

ИСМА'ЙЛ АЛ-ФĀРŪКĪ

Избранные эссе

ИСМА'ЙЛ АЛ-ФĀРŪКĪ

Избранные эссе

«В этой подборке из трёх внушительных эссе покойный, всемирно известный учёный и философ Исма'йл Раджй ал-Фārūkī демонстрирует свою потрясающую проникающую, обширные знания и уникальную оригинальную логику, сосредоточившись на темах, которые до сих пор рассматриваются как приоритетные в дискурсе сравнительного религиоведения.

Ал-Фārūkī углубляется в самую суть дебатов о метафизической природе ценностей в западной и мусульманской традициях, истории религий и других проблем для того, чтобы, в конечном счете, помочь читателям прийти к отчётливому пониманию и позиции ислама в отношении них.

То, как ал-Фārūkī стремится достичь точной оценки основ этих важных предметов и их значения для условий жизни людей, заинтересует и поощрит многих читателей – будь то просвещенные мыслители, современные секуляристы, философы и теологи, мусульмане или же, представители других конфессий».



Исма‘йл Рāджй ал-Фāрӯкй
Избранные эссе



Международный Институт Исламской Мысли



IDRAK

Общественное Объединение «Идрак»

Баку – 2019

SELECTED ESSAYS
Isma'il Raji al-Faruqi

© Международный Институт Исламской Мысли, 2019
© Общественное Объединение «Идрак», 2019

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

Общественное Объединение «Идрак»
AZ1100, Баку, ул. Мирали Сеидова 3138, корпус Д, 1-й этаж
www.idrak.org.az

ISBN: 978-9952-8334-0-5

Перевод и редакция: Семён Казаков
Коррекция: Александра Конькова
Обложка: Садик Али
Верстка: Гасан Гасанов
Ответственный за выпуск: Халед Абу-Нахлех

Издание одобрено Государственным Комитетом по работе
с религиозными образованиями Азербайджанской Республики
(DK-1179/Q)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
Краткая биография Исма‘йла Рāджй ал-Фāрӯкй.....	7
ЭССЕ 1	
Проблема метафизического статуса ценностей в западной и исламской традициях.....	9
ЭССЕ 2	
Сравнение исламского и христианского подходов к древнееврейскому Писанию.....	71
ЭССЕ 3	
История религий: ее природа и значение для христианского образования и мусульмано- христианского диалога.....	106

ПРЕДИСЛОВИЕ

Ал-Фārūkī трагически погиб в 1986 г., однако его мысль и его поступки продолжают обогащать исламский дискурс и влиять на него, воздействовать на процесс исламской реформы и его институции по всему миру. Ал-Фārūkī был и остается авторитетом в вопросах мусульманской религии и сравнительного религиоведения. Избранные сочинения, публикуемые в настоящем издании в знак уважения к наследию и интеллектуальному вкладу ученого, демонстрируют его дар во всем многообразии. Рассуждение в статьях подчинено строгой логике и требованиям научного подхода. Мысль ал-Фārūkī касается в них важных и сложных вопросов, давая оценку концептам и идеям и выделяя из них наиболее важные, при этом сохраняя верность *таухиду*.

Ал-Фārūkī считал, что упадок современного мира вызван кризисом знания. Данный кризис, по его мнению, можно преодолеть посредством нового синтеза знаний внутри исламской эпистемологической структуры. Если синтез будет успешен, он побудит мусульман стать активными участниками интеллектуальной жизни и внести свой достойный вклад в ее процветание. Во имя этого успеха ал-Фārūkī неустанно работал вплоть до своей несвоевременной кончины.

В представленных здесь сочинениях ал-Фārūkī обращается к областям знания, достаточно сложным для понимания. Язык, которым ученый пользовался при изложении своей мысли, является узкоспециализированным. Но есть надежда, что и обычный читатель, и специалист смогут извлечь для себя полезную информацию из изложенных здесь воззрений и рассмотренных проблем. Каждая статья была опубликована в своем первоначальном виде – с той оговоркой, что были добавлены диакритические знаки в соответствии с нашей таблицей стилей.

Международный институт исламской мысли, созданный в 1981 г., послужил важным центром консолидации научных усилий. С этой целью в нем на протяжении десятилетий разрабатываются многочисленные программы исследований, проводятся семинары и конференции. Публикуются научные труды, специализация которых – социальные науки и теология. На сегодняшний день общий список этих трудов насчитывает более семисот наименований. Книги публикуются на английском и арабском языках, многие из них были переведены на другие мировые языки.

Январь 2018 г.

КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ

ИСМА‘ИЛА РĀДЖĪ АЛ-ФĀRŪKĪ

Профессор ал-Фārūkī родился в Яффе, Палестина. Он был великим современным ученым, изучавшим ислам. Его научный интерес охватывал весь спектр исламоведческих дисциплин, затрагивая такие области, как изучение религии, исламская мысль, методология познания, история, культура, образование, межконфессиональный диалог, эстетика, этика, политика, экономика, науковедение и женская проблематика. Не будет преувеличением сказать, что он действительно обладал энциклопедическим складом ума и был личностью необыкновенного масштаба среди современных мусульманских ученых.

Сначала ал-Фārūkī эмигрировал в Ливан, где учился в Американском университете в Бейруте. В следующем году он поступил в Высшую школу искусств и наук Университета Индианы и окончил ее в 1949 г., получив степень магистра философии. Затем он был принят в Гарвардский университет на философский факультет, где в марте 1951 г. получил вторую магистерскую степень по философии. Однако он решил вернуться в Университет Индианы, в котором он защитил диссертацию на факультете философии и получил докторскую степень в сентябре 1952 г. Название его диссертации

ции: «Обоснование блага: метафизика и эпистемология ценности».

Затем ал-Фārūkī изучал ислам в Каире и других центрах мусульманского образования, а также христианство на факультете богословия в Университете Макгилла. Ал-Фārūkī преподавал в Институте исламских исследований Университета Макгилла, Центральном институте исламских исследований в Карачи, Институте высших арабских исследований Лиги арабских государств, Каирском университете, Университете ал-Азхар в Каире и Сиракузском университете в США, где он занимал должность доцента религии в период с 1964 по 1968 г., разрабатывая программу исламских исследований.

Осенью 1968 г. ал-Фārūkī стал профессором исламоведения и истории религий кафедры религиоведения Темпльского университета. Он занимал эту должность вплоть до своей трагической смерти в 1986 г.

ЭССЕ 1

**ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИЧЕСКОГО
СТАТУСА ЦЕННОСТЕЙ В ЗАПАДНОЙ
И ИСЛАМСКОЙ ТРАДИЦИЯХ**

За последнюю сотню лет западная традиция добилась значительных успехов в разработке проблемы метафизического статуса ценностей. Отстаивая утверждение об априорном характере морального закона, Иммануил Кант стремился установить последний в качестве «факта разума»¹. Согласно Канту, моральный закон является одновременно «априорным» и «данным». Из этого положения, ставшего водоразделом в истории западной философии, выросло две традиции. Одна стремилась развить интуицию Канта, углубив его понимание. Другая искала иного взгляда, поскольку она полностью отрицала кантианскую эпистемологию. Первая традиция возникла и развивалась на родине Канта, в Германии, тогда

¹ «Сознание такого основного закона можно назвать фактом разума, так как этого нельзя измыслить из предшествующих данных разума, например из сознания свободы (ведь это сознание нам заранее не дано); оно само по себе навязывается нам как априорное синтетическое положение, которое не основывается ни на каком – ни на чистом, ни на эмпирическом – созерцании». *Kant I. Critique of Practical Reason*. Lewis White Beck's translation. Chicago: University of Chicago Press, 1950. Vol. 31. P. 142.

как вторая, впитавшая в себя скептицизм Дэвида Юма, – в Англии. Философские традиции, о которых здесь идет речь, – это традиции идеалистическая и эмпиристская соответственно.

В кругу идеалистов производились попытки тем или иным образом разрешить парадокс морального закона, существующего одновременно как «априори» и как «факт». С течением времени эти попытки становились все более обстоятельными и сложными, но вместе с тем и все более «сконструированными». Такая ситуация сохранялась вплоть до философского прорыва Эдмунда Гуссерля¹. Вооружившись арсеналом новой дисциплины (т. е. феноменологии), Макс Шелер сумел преодолеть кантовское правило, что априори всегда формально и только формальное может быть априори. Ему удалось обосновать положение о *материальном* априори, составляющем содержание априорной эмоциональной интуиции². Тем самым Шелер освободил теорию ценностей от бесплодной фиксации на поиске морального в тяготевших к все более высокой степени абстракции построениях разума, в условиях которой теоретизировали посткантианские идеалисты³. Открылся путь к реабилитации трансцендентального статуса мораль-

¹ Описание философских течений, повлиявших на Гуссерля и его «феноменологический прорыв», см.: Farber M. The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1943. Pp. 3-222.

² Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik // Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung. Halle: Niemeyer, 1913-1916. Chap. IV. Pp. 48 ff.

³ Среди которых Шеллинг, Фихте, Гегель, Шопенгауэр.

ного закона – реабилитации критической, реабилитации в качестве содержания априорной логики разума как такового¹. Такое восстановление в правах не имело ничего общего с установками зашедших в тупик христианских догматиков, противоречиво постулировавших *одновременно* главенство разума и *его подчиненность* церковному магистерииуму². Сложившаяся ситуация представляла собой вызов европейской философской традиции, вместе с тем суливший великий прорыв. Ключевым мыслителем, принявшим этот вызов и с достоинством на него ответившим, был Николай Гартман. Немецкому философу удалось вернуть ценности априорный и абсолютный характер, характер самостоятельной идеальной сущности, подлинной энтелехии, обладающей притягательностью и действенной силой³.

Познанию ценностного элемента внешнего мира Николай Гартман посвятил главу в последнем разделе последнего тома своей блестящей «Метафизики познания»⁴. Мыслитель справедливо

¹ *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Pp. 85-87.* Здесь следует заметить, что к тому времени Гемстергейс разработал понятие «нравственного органа» (*organe moral*) для той же цели.

² Магистерииум (*лат. magisterium*) – наставник – авторитет церкви, особенно в том смысле, как он понимается римско-католической теологией, наделяющей этим авторитетом папу и епископов. – *Примеч. пер.*

³ *Hartmann N. Ethik, 1926. Translated by S. Colt under the title Ethics. London: George Allen und Unwin Ltd. 1932. Vol. I. Pp. 183-247.*

⁴ *Hartmann N. Les principes d'une métaphysique de la connaissance. Paris: Aubier, 1946. P. 282 ff.*

утверждал, что в нашем сознании начинают работать сразу три познавательных уровня в момент, когда нечто реально существующее – будь то чувственный объект, событие или ситуация, или воображаемый образ, представление или воззрение – становится его предметом. Во-первых, существует уровень, на котором мы воспринимаем объект, представленный нашему сознанию. Этот процесс уже сам по себе непрост: он содержит две фазы. Первая фаза – чувственное постижение физической информации, связанной с объектом познания. Помимо нее, как уже говорилось, существует вторая фаза, в которой мы при помощи нашего интеллекта (*poetical faculty*) стройно упорядочиваем многообразную чувственную информацию, создавая тем самым форму, сущность или идею схваченного чувствами объекта. Две эти познавательные фазы, или модальности, чувственная и интеллектуальная (ноэтическая), составляют наше теоретическое познание. Помимо этого, познание также происходит на втором уровне, совершенно отличном от первого, причем этот процесс также содержит две фазы. Параллельно с нашим теоретическим схватыванием объект вызывает в нас отношение одобрения или неодобрения, принятия или неприятия, желания, интереса, спокойное отношение или сопротивление и неприязнь. Эти отклики составляют информацию ценностного восприятия. Полученные данные «надежны», они не менее эмпирические, чем чувственные. Первая фаза состоит в нашем их схватывании, в нашем чувствовании этих аффекций. Во второй фазе или модальности субъект упорядочивает эти данные в

матрице аксиологической идеи или сущности, *ценности*, которая впоследствии становится в восприятии субъекта основой или «*prius*» ценностности объекта. В случае теоретического познания у нас не может быть никакой интуиции о сущности, если отсутствует многообразная чувственная информация. Подобное утверждение справедливо и для ценностного познания: у нас не может быть никакой интуиции о ценности без многообразных данных интереса, одобрения, желания, отторжения и т. д. Все дело в том, что акт приятия, желания, бытия за или против чего-либо сам по себе подразумевает принцип, на основании которого принимается та или иная позиция. Совершенно иным вопросом является следующий: станет ли в свою очередь этот принцип объектом теоретического сознания на третьем (и высшем) познавательном уровне? Мы встаем перед этим вопросом, интроспективно размышляя о том, что определило наше чувство, или желание, или удовлетворение в момент, когда объект появился в нашем сознании. Эта третья стадия может обладать ясным исходом, а может и не обладать. Более того, дело может до нее и не дойти. Ведь здесь мы уже имеем дело с прерогативой нравственного наставника и исследователя морали, специальность которого заключается в размышлении над нашим ценностным схватыванием и тщательном анализе различных элементов, его составляющих. Нам удалось, однако, зафиксировать ту сущность или тот принцип, в соответствии с которым происходил наш акт оценивания. Несомненным остается также и то, что этот принцип определил

этот наш акт или позицию. Вторая стадия аксиологического познания сводится именно к этому принципу и его определяющему влиянию. Теоретическое (т. е. *дискурсивное*) сознание происходящего – сознание, в котором принимается упомянутая позиция, является, в свою очередь, производным от этого принципа. Главный объект аксиологического познания – то, что доминирует в сознании субъекта, а именно схваченный им реально существующий объект. Вторичный, побочный объект аксиологического познания – ценность, тот *«prius»*, благодаря которому для нас является благим то, что мы воспринимаем как благое. Этот побочный, вспомогательный вид познания сопровождает каждое первичное познание блага, каждое желание и каждый случай отворачивания. Потому что ни один объект желания или отворачивания не может быть схвачен сознанием без предварительной ценностной его категоризации. Объект обязательно будет окрашен той или иной ценностью. Если нечто было захвачено лишь как тем или иным образом оказывающее воздействие на нас, воспринимающих субъектов, иначе говоря, как попросту вызывающее в нас состояние того или иного ощущения, то мы будем, вне всякого сомнения, обладать полным правом описать наше состояние, но никак не сможем говорить об объекте как о «случае» или «причине» этого состояния. Потому мы можем говорить о течении или потоке чувственных состояний, но не об объектах как о хороших или плохих. В этом случае будет нецелесообразно говорить о чем-либо реально существующем, о любом объекте как о вызывающем к жиз-

ни акт оценивания или определенную ценностную установку. Признание существования хороших и плохих объектов, верных и неверных поступков и позиций подразумевает тем самым проникновение в сознание (однако сознание не дискурсивное) чего-то надличностного, сверхчувственного, чего-то нового, что определило характер личного эмоционального отклика¹. Именно это вторичное познание Гартман называет «первичным ценностным сознанием»². Последнее не сводится ни к чувственным состояниям, ни к дискурсивному сознанию, соотносящему чувственные состояния с ценностными суждениями. Скорее, оно представляет собой сознание того, что ценностные объекты являются реализацией или осуществлением определенных ценностей. Нужно признать, что избранный термин («первичное ценностное сознание») несколько сбивает с толку. Однако тем самым Гартман стремился подчеркнуть спонтанность, мгновенность и непосредственность этого феномена, указать на тот факт, что это сознание предоставляет данные, которые затем (в процессе перехода к абстракции) могут стать объектом теоретического сознания. Произойдет это не на чувственном уровне, но на том уровне, где сознание сосредоточится на том, что именно определило его эмоциональный отклик на чувственный объект, уже к тому моменту отнесенный к определенной категории на основании этого отклика. Далее необходимо указать, что «первичное ценностное

¹ *Hartmann N. Ethik*, 1926. Vol. I. Pp. 222-223.

