понятие культурно-исторического типа, он существенно изменил его смысловое содержание. Леонтьев выделял три стадии циклического развития культур и государственных организмов: первичной простоты, цветущей сложности и вторичного смешительного упрощения²⁴. Организующей основой национальной общественной жизни Леонтьев считал принцип государственного управления: «Государственная форма у каждой нации, у каждого общества своя; она в главной основе своей неизменна до гроба исторического» [Леонтьев, 1991, 248]. В каждом государственном образовании противостоят друг другу, борются между собой две идеологии — «консервативная, охранительная» и «либеральная, прогрессивная». В период развития государственной формы от «первичной простоты» до «цветущей сложности» «все прогрессисты правы, все охранители неправы». В этот период прогрессисты ведут нацию и государство к цветению и росту. Однако со вступлением государственной формы в период вторичного упрощения роли меняются. Теперь правда за охранителями, а неправда за прогрессистами.

Нынешний прогресс не есть процесс развития: он есть процесс вторичного, смешительного упрощения, процесс разложения [Леонтьев, 1991, 270].

Как и у Данилевского, в центре размышлений Леонтьева был восточный вопрос. Вокруг него складывалась вся его философия общества и философия истории. Как отмечал Н. Бердяев, жизнь К. Леонтьева на Востоке (в 1871 г. он был назначен консулом в Салоники) дала огромные импульсы для его творчества. Самые значительные его

24. См. : [Леонтьев, 1991, 242].

произведения написаны под влиянием переживаний и мыслей, рожденных на Востоке. Восток окончательно сформировал его духовную личность, обострил его политическую, философскую и религиозную мысль, возбудил его художественное творчество. «Он почти не может вести своего размышления иначе, как отталкиваясь от восточной темы» [*Бердяев 1991, 175*]. В восточном вопросе Леонтьев занял совершенно отличную от славянофильских точек зрения оригинальную позицию. На Востоке он любил греков и турок и не любил славян. В южном славянском мире он видел торжество ненавистных ему европейских либерально-эгалитарных начал и уравнительного мещанства. Исключение среди славянских народов для него составляли поляки, которых так не любил Данилевский за их отступничество от православия. Леонтьеву же в поляках нравился их аристократизм и верность католицизму. Это еще один из парадоксов Леонтьева: последовательный апологет православия, он не скрывал своего восхищения перед папством с его централизацией и верностью консервативным устоям. На Востоке он ценил греков как хранителей византийского православия и турок за то, что их иго мешало балканским народам окончательно ввергнуться в пучину европейского демократического прогресса. Турецчина предохраняет от мещанства. Леонтьев считал турецкую власть благоприятной для охранения древнего православия на Востоке и даже приветствовал турецкие гонения на христиан.

В отличие от славянофилов и Данилевского Леонтьев отрицал самостоятельность славянства и единство их культуры. Славянство есть термин без всякого определенного культурного содержания, славянские народы жили и живут чужими началами. Их нынешняя культура складывается из остатков традиционного византизма, а большей частью — из бездумно усвоенных элементов европейского прогрессизма. Должна быть высшая идея, образующая национальность, целиком ее себе подчиняющая. Такой высшей идеей Леонтьев считал византизм, характеризуемый твердой монархической властью, строгой церковностью, сохранением крестьянской общины, жестким сословно-иерархическим

делением общества²⁵. Особая роль России заключается в ее призвании противостоять разлагающейся и гниющей со времен Французской революции Европе (средневековую Европу Леонтьев боготворил). Однако эту мировую миссию Россия сможет выполнить только при условии сохранения и укрепления традиций охранительно-консервативного византизма. Достичь этой цели можно только путем союза России с Востоком (мусульманскими странами, Индией, Тибетом, Китаем).

«Бессознательное назначение России не было и не будет чисто славянским». Ей суждена другая, более высокая миссия — создание особой, невиданной доселе цивилизации — славяно-азиатской. Это вытекает из самого положения России, которая «давно уже не чисто славянская держава». Население ее азиатских провинций имеет в ее судьбах не меньшее значение, чем славяне. Поэтому она при каждом своем политическом движении должна неизбежно брать в расчет «настроения и выгоды этих драгоценных своих окраин». Под влиянием этих факторов в самом характере русского народа выработались «очень сильные и важные черты, которые гораздо больше напоминают турок, татар и др. азиатцев, или даже вовсе никого, чем южных и западных славян». Россия, согласно Леонтьеву, «есть нация из всех славянских наций самая не славянская и в то же время самая славянская». Не славянская она потому, что по истории своей, по составу, по психологии и умственному строю она от всех других славян очень отлична, а самая славянская, поскольку «только у нее и существует уже, и зарождается, и может, утверждаясь, развиваться дальше — многое такое, что не свойственно было до сих пор ни европейцам, ни азиатцам, ни Западу, ни Востоку. Это и естественно, ибо только из бо-

25. Вл. Соловьев отмечал, что дорогими, требующими и достойными охранения Леонтьев считал следующие принципы: 1) реально-мистическое, строго церковное и монашеское христианство византийского и отчасти римского типа; 2) крепкую, сосредоточенную монархическую государственность; 3) красоту жизни в самобытных национальных формах. См. : [Соловьев 1990, 415]. Собственно, мы имеем дело с не более, чем эстетизированной уваровской триадой. Хотя Леонтьев находился в постоянной оппозиции властям и общественному мнению, прежде всего — по восточному вопросу.

лее восточной, из наиболее азиатской — туранской нации, в среде славянских наций может выйти нечто от Европы духовно независимое; без этого азиатизма влияющей на них России все остальные славяне очень скоро стали бы самыми плохими из континентальных европейцев, и больше ничего» [Леонтьев, 1992, 241]²⁶.

Собственно вот она — основополагающая идея, которую возьмут на вооружение евразийцы 20-х гг. XX века.

ЕВРАЗИЙСТВО. ИСЛАМ КАК ПОТЕНЦИАЛЬНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

Классическое евразийство возникло в начале 20-х годов в среде русской эмиграции. Этому движению сопутствовал хотя и недолгий, но шумный успех. Его основателями были лингвист, этнограф и философ князь Н. Трубецкой, географ П. Савицкий, музыковед П. Сувчинский, религиозный философ и историк Г. Флоровский, который, правда, скоро отошел от этого движения, сделавшись его последовательным критиком. Видными евразийцами были также философы Л. Карсавин, В. Ильин, философ права Н. Алексеев, историк Г. Вернадский. Деятельность этих людей в областях их научных интересов была чрезвычайно плодотворной, и общепризнанна. Их же попытка создать новую идеологию, новое культурно-политическое движение, ставящее своей целью сменить у власти в СССР большевиков, потерпело полный крах.