² *Ibid.* Pp. 99-102.

сознание» – это действительно *сознание*, поскольку оно является подлинным познанием бытия. Объект этого сознания составляет независимую реальность в такой же мере, в какой пространственные отношения являются реальностью для геометрического знания или физические тела для любого вида знания вещей¹. Ценности – это объекты, потенциально подлежащие ценностному схватыванию. Их самостоятельное бытие, однако, никоим образом не зависит от этого схватывания. Равно как они и не являются выражениями чувственных состояний воспринимающего субъекта, а также его мыслей и представлений. Напротив, именно ценности определяют то, как субъект их воспринимает, сами при этом оставаясь совершенно незатронутыми тем, воспринимают их или нет, воспринимают ли их верным образом или ложно, признают ли их существование реальным или нарушенным. Мы рассматриваем здесь эмоциональный аспект ценностного восприятия. Однако остается фактом, что ценностное восприятие – это объективное восприятие подлинного бытия, которое придает ценностному сознанию его гносеологическую и онтологическую весомость².

Этот вывод был поистине великим достижением. Благодаря ему в идеалистической традиции стало возможным критическое высказывание об априорной сфере бытия, а именно сфере ценностей. Элементы этой сферы выполняют функцию первопринципов всех целевых связей (*finalistic*

¹ *Hartmann N. Ethik*, 1926. Vol. I. P. 219.

² *Ibid.* P. 226; *Hartmann N. Les principes d'une metaphysique de la connaissance*. T. I. Pp. 281-284.

*nexiṣ*¹⁾) и управляют деформацией конкретных нитей причинно-следственных связей и появлением новых таких нитей. В этом и заключается реальное материальное существование ценностей. Эта сфера бытия трансцендентна. Ее характер противоречив. Она априорна, но материальна или содержательна; она абсолютна, но относительна для человека и всего, что находится в сфере реально существующего. Она полна побудительной силы, проявляющейся в форме морального долженствования. Сфера эта, однако, не является холодным и недостижимым «другим», существующим параллельно эмпирической реальности²⁾. Напротив, она имеет к этой реальности самое непосредственное отношение. Тот факт, что связь этой сферы с реальностью принимает форму долженствования или приказа, вызывает у человека искушение говорить о ней в персоналистских терминах. Лишь последовательная критическая позиция разума может удержать в сознании тот факт, что рассматриваемая сфера в действительности является безграничным пространством сущностей, которые, хотя и воздействуют косвенно на реальность, в то же время парят над ней на бесконечном расстоянии. Связь этих сущностей с реальностью всегда индивидуальна, они соотносятся с каждой ценностью как ее индивидуальная энтелехия. Эту сферу можно познать только на концептуальном уровне,

¹⁾ *Nexiṣ* – понятие, использованное Гартманом для описания целевых связей. – *Примеч. пер.*

²⁾ Подобно «абсолютному Другому» индийских религий или безличному Богу некоторых философов (например, Ибн Рушда).

при помощи дискурсивной интуиции пытливого разума.

В лагере эмпириков априорная природа морального закона была, напротив, исключена. Потому его действительность искали либо в психике человека, либо в эмпирических свойствах предметов. Из первой посылки выросло множество теорий, однако все они в конечном счете основывались на утверждении, что благо представляет собой категорию, при помощи которой реально существующие предметы классифицируются человеком в силу их разнохарактерного на него воздействия. Теории морального чувства говорили о шестом чувстве – морали, автономно функционирующей в человеке и подсказывающей ему, что есть добро и что есть зло¹. Теории социальной апробации считали гармонию, или согласованность с общественной нормой, образующим элементом блага, добра². К третьей группе относятся эволюционисты, марксисты, прагматики и гуманисты. Представители этих теорий считали реальность бесконечным поступательным процессом, а благо – тем, что на определенной стадии этого

¹ Например, см.: *Westermarck E. Ethical Relativity*. New York: Harcourt, Brace and Co., Inc., 1932; *Christianity and Morals*. New York: The MacMillan Co., 1939; *Rogers A.K. The Theory of Ethics*. New York: The MacMillan Co., 1934; *Sharp F.C. Ethics*. New York: The Century Co., 1928, и др.

² Например, см.: *Durkheim E. On the Division of Labor in Society*. New York: The MacMillan Co., tr. by G. Simpson, 1933; *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen and Unwin, Ltd., tr. by J. W. Swain, 1915; *Levy-Bruhl L. Ethics and Moral Science*. London: Archibald Constable and Co., Ltd., tr. by Elizabeth Lee, 1915, и др.

процесса согласуется с реалиями этой стадии и с логикой движения вперед, стремящейся преодолеть текущую стадию и вызвать к жизни новую¹. Как бы ни были различны эти теории в своих деталях, в каждой из них необходимой характеристикой ценности оставалась ее зависимость от состояния или положения, в котором находится субъект. Утверждение о том, что некое состояние выражает одобрение или согласие и гармонию, изначально требует, чтобы местом дислокации, локусом блага мог быть только субъект. В действительности вопрос определения природы этого со-

¹ Примеры первого типа, т. е. сочинения сторонников теории эволюции, см.: *Huxley T.H.* Evolution and Ethics. New York: D. Appleton and Co., 1929; *Stapledon O.* A Modern Theory of Ethics. London: Methuen and Co., 1929; *Kropotkin P.* Ethics, Origin and Development. New York: The Dial Press, tr. by L. S. Friedland and J. R. Peroshnikoff, 1926; *Huxley J. S.* Evolutionary Ethics. London: Oxford University Press, 1943. Примерами сочинений второго типа (т.е. сторонников марксизма) служат труды Фридриха Энгельса и Карла Маркса. Труды, посвященные изложению теорий третьего типа, т. е. прагматизма, см.: *Dewey J.* Outline of a Critical Theory of Ethics. Ann Harbor: Register Publishing Co., 1891; *Tufts J. H.* Ethics. New York: Henry Holt and Co., 1932; *The Study of Ethics.* Michigan, Ann Harbor: George Wahr Publishers, 1897; *The Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality.* Chicago: University of Chicago Press, 1908 и *Theory of Valuation.* Chicago: University of Chicago Press, 1909. Сочинения, посвященные изложению теорий четвертого (гуманистического) типа, см.: *Fite W.* An Introductory Study of Ethics. New York: Longmans Green and Co., 1906; *Moral Philosophy.* New York: The Dial Press, 1925; *Individualism.* New York: Longmans, Green and Co., 1924; *Garnett.* Wisdom in Conduct. New York: Harcourt Brace and Co., 1940; *Babitt I.* On Being Creative. Boston: Houghton Mifflin Company, 1932, и др.

стояния субъекта, которое следует называть «хорошим», или «благим», становится вторичным. Главный принцип этих теорий заключается в том, что добро представляет собой именно состояние субъекта. Другая группа этических теорий, в свою очередь, восприняла этот основной принцип как нечто само собой разумеющееся. Речь идет о теориях психологических, определявших состояние субъекта (которое является образующим элементом блага) либо как удовольствие, либо как аффекцию (влечение, симпатию), либо как интерес. Хотя все эти теории в некоторой степени черпали свое вдохновение из философии Эпикура, только теории первого типа называли себя теориями гедонизма. Теории второго типа называли себя аффективными или эмотивными теориями, а теории третьего типа – теориями интереса¹. Вполне допу-

¹ Примеры сочинений, относящихся к первой группе: *Stace W. T. The Concept of Morals*. New York: The MacMillan Co., 1937; *Schlick M. Problems of Ethics*. New York: Prentice Hall, tr. by David Rynin, 1939. Примеры сочинений, относящихся ко второй группе: *Santayana G. The Life of Reason or the Phases of Human Progress*. One Volume edition. New York: Charles Scribner's Sons, 1953, first published 1933; *Winds of Doctrine*. New York: Charles Scribner's Sons, 1926; *The Philosophy of George Santayana*. Evanston and Chicago: Library of Living Philosophers, 1940, а также другие сочинения автора; *Prall D. A Study in the Theory of Value*. Berkeley: University of California Press, 1921; *The Present Status of Theory of Value*. Berkeley: University of California Press, 1923; *Naturalism and Norms*. Berkeley: University of California Press, 1925; Примеры сочинений, относящихся к третьей группе: *Perry B. General Theory of Value*. New York: Longmans, Green and Co., 1926; *Parker D. Human Values*. New York: Harper and Broth-

стимо будет сказать, что проведенный психологическими теориями анализ проблемы был несколько глубже, чем анализ теорий апробации и теорий процесса. Дело в том, что они стремились изучить и рассмотреть фундаментальный элемент, который (как они предполагали) является основой и сутью блага и добродетели. Психологические теории скрупулезно проанализировали человеческие чувства удовольствия и боли, эмоциональную, или, иначе, аффективную, сторону человека, интерес и желание. Все это внесло подлинный вклад в развитие психологии.

Эти теории по своему характеру были теориями эмпиристскими, поскольку они рассматривали ценность как нечто реально существующее. Психическое состояние субъекта существует реально, несмотря на то, что оно существует лишь в его психике. Оно является частью природы, частью пространства и времени. Его можно определить и выявить, разъяснить, истолковав в качестве закономерного результата определенных изначальных естественных, природных причин, а также в качестве причины возникающих в этой связи определенных воздействий в пространстве и времени, столь же естественных и в той же мере относящихся к природе. Эмпиристский характер этих теорий является общепризнанным фактом. Кроме того, считается, что все эти теории остаются в русле традиции британского эмпиризма, начатой Локком, Беркли и Юмом. Исключение составляют

ers, 1931; *Tennant F. R. Philosophical Theology*. Cambridge: The University Press, 1928, и др.

французские теории социальной апробации и марксистские процессуальные теории, однако и они принимают основные посылки эмпиризма. Однако нигде эмпирическая природа ценности не была столь ясно установлена и столь выразительно акцентирована, как в сочинениях Кларенса Ирвинга Льюиса. В этой связи можно отметить, что в сравнении с мыслью Льюиса многие из так называемых эмпиристских теорий кажутся уже вовсе не эмпиристскими, а скорее граничащими с априоризмом, как в случае с марксизмом и гуманизмом.

В своем «Анализе знания и оценки»¹ Льюис развивал натуралистическую теорию оценки, в которой, выражаясь в его же терминах, «оценка представляет собой один из типов эмпирического познания»². Подобно любой эмпирической истине, знание ценности является эмпирическим знанием, поскольку оно «в конечном счете не может быть познано никаким другим образом, кроме как через показания чувств <...> (и основывается), по существу, на сведениях, полученных из чувств, ничем не опосредованных»³. Речь здесь, однако, не о показаниях внешних чувств. Скорее, рассматриваются внутренние чувства желания, отвращения и ощущения удовольствия и боли. В любом случае природа ценностного познания неизменна. Согласно Льюису, натуралистическая концепция ценностей подразумевает, тем самым, «что оценки

¹ *Lewis C. I. Analysis of Knowledge and Valuation. Illinois, La Salle: Open Court Publishing Co., 1946.*

² *Ibid.* P. 365.

³ *Ibid.* P. 171.

представляют собой один из типов эмпирического познания, [и], следовательно, [что] их истинность соотносится со своего рода объективным фактом, который, однако, может быть познан только из опыта и не может быть определен до опыта – а *prìogì*»¹. Аналогичным образом эмпиристская аксиология подразумевает, что «качество, обращение к которому, по большому счету, подразумевает оценку всех вещей и вынесение приговора об их ценности или отрицательной ценности, есть качество, которое возможно безошибочно опознать при прямом его восприятии, схватывании в момент обнаружения в опыте»². Заимствуя выражение Беркли, Льюис утверждает, что *esse*³ ценности в ее *percipi*⁴, поскольку единственной вещью в бытии, обладающей самостоятельной ценностью, является благо, которое распознается или может быть распознано в момент обнаружения в опыте⁵. Такое схватывание, или, лучше сказать, достижение ценностного качества (*value-quality*) в опыте составляет исходную данность оценивания и отправную точку мысли Льюиса. Неприемлемым будет использовать для описания этого столкно-

¹ Lewis C. I. *Analysis of Knowledge and Valuation*. Preface. P. viii.

² Ibid. P. 400.

³ *Esse* (лат.) – быть. Имеется в виду бытие, сущность ценности. – Примеч. пер.

⁴ *Percipi* (лат.) – быть воспринимаемым. Имеется в виду «восприимчивость» вещи, ее представленность в эмпирическом опыте. *Esse est percipi* (лат. – «быть – значит быть воспринимаемым») – основное положение философии Джорджа Беркли. – Примеч. пер.

⁵ Lewis C. I. *Analysis of Knowledge and Valuation*. Pp. 404, 407.

вения с опытом слова «удовольствие» или «боль», «гедонистическая окраска» (hedonic tone), «паттерн достижения покоя» (quiescence pattern) или «удовлетворение», поскольку рассматриваемое понятие шире и включает все перечисленные. Хотя все эти лексические единицы могут помочь охарактеризовать ценность, они не составляют ее сути, не являются ее образующим элементом. Ключевым здесь является состояние воспринимающего субъекта в момент, когда ценностное качество представлено его сознанию. Данное состояние представляет собой своеобразное состояние покоя, в которое погружается субъект, когда ценность проникает в его сознание – не в качестве определенного (абстрактного) значения, а как опытно познанная реальность. Допустим, что *X* ценно. В этом случае, если *X* станет объектом опыта, его ценность (valuableness) будет немедленно и непосредственно воспринята, схвачена субъектом. Такое восприятие – несомненно представляющее собой «способ чувствования» (mode of feeling); – составляет «существо всего этого вопроса, и никакая более точная проверка объективной ценности не будет соответствовать нашему намерению»¹. Выступая против положений априористов, Льюис утверждает, что непосредственное восприятие ценности в опыте составляет основу оценивания как такового. Речь идет о таком восприятии, которое является предметом содержательного утверждения о ценности (вида «сейчас я ем мороженое, тем самым напрямую воспринимая ценностное

¹ Lewis C. I. Analysis of Knowledge and Valuation.

качество данного опыта»). «В отсутствие чувственного опыта ценности и отрицательной ценности, оценки как таковые не имели бы никакого смысла»¹. Поэтому, заключает Льюис, «допущение априорного характера ценностей могло появиться только из недоразумения, возникшего при смешении двух понятий – схватывания значения самого по себе и схватывания, что данное значение имеет конкретное применение <...>. Только схватывание второго вида относится к оценке»².

Здесь следует незамедлительно сделать следующее замечание. Если выразить льюисовскую «исходную данность» оценивания в утверждениях терминального (terminating, конечного, завершённого) типа (т. е. типа «если S, то P» или «если я съем мороженое, я с необходимостью ухвачу его ценностное содержание»), то мы найдем в ней все составляющие элементы гартмановского первичного ценностного сознания. Льюисовское конечное утверждение предполагает наличие чувственного состояния, с необходимостью имеющего отношение к этому чувственному состоянию объекта и сознание этого необходимого отношения. Все это также является элементами гартмановского ценностного сознания. Льюис расходится с Гартманом в понимании теоретического сознания на втором познавательном уровне, где показания первичного ценностного сознания преобразуются в дискурсивные утверждения. Гартман считает эти

¹ *Lewis C. I. Analysis of Knowledge and Valuation.* P. 375.

² *Ibid.* P. 378.

утверждения априорными, т. е. выражающими нечто, что изначально дано в качестве содержания непосредственной интуиции. Для этого нам необходимо отбросить «любое постулирование субъектов, о них размышляющих, и фактические условия, в которых находятся эти субъекты, а также любое постулирование объектов, к которым их можно приложить». Опыт столкновения с такими утверждениями является, по Гартману, феноменологическим опытом чтойности¹. Льюис, в свою очередь, полагает, что эти утверждения суть утверждения нетерминальные, т. е. соответствующие форме « $SP = Qn'Rn$ ». Иначе это можно выразить следующим образом: «То, что X есть нечто хорошее, означает, что существует неограниченное количество истинных утверждений, каждое из которых утверждает, что при произведении определенного действия определенное ценностное качество будет схвачено в опыте». Вернемся к выражению « $SP = Qn'Rn$ ». Поскольку утверждения нетерминальны, они могут найти столь много подтверждений в опыте (а значит, столь много, сколько возможно), сколько будет случаев соответствия Q и R данным опытной проверки². Однако и Гартман, и Льюис сходятся в их привязке оценки к данному в опыте, к исходным достоверным данным. Гартмановская эпистемология позволила

¹ *Husserl E. Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. London: George Allen and Unwin, Ltd., tr. by W. R. Boyce Gibson, 1931. Second Impression, 1952. Pp. 54-58.

² *Lewis C. I. Analysis of Knowledge and Valuation*. P. 375. Логическую формулировку принципа можно найти в той же работе. P. 230 et seq.

ему отождествить эту данность с *Wesen*, сущностью¹. Таков был ответ Гартмана на вопрос о метафизическом статусе ценности, который, по его мысли, остается первостепенной проблемой теории ценностей. Если бы Льюис обратился к этому вопросу, его эмпиризм бы привел его к поиску эмпирического ценностного качества в вещах. Потому что непоследовательно утверждать, что ценность представляет собой состояние души воспринимающего субъекта, вызванное представленным в опыте объектом, не рассмотрев вопрос о природе того, что заставляет испытывать опыт восприятия ценностного качества (не важно, относится ли это нечто к объекту или к самому опыту). На этот вопрос можно дать два ответа. Либо наше восприятие ценностного качества в опыте представляет собой автоматически внушенную, автоматически сфабрикованную психическую иллюзию, либо оно является качеством или способом воздействия объектов, наряду с цветом, размером, гравитацией, магнетизмом и другими силами природы. Оставаясь в русле скрупулезного и последовательного эмпиризма, можно дать лишь эти два ответа. Первой из альтернатив придется отказаться от всего реального мира и в момент свести его к «потoku сознания». Второй же придется объяснять, как и почему наука до сих пор не смогла открыть, выделить и изучить так называемую «ценностную силу» в качестве природного объекта. Не обращаясь к этому вопросу вообще – по крайней мере, в до-

¹ *Hartmann N. Ethics. Vol. I. Pp. 183 ff., 234 ff., 241 ff. Следующий за Шелером и Гуссерлем.*

ступных читателю сочинениях на данную тему¹, – Льюис, должно быть, позволил себе счесть свое эмпирическое ценностное качество вещей *qualitas occulta*².

Несмотря на эти блистательные достижения на обоих фронтах, фронте идеализма (априоризма) и фронте эмпиризма, проблема метафизического статуса ценностей все еще не получила удовлетворительного и долговечного решения. В идеалистическом лагере ценности так и остались свободно парящими сущностями. Конечно, ценности так или иначе связаны одна с другой, иногда тесной связью, чаще – весьма сложной и непрочной. Отсутствует, однако, какая-либо объединяющая ценности структура или каркас, который можно было бы отнести со всей уверенностью к ценностной же сфере. Мы не знаем ценности как целостную сферу, несмотря на тот факт, что мы можем порой говорить об их статусе. Это так, поскольку идеализм считает ценности по определению относящимися к трансцендентному бытию и навеки недоступными человеческому познанию. Все, что мы можем познать в связи с ценностями, это две их модальности – «долженствование бытия», или соответствие данной ценности как таковой сфере реально существующего, и «долженствования действия»,

¹ Насколько известно автору данной статьи, помимо своего «Анализа», К.И. Льюис посвятил этике только одну работу, см.: *Lewis C.I. The Ground and Nature of the Right*. New York: Columbia University Press, 1955. В этом сочинении профессор Льюис ограничил себя рассуждением о проблемах деонтологии.

² *Qualitas occulta* (лат.) – скрытое качество. – Примеч. пер.

или соответствие данной ценности нравственному субъекту, находящемуся в исторической ситуации, для которой значимо определенное «долженствование бытия»¹. В самом деле, мы не можем надеяться когда-либо достичь такого глубокого и интимного знания сферы ценностей, каковым является наше знание отдельных ее элементов. Как замечал сам Гартман, критикуя своего наставника Шелера, такое знание целого, на которое претендуют метафизические персоналисты и теологические этики, всегда представляет собой конструкт и никогда не сможет добиться критического доказательства своих положений². Человеческое познание ценностей как целостной сферы всегда будет оставаться безрезультатным, как это произошло в случае смелого и неоднозначного с философской точки зрения описания «Сферы Сущности», принадлежащего перу Джорджа Сантаяны³. Более того, согласно замечанию самого Гартмана, в сфере ценностей отдельные ее элементы действуют в соответствии с принципом «*bellum omnium contra omnes*»⁴, поскольку каждый элемент стремится

¹ Hartman N. Ethics. Vol. I. Pp. 247-297.

² Ibid. Pp. 341-343. Глава «Ethics or Theology».

³ Согласно Сантаяне, сущности существуют в бесконечном количестве и невероятном многообразии видов. Они парят над Вселенной подобно облачным скоплениям космических частиц. Более того, он пишет следующее: «Сущность представляет собой инертный предмет, который не может свободно перемещаться. Множество сущностей абсолютно бесконечно». См.: *Santayana G. Realms of Being*. New York: Charles Scribner's Sons, 1942. Pp. 20-21.

⁴ *Bellum omnium contra omnes* (лат.) – война всех против всех. Автором выражения является английский философ

захватить человеческий кругозор целиком и править им как тиран, вплоть до изгнания своих собратьев без какой-либо надежды на примирение¹. Таким образом, утверждаемое априористской традицией в отношении ценностей² самостоятельное идеальное существование *sui generis*³ полагает их в качестве неопределенной, внутренне хаотичной массы, несмотря на тот факт, что многие важные внутренние отношения в сфере ценностей вполне различимы. Данные отношения могли бы даже стать предметом своего рода «феноменологии ценностей»⁴.

Если Гартман остался верен феноменологическому методу и отказался предпринимать какие-либо теоретические шаги, выходящие за пределы

Т.Гоббс (1588-1679), употребивший его в латинском издании своего основного сочинения «Левиафан».

¹ Hartmann N. Ethics. Vol. II. Pp. 76 ff. «Но если ценностные противоположности (т. е. противоположности моральной детерминации. – И. Р. Ф.) образуют подлинные антиномии, противоречие заложено уже в самих ценностях. Эти антиномии как таковые не разрешимы». Ibid. P. 77. «Ценностные конфликты суть противоречия аксиологической детерминации как таковой. Они и божественно совершенным, владеющим миром предвидению и предопределению положили бы границу их гармонии». Ibid. Vol. I. Pp. 301-302.

² Ibid. Vol. I. Pp. 217 ff.

³ *Sui generis* (лат.) – уникальный, единственный в своем роде. В философии обозначает идею, сущность или реальность, которые нельзя свести к более узкому понятию или включить в понятие более широкое.

⁴ См.: Т. II «Этики» Хартмана, озаглавленный «Моральные ценности» и содержащий анализ принципов, управляющих внутренней структурой сферы ценностей. Анализ изложен в весьма назидательном тоне.

описания некоторых ценностных взаимоотношений, то Шелер не смог устоять перед искушением отыскать внутренний структурный принцип в сфере ценностей и отождествил этот принцип со святостью (*saintliness*, *Heiligkeit*)¹. Святость оказалась высшей ценностью, которая определяет значимость (*valueness*) всех остальных ценностей. Данное утверждение стоило Шелеру феноменологической строгости описания. Дело в том, что возвышение святости до ранга аксиологического гегемона вызвало подозрение (которое сам Шелер никак не развеял), что в действительности она составляет единственную ценность, а все остальные «ценности» представляют собой категориальные средства ее постижения. Именно этот вывод быстро привел Шелера под знамена христианской мысли. Теология только этого и ждала и с радостью поддержала философа и оценила его открытия². Гартмановская критическая строгость,

¹ *Scheler M.* The Ground and Nature of the Right. P. 262 fr. *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig: Neue Geist, 1923. Pp. 274-276. Критику позиции Шелера см.: *Hartmann N.* *Ethics*. Vol. I. Pp. 332-343; Vol. II. Pp. 27-29.

² *Niebuhr R.* The Nature and Destiny of Man. Vol. I. New York: Charles Scribner's Sons, 1943. Pp. 162-165. Здесь Рейнгольд Нибур неправильно понял шелеровское понятие «духа» (*geist*), которое отличалось от дискурсивного разума (греческого *ноу*). Шелер подразумевал способность, благодаря которой мы можем воспринимать ценности – «первичное сознание ценности». Он использовал его в качестве доказательства христианской «идеи превозможения» (превозможения себя и природы человеком и достижение им Бога, по образу и подобию которого он создан). *Tillich P.* *Systematic Theology*. Vol. I. Chicago: The University of Chicago Press, 1951. Pp. 43, 106-107. Тиллих полагал, что Шелер и вся феноме-

напротив, гарантировала сохранность его философских достижений, направленных против подобной (теологической) спекуляции. Однако эта же строгость была причиной, из-за которой его сфера ценностей оказалась лишенной внутренней целостности, несмотря на блестящий успех проекта «феноменологии ценности». Каждая из ценностей оказалась практически богом, повелевающим человеком. Отсутствовала всеобъемлющая общая ценность, которая, выполняя регулирующую функцию, привела бы отдельные ценности в состояние гармонии и порядка¹.

Теперь вновь обратимся к противоположному лагерю. Приняв положение о недоступности объекта сознания (т. е. ценности) рассмотрению и изучению, эмпиристы сфокусировали свое внимание на воспринимающем субъекте. Психологи анализировали восприятие субъектом ценностного качества, т. е. его установки, желания и случаи неприязни. Философы же свели свою задачу к семантическому анализу высказываний субъекта, сообщающего об обнаруженном им ценностном качестве. Первые воспользовались сведениями эмпирической психологии и на их основе развили теорию гедонизма, теорию интереса и аффективную теорию. Вторые преимущественно были логическими позитивистами, полагавшими, что только два типа суждений имеют смысл. Первый

нологическая школа добились немалых успехов в эпистемологии и этике, но не в религии, где школа не смогла достичь истины, поскольку в их взгляде не было «экзистенциального критического элемента» (Ibid. P. 107).

¹ *Hartmann N. Ethics. Vol. III. P. 262.*

тип – суждение аналитическое, не приносящее новой информации об объекте. Как следствие, по своему характеру аналитическое суждение тавтологично: оно может лишь утверждать, что некоторое выражение обычно используется в языке для обозначения того, на что оно указывает. Второй тип – суждение синтетическое. Как следствие, по своему характеру синтетическое суждение эмпирично: оно утверждает большую или меньшую степень вероятности чего-либо, данные о которой может дать любое проверяемое научное обобщение¹. Отсюда логические позитивисты перешли к тезису о том, что этические утверждения не имеют смысла, поскольку не относятся ни к первой, ни ко второй категории². По мнению последователей этой теории, моральные предикаты суть выражения эмоций и только, эквивалентные куда более распространенным в языке междометиям и восклицаниям, вроде «ой», «ура» и «увы»³. Моральные утверждения тем самым выводятся за пределы сферы истинности и ложности. Нет никакого сознательного, целенаправленного и последовательного способа различения между тем, что

¹ *Lewis C. I. Analysis of Knowledge and Valuation*. Pp. 387, 395-396, 432-434.

² «Смыслом обладают только суждения математики и эмпирической науки». См.: *Carnap R. Philosophy and Logical Syntax*. London: Kegan Paul, 1935. P. 36.

³ *Pap A. Elements of Analytic Philosophy*. New York: The Mac-Millan Co., 1949. Pp. 31-34; *Von Mises R. Positivism: A Study in Human Understanding*. Cambridge, 1951. Pp. 319-325; *Stevenson C. L. Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1944. Pp. 36 et seq.; *Carnap R. The Unity of Science*. London: Kegan Paul, 1934. Pp. 22 ff.

должно, и тем, что не должно. Такое различие невозможно даже сформулировать в языке¹.

Вышеизложенное относится к светской мысли западной традиции в области метафизики ценности. Однако можно, вне всяких сомнений, утверждать, что часть эта более значительна, поскольку к ней относится львиная доля достижений философской мысли Запада вообще и аксиологии в частности. Христианская мысль (имеется в виду отдельная отрасль мысли, для которой принадлежность к конфессии составляет содержательный

¹ «Если философ сейчас скажет: “Красота есть благо”, – я могу толковать его слова двояким образом. Либо он хочет сказать: “Вот бы все любили прекрасное”; либо он подразумевает: “Я бы хотел, чтобы все любили прекрасное”. Первое не представляет собой утверждения, а выражает желания, поскольку в нем ничего не утверждается. Логически невозможно привести доказательство в пользу или против этого утверждения, оно не может содержать истину или ложность. Второе предложение, в свою очередь, не является просто желанием, в нем содержится утверждение. Однако это утверждение описывает состояние души философа, его можно опровергнуть только свидетельством, подтверждающим, что на самом деле философ не испытывает того желания, о котором он говорит. Второе предложение не относится к этике, оно относится к психологии или биографии. Первое предложение, которое принадлежит к этике, выражает определенное желание, однако не содержит никакого утверждения. См.: *Russell B.* Religion and Science. London: Thornton Butterworth, Ltd. Pp. 236 ff.. Взгляды, идентичные расселовским, можно найти и у других ученых. См.: *Ayer A.J.* Language, Truth and Logic. New York: Oxford University Press, 1936; *Stevenson C. L.* Ethics and Language; *Pap A.* Elements of Analytic Philosophy; *Schlick M.* Problems of Ethics. New York: Prentice Hall, Inc., tr. by D. Rynin, 1939 и т.д.

аспект) не уделила вопросу особого внимания. Как и следовало бы ожидать, современная христианская мысль в этой области, равно как и во многих других, с трудом поспевает за достижениями светской, пытаясь любыми способами на них отреагировать, приспособить их и присвоить.