Евразийцы предприняли попытку концептуального обоснования нового образа цивилизации. Этот образ можно описать двумя словами — *третий путь*. Пафос евразийской

26. Леонтьев не расширявает понятие *туранская нация*. Впоследствии это понятие различно трактовалось пантюркистами и евразийцами. Среди первых довольно широкое распространение после младотурецкой революции (1908) получила идея *Великого Турана* — единого тюркского государства под эгидой Османской империи. При всей своей нереальности идея создания такого государства от Анатолии до Алтая вновь обсуждалась на тюркской ассамблее, состоявшейся 18–20 января 1992 г. в Алма-Ате. Евразийцы под *туранской общностью* разумели пять групп народов — угрофинов, самоедов, тюрков, монголов, манджуров, которые сыграли в истории России, по их мнению, не менее важную роль, чем славяне. См. : [Трубецкой 1993', 54–60].

доктрины, унаследованный от русской религиозно-философской мысли XIX в., заключался в утверждении, что России и населяющим ее народам предопределено особое место в истории человечества, предначертана особая культурно-историческая миссия. Идея особой миссии России была связана с тезисом об особом ее *месторазвитии*. Так, первые пункты Евразийского манифеста провозглашают:

1. Россия представляет собой особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают отдельно от судьбы стран к западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). 2. Особый мир этот должно называть Евразией. В смысле территориальном нынешний СССР охватывает основное ядро этого мира [*Евразийство*, 217].

Декларируя, что Россия представляет собой синтез азиатских и европейских культурных элементов, евразийцы, собственно, не сказали ничего нового. Историки, географы, экономисты всегда учитывали тот факт, что Россия как государство сложилась на рубеже Азии и Европы. Все новшество заключалось в замене слова *Россия* лабораторным термином *Евразия*. Но дело в другом — в крайне своеобразном толковании евразийцами самого понятия *синтез*. По этому толкованию выходило, что евразийский синтез азиатских и европейских начал состоит в их враждебном столкновении и постоянной борьбе, в которой на русской почве Азия в конечном итоге должна восторжествовать над Европой, поскольку сердцевина души русского народа есть азиатская, а не европейская, и весь русский европеизм представляет собой не что иное, как внешний налет, искусственно навязанный русскому народу Петром I и его преемниками²⁷. Предельно обнаженно этот тезис сформулировал Н. Трубецкой:

Мы должны привыкнуть к мысли, что романо-германский мир со своей культурой — наш злейший враг. Мы должны безжалостно свергнуть и растоптать кумиры тех заимствованных с Запада общественных идеалов и предрассудков, которыми направлялось до сих пор мышление нашей интеллигенции [*Трубецкой 1993*², 57].

27 См. : [*Кизеваттер*, 268–269].

Четыре неприемлемые для России-Евразии составляющие европейской культуры, которая мыслится евразийцами как недифференцированное целое, суть материализм, атеизм, католицизм, социализм.

Жестко, фактически непримиримо, противопоставляя Евразию Европе, евразийцы уделяли главное внимание *азиатскому элементу* в судьбах России — «степной стихии», которая давала русским «ощущение континента» в отличие от «западноевропейского ощущения моря». Отсюда и запатрирующий вывод П. Савицкого — «без татарщины не было бы России» [Савицкий, 123–124]. Согласно П. Савицкому, именно татары осуществили первыми военно-политическое и государственное объединение Евразии. Распавшаяся Золотая Орда возродилась в новом обличии Московского царства, которое укрепило татаро-монгольское военно-политическое единство Евразии объединяющей духовной силой — заимствованным у Византии православием.

Православие, согласно евразийцам, является средоточием не только русской культуры — и в этом очередная парадоксальность их учения — но и всей евразийской культуры, включающей в себя также языческие, мусульманские буддистские верования. Вопреки самым очевидным фактам: православие и Евразия — сферы несовпадающие во всех отношениях — с одной стороны, православие не является единственной религией в России, с другой стороны, его распространение не ограничивается российскими пределами (греки, сербы, румыны, болгары — тоже православные) — православие признавалось евразийцами специфической формой русско-азиатского сознания. Чтобы как-то снять это противоречие, евразийцы утверждали, что ислам и буддизм являются *потенциальным православием*, тяготеющим к русскому православию как особому духовному центру [Бичилли, 283]. В то же время между атеизмом и католицизмом они ставили едва ли не знак равенства. Так, по свидетельству А. Кизеваттера, на одном евразийском митинге молодой оратор утверждал, что «мусульманин ближе к христианству, нежели католик» [Кизеваттер, 277].

Н. Ф. ФЕДОРОВ. ИСПЫТАНИЕ ВЕР

Совершенно особняком от рассмотренных нами русских религиозных философов стоит Н. Ф. Федоров (1828–1903) как по своим общефилософским воззрениям, так и по своим взглядам на мусульманский Восток. Свою религиозно-философскую систему Н. Федоров называл *философией общего дела*. В основании этой системы — только одна тема и только один замысел. Эта тема — тема смерти, понятой не как следствие греха, а как результат действий слепых сил природы. Этот замысел — замысел воскрешения всех умерших предков, восстановление родовой полноты. Именно *воскрешение*, воскрешение имманентное через обуздание и разумную регуляцию человечеством средствами науки и техники слепых сил природы, а не *воскресение* через благодать и спасительное действие Бога.

Истинная религия, по Федорову, одна, это «культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного отца, неотделимых от Бога Троицкого и несливаемых с Ним, в Коем обожествлена неотделимость сынов и дочерей от отцов и неслиянность их с ними» [Федоров, 101]²⁸. Нет других религий, кроме культа предков. Все же другие культы суть только искажения (идололатрия) или отрицание (идеолатрия) истинной религии. Обращать эти искажения в особые религии — значит допускать возможность существования более чем одной религии, а это будет отрицанием религии вообще.