Насколько известно автору данной статьи, только два христианских мыслителя сознательно предпринимали попытки «помочь» теологии, приобщив ее к достижениям светской мысли в разработке проблемы метафизического статуса ценностей. Речь идет о Эдгаре Шеффилде Брайтмене¹ и Генри Нельсоне Уимане². Первый многое позаимствовал у Макса Шелера и, подобно ему же,

¹ В основном рассуждения по теме изложены в следующих работах мыслителя: *Brightman E. S. Religious Values*. New York: The Abingdon Press, 1925; *Moral Laws*. New York: The Abingdon Press, 1933; *Nature and Values*. New York: Abingdon Cokesbury Press, 1945; *Person and Reality: An Introduction to Metaphysics*. New York: Ronald Press Co., 1958; *Persons and Values*. Boston: Boston University Press, 1952.

² *Wieman H. N. The Source of Human Good*. Chicago The University of Chicago Press, 1946; *The Wrestle of Religion with Truth*. New York: The MacMillan Co., 1927; *Intellectual Foundation of the Faith*. Philosophical Library, 1961. *A Workable Idea of God* // *Christian Century*. XLVI. Feb. 14, 1929. Pp. 226-228; *God and Value* // *Religious Realism*. New York: The MacMillan Co., ed. D. C. Macintosh; *Values Primary Data for Religious Inquiry* // *Journal of Religion*. XVI. 4. October, 1936. Pp. 379-405; *Creative Freedom: Aim of Liberal Religion* // *The Christian Register*. October, 1955. Рассуждение о взглядах Уимана за авторством различных христианских мыслителей см.: *The Empirical Theology of Henry Nelson Wieman*, Library of Living Theology. Vol. 4. New York: The MacMillan Co., 1963.

в итоге склонился к метафизическому персонализму. Второй, в свою очередь, многое заимствовал у Ральфа Бартона Перри и создал теорию, впоследствии получившую название «эмпирической теологии». Одновременно с тем как Уиман пытался найти различные возможности скрещения эмпиризма с теологией, Брайтмен противостоял проникновению того же эмпиризма в американскую мысль.

Выступая против доводов Перри, Брайтмен утверждал неприемлемость воззрения, согласно которому ценность является объектом интереса. Он основывался на том, что такое допущение ставит всю сферу ценностей в зависимость от сознания. Мыслитель заявил, что это не что иное, как субъективизм, поскольку в этом случае основу ценности составляет состояние субъекта¹. Воззрение Брайтмена заключалось в следующем. Хотя все ценности могут соотноситься с сознанием, быть с ним связанными, они в то же время не зависят от него². Однако установление сферы ценностей в качестве объективной данности, существующей безотносительно человеческого сознания, было необходимо для обоснования религиозного опыта³. Брайтмен полагал, что эта сфера является «принципом, составляющим для разума критерий проверки религиозного опыта и основание для ор-

¹ Полное изложение критики Брайтменом теории ценностей Перри помещено в качестве главы в книге: *Wilm E. C. Studies in Philosophy and Theology*. New York: The Abingdon Press, 1922. Pp. 22-64, глава «Neo-Realistic Theories of Value».

² *Brightman E. S. Religious Values*. Pp. 123, 130.

³ *Ibid.* P. 126.

ганизации этого опыта»¹. Однако эта сфера объективных ценностей может быть только лишь «сознательным опытом и волей одной Высшей Личности, Бога»². Опираясь на наработки Уильяма Ричи Сорли³ и Шелера, Брайтмен трактовал «объективность ценностей <...> (в значении) их существования в качестве целей и замыслов Божественного Ума»⁴.

Исходная посылка брайтменовской философии заключается в его стремлении предотвратить превращение сферы ценностей в сферу субъективную. Иными словами, он отвергал воззрение о непрерывной зависимости ценности от человеческого сознания, что нам кажется уместным и справедливым. Однако второй посылке его философии, отождествлению ценностей с идеями и замыслами Высшей Личности, недостает мудрости его негативного первого положения. Подобно тому, как соотнесенность ценностей с человеческим сознанием не превращает их в продукт этого сознания, их соотнесенность с Божественным Умом – если таковую вообще возможно установить – не превращает их в «идеи и замыслы», существование которых обусловлено этим Умом. В лучшем случае они будут связаны с ним, при этом данный Ум будет объективно детерминирован ими в той же степени, в какой ими определено человеческое сознание. Как только ценности полагают в качестве

¹ *Brightman E. S. Religious Values.* P. 127.

² *Ibid.* P. 136.

³ *Sorley W. R. Moral Values and the Idea of God. The Gifford Lectures, 1915.* England, Cambridge: The University Press, 1919.

⁴ *Brightman E. S. Religious Values.* P. 169.

продукта любого сознания, ставят в зависимость от сознания человеческого или Божественного, объективная реальность их существования ставится под серьезную угрозу. Необходимо сделать также другое замечание. Персонализация Бога подобна персонализации космоса, мира. Феномен человека с его волей, желаниями, способностью оценивать и судить, возможностью свободного действия и ответственностью представляет собой факт, причем единственный в своем роде. Приложение этого факта к космосу, Богу и вообще чему угодно, кроме человека, является ничем не обоснованным измышлением, прыжком за пределы критического мышления.

Если взглянуть на вопрос под другим углом, нам откроется еще один аспект непоследовательности Брайтмена. Сохранить объективность ценности он пытался путем ослабления на ней хватки сознания и, если можно так выразиться, забрасывания всей ценностной сферы на более высокий уровень сознания Божественного. Уиман, напротив, стремился сохранить ту же самую объективность, подчинив сферу ценности особым структурам, которые формируют опыт природы, воспринимаемый и переживаемый этим же самым человеческим сознанием. Один пытался сохранить объективность посредством поднятия и расширения, другой – посредством понижения и сокращения, сведения к малому.

Уиман был заинтересован мыслью Ральфа Бартона Перри – заинтересован настолько, что посвятил свою докторскую диссертацию теории ценности как интереса, автором которой был Перри.

Уиман полностью принял метафизику ценности, предложенную Перри¹. К ней он, однако, добавил бергсоновское понятие творчества и связал это понятие не с отдельным интересом, каким бы общим и инклюзивным он ни был (как то сделал Перри), но с принципом организации всех интересов. Сам этот принцип интересом не является, если только термин «интерес» не применяется в значении более широком, чем обычное, ограниченное пределами здравого смысла. Третью и наиболее специфичную деталь философской родословной Уимана – его тяготение к неогеггелянскому идеализму Джосайи Ройса – легко заметить, приняв во внимание следующий факт. Согласно Уиману, интересы организует не принцип, а событие, причем «событие творческое». Попробуем разобраться, как философ излагает свои доводы в пользу объективного характера ценности. Начинает Уиман с отождествления интереса с «всеобщим процессом взаимодействия организма и окружения»². Подтекст очевиден: интерес не зависит целиком и полностью от субъекта, а значит и не представляет собой единственно лишь состояние

¹ Он определял основную проблему своей диссертации следующим образом: «Отыскать такую организацию человеческих интересов, которая будет с наибольшей плодотворностью их реализовывать». *Wieman N. H. The Organization of Interests*. Unpublished Ph.D. dissertation, Dpt. of Philosophy. Harvard University, 1917. P. 1, цит. по: *Rich Ch. M. Henry Nelson Wieman's Functional Theism as Transcending Event*. Unpublished Ph. D. dissertation. School of Divinity, University of Chicago, 1962. P. 108.

² *Wieman H. N. The Wrestle of Religion with Truth*. New York: The MacMillan Co, 1927. P. 161.

субъекта. За попыткой доказать эту объективность следует анализ возможности достижения «творческого события» организации интересов на общественном уровне. Точно такое же решение проблемы мы находим у Перри¹. Однако это решение пришлось отбросить из-за его неосуществимости, когда Уиман обратился к конкретному примеру западного общества и нашел основания не только «сомневаться в реальности свободного общества (в котором всеобщее творчество может быть действительным), но даже в возможности его существования»². Неспособность общества соответствовать необходимым требованиям привела Уимана к «поиску организации интересов, которая будет обеспечивать наивысший уровень блага, за пределами общества». Таковой, по его мнению, является религия³. Религия сосредотачивает в себе все интересы и стремится к их достижению, полагая

¹ «Нам требуется интеграция *личных* (интересов), которая будет *определена обществом* и будет гарантировать гармоничное удовлетворение всех интересов <...> Высшее благо (будет достигнуто тогда, когда) <...> все люди будут собраны в едином сообществе, каждый из членов которого желает только того, что соответствует желаниям остальных членов сообщества». См.: *Perry B. General Theory of Value*. Cambridge: Harvard University Press, 1954. Pp. 676-677.

² *Wieman H. N. The Organization of Interests*. Doctoral Dissertation cit. Pp. 194-195. Цит. по: *Rich Ch. M. Henry Nelson Wieman's Functional Theism as Transcending Event*. P. 152.

³ «Религия представляет собой наивысшее выражение человеческого интереса, идущее далеко за пределы его практической реализации в обществе». См.: *Wieman H.N. The Organization of Interests*. P. 207; *Rich Ch. Henry Nelson Wieman's Functional Theism as Transcending Event*. P. 153.

их в качестве «вселенского замысла»¹, а Бога в качестве «индивидуальности и телеологии вселенной»² и т. д. Однако для того, чтобы примирить в этом проекте секуляризации религии христианский догмат искупления и эмпирически постигаемый «вселенский замысел» (*sic*), Уиман теперь отказался от индивидуальности и личного характера интереса. Согласно притязанию философа, вселенская польза не может быть объектом интереса и целью отдельного человека, поскольку она находится за пределами человеческого контроля. Вселенская польза превосходит спектр человеческого опыта и интереса. Следовательно, конечная задача человека сводится к полной покорности Божественному предопределению³.

Данное рассуждение не может не вызвать удивления у рационального наблюдателя. В высшей степени эмпиристски настроенный мыслитель отстаивает тезисы эмпиризма, одновременно с этим

¹ «Религия <...> не только превращает наш опыт встречи с другими людьми в процесс создания воли, но также превращает в целостный опыт наше восприятие природы <...> Когда вселенский замысел соответствует моему замыслу и цели <...> тогда я могу достичь постоянного и полного удовлетворения. Именно такой организации интересов мы ищем в нашем исследовании». См.: *Wieman H.N. The Organization of Interests*. P. 237; *Rich Ch. M. Henry Nelson Wieman's Functional Theism as Transcending Event*. P. 159.

² *Wieman H. N. The Organization of Interests*. P. 239; *Rich Ch.M. Henry Nelson Wieman's Functional Theism as Transcending Event*. P. 162.

³ *Wieman H. N. The Organization of Interests*. P. 254; *Rich Ch.M. Henry Nelson Wieman's Functional Theism as Transcending Event*. P. 169.

отказываясь от них же в пользу положений догматической веры. Даже после выхода указывавшей на это противоречие «Эмпирической теологии Генри Нельсона Уимана», Уиман писал, что вне данного чувствам, невозможно найти ничего Божественного, религиозного и морального¹. Несмотря на это утверждение, он в то же время говорил об ином знании, непосредственном и субъективном по своему характеру. Объект этого знания являет собой *отдельную* область опыта, которая по всем параметрам отличается от исследуемой эмпирической наукой. Уиман даже дал различные наименования содержанию и формам двух этих сфер. Он утверждал, что первая область опыта (область эмпирического опыта) была наилучшим образом изучена современным Западом, тогда как вторая – Древним Востоком. Истина же постигается посредством соединения двух способов познания². Однако единственным приведенным Уиманом доказательством существования и достовер-

¹ «Я убежден, что религиозное познание идет по ложному пути, когда в некоем присутствии всей вселенной ищут решения религиозной проблемы. Еще более безнадежным представляется поиск бесконечного бытия, превосходящего тотальность всего существования. Достичь знания всей вселенной невозможно. Следовательно, подобные убеждения являются иллюзиями <...> То, что справедливо для науки в этом отношении (речь о методологии. – И. Р. Ф.), справедливо и для философии, и для религии, и для любого другого способа человеческого познания <...> Без чувственного опыта не может быть никакого Божественного откровения». См.: *Wiemann H.N. Intellectual Autobiography* // Bretall. Op. cit. Pp. 4-5.

² *Wiemann H. N. Reply to Meland* // Bretall. Op. cit. Pp. 70-71.

ности нового источника познания был старый аргумент о том, что для получения какого-либо научного знания вообще необходимо присутствие отдельного постигающего сознания и конкретной личности¹. Неудивительно, что эту уступку он сделал под давлением критики своего коллеги, профессора Бернарда Юджина Меланда. Мишенью критики Меланда стала концепция недоступного опыту вселенского замысла, установленного Богом, которая шла в сочинениях Уимана рука об руку с тезисами эмпиризма. Меланд пишет об изысканиях Уимана со снисходительностью, которая лишь добавляет остроту его критике: «То, о чем он (Уиман) раньше говорил как о “насыщенной полноте опыта”, предоставляет ему неуклонно “больше и больше” (опыта), в котором кроется необозримая глубина ситуаций жизни, вместе с тем соединенная с невысказанными измерениями (или внеопытным аспектом) Божественной реальности. Для него здесь присутствуют одновременно *изобилие блага и угроза ясному пониманию* того, что является величайшим благом и своим существованием трансформирует наше собственное понимание блага». Профессор Меланд справедливо заключил, что здесь мы имеем дело с «расколотым сознанием», которое пытается быть «слугой двух господ»².

Такова ситуация, сложившаяся в западной традиции вокруг проблемы метафизического статуса

¹ Meland B.E. The Root and Form of Wieman's Thought // Brettall. Op. cit. P. 56.

² Ibid.

ценностей. Вопрос пока не нашел окончательного решения.

Обратившись к исламской традиции, мы обнаружим, что аксиологическая феноменология в ней развивалась не в качестве отдельной философской дисциплины, но, скорее, в форме той или иной коранической науки¹. Аксиологическая методология же развивалась как наука *ṣiḡfām* (Божественных атрибутов). В отношении первой теоретиче-

¹ *Al-Suyūti J. Al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Al-Azhar Press, 1318 A.H. Ibid., Vol. I. P. 29. Ibid. P. 31. В своей монументальной работе *Ал-Иткāн фи 'Улūм ал-Кур'ан* Джалал ад-дин ас-Суйўти перечислил множество дисциплин, каждая из которых, несмотря на большое разнообразие, стремится найти в Коране, что именно Бог предназначил в качестве религиозного, нравственного и эстетического императива, к осуществлению которого должны стремиться люди в своих желаниях, поступках и намерениях. К примеру, дисциплина, известная как «*асбāб ан-нузūл*», утверждается ас-Суйўти в качестве вскрывающей «аспект мудрости, ради которого было ниспослано откровение коранического закона» (Ibid. Vol. I. P. 29); обеспечивающей «надежный путь к пониманию значений Корана» (Ibid.) и, в соответствии с цитатой Ибн Таймийи, «приносящей знание о том, для чего был ниспослан конкретный стих посредством раскрытия непосредственной причины и обстоятельств ниспослания» (Ibid.), помогающей нам извлечь всеобщее смысловое содержание или мораль из конкретного решения, произведенного в отношении уникального отдельного случая (Ibid. P. 31). Даже учитывая факт отсутствия понятия «ценность» в арсенале философских концептов того времени, любое из возможных прочтений содержания книги ас-Суйўти о «коранических науках» сделает явным тот факт, что эти «науки» представляют собой разнообразные попытки вскрыть ценностное содержание, концептуальным выражением которого является Коран.