Свой анализ сущности мусульманства, своеобразную философию ислама Федоров излагает во второй части первого тома своей *Философии общего дела* с весьма красноречивым названием — «Записка от неученых к ученым русским, ученым светским, начатая под впечатлением войны с исламом, уже веденной (в 1877–1878 гг.), и с Западом — ожидаемой,

28. Собственно, утверждая культ предков в качестве основы истинной религии, Федоров принципиально расходится с христианством. Как отмечал Г. Флоровский, «у Федорова совсем не было интуиции “новой твари” во Христе, он не чувствовал, что Христос есть “потрясение” для природного порядка и ритмов... Строго говоря, у Федорова нет никакой христологии вовсе. В его «проектах» нет вовсе потусторонности, есть прямое нечувствие преображения» [Флоровский, 323].

и оканчиваемая юбилеем преп. Сергия». Обращаясь к русским ученым, Федоров стремится убедить их в чрезвычайной важности для России дела регуляции природы. В связи с этим он переосмысливает в духе своего проекта «общего дела» некоторые известные мифы русской истории. Летописное повествование о призвании варяжских князей он трактует как народную решимость устроить «сторожевое государство», призванное умиротворить кочевников и в конечном счете прийти к делу регуляции «слепых смертоносных сил природы». В легенде об «испытании вер», повествующей о том, как князь Владимир испытывал веры, которые ему предлагали иудейские, мусульманские и католические миссионеры, и как было отдано предпочтение православию, Федоров видит выбор высшего идеала для всенародного дела. В крещении Руси — крещение на общее дело регуляции и воскрешения.

«Испытание вер» — одна из ключевых Федоровских историсофем. В нем и заключается особая миссия России. Начатое еще до Владимира Святого, долженствующее в конечном итоге привести к культу предков, это испытание продолжается и в наши дни. Обусловлено оно самим положением России между Западом и Востоком, постоянными столкновениями русского народа с новоязычеством (торгово-промышленным Западом с его идеалами комфорта и потребления) и с новоиудейством (магометанским Востоком с идеалом потустороннего существования, обесценивающим земную жизнь).

Мы не можем не думать об этом вопросе, об отношении к Востоку и Западу, и потому, что даже внутри России, в самой глуши, во всяком месте встречаем немца-барина и князя или купца татарина, а между собою чувствуем повсюду разнь [Федоров, III–III].

Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России, в постоянной борьбе с исламом, мы не составили еще, сетует Федоров, никакого понятия о враждебном нам начале. В каждой битве, начиная с камских болгар при Владимире и до Шипкинского побоища, мы слышим возглас *Аллах* и до сих пор не проникли в смысл этого слова.

Аллах... говорит нам ислам, не имеет ни сына, ни товарища, ни равного себе, он весь «из одного металла, выкованного молотом» [Федоров, 124]²⁹.

Для нас же, продолжает Федоров, воспитанных в родовом быту, Бог, не имеющий сына, представляется не имеющим любви, не всеблагим, потому что не имеет предмета достойного ее.

Магометанский Бог — это Бог, чуждый человеку, не сострадавший ему, не вселявшийся в лице сына в плоть человека, не испытывший ни его горестей, ни его нужд [Федоров, 125].

Признавая безусловное несходство и бесконечное расстояние между Аллахом и человеком, ислам, сам того не сознавая, не присваивает и Аллаху совершенства. По исламу, и творение и воскрешение безусловно трансцендентны, т. е. составляют исключительно дело Аллаха, а не человека; «и этим ислам унижает человека до зверя, до скота, творческую же силу Аллаха ограничивает созданием этих зверообразных, скотоподобных существ».

Сыновняя любовь есть необходимое условие осуществления единства. Без Сына невозможно ни единство Бога, ни братство человечества. Мнимое единство ислама состоит в безусловном подчинении себя слепой силе природы, в которой он видит волю Аллаха (фатализм), и в непрерывной борьбе с себе подобными (фанатизм). Быть жертвою слепой силы и орудием истребления живой силы — такова истинная, идеальная заповедь ислама. «Ислам и газават» — вот полное имя магометанства» [Федоров, 127]. Наконец, магометанство само доказывает несовершенство своего понятия о Боге многоженством, унижением женщины. Ему недостает учения о Духе как образце для дочери человеческой, чтобы возвысить женщину до равенства с мужчиной.

29. Трудно сказать, где так «говорит ислам». Можно предположить, что Федоров знал о только раз встречающемся в Коране, трудно переводимом эпитете Аллаха *al-samad* [Коран 112:2] — неделимый, абсолютно скатый, без какой-либо пустоты, без изъяна, монолит. В переводе Г. Саблукова — *крепкий*. В Византии переводили как ὀλοσφύριλλατος — весь выкованный молотом. См. : [Лебедев, 71–73]; см. также: [Sahas 1995, 109–125]. Возможно, еще и смешение с ὀλοσίδηρος — весь железный.

Все обязанности, налагаемые на нас учением о Триедином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о долге *воскрешения*. В противоположность магометанству мы можем сказать: «*Нет иного Бога, кроме Триединого, и воскрешение — Его заповедь*». Этот долг есть единственный, общий всем людям, как обща всем людям смерть [Федоров, 162].

Представляя триединого Бога образцом, регулятивной идеей для человечества, осуществляющего дело объединения в единую братскую семью с целью воскрешения предков, Федоров рассматривал Троицу как божественно совершенную родовую ячейку: Отец, Сын и дочь (Святой Дух) и в этом парадоксальным образом сближался с кораническим пониманием христианской Троицы как Бога, Иисуса и Марии³⁰. Глубина христианской идеи триединого Бога для Федорова состоит в том, что это не единый и единственный, монолитный Бог ислама и Ветхого Завета, а своеобразный идеальный коллектив. Подлинным, хотя пока и не вполне сознательным носителем такого представления о Боге является русский народ.

Московская Русь, быть может, и не думала, а только чувством постигала, что в *Троице неслиянной* заключается обличение ислама и в *Троице нераздельной* — обличение Запада и его розни [Федоров, 112].

Несомненно федоровское видение ислама во многом определялось политической конъюнктурой 70-х гг. прошлого века: злободневным восточным вопросом, русско-турецкой войной, борьбой России с европейскими государствами за раздел Османской империи. Однако его открытая враждебность к исламу, по всей видимости, имела и более глубокие корни: имманентизму Федорова был принципиально чужд, непонятен мусульманский пафос абсолютно трансцендентного, всемогущего Бога, которого «не постигают взоры, а Он постигает взоры» [Коран 6:103].

30. И вот сказал Аллах: «О Иса, сын Марьям! Разве ты сказал людям: «Примите меня и мою мать двумя богами кроме Аллаха?»» [Коран 5:116].

В. С. СОЛОВЬЕВ. ИСЛАМОДИЦЕЯ

Характеризуя личность Вл. С. Соловьева (1853–1900), Н. Бердяев отмечал, что самое необычное, коренное в нем было чувство вселенскости, универсализм. В нем не было никакого партикуляризма, всякое сектантство было ему чуждо, он никогда не мог принадлежать ни к какой школе, ни к какому кружку или партии.

Соловьев не славянофил и не западник, не православный и не католик, потому что всю жизнь свою он подлинно пребывал в Церкви вселенской [Бердяев 1911, 107].

Соловьев уже в 20 лет осознал и сформулировал свою основную идею, оставшуюся почти неизменной до конца его дней:

Дело в том, что христианство, хотя безусловно истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение. За исключением только избранных умов, для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределенного чувства, но ничего не говорило разуму, не входило в разум. Вследствие этого оно было заключено в не соответствующую ему, неразумную форму и загромождено всяким бессмысленным хламом. И разум человеческий, когда вырвался на волю из средневековых монастырей, с полным правом восстал против такого христианства и отверг его. Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму [Соловьев 1908, 45].

Главная цель Соловьева — оправдать веру отцов, возведя ее на качественно новую ступень, — на ступень *нового религиозного сознания*, которое есть прежде всего действительное постижение и действенное усвоение идеи положительного всеединства. Достижение этой ступени характеризуется признанием относительной правды всех разнородных начал, выработанных человеческой мыслью в области познания, нравственного сознания, художественного творчества,

общественного домостроительства. Культурный и религиозный опыт любого народа, поскольку он партикулярен — ущербен; но поскольку он в той или иной степени принадлежит к единой мировой Правде — относительно истинен. Полное же свое оправдание этот опыт может обрести не в утверждении своей исключительности, а в соотношении себя с опытами других народов, во взаимном восполнении. Эти же идеи получили мистическую интерпретацию в соловьевской софиологии. Согласно Соловьеву, София есть единство истинное, не противопоставляющее себя множественности, не исключаящее ее, а все в себе заключающее. Это находит свое выражение в универсалистской доктрине, в которой ни одно из противостоящих начал каждой антитезы (авторитет и свобода, традиция и прогресс и т. д.) не подлежит упразднению, но всему должно быть указано его настоящее место в свободном всеединстве³¹.

Не столько мода эпохи, сколько универсализм Соловьева и его доктрина положительного всеединства органично выводили его на проблему Востока и Запада, места и роли России во взаимодействии этих культурно-исторических миров. Проблема Востока и Запада — доминанта соловьевской историософии, ее решение он видел в соединении двух односторонних правд в высшей полноте, во взаимовосполнении:

Через всю жизнь человечества проходит великий спор Востока и Запада. Еще Геродот относит его начало ко временам полусторическим: первые проявления всемирной борьбы между Европой и Азией он указывает в событиях баснословных — в похищении финикийцами женщин из Аргоса и в похищении Елены из Лакедемона сыном Троянского Приама. От такой древности этот спор достиг до наших дней и доселе он глубоко разделяет человечество и мешает его правильной жизни. Возникший до христианства, на время остановленный новой религией, затем опять возобновленный антихристианской политикой в самом христианском мире, этот пагубный спор может и должен быть окончательно решен истинно христианской политикой [Соловьев 1911–1914, 3].

31. В XX в. аналогичные идеи получили развитие в неотомизме, хотя место Софии в католической традиции занимает мистически понятая Церковь.

Наиболее полно общая историософская концепция Вл. Соловьева изложена в его работах «Великий спор и христианская политика» и «История и будущность теократии», написанных во второй период его творчества — утопический, по классификации Е. Трубецкого [*Трубецкой 1911*]³², или теократический. Вот вкратце суть соловьевской концепции.

С самого начала человеческой истории ясно обозначилась противоположность двух культур — восточной и западной. Основание восточной культуры — подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной — самостоятельность человека [*Соловьев 1911–1914, 20*].

В своих частных проявлениях обе культуры чрезвычайно многообразны и неоднородны, но все различия частных форм не могут заслонить главного контраста, который отчетливо проявился уже в древней истории. Исходя из подчинения сверхчеловеческому началу, Восток выработал свой нравственный идеал, главные черты которого суть смирение и покорность высшим силам, в сфере общественно-политической — патриархальную деспотию, наиболее последовательно выраженную в теократии, в умственной деятельности преобладал исключительно религиозный интерес и все мышление и познание связывалось теософской идеей. Привязанность Востока к преданию и старине вырождались в замкнутость и застой. В этом плане чистейшим образцом восточной культуры для Соловьева являлся замкнутый и неподвижный Китай, но именно поэтому китайская культура не входит в общую историю человечества, ибо история есть движение.

Роли переменялись на Западе. Западную культуру выработали греческие республики и Рим, для ее нравственного

32. Е. Трубецкой прослеживает в творчестве Соловьева три периода: 1873–1882 — подготовительный — теоретическая разработка основных начал философского и религиозного мировоззрения; 1882–1894 — утопический — поиски способов действительного осуществления христианского идеала целостной жизни: утопия вселенской теократии; 1894–1900 — положительный — положительные ценности мирозерцания Соловьева освобождаются от временного исторического балласта.

идеала характерны независимость и энергия, общественная жизнь определялась самоуправлением, умственная деятельность и художественное творчество получили здесь решительную свободу от религии, вместо восточной философии и теургии эллинский гений дает человечеству чистую философию и чистое искусство. Пороки западного духа — личная гордость, самоуправство и склонность к раздорам.

Подчиненное богам, восточное человечество искало истинного Бога. Этим исканием определяется общий ход восточного просвещения. Первоначально сверхчеловеческая сила открывается человеку в форме явлений и сил внешней природы [Соловьев 1911–1914, 20–21].