ской области справедливо следующее. Многие из так называемых «*улӯм ал-Кур'ан*» в действительности представляли собой поиск подтекстов в откровении, а значит, изыскание и определение того, что Бог стремился заложить в сознание человека и что должно было детерминировать волю последнего. Иными словами, речь идет о ценностях, их взаимоотношениях и структуре. К примеру, озабоченность теоретиков *асбāб ан-нузӯл* историей была способом оценки контекстов, в которых ниспосылались конкретные айаты, что, в свою очередь, приводило их к попытке достичь смысла или ценности, которую Бог стремился передать¹. В отношении науки *сифāt* допустимо следующее утверждение. Вопрос о том, в каком именно смысле Божественные атрибуты приложимы (*predicable*) к Богу, по существу сводится к вопросу о метафизическом статусе ценности. Все дело в том, что *сифāt* составляли все этические идеалы мусульман – идеалы, разумеется, недостижимые для человека ни на земле, ни небесах. Как бы то ни было, именно Божественные атрибуты были наивысшим воплощением истины, добра и красоты². Более того, данное приложение ценностей,

¹ *Al-Wāhidi* A. *Asbāb al-Nuzūl*. Cairo: Hindiyyah Press, 1316 А.Н. Р. 342; Ас-Суйӯти пошел намного дальше ал-Вахида, который в своей знаменитой классической работе «Асбāб ан-нузӯл» объяснял смысл суры «Ал-Фйл» («Слон») чисто исторически. Ас-Суйӯти справедливо отметил, что рассуждение в поле *асбāб ан-нузӯл* об этой суре невозможно без раскрытия содержащихся в ней нравственных уроков. См.: *Al-Suyūti* J. *Al-Itqan fi Ulum al Qur'an*. Vol. I. P. 32.

² Рассуждение автора настоящей статьи о воззрении, согласно которому единство Бога равноценно, а значит, пре-

или идеалов, к Богу в качестве атрибутов сохранило единство и объективный характер исламских идеалов в море толкований, в которое порицающие власть мусульмане погрузили слово Божье. В процессе распространения ислама к востоку от Месопотамии, где арабизация не поспевала за исламизацией, коранические значения постигались все в большей степени чувственно-эмпирическим способом, склонным к концептуализации, нежели через интуитивное схватывание и непосредственное понимание. Эмпиризм, о котором мы здесь говорим, находился в сомнениях по поводу нового послания, разбившего доисламское мировоззрение, на котором он прежде базировался. Если сравнить данный разум с арабским или полностью арабизированным, то окажется, что он не был способен к полному пониманию идеи трансцендентного, равно как и к признанию значимости с необходимостью человеческого, в обязательном порядке концептуального и непременно эстетического (поэтического) языка, посредством которого только и может быть выражено и описано трансцендентное. В этом отношении необходимо сделать важное замечание. Если трансцендентное или имеющие к нему отношение коранические смыслы не являются объектом непосредственной интуиции, они превращаются в иррациональные камни преткновения. Потому вполне естественно, что в среде тех, чье сознание не управлялось категориями арабского разума, начало распростра-

образуемо в единство истины и ценности, см.: *Al-Fārūqī I. R. On Arabism, Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962. Vol. I. Pp. 12, 250 ff.*

няться религиозное движение, понимавшее Бога в антропоморфических терминах и получавшее интеллектуальную подпитку из одного из следующих источников: восточного христианства, религий Персии и Индии, яхвизма тех евреев, которые сверх всякой меры мыслили собственного Бога в терминах, присущих человеку¹. Судя по аргументам, которые мушаббихиты (антропоморфисты, букв. «уподобляющие», «сравнивающие») выдвинули в поддержку собственной позиции, мы можем даже утверждать, что выходцы из иудаизма, вероятно, снабжали интеллектуальными лидерами других антропоморфистов. Последние по преимуществу относились, согласно аш-Шахрастани, к *аш-Шīʿa al-Gāliyya*, преувеличивающим шиитам² (например, хашвииты, хишамиты, а также хадиситы VIII в.: Мудар, Кахмас, Ахмад ал-Худжайми и т. д.³). Мушаббихиты утверждали, что «их Бог наподобие обладающего членами и частями – либо духовными, либо телесными, Он может перемещаться, спускаться, подниматься, неподвижно пребывать, занимать (определенное) место», что «у Него заболели глаза», «ангелы навестили Его», «Он оплакивал Ноев потоп, так что глаза Его распухли», и что трон под Ним скрипит, как скрипит новое седло, и что с каждой сто-

¹ *Al-Shahrastāni M. Al-Milal wa al-Nihal*. Ed. by Muhammad Fathallah Badran. Cairo: Al-Azhar Press, 1328/1910. Pp. 146, 176.

² *Гулām* (араб. – «преувеличивающие»; ед. ч. – *гāли*) – общее наименование множества шиитских сект. – *Примеч. пер.*

³ *Al-Shahrastāni M. Al-Milal wa al-Nihal*. P. 173.

роны остается по четыре пальца». Кроме того, «они рассказывали, что Моисей <...> слышал речь Аллаха как волочение цепи» и т. д.¹ «Простой, чистый антропоморфизм, – пишет аш-Шахрастани, – был уже у иудеев, не у всех, а у карaitов среди них, нашедших в Торе много выражений, которые [будто бы] свидетельствуют об этом»².

Все как один, но во множестве голосов, приверженцы идеи трансцендентного Бога восстали против подобных утверждений. Сформировалось несколько школ, каждая из которых выдвинула несколько аргументов в защиту собственной точки зрения. Все они, однако, с одинаковой решительностью выступали против новоявленного течения антропоморфизма с его антитрансцендентной направленностью, безоговорочно отвергая тезисы его последователей.

Ставки были высоки: если бы антропоморфистское понимание Бога было сочтено верным, Его атрибуты оказались бы на одном уровне с человеческими. В этом случае атрибуты Бога сохранили бы свой статус идеала и высшего совершенства, подобно характеристикам греческих божеств, однако их единство, объективность и трансцендентность превратились бы в бессмыслицу. Подобно человеческим достоинствам, они стали бы восприниматься как бесподобные, но не как несравненные, превосходные, необходимые, обязательные, непреременные. Новая позиция приводит к па-

¹ *Al-Shahrastāni M. Al-Milal wa al-Nihal*. P. 146.

² *Ibid.* P. 174. Действительно, аш-Шахрастани считал, что сторонниками такого мнения являются иудеи, «ибо уподобление у них есть врожденное качество». См.: *Ibid.* P. 176.

дению сразу двух крепостей – теологии и этики; *таухїда* (единственности и единства Бога) и трансцендентного статуса нравственного императива или этической (т. е. неэмпирической) природы Божественного повеления.

Ма‘бад ал-Джуханї и Гайлāн ибн Марвāн ад-Димашки были первыми, кто представил данную проблему как проблему Божественных атрибутов¹. Оба мыслителя своими глазами видели новых последователей ислама, забавлявшихся антропоморфической концепцией Бога. Охваченные духовной паникой, Ма‘бад и Гайлāн высказались в поддержку трансцендентности Бога посредством отказа от всех Божественных атрибутов. Хотя их мнение дало начало целой школе философии, развившейся впоследствии, их доводы были весьма просты. Считается, что два этих религиозных мыслителя, равно как и школа мутазилитов, рассуждали о Боге следующим образом: «Он – знающий по своей сущности, всемогущий по своей сущности, вечноживой по своей сущности, а не посредством [Его способности] знания, [Его способности] могущества, [Его способности] жизни как вечных качеств, реальных понятий, существующих в Нем. Ведь если бы атрибуты [в качестве Его способности] разделяли с Ним вечность, которая

¹ *Al-Shahrastāni M. Al-Milal wa al-Nihal*. P. 29. Однако нас не должно сбить с толку упоминание аш-Шахрастани Ма‘бада и Гайлана в качестве основателей мутазилитской секты или виновников первого «отклонения» от ислама, поскольку он утверждал это с точки зрения своей исторической эпохи, в которую отклонения такого рода стали серьезной проблемой для исламского мышления.

является самым отличительным [Его] качеством, то они разделяли бы с Ним и Божественность»¹. Тем самым Божественные атрибуты нейтрализуются, му‘а^ттала. «Не может существовать два предвечных безначальных бога». Какое это имеет отношение к вопросу? По утверждению мыслителей, «кто признал идею предвечного качества, тот уже признал двух богов»². Исходя из этого, муатиллиты (т. е. нейтрализаторы Божественных атрибутов или те, кто отрицают их) полагали, что атрибуты неприменимы к Богу, что они не являются Его предикатами. Скорее, они определяют Бога. Приложение атрибутов к Богу является лишь средством, способом разговаривать о Нем.

Более утонченную версию данного рассуждения предлагает нам Абӯ-л-Хузейл ал-‘Аллаф. «Он [т. е. Бог], – утверждал богослов, – знающий благодаря знанию, которое – Он [Сам], Он могущественный благодаря могуществу, которое – Он [Сам], Он живой благодаря жизни, которая – Он [Сам]; так же и в случае Его слуха, зрения, вечности, величия, силы, великолепия, вознесенности и прочих самостоятельных атрибутов. Когда я говорю, что Бог знающий, я утверждаю у Него знание, которое – [Сам] Бог, отрицаю за Богом невежество [которое не есть Бог] и указываю на познаваемое, что было, есть или будет [ва-далалту ‘ала ма‘лу́м ка́на ав йаку́ну]. Когда я говорю “могущественный”, я отрицаю за Богом бессилие, утверждаю у Него мо-

¹ *Al-Shahrastāni M. Al-Milal wa al-Nihal*. P. 62.

² *Ibid.* P. 65. Аш-Шахрастани передает эти слова как принадлежащие Василу ибн ‘Ата’, ученику ал-Хасана ал-Басри и одному из основателей мутазилитского течения.

гущество, которое – [Сам] Бог, и указываю на подвластное. Если я говорю, [что] у Бога жизнь, я утверждаю у Него жизнь, которая – [Сам] Бог, и отрицаю за Богом смерть»¹. Все это сводится к отказу от буквального значения коранической атрибуции с заменой его на значение фигуральное, иносказательное. Действительно, как передает ал-Аш‘арй, «Сам Абӯ-л-Хузейл [ал-‘Аллāф] говорил так. “У Бога лик, – говорил он, – который – Он [Сам], так что лик Его – Он [Сам] и душа Его – Он [Сам]”. То, что Бог говорит [в Коране] о “руке”, истолковывается как “благодать”, а речение Бога (Славен Он и Велик!) “и тебя взрастили у Меня на Глазах” [Коран, 20:39] истолковывается как “с Моего ведома”»². Тем самым трансцендентность была сохранена, но для этого пришлось прибегнуть к нейтрализации атрибутов (*ta‘tīl*).

Этим теоретическим приемом также воспользовались как кадариты (течение, отстаивавшее свободу воли человека и потому утверждавшее его моральную ответственность), так и джабариты (детерминисты). Кадаритов часто относили к движению мутазилитов, поскольку они также признавали правильность еще нескольких положений, схожих с мутазилитскими. Они были вынуждены «нейтрализовать» атрибуты в силу следующего соображения. Если деяния Бога в буквальном смысле являются выражением Его сущности, то он должен быть в некотором отношении производя-

¹ *Al-Ash‘ari A. H. Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Musalīn. Cairo: Maktabat al Nahdah al-Misriyyah. Ed. by Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid. Vol. I. 1369/1950. P. 225.*

² *Al-Ash‘ari A. H. Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Musalīn.*

щей причиной всякого становления в природе. Описанное вовлечение Бога в природу, т. е. приписывание Ему авторства изменения как такового, саботирует не только Его неизменность или онтологическое равновесие, но также и моральную ответственность человека. Дело в том, что деяния человека тоже представляют собой явления природы. Если область человеческих поступков перестает быть вотчиной человека и только его, перестает принадлежать ему одному, вместе с этим оказывается повреждена и ответственность человека, свобода его воли. Встревоженным необходимо сохранить нравственную ответственность человека кадаритам пришлось как минимум ограничить значение понятия Божественного деяния. В то же время джабаритам пришлось пойти на нейтрализацию Божественных атрибутов в силу других причин. По их мнению, заявление об отражении в Божественных атрибутах истинной сущности Бога равносильно приложению к нему схемы характеристик, которые эмпирически распознаны нами в человеке и которые, следовательно, были позаимствованы для разработки нашей концепции Бога. Данный шаг эквивалентен антропоморфизации Бога. Широко известно утверждение Джахма ибн Сафвана, согласно которому «Создателя Всевышнего нельзя наделять качеством, которым наделяется его создание, потому что это требует уподобления»¹. Тем самым джабариты подготовили почву для нейтрализации. Бог не «живой» и не «знающий», ведь это челове-

¹ *Al-Shahrastāni M. Al-Milal wa al-Nihal*. P. 135.

ские атрибуты. Однако Бог, вне всякого сомнения, всемогущий, действующий и творящий, поскольку данные характеристики никоим образом не относятся к прерогативам человека, бытие и сущность которого целиком и полностью определяются Богом¹. Очевидно, что данное течение было озабочено присутствием в списке Божественных атрибутов тех, которые ассоциировались с обликом или характером человека. Именно по этой причине они начали с того, что разделили атрибуты на дефинитивные (определяющие) и предикативные. Первый тип атрибутов они называли *сифāt аз-зāt* («атрибуты Божественной сущности», «субстанциональные качества»), а второй – *сифāt ал-фи‘л* («атрибуты Божественного действия»)². Попытаемся изложить их рассуждение. Если Божественные атрибуты действия и знания предикативны, приложимы к Богу, то подразумевается, что Он с необходимостью должен быть подвержен изменению как субъект этих процессов, как тот актер, который познает и действует³. Поэтому джабариты

¹ *Al-Shahrastāni M. Al-Milal wa al-Nihal.*

² *Ibid.* P. 9.

³ *Ibid.* Сообщается, что Джахм рассуждал следующим образом: «Невозможно знать вещь до ее сотворения. Ведь если бы она была известна, затем – сотворена, то знание о ней сохранилось ли бы таким, как было, или не сохранилось? Если сохранилось, то это – неведение [в отношении этой новой сотворенной вещи], ибо знание того, что будет, не есть знание того, что уже было. Если же не сохранилось, то оно уже изменилось, а изменяющееся – сотворено, не вечно [не безначально и не Божественно]. Если твердо установлено возникновение знания, то остается одно из двух: либо оно возникает в самой субстанции Всевышнего, а это

без промедления согласились со своими оппонентами в необходимости применения все того же *та'тйл*, или нейтрализации, ко всем предикативным атрибутам, истолковав их аллегорически. Когда они обратились к дефинитивным атрибутам, аллегорическая интерпретация не оказалась в равной степени успешной, поскольку их содержание уже было абстрактным. По этой причине они избрали альтернативный путь и отождествили дефинитивные атрибуты с Божественной сущностью. Если кадариты нейтрализовали атрибуты с целью сохранить свободу и ответственность человека, то джабариты поступили таким образом, чтобы отринуть его свободу и ответственность.