Запад, веря и поклоняясь человеческому началу, искал совершенного человека. Этот мир, искавший совершенного человека, обоготворил самого человека и увидел в нем бешеного зверя. Ясно стало, что совершенство человека не в нем самом. Между тем Восток, не признававший совершенства в человеке, а искавший совершенного Бога и понявший Его как совершенную беспредельность — в Индии, как совершенный свет и добро — в Иране, как совершенную жизнь — в Египте — Восток пришел к великой жажде увидеть и ощутить в действительности это совершенное Божество, которое являлось ему лишь в созерцаниях ума и мифических инкарнациях. Требовалось более действительное Богоявление и непрерывное посредство между Богом и человеком [Соловьев 1911–1914, 28–29]. И ложный человеко-бог Запада — Кесарь, и мифические бого-человеки Востока — одинаково призывали истинного Богочеловека. Христианство явилось как откровение совершенного Бога в совершенном человеке.

Несомненно, главной проблемой историософии Соловьева была проблема христианского Востока и христианского Запада. В их размежевании, расколе он видел величайшую историческую драму, в их взаимном примирении — исторический императив. Однако по мере более глубокого проникновения в эту проблему Соловьев обращается к опыту другого Востока — Востока нехристианского, но так или иначе принадлежащего миру Библейского Откровения, Востоку

иудаизма и ислама, стремясь нащупать пути к духовному примирению трех авраамических религий.

Пробуждение интереса к этому Востоку первоначально связано с обостренным вниманием Соловьева к еврейскому вопросу в России. С этим вниманием связаны его серьезные гебраистические штудии, изучение языка, еврейской Библии, Талмуда³³. В статье «Грехи России» он утверждает, что главные из них суть система насильственного обрусения на окраинах, положение еврейства и отсутствие религиозной свободы [Соловьев 1989, т. 2, 211]. В деле духовного примирения он в духе времени отводил особую роль России. В «Третьей речи в память Достоевского» он пишет:

Изначала Провидение поставило Россию между нехристианским Востоком и западною формой христианства, между басурманством и латинством [Соловьев 1990, 316].

Слово *басурманство* у Соловьева не бранное, это скорее условный термин, аксиологически нейтральный, немного ироничный, обозначающий монотеистический нехристианский Восток. В самой речи у Соловьева вместо «басурманство» было «еврейство». Проблема ислама и, шире, вообще нехристианского Востока волновала его как религиозного мыслителя, как христианина, чья совесть требует, как он это замечает в той же речи, обратиться к самому его духовному существу и отнестись к нему по божьи [Соловьев 1990, 316].

Важно отметить тот факт, что к проблеме ислама Соловьев подходил не как специалист-исламовед. Он на это и сам не претендовал, в то же время подчеркивая:

Значение Мухаммада и основанной им религии в общих судьбах человечества так важно, что писатель, занимающийся религиозной философией и философией истории, не нуждается в особом оправдании, если он и не будучи ориенталистом, имеет собственное суждение о лице и деле арабского пророка [Соловьев 1902, 4].

33. О серьезных занятиях Вл. Соловьева древнееврейским языком, изучении Библии и Талмуда в оригинале см. свидетельство Ф. Геца [Гец, 9–11].

Как христианского мыслителя, Соловьева, в первую очередь, волнует вопрос о месте ислама в Божественном замысле истории. Поэтому решая проблему ислама, он стремился прежде всего найти ответы на два вопроса. Собственно, это были те два вопроса, которые поставила христианская мысль с самого начала, с тех пор как она столкнулась с феноменом ислама, т. е. со времени Иоанна Дамаскина. Эти вопросы суть почему через шесть веков после пришествия Спасителя (явления кульминационного в христианском понимании истории) появилось мусульманство, и кто такой Мухаммад, каким может быть религиозный статус человека, заявившим о себе как о «печати пророков»³⁴, а о Христе, что Он, хотя и является пророком, избранным среди избранных, но всего лишь творение Божье. Вопросы для христианства традиционные, но важно то, как принципиально по-новому ответил на них в итоге Соловьев. И здесь, в этой области — как и в ряде других — он предвосхитил многие процессы, которые произошли в католицизме в XX веке. Это не только мое мнение. Сошлюсь на такие авторитеты, как крупнейшего теолога нашего времени Урс Фон Бальтазара или монсеньера Жана Рюппа, который написал на эту тему замечательное исследование о Вл. Соловьеве³⁵. Его христианская трактовка ислама поразительно близка трактовке французского исламоведа Луи Массиньона, его позиция — новой позиции Католической Церкви по отношению к исламу, которую определил II Ватиканский Собор.

Отмечу кратко, что традиционным христианским решением двух злополучных вопросов относительно ислама было такое: ислам, насланный Богом на головы христиан за их вероисповедные грехи, либо еще одна христианская ересь, либо разновидность язычества; Магомет — лжепророк, антихрист или — еще вариант из многих вариантов — кардинал Махон, обидевшийся на то, что не был избран папой, сбежавший в Аравию и по наущению сатаны создавший новую ересь.

34. См. : [Коран 33:40].

35. См. : [Rupp].

Эволюция взглядов Вл. Соловьева на мусульман и их религию в какой-то мере воспроизводит весь исторический путь христианских представлений об исламе. Первый подступ к проблеме — это небольшая ранняя работа «Три силы» (1877 г.), в которой он рассматривает ислам как первую историческую силу, исключаящую личность ради целого.

В исламе все подчинено единому началу религии, и притом сама эта религия является с крайне исключительным характером, исключаящим всякую множественность форм, всякую индивидуальную свободу. Божество в исламе является абсолютным деспотом, создавшим по своему произволу мир и людей, которые суть только слепые орудия в его руках; единственный закон бытия для Бога есть Его произвол, а для человека — слепой неодолимый рок [Соловьев 1989, т. 1, 20].

Таким образом на раннем этапе творчества Соловьев отказывается признать за исламом некую самостоятельную историческую ценность. Следует отметить, что тогда его конкретные знания о религии мусульман были крайне скудны и поверхностны, определялись они популярными в ту пору ренановскими стереотипами: арабская философия — пустоцвет, иранская поэзия — единственно ценное, что дал мусульманский мир, чужда исламу, лучшие представители ислама — дервиши — «помешенные фанатики», мусульманской цивилизации чужд прогресс и т. д.

В работе «Великий спор и христианская политика», написанной через шесть лет (1883 г.), Соловьев рассматривает проблему ислама уже в несколько иной перспективе — в перспективе исторического противоборства Востока и Запада. Восток, традиционная особенность которого состоит в утверждении непреодолимой пропасти между человеком и Богом, обращенный и устремленный Христом к богочеловеческому единству, вновь был возвращен восточными христианскими ересями — арианством, несторианством и монофизитством — к своей внутренней потребности разделения человеческого и Божеского начал. В исламе, который выступил уже не как ересь, а как другая, нехристианская религия, Восток нашел наиболее последовательное, завершенное утверждение этого своего традиционного основания.

Вовсе не приписывая исламу христианского происхождения, Соловьев видит в нем завершение ориентального бунта против богочеловечества. Все, что еще в неявных формах сохранилось в восточных христианских ересьях, было ясно выражено мусульманством: отрицание идеи Боговоплощения, фатализм, простота культа, запрет изображения Божественного.

Скрытый грех христианского Востока становится здесь явным, но это и есть историческое оправдание ислама [Соловьев 1911–1914, 102].

Итак, первый шаг — от однозначно негативной к положительно-негативной оценке роли ислама в истории. Большинство восточных христиан жили не по закону своей веры (известный афоризм Соловьева: «В Византии было больше теологов, чем христиан»). Мусульманство заключает отсюда и несостоятельность самого закона и дает другой, более исполнимый закон.

Мусульмане, таким образом, имеют перед нами то преимущество, что их жизнь согласуется с их верой, что они живут по закону своей религии, так что хотя вера их не истинна, но жизнь их не лжива... [Соловьев 1911–1914, 102].

К этому своеобразному оправданию верующих других религий, а также неверующих виной перед ними самих христиан Соловьев не раз возвращался в дальнейшем. И в работе «Еврейство и христианский вопрос» (1884 г.) и в реферате «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891 г.) он утверждал: в том, что евреи и мусульмане «упорствуют» в своих верах, а атеисты в своей неверии, винить следует не их, а самих христиан, которые не руководствуются в своей жизни христианским законом.

В дальнейшем Соловьев постепенно преодолевает чрезмерный схематизм своих взглядов на ислам и его роль в истории.

В работе «История и будущность теократии» (1885–1887 гг.) Вл. Соловьев рассматривает ислам в плане его места в общем теократическом движении человеческой истории.

Кроме главного ствола теократии, идущего от Авраама через народ еврейский, Бог возрастил и некоторые побочные ветви. Ислам, получивший в лице Агари и Измаила четырехкратное обетование Господне, есть одна из таких ветвей, которая пошла от самого начала ствола.

«Умножая умножу семя твое и не сочтется от множества» [Быт 16:10]. Благодаря исламу небольшое арабийское племя необычайно возросло, вобравши в свои недра множество покоренных и обращенных народов, и распространило силу своего имени и своей новой религиозной идеи на всю южную половину старого исторического мира, от Марокко на Западе до Индии и Китая на Востоке [Соловьев 1911–1914, 381].

Наибольший интерес для нас представляет Соловьевский очерк «Магомет: его жизнь и религиозное учение» (1896 г., привычное для того времени *Магомет* — только в названии, везде в тексте — корректное *Мухаммад*), написанный уже с привлечением солидного для того времени востоковедного материала. По свидетельству биографа Вл. Соловьева В. Величко, он работает с трудами крупнейших для того времени востоковедов: Коссена де Персеваля, А. Шпренгера, Р. Смита, И. Вельхаузена, А. Мюллера, Г. Гримме; изучает Коран в европейских переводах. В ходе работы над очерком он также постоянно консультировался у известного русского арабиста В. Г. Розена и имама столичной мечети А. Баязитова³⁶.

Соловьевский очерк представляет собой не просто описание жизни и учения пророка мусульман. Это своеобразная исламодицея, своего рода христианская апология ислама. Позитивная историческая и духовная миссия ислама удостоверяется, прежде всего, его причастностью к ближневосточной монотеистической традиции. Эту причастность утверждает Мухаммад, возводя свою веру через Измаила к Аврааму, которого почитают и иудеи и христиане. Дело Мухаммада имеет провиденциальное значение:

В Мекке родился человек, через которого исполнились древние обетования Божии об Измаиле, предке его [Соловьев 1902, 12].

36. См. : [Величко, 184].

Это положение впоследствии станет центральным в исламософии католического востоковеда Л. Массиньона [*Массиньон, 179–181*].

Несправедливо поэтому ставить вопрос о том, насколько Мухаммад был истинным, а насколько ложным пророком, равно как и нельзя ограничивать его миссию национальными и политическими задачами. «У Мухаммада несомненно был специальный религиозный гений» [*Соловьев 1902, 16–17*]. Все его действия безусловно продиктованы религиозной санкцией. Учение Мухаммада о Боге и Его свойствах, о Его откровениях, о заповедях Божиих, о судьбе злых и добрых хотя и было весьма неполно, но в нем не было ничего ложного, а сравнительно с языческой религией арабов оно представляло огромный успех религиозного сознания.

Основная ограниченность в миросозерцании Мухаммада и в основанной им религии — это отсутствие идеала человеческого совершенства или совершенного соединения человека с Богом — идеала истинной Богочеловечности. Мусульманство требует от верующего не бесконечного совершенствования, а только акта безусловной преданности Богу [*Соловьев 1902, 79*].

Но именно своими общедоступными догматами и простыми заповедями ислам смог приобщить к истории многие народы. Для этих народов религия Мухаммада стала тем, «чем был закон для иудеев и философия для эллинов, — переходной ступенью от языческого натурализма к истинной универсальной культуре, школою спиритуализма и теизма в доступной этим народам начальной педагогической форме» [*Соловьев 1902, 79*].

Да, конечно, можно сказать, что в этом очерке Соловьев рассматривает ислам как своего рода промежуточную ступень к более высокой религиозной стадии, как особую форму евангельского предуготовления. Но для нас важнее другое. Сравнительное изучение трех монотеистических религий привело Соловьева к принципиальному выводу (чтобы оценить его в полной мере необходимо вспомнить религиозную и национальную ситуацию в тогдашней России — нам это трудно сделать, мы отсечены от нее советской

ситуацией). Этот вывод: между религиозными законами иудеев и мусульман и новозаветной нравственностью нет противоречия в принципе. Принципиальный спор лежит не в нравственной, а религиозно-метафизической области. Это признание этического равноправия трех религий уже предполагает возможность взаимопонимания и положительного общения между их последователями. Речь идет не об уступках и компромиссах, как пишет Соловьев в той же «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*; существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а «по-божьи» отнестись к противнику [Соловьев 1990, 316].