Тем самым оба течения решили проблему Божественных атрибутов, нейтрализовав (*му'аттала*) или, иными словами, отказавшись от них. И джабариты, и кадариты пришли к мнению, что теперь атрибуты не представляют собой никакой проблемы и трансцендентность Бога будет пребывать в сохранности.

Однако этот процесс *та'тйл*, к которому на самом деле сводятся аргументы джабаритов и кадаритов, шел вразрез с интуитивным схватыванием коранических значений теми, чье сознание сохранило верность категориям арабского Корана. Для последних не составило труда принять откровение в его дословности и буквальности, не впадая

ведет к изменению в его субстанции, и она становится субстратом для преходящих свойств, либо оно возникает в некоем субстрате, так что знанием наделяется этот субстрат, а не Создатель всевышний. Стало быть, ясно, что оно не имеет субстрата».

в антропоморфизм. Конечно, антропоморфизм мушаббихитов (уподобляющих) возмутил их. Однако присущие муаттилитам (нейтрализаторам) рационализаторство и натянутые аллегорические трактовки не только не вызвали никакого отклика с их стороны, но, скорее, даже встревожили их. Носители арабского разума искали удовлетворительного в интеллектуальном плане воззрения, которое установило бы одновременно трансцендентность Бога и буквальный смысл атрибутов, на который указывал Коран¹. Сообщается, что Мāлик ибн Анас, Суфйāн ас-Саури, Аҳмад ибн ҳанбал и Дāвӯд ибн ‘Алй ал-Исхафāнй придерживались данного мнения². Однако первым, кто изложил эту точку зрения обстоятельно и последовательно, был ‘Абдаллāх ибн Са‘йд ал-Куллāбй³. Он доказывал, что атрибуты Бога необходимы, поскольку Он Сам приписал их Себе в Коране, который является его творением. Например, у Бога, размышлял ал-Куллāбй, действительно есть рука, однако ее сходство с человеческой рукой минимально. Подобным же образом, Бог знает и обладает знанием, но то, каким образом Он знает, никогда нам не откроется⁴.

¹ *Al-Shahrastāni M. Al-Milal wa al-Nihal*. P. 145. (Предисловие к главе о сифатитах).

² *Ibid.* P. 147.

³ *Ibid.* К имени ‘Абдаллаха ибн Са‘ида ал-Куллаби аш-Шахрастани также добавляет имена Абу-л-‘Аббаса ал-Каланиси и ал-Хариса ибн Асада ал-Мухасиби, называя их со-начинателями науки калама и приверженцами прямолинейного атрибутизма.

⁴ *Ibid.* P. 145.

Именно этой ясной, честной и при этом бесхитростной интуицией сифатитов (атрибутистов, т. е. приверженцев истинности атрибутов, отрицавших при этом их антропоморфистскую трактовку) воспользовался Абӯ-л-хасан ал-Аш‘арӣ, впоследствии развив ее и передав потомкам в качестве выражения исламской позиции по вопросу о атрибутах¹. Теолог утверждал, что атрибуты не подразумевают никакого изменения в Боге и делят с ним Его предвечность. Следовательно, они суть Он Сам. Однако в то же время атрибуты, вне всякого сомнения, Богом не являются, поскольку Он находится за пределами всякого человеческого познания и, следовательно, вне досягаемости любых суждений о Божественном. Известное изречение ал-Аш‘арӣ гласит: «Эти качества [атрибуты] вечны, они существуют в субстанции Всевышнего. Нельзя сказать ни “они – это Он”, ни “они – это нечто другое”, ни “Он – это они”, ни “Он – это нечто другое”»². В исторической перспективе данное рассуждение привело в оцепенение и заставило замолчать и мушаббихитов, и муаттилитов. Никто не мог опровергнуть ни первое, ни второе положение доказательства, несмотря на тот факт, что сам довод оставил большинство интеллектуалов неудовлетворенными своим простым и ясным утверждением и одновременно с этим отрицанием. Тем не менее любой, кто посмел выступить с возражением, встречался лицом к лицу с невыполнимой задачей, поскольку он должен был отречь-

¹ *Al-Shahrastāni M. Al-Milal wa al-Nihal*. P. 148.

² *Ibid*. P. 152. *Al-Ash‘ari A. H. Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Musalin*. Vol. II. P. 202.

ся либо от трансцендентного Бога, либо от статуса Корана как Откровения, ниспосланного дословно. Однако решение проблемы, оказавшейся сформулированной в таком виде, зашло в тупик. Сопоставление в антиномическом отношении трансцендентного характера Божественной сущности и коранического приложения атрибутов к этой сущности привело к исключению любого возможного решения *ex hypothesi*¹. Прямая и недвусмысленная атрибуция *ṣifāt* Богу истинна, поскольку она подтверждается Кораном. Тем не менее до тех пор, пока *ṣifāt* воспринимаются как сообщающие нам о Боге *in esse*², т. е. с онтологической точки зрения, они идут вразрез с трансцендентностью Бога, которая также подтверждается Кораном, подчеркивающим, что «...Нет никого подобного Ему...» (Коран, 42:11).

Очевидно, ошибка заключалась в самой формулировке проблемы, заставлявшей отвечать на вопрос о том, рассказывают ли нам атрибуты о сущности Бога, Его онтологическом статусе, Его бытии. Антиномия ал-Аш‘арӣ, постулировавшая атрибуты как одновременно относящиеся и не относящиеся к Божественной сущности, не привела к решению проблемы. Она лишь провозглашала две истины: что атрибуты, источником которых является Коран, должны сообщать нам правду о Боге и что атрибуты, будучи концепцией человеческого

¹ *Ex hypothesi* (лат.) – гипотетически. Имеется в виду, что решение проблемы не могло быть найдено даже гипотетически. – Примеч. пер.

² *In esse* (лат.) – в действительности, действительно, в (своем) существе или бытии. – Примеч. пер.

знания, не могут *ex hypothesi* рассказывать нам о трансцендентной сущности Бога. Антиномическое отношение увязло в теоретической трясине, равно как и проблема атрибутов.

Хотя среди ашаритов были действительно великие люди, их оппоненты превзошли их. В самом деле, ашаризм был объявлен граничащим с ересью заблуждением и никогда больше не поднимал головы после того, как ал-Газали выступил с его сокрушительным опровержением, предложив суфизм в качестве альтернативы¹. Несмотря на этот факт, фундаментальная позиция ал-Аш‘арй в отношении Божественных атрибутов осталась каркасом всех ортодоксальных исламских воззрений, связанных с этим вопросом, включая суфийские. Рассуждение ал-Газālī о *сифāt* действительно не выходит за рамки отрицания антропоморфизма (отсюда опровержение концепций мушаббихитов и признание верными идей сифатитов) и утверждения буквальной истинности атрибутов (отсюда опровержение отождествления атрибутов с Божественной сущностью, свойственного мутазилитам и другим нейтрализаторам)². Здесь мы сталкива-

¹ *Al-Ghāzali A.H. Ihyā’ Ulūm al-Dīn*. Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d. Pp. 104-110.

² Полемизируя с мушаббихитами, ал-Газали писал: «Равно как Бог мыслится как Действователь без телесного органа, и как Знающий – без сердца и мозга, то так же следует мыслить Его как Видящего без зрачка [глаз] и Слышащего без ушей, так как между ними нет разницы [, все это – органы тела]. Шестое основание это знание о том, что Бог – Говорящий речью, и что это качество – самостоятельное, не являющееся звуком или буквой, напротив, Его речь не похожа на речь другого так же, как Его бытие не похоже на

емся со все той же ашаритской концепцией: ниспровержение ашаризма суфизмом не принесло ничего нового в дискурс. Пока интересующий нас вопрос оставался онтологическим вопросом, т. е. вопросом о Божественном бытии, не могло найтись никакого способа его решения. Как установил великий Иммануил Кант, бытие трансцендентного – это область, всегда изъятая из человеческого знания и понятийности¹. Следовательно,

бытие другого». См.: *Al-Ghāzali A. H. Ihya' 'Ulūm al-Din*. P. 109. В опровержение воззрений мутазилитских нейтрализаторов он писал: «Бог – Знающий знанием, Живой жизнью, Могущественный мощью, Имеющий волю на все существующее волей Своей, Говорящий речью, Слышащий слухом и Видящий видением. Он обладает этими свойствами из предвечных атрибутов (качеств). И высказывание некоего человека “Знающий без знания” подобно его утверждению: “Богатый без богатства, знание без знающего, знающий без познанного” [и потому неверно]. Знание, познанное и знающий – так же тесно связаны друг с другом, как убийство, убитый и убийца. И так же, как невозможно представить убийцу без убийства и убитого, а также убитого – без убийцы и убийства, так же невозможно представить знающего без знания, знание – без познанного и познанное – без знающего. Напротив, эти три понятия существуют в уме как взаимообусловленные понятия, которые неотделимы друг от друга; и тот, кто допускает отделение знающего от знания, пусть допустит и отделение знающего от познанного и отделение знания от знающего, так как нет разницы между этими свойствами». См.: *Al-Ghāzali A. H. Ihya' 'Ulūm al-Din*. P. 110.

¹ *Kant I. Critique of Pure Reason*. New York: The Macmillan Co., tr. by F. Max Muller, 1949. Pp. 495 ff. «Открытие и объяснение диалектической иллюзии во всех трансцендентальных доказательствах бытия необходимого существа» («Discovery and Explanation of the Dialectical Illusion in all Tran-

хотя приписывание Кораном атрибутов Божественному бытию и представляет собой абсолютную истину, оно с точки зрения философии является камнем преткновения, для устранения которого недостаточно одного лишь провозглашения истинности атрибуции. Теология может отделаться от этого вопроса только ценой собственной критической оптики.

Впрочем, если и существует верное направление для разрешения данной антиномии, его следует искать в традиции *калāма*. Потому что ошибка, допущенная исламской традицией при ответе на вопрос о *ṣифāt*, кроется в той форме, в том виде, в котором мусульманские теологи представляли данную проблему. В некотором смысле ал-Аш‘арī был вынужден изложить проблему таким образом, чтобы сохранить трансцендентность Бога. Когда проблема приняла такой вид и формулировку, никто в исламской традиции уже не мог привести ее к разрешению. В первую очередь требовалась смена угла обзора, новая перспектива.

Единственным из обращавшихся к проблеме *ṣифāt* исламских мыслителей, обладавшим необходимой для устранения описанной ашаритской фиксации широтой кругозора, был Таки ад-дйн Аҳмад ибн Таймийя. Именно он нашел путь к разрешению антиномии ал-Аш‘арī. Он не решил проблему окончательно, но избавил ее от оков, в которых она пребывала на протяжении веков. Для

scendental Proofs, of the Existence of a Necessary Being»). Также р. 508 ff. «Критика всякой теологии из спекулятивных принципов разума» («Criticism of all Theology based on Speculative Principles of Reason»).

бессмертной славы Ибн Таймийи вполне достаточно того, что он избавил проблему от онтологической фиксации – состояния, в котором ее оставил ал-Газālī, – и на этом остановился.

Во-первых, Ибн Таймийя поддержал ортодоксию в порицании муаттилитов, основываясь на свидетельстве Корана, вполне очевидным образом приписывавшем атрибуты Богу. Теолог придерживался надежной сифатистской позиции. Никто не может знать природу Бога лучше, чем Сам Бог. С Божественным знанием не может сравниться даже личное знание Пророка о Боге. Знание это дано нам в Коране, ведь именно Бог в нем описывал Свою природу. Из этого следует, что слово Бога, сказанное им о Себе, является в этом вопросе словом первым и последним¹.

Во-вторых, по мнению Ибн Таймийи, джабариты сделали акцент на весьма верном принципе, суть которого в следующем. Нельзя приписывать Богу ничего из того, что можно приписать человеку. Данный принцип есть не что иное, как принцип трансцендентности Бога, который был и остается истоком и квинтэссенцией всего ислама в той же степени, в какой фундаментом теорий «людей сунны и согласия [ахл ас-сунна ва-л-джамā‘а], людей предания [ахл ал-ḥадīс], сподвижников Мāлика, Шāфи‘ī, Абū ḥанīфы, Аḥмада [ибн ḥанбала] <...> предшественников уммы <...>» было поло-

¹ *Ibn Taymiyyah T. D. A. Bayān Muwāfaqat Sarih al-Ma‘qūl li Sahth al-Manqūl // Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalām al-Shi‘ah wa al-Qadariyyah. Cairo: Al-Matba‘ah al-Kubrā al-Amlriyyah, 1321. Pp. 73-74.*

жение, «что “нет никого, подобного Ему”»¹. Концепция трансцендентного Бога (*танзйх*) должна сохраняться и поддерживаться.

В-третьих, Ибн Таймийя обнажил тот факт, что возражение и отрицание процесса *та‘тйл* и ал-Аш‘арй, и его оппонентами было прямым следствием их страха внести множественность в понятие Бога. Однако единство Бога, абсолютно противоположное множественности, должно быть единством математическим; именно такая арифметическая концепция единства была корнем их отрицания множественности или, иначе, становления в Боге, которое подразумевается в любом согласии счесть атрибуты реальными и относящимися к Божественной сущности. Божественное единство, считал Ибн Таймийя, есть нечто органическое, а не математическое. Следовательно, нет никакой нужды различать предикативные атрибуты, относящиеся к Божественному действию, и дефинитивные атрибуты, относящиеся к Божественной сущности. Подобным же образом, нет необходимости отождествлять предикативные атрибуты с этой сущностью. «Божественная сущность едина, – утверждает Ибн Таймийя, – тогда как атрибутов великое множество»². Действительно, количество атрибутов бесконечно: их не девять, как считали ашариты, их вообще нельзя ограничить определенным числом³. «Человечество никогда не

¹ *Ibn Taymiyyah T. D. A. Minhāj al-Sunnah*. P. 241.

² *Ibid.* P. 241. Также см.: *Ibn Taymiyyah T. D. A. Majmū‘at al-Rasā’il al-Kubrā*. Cairo: al-Matbac‘ah al-Sharafiyyah, 1323. Vol. I. P. 41; Vol. II. P. 34.

³ *Ibn Taymiyyah T. D. A. Minhāj al-Sunnah*. Vol. I. P. 236.

сможет ясно исследовать Божественные атрибуты»¹. Как бы то ни было, множественность атрибутов никак не сказывается на Божественной сущности. Потому что абсурдно говорить о множестве атрибутов в ситуации отсутствия уникального естества, атрибутами которого они являются. Иначе это можно выразить следующим образом: «Тот, кому предицируется предикат, не может сам быть предикатом»². Если, рассуждал Ибн Таймийя, мы можем представить и представляем единую субстанцию, обладающую многими атрибутами, и не можем представить себе единую субстанцию, не обладающую ни одним, то мы также можем представить Единого Бога, обладающего множеством атрибутов, не составляющих Ему онтологической альтернативы, но при этом в каком-то смысле не являющихся онтологически «Им Самим»³.