Речь здесь идет именно о католицизме, иудаизме и исламе. Вот принципиальный шаг к «новому религиозному сознанию» (термин самого Соловьева), суть которого кратко можно выразить в формуле: не я владею Истиной, но Истина владеет мной.

В историософских размышлениях и спорах русских религиозно-философских мыслителей XIX столетия *Восток* на самом деле играл в основном прикладную роль. Они не ставили перед собой задачи понимания *Востока*. *Восток* привлекался для решения тех или иных внутренних проблем. В сердцевине спора была проблема *отношения России к Европе*. *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 искusy своей эпохи, в последние годы жизни сумел поставить проблему *самоценности* нехристианских монотеистических миров Востока (иудаиз-

ма 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»³⁷ «крайний Восток» предстает в качестве эсхатологической, апокалиптической стихии, олицетворенной в панмонголизме и предуготовляющей приход антихриста.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Апология сумасшедшего* = Апология сумасшедшего — Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М. : Наука, 1991.
2. *Бердяев 1911* = Бердяев Н. А. *Проблема Востока и Запада в религиозном сознании* Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М. : Путь, 1911.
3. *Бердяев 1991* = Бердяев Н. А. о русской философии. Ч. 1 // Константин Леонтьев (очерк из истории русской религиозной мысли). Свердловск : Изд-во Уральского Университета, 1991.
4. *Бицилли* = Бицилли П. М. *Два лика евразийства* // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. М. : Наука, 1993.
5. *Богучарский* = Богучарский В. Я. Чаадаев. — *Христианство*. Т. 3. М. : Наука, 1995.
6. *Величко* = Величко В. Л. *Владимир Соловьев. Жизнь и творения*. СПб. : Книжный магазин А. Ф. Цинзерлинга, 1902.
7. *Виноградов* = Виноградов П. Г. *И. В. Киреевский и начало русского славянофильства*. Вопросы философии и психологии, 1892.
8. *Гец* = Гец Ф. *Об отношении Вл. С. Соловьева к еврейскому вопросу*. Вопросы философии и психологии. М. : Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1901. Год XII, кн. 56 (I). С. 159–198.
9. *Голубинский* = Голубинский Е. Е. *История Русской Церкви*. Т. I, Ч. II. М. : Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 1997.
10. *Данилевский* = Данилевский Н. Я. *Россия и Европа*. М. : Книга, 1991.
11. *Дьяков* = Дьяков В. А. *Славянский вопрос в пореформенной России (1861–1895 гг.)* // Вопросы истории, 1986, № 1.

37. Приложение к фундаментальному труду «Оправдание добра», в котором В. Соловьев в свободной художественной манере описывает конец света.

12. *Евразийство* = Евразийство (формулировка 1927 г.) // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. М. : Наука, 1993.
13. *Каменский* = Каменский З. А. *Парадоксы Чаадаева* // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М. : Наука, 1991.
14. *Карамзин* = Карамзин Н. М. *История государства Российского*. Т. VI. М. : Наука, 1993.
15. *Кизеваттер* = Кизеваттер А. А. *Евразийство* // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. М. : Наука, 1993.
16. *Киреев* = Киреев А. А. *Краткое изложение славянофильского учения*. СПб. : Тип. А. А. Пороховщикова : С.-Петербург. славян. благотвор. о-во, 1896. [2], II, 90 с.
17. *Кьеркегор* = Кьеркегор С. *Страх и трепет*. М. : Республика, 1993.
18. *Ламанский* = Ламанский В. И. *Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе*. СПб. : Тип. Майкова, 1871.
19. *Лапо-Данилевский* = Лапо-Данилевский А. С. *История русской общественной мысли и культуры (XVII–XVIII вв.)*. М. : Наука, 1990.
20. *Лебедев* = Лебедев А. П. *Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX–XI вв.* М. : Печатня Снегиревой, 1902.
21. *Леонтьев 1991* = Леонтьев К. Н. *Византизм и славянство* // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб. : Наука, 1991.
22. *Леонтьев 1992* = Леонтьев К. *Письма о восточных делах* // К. Леонтьев. Записки отшельника. М. : Русская книга, 1992.
23. *Лотман 1988* = Лотман Ю. М. «Фаталист» и проблема Востока и Запада в творчестве Лермонтова // В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М. : Просвещение, 1988.
24. *Лотман 1994* = Лотман Ю. М. *Тезисы к семиотике русской культуры* // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М. : Гнозис, 1994.
25. *Массиньон* = Массиньон Л. *Три молитвы Авраама* // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М. : ББИ, 2000.
26. *Мильчина* = Мильчина В. А. : Осповат А. Л. *О Чаадаеве и его философии истории* // Чаадаев П. Я. Сочинения. М. : Правда, 1989.
27. *Письмо первое* = Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М. : Наука, 1991.
28. *Письмо седьмое* = Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М. : Наука, 1991.
29. *Письмо Тургеневу* = Письмо А. И. Тургеневу, октябрь-ноябрь, 1835 // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. М. : Наука, 1991.