В-четвертых, хотя тем самым приводящее к нейтрализации рассуждение отвергается, Ибн Таймийя одновременно спешит опровергнуть те выводы, которые сделали из этого рассуждения ашариты. Мы помним утверждение ал-Аш'арй об атрибутах, не являющихся «ни Им, ни чем-то другим». На это Ибн Таймийя возражал: «Высказывание о Его атрибутах подобно [или равноценно] высказыванию о Его сущности»⁴. Тем самым он

¹ *Ibn Taymiyyah T. D. A. Minhāj al-Sunnah. Vol. I. P. 237.*

² *Ibid. P. 235.*

³ *Ibn Taymiyyah T. D. A. Majmū'at al-Rasā'il al-Kubrā. Vol. I. Pp. 440, 465.*

⁴ Полемизируя с Фахруddином ар-Рази, в данном случае предстающим строгим идейным последователем ашаризма, Ибн Таймийя писал следующее: «Он говорит нам: “Вы не

впервые в истории исламской теологии ввел дифференциацию в понятие Бога, различив в нем порядок бытия и порядок познания. Таким образом, отвергая как необоснованную попытку сифатитов защитить трансцендентность Бога посредством лишения атрибутов их содержания (т. е. их ошибку деконкретизации конкретного¹, которым в данном случае является Бог), Ибн Таймийя признал их множественность, объявив последнюю множественностью в познании, которая как таковая не влечет за собой *ширка* (придания Богу сотоварищей), поскольку она относится не к Самому Богу, а к нашему знанию о Нем.

В-пятых, Божественные атрибуты не являются иррациональным порядком. Напротив, они представляют собой порядок рациональный и организованный. Мы различаем в них иерархическую стратификацию, ранжирововку и категоризацию,

единобожники [*мувахиддин*], если вы не признаете, что был Бог и ничего больше не было”. Мы отвечаем: “Мы признаем, что был Бог и ничего больше не было. Но если мы скажем, что Бог всегда обладал Своими атрибутами, разве не описываем мы единого Бога, обладающего множеством атрибутов”? Мы даем им следующий пример и говорим: “Расскажите нам об этой финиковой пальме, разве нет у нее ствола, перистых листьев, кистей двудомных цветков <...> [и т. д.], разве нет у нее одного имени, данного ей как обладающей всеми этими качествами?” Так Един и Единственен ли Бог <...>, обладающий всеми Своими атрибутами?» См.: *Ibn Taymiyyah T. D. A. Minhāj al-Sunnah. Vol. I. P. 234.*

¹ *Whitehead A. N. Process and Reality. England, Cambridge: Cambridge University Press, 1929. P. 433.* В сочинении Уайтхеда эта ошибка называется «ошибкой подмены конкретного».

поскольку атрибуты несут характер *тафāдулī*¹. Далее следует отметить, что этот аспект атрибутов неотделим от их плюрализма, поскольку невозможно помыслить, что сфера множества, принадлежащая Божественной сущности, не будет организована и, следовательно, иерархична. Данное утверждение не означает, что атрибуты теперь принадлежат сущности, но не действию, как сказали бы в этом случае ашариты или мутазилиты. Скорее имеется в виду, что все атрибуты теперь одинаково принадлежат Единому Бытию. При этом они соотносятся таким образом, что одни из них предшествуют другим.

Описанные интуиции Ибн Таймийи представляют собой величайший из известных на данный момент вкладов в разработку проблемы *сифāt*. Совокупное философское значение наработок теолога равносильно теоретическому перевороту, изменившему метафизический статус атрибутов. Все атрибуты, вне всякого сомнения, принадлежат Богу; кроме того, все они являются атрибутами Его сущности, ведь говорить о них — значит говорить о сущности Бога постольку, поскольку эта сущность может стать объектом человеческого познания. Мы можем понять рассуждение Ибн Таймийи следующим образом. Мы никогда не узнаем и не сможем узнать Бога *in esse*. Он никогда не сможет стать объектом человеческого познания. Однако Он остается единственным Единым Необходимым Бытием, которое предшествует всем созданиям и

¹ *Ibn Taymiyyah T. D. A. Kitāb Jawāb Ahl al-Imān*. Cairo: Maktabat al-Taqqaddum, 1322. A. H. P. 1 ff.

существам, зависящим от Него. Данная зависимость сама по себе уже является доказательством Его бытия. С другой стороны, Бог *in perscīpī* может быть объектом познания, которое есть не что иное, как познание атрибутов, и они до некоторой степени даны нам как требования разума или, иными словами, как внутренняя сущность нашего эмпирического знания мира и людей. Мы получили эти знания из откровения Корана или из *ḥadīṣov* в качестве вести, *аḥбār*¹. Долг мусульман состоит в том, чтобы принять эту весть как нечто явное и общедоступное (*zāḥir*) и параллельно держать в уме, что эта весть представляет собой способ высказывания о Нем, но также и в том, чтобы развивать и анализировать смысл этого послания, отыскивая в нем скрытый смысл посредством сопоставления (*mutābaka*), материальной импликации (*ladāmūn*) и формальной импликации (*iltizām*)². В любом случае, атрибуты являются «идеями разума», содержащими информацию о Боге постольку, поскольку Он вообще может быть объектом человеческого познания. Тем самым Ибн Таймийя здесь утверждает, что старые вопросы мутакаллимов были неверно истолкованы: все атрибуты обладают одинаковым статусом, т. е. все

¹ *Аḥбār* (араб. мн. ч. от «*ḥabār*» – сообщение, рассказ) – мусульманские предания о словах и поступках Мухаммада. В этом значении *аḥбār* – синоним хадиса. В раннем исламе эти два термина употреблялись как равнозначные. Так, например, в сборнике преданий ал-Бухари некоторые *ḥadīṣy* обозначаются как *аḥбār*. – Примеч. пер.

² *Ibn Taymiyyah T. D. A. Muqaddimah fi Usūl al-Tafsir*. Damascus: al-Mathaf al-‘Arabi, 1936. Pp. 7-8.

они суть Бог, но не Бог *in esse*, а Бог *in percipi*. Атрибуты не способны описать Бога *in esse*, поскольку в этом случае речь идет о *maṣṣūf* (о Том, кому предицирует-ся предикат; о Том, кто описывается), и никакой *maṣṣūf* не может быть собственным *ṣифāt*. Атрибуты бесконечны и, если мы можем различать их, иерархичны.

К этим интуициям необходимо также добавить соображения, полученные из критики суфизма Ибн Таймийей¹. Итогом тех из них, которые занимают здесь наш интерес, является вывод о том, что, в противоположность заявлениям *иттихāдī* (сторонников единения²), человек никогда и никаким образом не сможет быть единым с Богом. Все, чего может достичь человек в этом мире, – это повиновение Божественному повелению и принятие Божественной воли. Это так, поскольку Бога – и особенно Бога *in esse* – нам никогда не дано познать, не говоря уже о единении с Ним.

¹ Критику суфизма можно найти во всех трудах Ибн Таймийи. Однако следующие работы были специально посвящены ей. См.: *Ibn Taymiyyah T. D. A. Haqiqat Madhhab al-Ittihaādiyyin wa Wahdat al-Wujūd wa Bayān Butlanihi bi al-Barāhin al Naqliyyah wa al- 'Aqliyyah*. Cairo: Al-Manar, ed. by Rashid Rida, 1349 A. H.; *Idem. Majmū'at al-Rasā'il wa al-Masā'il al-Qayyimah*. Vol. IV. Pp. 61-120; *Idem. Kitāb Ibn Taymiyyah ilā Shaykh al-Sufiyyah*. Pp. 161-183. *Fī Sifāt Allah wa 'Uluwwihi 'an Khalqihī*. Pp. 186-216. Резюме взглядов теолога, касающихся этого вопроса, см.: *Abu Zahrah M. Ibn Taymiyyah, Hayātuhu wa 'Asruhu, Ārā'uhu wa Fiqhuhu*. Cairo: Dār al Fikr al-'Arabi, Second Edition, 1958. Pp. 326-339.

² *Иттихāд* (араб.) – «соединение», «слияние». Термин, обозначающий в мусульманской философии слияние души с Богом в момент мистического экстаза. – *Примеч. пер.*

Однако Его воля не только познаваема – через Божье откровение (*ихбār*), изучение этого откровения и анализ данного в творении – но также представляет собой повеление, которому человек должен внять и которое должен осуществлять. Речь идет о все тех же методах, посредством которых мы познаем *ṣifāt*. Более того, *ṣifāt* представляют собой идеалы – *ad perfectum*¹, – осуществление которых невозможно, но к которым должен стремиться человек в своих поступках. Подобно «идеям разума», они служат регулированию человеческого поведения, направляя его к себе. Следовательно, как с точки зрения содержания, так и с точки зрения методологии, *ṣifāt* являются Божественной волей, которая не Бог *in esse*, но Бог *in percipi*, поскольку все, что нам дано знать о Боге – это Его воля или, иначе, *ṣifāt*. *ṣifāt* или Божественная воля – это Бог-для-нас, Бог на уровне человеческого познания, тогда как на бытийном уровне они остаются всего лишь атрибутами *maṣūf*.

Все эти интуиции в совокупности указывают направление возможного поиска решения проблемы метафизического статуса ценностей. Если *ṣifāt* являются ценностями – и это утверждение сложно оспорить, поскольку в исламской традиции *ṣifāt* представляли собой регулятивные идеалы практического разума, – то можно утверждать, что посредством революции Ибн Таймийи

¹ *Ad perfectum* (лат.) – «к совершенству», «ради совершенства». Здесь имеются в виду «идеалы совершенства», «совершенные идеалы», т. е. идеалы, стремление к которым подразумевает стремление к совершенству, абсолюту.

исламская традиция достигла того, что западная идеалистическая традиция осуществила при помощи революции феноменологической. Ценности – равно как и *ṣifāt* – это обладающие самостоятельным существованием идеальные сущности, из которых исходит долженствование, нравственный императив. Они представляют собой сферу множества, которая при этом иерархична. «Феноменология ценностей» возможна посредством операций *mutābaka*, *taḍāmun* и *iltizām*. Предметом «феноменологии ценностей» как раз и является упомянутая сфера. Долженствование ценностей – это все, что возможно узнать о них; ценности *in percipī* суть этот самый долг. Данное утверждение справедливо и в отношении *ṣifāt*, ведь они становятся известны нам постольку, поскольку Бог становится объектом нашего познания, но никогда *in esse*. Проблема, перед которой остановился Гартман, а именно существующий в области ценностей хаос, в пользу которого свидетельствует их индивидуальная тирания и обоюдные антиномические отношения, может быть разрешена или, по крайней мере, переформулирована посредством исламского соображения о том, что все ценности представляют собой волю уникального Божественного бытия, трансцендентной общности, элементами которой они являются. Хотя Божественных повелений множество, они едины, и их внутренние конфликты могут раствориться в единстве Божественного Бытия, волей которого они являются. Однако такое единство Божественного Бытия не может быть единством Личности – в этом ошибка метафизического пер-

сонализма. Данное Бытие обладает волей, которая представлена в долженствовании ценности, излучаемом областью идеального, априорного, трансцендентного. Однако это не воля личности, она не индивидуальна. Скорее, речь идет о «волнующем призыве» этой области и ее отдельных элементов, модальности их идеального существования. Препоручение этой интуиции философии, в равной степени преданной и критическому разуму, и вести (*хаб̣ār*) Божественного слова, составляет задачу теологии будущего *par excellence*.

ЭССЕ 2

**СРАВНЕНИЕ ИСЛАМСКОГО
И ХРИСТИАНСКОГО ПОДХОДОВ
К ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОМУ ПИСАНИЮ**

Настоящая статья является попыткой сравнить исламский и христианский подходы к древнееврейскому Писанию; иными словами, описать мыслительные процессы, задействованные в трансформации древнееврейского Писания в Ветхий Завет, и сравнить их с теми, которые были задействованы в превращении некоторых нарративов древнееврейского Писания в Коран. Целью статьи не является анализ проблемы литературного и текстуального перехода или вопроса о том, как и когда древнееврейское Писание превратилось в Ветхий Завет, или ответ на вопрос о том, откуда пророк Мухаммад предугадал об Аврааме (Ибрахиме), Иакове (Якубе) и Моисее (Мусе), без информации о которых переданное ему ангелом откровение Корана было бы непостижимым для него. Опуская эти вопросы, статья пытается установить значение и значимость христианизации и исламизации древнееврейского Писания.

I

Если бы мы рассматривали древнееврейское Писание не через призму Ветхого Завета или Ко-

рана, но именно как древнееврейское Писание и если бы мы читали его не на викторианском или американском английском XX в., но в оригинале на древнееврейском; если бы мы позволили древнееврейскому Писанию говорить самому за себя и перенести нас в его собственный древний мир: в Ур Авраама (Ибрахима), в Падан-Арам Иакова (Якуба), в Египет и на Синай Моисея (Мусы), в Палестину, Персию и Ассирию, если бы мы позволили древнееврейскому писанию перенести нас, если угодно, в *Sitz-im-Leben*¹, в котором его поэтическая составляющая, его наставления и повествования воспринимались как выражающие сокровенные помыслы и чувства древних евреев (иначе – израильтян), их страхи и стремления, если бы мы совершили все эти операции и воспользовались всеми достижениями библейской археологии и древней истории, каковым бы в действительности предстало перед нами древнееврейское Писание?

Прочитанное с этой свободной от всяких предположений точки зрения, древнееврейское Писание предлагает нам историю жизни древнееврейского народа. Любая теологическая или нравственная идея, любое историческое или географическое описание подчиняется общей теме развития и упадка народа и приобретает собственную значимость в силу своего отношения к истории этого народа. Древнееврейское Писание – это ле-

¹ *Sitz-im-Leben* (нем.) – «жизненный контекст» – термин, введенный в экзегетику Германом Гункелем и впоследствии широко употребляемый богословами школы «истории форм». – *Примеч. пер.*

топись национальной истории древнееврейского народа, написана и хранима для этого народа с целью вселить в него веру в самих себя как народ, или отразить данную веру, или же укрепить их в ней. Нередко встречается мнение, что наиболее выразительной особенностью интересующей нас национальной истории является религия древних евреев, а центральным понятием их религии является понятие Бога. В действительности, однако, религия – это отличительная черта не древнееврейского народа, а их потомков, евреев. Религия, как мы понимаем ее сейчас, была невозможна для древних евреев. Их «религией» был их национализм; именно этот национализм предков стал – с его литературным каноном, законами и обычаями – религией более поздних эпох, начиная с евреев времени Исхода и послеисходных времен и заканчивая нынешними. Древний еврей поклонялся себе: он пел самому себе хвалебный гимн. Его бог¹, Яхве, был отражением собственного облика, подлинным *deus ex machina*², созданным для исполнения роли другого «я» в любимой интеллектуальной игре древних евреев, а именно биографической живописи или, иными словами, искусстве словесного автопортрета.