30. *Письмо шестое* = Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М. : Наука, 1991.
31. *ПСЗРИ* = Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собр. 1. Т. XVIII. СПб. : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.
32. *Рашковский 1990* = Рашковский Е. Б. *Запад, Россия, Восток: востоковедные темы в трудах русских религиозных философов // Азия и Африка сегодня*, 1990, № 6.
33. *Рашковский, Хорос 1988* = Рашковский Е. Б. : Хорос В. Г. *Проблема «Запад — Россия — Восток» в философском наследии П. Я. Чаадаева // Восток — Запад: исследования, переводы, публикации.* М. : Наука, 1988.
34. *Розанов* = Розанов В. В. *Поздние фазы славянофильства.* К. Н. Леонтьев // В. В. Розанов. Несовместимые контрасты жития. М. : Искусство, 1990.
35. *Савицкий* = Савицкий П. Н. *Степь и оседлость // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн.* М. : Наука, 1993.
36. *Соловьев 1902* = Соловьев В. С. *Магомет: его жизнь и учение / Очерк Владимира Соловьева.* СПб. : Тип. Ю. Н. Эрлих, 1902. 80 с.
37. *Соловьев 1908* = Письма В. С. Соловьева в 4-х томах. СПб. : Тип. т-ва «Общественная Польза», 1908. Т. 1.
38. *Соловьев 1911–1914* = Соловьев В. С. Собрание сочинений в 10 томах. СПб. : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914, Т. 4.
39. *Соловьев 1989* = Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М. : Правда, 1989.
40. *Соловьев 1990* = Соловьев Вл. Сочинения в двух томах. Т. 2. М. : Правда, 1990.
41. *Страхов* = Страхов Н. Н. *О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» // Н. Я. Данилевский. Россия и Европа.* М. : Книга, 1991.
42. *Сюзюмов* = Сюзюмов М. Я. *Некоторые проблемы исторического развития Византии и Запада // Византийский временник*, 1973. Т. 35.
43. *Трубецкой 1911* = Трубецкой Е. Н. *Мирозозерцание Вл. Соловьева.* М. : Товарищество тип. А. И. Мамонтова, 1911.
44. *Трубецкой 1993¹* = Трубецкой Н. С. *О туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн.* М. : Наука, 1993.
45. *Трубецкой 1993²* = Трубецкой Н. С. *Русская проблема // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн.* М. : Наука, 1993.
46. *Уланов* = Уланов В. Я. *Западное влияние в Московском государстве // Три века.* Т. 2: Россия от смуты до нашего времени (XVII век. Вторая половина). М. : Патриот, 1991.

47. Ульянов = Ульянов Н. И. «Басманный философ» (мысли о Чаадаеве) // Вопросы философии, 1990, № 8.
48. Федоров = Федоров Н. Ф. Сочинения. М. : Мысль, 1982.
49. Федотов = Федотов Г. П. *Письма о русской культуре* // Судьба и грехи России. Т. 2. СПб. : Наука, 1992.
50. Флоровский = Флоровский Г. В. *Пути русского богословия*. Вильнюс : Типография «Вильтис», 1991. (Репринт : Париж, 1937.)
51. Чаадаев = Чаадаев П. Я. Сочинения. М. : Правда, 1989.
52. Чемериская = Чемериская М. И. *Письмо П. Я. Чаадаева об индийской философии* // Народы Азии и Африки, 1986, № 5.
53. Gardet = Gardet L. *al-asmaʿ al-h•usnaʿ* // Encyclopaedia of Islam. CD-ROM. Leiden, 1999.
54. Iyer = Iyer R. *Le rideau de verre* // Table Ronde, 1965, N 209.
55. Religions = Religions. Rome, 1970.
56. Rupp = Rupp J. *Le Message Ecclesiale de Vl. Solowiew*. P., 1974.
57. Sahas = Sahas D. J. “Holosphyros”? A Byzantine Perception of “The God of Muhammad” // Christian-Muslim Encounters. Ed. Y. Haddad, W. Haddad. Gaineville, 1995.



ПРЕДАНИЕ

интернет-магазин
христианской литературы
www.predanie.org

Широкий выбор христианской литературы:

- Православие и современность
- Миссия и катехизация
- Проповедь и свидетельство
- Богослужение и таинства
- Богословие
- История церкви

Среди авторов книг — новомученики и исповедники веры: свящ. Анатолий Жураковский, прпмц. Мария (Скобцова) и др., а также современные христианские богословы и мыслители: протопр. Виталий Боровой, академик Сергей Аверинцев, митр. Иоанн (Зизиулас), Христос Яннарас, свящ. Георгий Кочетков, Н. А. Струве, поэт О. А. Седакова и многие другие.

Произведения философов и богословов русского религиозного возрождения: протопр. Николая Афанасьева, прот. Сергия Булгакова, Николая Бердяева и других.

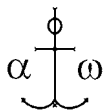
Многие издания являются уникальными:

- переводы книг, осуществленные силами преподавателей Свято-Филаретовского православно-христианского института (СФИ) (sfi.ru);
- материалы по новейшей истории церкви в многотомном издании «Христианский вестник»;
- исследования по миссиологии и катехетике, в т.ч. по истории катехизации;
- серия переводов Православного богослужения на русский язык в 7 томах (переводческая группа под руководством ректора СФИ проф.-свящ. Георгия Кочеткова);
- беседы для тех, кто готовится к вступлению в Церковь.

Православная газета «Кифа» (gazetakifa.ru)

Журнал «Православная община», основные темы:

- православие как правая вера и верное прославление Бога, как напряженный поиск внутренней и внешней правды и истинности жизни человека и исторической церкви;
- община как собрание со Христом и посылно воплощаемое единство жизни во Христе, как общение с Богом и ближними во взаимной любви.



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ



www.sfi.ru

**На страницах сайта Вы можете узнать
об образовательных, научных,
издательских, просветительских
и других проектах Свято-Филаретовского
института, а также познакомиться с хорошей
богословской, философской
и просветительской литературой.**

Вы найдете на нашем сайте новости из жизни церкви и общества, анонсы и репортажи о научно-богословских и богословско-практических конференциях по актуальным темам современной церковной жизни, книжные новинки, интервью с богословами и общественными деятелями, материалы по вопросам биоэтики, аудио- и видеоматериалы.

Алексей Васильевич Журавский

Очерки христианско-мусульманских отношений

Хрестоматия для студентов теологического, религиоведческого

и других гуманитарных направлений и специальностей

высших учебных заведений

Выпускающий редактор *Кирилл Мозгов*

Редактор *Ирина Кольцова*

Дизайнер *Мария Патрушева*

Верстальщик *Николай Ежихин*

Корректор *Марина Писаревская*

Свято-Филаретовский

православно-христианский институт

105062, Москва, ул. Покровка,

д. 29, нежилое помещение 2

(495) 623 03 80

info@sfi.ru

www.sfi.ru

Подписано в печать 08.12.2014

Формат 80 x 108/32

Печать офсетная

Бумага офсетная 70 г

Объем 10 печ. л.

Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии

издательско-полиграфической

фирмы «Реноме»

192007, Санкт-Петербург,

наб. Обводного канала, д. 40

тел./факс: (812) 766 05 66

www.renomespb.ru