¹ В написании слова Бог/бог сохранена авторская орфография. – *Примеч. пер.*

² *Deus ex machina* (лат.) – «Бог из машины» – выражение, означающее неожиданную, нарочитую развязку той или иной ситуации, с привлечением внешнего, ранее не действовавшего в ней фактора. Очевидна некоторая степень иронии в использовании автором здесь этого выражения. – *Примеч. пер.*

Бог древних евреев не имеет отношения к тому, что христиане и мусульмане понимают под словом «Бог», равно как и современному еврейскому пониманию этого термина, сложившемуся под воздействием многовекового христианского и исламского влияния. Скорее, «Бог» древних евреев представляет собой божество, которое принадлежало одним лишь древним евреям. Они поклонялись ему как «их Богу», всегда называя его принадлежащими одному лишь ему собственными именами, которых было великое множество. Чтобы никоим образом не спутать его с какими-либо другими богами – возможность их существования никогда не отрицалась, хотя они и подвергались унижению, – древние евреи предпочитали называть своего бога безошибочно специфическими и вместе с тем относительными именами – «Бог Авраама, <...> Иакова, <...> Исаака, <...> Израиля, <...> Сиона»¹ и т. д. Данное божество не могло даже рассмотреть возможность своего прославления вне строго очерченных рамок географической области обитания народа древних евреев². Сознание последних было настолько озабочено «Богом из-

¹ Уильям Фоксуэлл Олбрайт отмечал, что древние евреи думали о своем боге как если бы он бы их родственником, а они были его братьями, дядьями, племянниками и сородичами; такие взаимоотношения были невозможны для любого человека, не принадлежащего их порядку. См.: *Albright W. F. From the Stone Age to Christianity*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1940. Pp. 185 ff.

² 1 Цар. 26: 19; 4 Цар. 5: 17. Ссылки на Ветхий Завет даются по Синодальному переводу Библии в соответствии с общепринятым способом сокращения названий Книг Ветхого Завета. – *Примеч. пер.*

раильтян», что не было способно к разворачиванию понятия «Бог» как коннотативной категории, а не названия класса, к которому принадлежат исключительно денотативные значения. Безусловно, им был присущ не монотеизм, а молатрия, поскольку в древнееврейском Писании ни разу не встречается коннотативного понятия Бога. Каждый раз, когда упоминается «Бог», речь всегда идет о конкретном божестве¹. Действительно, на позднем этапе своей истории и только на этом этапе, древние евреи все же относились к своему богу как к господину Вселенной, однако это всегда предполагало попытку расширения его юрисдикции, целью которой было отомстить их собственным национальным врагам. Их бог никогда не был богом *гоев* в том же смысле, в каком он мыслился как бог израильтян: первые всегда покорно падали ниц перед его властью, представлялись пораженными его мощью, в особенности мощью его отмщения за собственный народ, но никогда не рассматривались как в равной степени им сотворенные и опекаемые². В этом отношении ка-

¹ Информативное изложение данного вопроса см. в статьях «Библейской энциклопедии»: *Cheyne T. K.* (ed.). *Encyclopaedia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religion History, the Archeology, Geography and Natural History of the Bible*. New York: The Macmilllan Company, 1902. S. v. Names, Divine Names.

² Данное утверждение часто оспаривают, заявляя, что Ветхий Завет все же содержит свидетельства универалистского понимания Божественного провидения в Книге Ионы, Книге Амоса (Ам. 9) и Книге Исайи (Ис. 15, 19). Однако внимательное прочтение Книги пророка Ионы открывает, что значение истории не в том, что Бог сделал с Ниневией,

жется весьма показательным, что описываемое расширение сферы действия его полномочий так и не произошло – разве что только в мечте Исаяи о расе господ, покорившей все народы мира и

но в отношении евреев к Ниневии, которое представлено не только простонародьем, но и не менее мужественными, чем сам «пророк» Иона. В отношении одного из стихов книги Амоса (Ам. 9: 7) утверждается, будто его смысл в том, Бог сделал *для* Израиля столь же много, сколько он сделал *для* филистимлян и арамян, – мнение ошибочное и искажающее суть данного отрывка. Ошибка в следующем: весь пафос стиха 7 и всей первой половины главы 9 в том, чтобы показать, что Яхве достаточно могуч для уничтожения Израиля, а отнюдь не в подчеркивании благих деяний Бога в отношении не-евреев. В качестве подтверждения Божественного могущества Ветхий Завет ссылается на то, как Яхве поступил с не-евреями. Наконец, фразу Книги Исаяи «благословен народ Мой Египтяне, и дело рук Моих Ассирияне» (Ис. 19: 25) нельзя воспринимать всерьез. Благословляемые здесь Египет и Ассирия – те, которые уже были полностью уничтожены (Ис. 19: 1 ff.), которые упали в духе и совет которых разрушен (Ibid. 19: 3, 10), дух которых «изнемог» (Ibid. 19: 4). «В тот день Египтяне будут подобны женщинам, и вострепещут и убоятся движения руки Господа Саваофа, которую Он поднимет на них. Земля Иудина делается ужасом для Египта; кто вспомнит о ней, тот затрепещет от определения Господа Саваофа, которое Он постановил о нем» (Ibid. 19: 16-17). Более того, речь идет о странах, уже заново заселенных израильтянами (Ibid. 19: 4-10) и которые «говорят языком Ханаанским» (Ibid. 19: 18) и служат имперскому Израилю (Ibid. 19: 23-24). Необходимо вооружиться весьма специфическим логическим инструментарием, чтобы каким бы то ни было образом обелить эти черные как смоль стихи книги Исаяи.

низведшей их представителей до статуса подобострастных рабов израильтян¹.

II

Таким было древнееврейское Писание до того, как оно подверглось христианизации. По всей видимости, характер христианизации Писания был предопределен четырьмя понятиями, идеями, которые суть следствия христианского убеждения о Божественной природе Иисуса (Исы). Каждое из данных следствий имеет отношение к определенной области, которых, соответственно, тоже четыре: природа откровения, природа Божественного деяния, природа человека и, наконец, природа Бога.

Во-первых, христианин верит, что Иисус – это «Слово Божье». Данный факт для христианина определяет в той же мере природу откровения как такового. Поскольку Иисус был одновременно также человеком и, следовательно, представлял собой историческое событие, Божественное откровение не может обладать отличной от этого природой и тоже является событием – чем-то, что Бог делает, творит, совершает, а не тем, что Он говорит и объявляет. Точно так же сам Иисус является откровенным словом постольку, поскольку он

¹ «И ключ дома Давидова возложу на рамена его; отворит он, и никто не запрет; запрет он, и никто не отворит. И укреплю его как гвоздь в твердом месте; и будет он как седалище славы для дома отца своего» (Ис. 49: 22-23). Для евреев древнееврейское Писание представляет собой пока еще не завершенную запись истории израильтян.

вместе с тем создание Божье, историческое событие, причем каждая часть его тела и каждый его поступок Божественны, ведь сам Иисус всецело Бог. Отсюда следует, что христианское откровение носит неидеациональный характер. По своей сути данное откровение – это личное и историческое¹, не привязанное к идее и не укорененное в процессе идейного образования. В соответствии с этим комплексом убеждений Иисус – совершенная личность, совершенное событие, совершенная история – также является и совершенным откровением Бога.

Согласно данной христианской точке зрения, древнееврейское Писание – это не наполненное смыслом концептуальное слово Божье, но слово, авторами которого выступают редакторы источников корпуса ветхозаветных текстов, к которым относятся Яхвист, Элохист, Второзаконник (Девтерономист) и Священнический (Жреческий) кодекс. Божественный статус Писания никак не называется на статусе идей и законов, в нем выраженных. Идеи и законы составляют человеческий инструментарий, которым пользовались редакторы для записи откровения. В древнееврейском Писании слово Божье отражено в событиях, в делах и жизнях личностей, о которых повествует ветхозаветное Писание. Данные события *и есть* откровение. Указывая на драмы древнееврейского

¹ «Бог <...> может явить Себя только лишь совершенным образом в совершенном качестве личности <...> [и] <...> слово Божье передается нам посредством их [редакторов древнееврейского Писания] личности». Rowley H.H. The Relevance of the Bible. London: J. Clarke & Co., 1941. P. 25.

Писания, христианин восклицает: «*Voilà!* Бог творит и действует в истории». Все деяния уготованы и предопределены Им с тем, чтобы он мог явить и открыть Себя и реализовать Свой замысел. Метод Бога заключается в откровении посредством личности, персональности, откровения через личность. Бог избрал народ – израильтян – и будто бы взял его представителей за руку и повел за собой в долгий путь. В самом конце этого путешествия, когда настало время, Он послал Свое Слово, Иисуса, и через его личность, т. е. через его жизнь и смерть, Бог обеспечил спасение человека. Древне-еврейская история – это *Heilsgeschichte*, история спасения.

Описанная позиция обладает своими преимуществами: она предусматривает для христиан наличие уже свершившегося величайшего события истории, а именно пришествия Иисуса в совокупности с необходимым набором предшествовавших ему исторических событий. Все прошлое, все прошедшее оказывается сопряженным воедино и подчиненным заранее определенной связующей логике исторических событий. Тем самым национальная жизнь древних евреев приобретает теологическое измерение и смысл, равно как и присущая евреям заикленность на себе и их сепаратизм. В случае наличия теологической подоплеки их эгоцентризм перестает быть расистски настроенным национализмом и превращается в служение и покорность Божественному замыслу, его исполнение. Наконец, произносимые персонажами Писания слова и, в сущности, даже их индивидуальные поступки могут быть и донельзя

банальными, и безукоризненно благородными и преисполненными величественного духа. Божественный элемент, задействованный здесь, – это широкая поступь истории как таковой, составляющими которой являются более значительные события избрания, миграции, исхода, вторжения и завоевания, политического расцвета и упадка, поражения и изгнания, а также ответный отклик на веру и доверие, вынесение приговора законом, первые проблески надежды на пришествие Мессии и т. д.

Как бы то ни было, описанная христианская позиция при надлежащем рассмотрении оказывается сопряженной сразу с несколькими проблемами. Данное воззрение идет вразрез со свидетельством текста, утверждающего, что «так говорит Господь». Пророки были искренне и явственно убеждены, что произносимые ими слова продиктованы им их Богом свыше. В рамках христианского взгляда принцип «так говорит Господь» придется объяснять посредством психологии, ведь Бог скорее действует, нежели говорит. С другой стороны, если предположить, что однажды Бог явил Себя посредством речи, а в каком-то ином случае – проявил Себя в деянии, рассматриваемый вопрос становится вопросом закрепления приоритета за одной из двух указанных форм коммуникации. Христианин, если он намерен высказаться как последователь этой конфессии, должен утвердить верховенство события над чем-либо еще. Более того, он должен придерживаться мнения, полагающего всю откровенную речь в качестве вспомогательной и служебной инстанции, всецело определяемой

откровением событийного толка. Если досконально рассмотреть очерченную ситуацию, то станет очевидно, что в данном случае не остается ничего, кроме как прийти к следующему выводу. Вполне допустимо предположить, что пророки произносили слова «*Ко амар Яхве*» [«так говорит Господь/Яхве»] со всей возможной искренностью, но на самом деле никакой правды в этой формулировке не было. Они были в плену иллюзии. Истина заключается в том, что Бог попросту заставил их видеть вещи таким образом, но в действительности – если сравнивать с абсолютной истиной – все было совершенно иначе.

Во-вторых, понятие исторического предопределения, детерминизма (пусть рассматриваемый здесь вид детерминации и не нуждается ни в движущей, ни в материальной, ни в формальной причинной обусловленности, но в одной только лишь конечной цели) весьма затруднительно согласовать с фактами этики и морали, равно как и с существованием феноменов свободы воли, ответственности и совести. Не представляется возможным найти достаточное количество убедительных доказательств истинности утверждения о том, что миграция Иакова в Египет была обусловлена Божьим промыслом и деянием Господа, а не свободным и ответственным решением самого Иакова; подобное утверждение справедливо и в отношении тезиса о том, что благополучное спасение израильтян из египетского плена и их победа над хананеями не является их собственной коллективной заслугой. Исторический детерминизм, даже если детерминанта в данном случае Бог, представ-

ляет собой бездоказательную интеллектуальную конструкцию спекулятивного толка. В самом лучшем случае ее можно назвать теорией – теорией, находящейся в противоречии с нравственными феноменами, с *фактами* этической жизни и действия. Здесь мы сталкиваемся с одним из возможных вариантов логической ошибки, известной под названием *simplex sigillum veri*¹ и в данном случае заключающейся в принятии телеологического (иными словами, объяснения финалистического, конечного, целевого) объяснения события, потому что оно предлагает самое простое решение; потому что объяснение в духе финализма согласуется с известным душевным порывом, порожденным наибольшей привлекательностью для человека конечных рассуждений, концепций окончательного характера; потому, в конце концов, что человек склонен объяснять все в соответствии со своим образом и подобием, как если бы рассматриваемый предмет был человеком. Вновь, однако, допускается ошибка – на сей раз ошибка произвольной экстраполяции. Дело в том, что исторический детерминизм экстраполирует принадлежащее, строго говоря, области человеческой биографии финалистическое объяснение на предельно общую сферу космической истории, в масштабе которой о

¹ *Simplex sigillum veri* (лат.) – «простота – признак истины/искренности» – логическая ошибка, при допущении которой простота решения проблемы или вопроса принимается за критерий истинности решения, ответа или аргумента. Данная фраза была девизом Германа Бургаве – нидерландского врача, ботаника и химика, одного из знаменитейших врачей XVIII в. – *Примеч. пер.*

целесообразности человеческого существования по определению не может быть и речи. Однако в этой же связи мы с готовностью признаем, что фактом остается то, что природа и космос производят такое впечатление, *будто бы* целесообразность составляет истину их исторического разворачивания. Тем не менее данная характеристика не представляет собой формообразующего элемента, а ее наличие никогда не будет доказано посредством критического рассуждения. Она остается лишь “*als ob*”¹ и только.

В исламе откровение идеационально, оно представляет собой нечто идейное и идееобразующее, и никак иначе. «Так говорит Господь» – такова единственная форма, которую может принять откровение. Ислам отстаивает пророческое понятие непосредственного и прямого откровения в том виде, в каком оно изложено в древнееврейском Писании. Выражение «так говорит Господь» означает в точности то, что оно провозглашает. Потому что в исламе Бог не открывает и не показывает Себя. Обладающий трансцендентным бытием, Он никогда не сможет стать объектом познания. Однако Он может открыть, проявить Свою волю и делает это. Его воля выступает в качестве целостного единства нравственного императива, заповеди и закона. Закон открывается, оглашается единственным возможным способом, т. е. посредством дискурсивной речи, сообщения. Нравственный закон – это поддающаяся передаче посред-

¹ *Als ob* (нем.) – «будто» – очевидно, употреблено в значении «иллюзия», «видимость». – Примеч. пер.

ством понятий идеациональная схема ценностного содержания, обладающая притягательной силой. Вне всяких сомнений, все это не имеет никакого отношения к событию. Событие может осуществить нравственный закон, но может и не осуществить; как бы то ни было, само по себе оно не является законом.

Описанный исламский взгляд на откровение, который полностью соответствует взгляду древнееврейского Писания как текста, не противоречит феноменам ответственности, свободы и совести. Потому что идея ни к чему не принуждает. Она «движет», и человек может быть тронут и «движим» идеей, но может и оставаться незатронутым ею. Событие, напротив, с необходимостью вызвано наличием необходимых причин и неизбежно вызовет к жизни последствия, появление и характер которых также обусловлены необходимостью. Следовательно, ислам навсегда избавлен от необходимости полагаться на детерминистскую теорию истории для собственного обоснования. При этом никто не отрицает, что Бог может быть действующим лицом истории. Однако подобное Божественное деяние мусульманская религия всегда трактует как вознаграждение добродетели или наказание порока и истолковывает такого рода историческую интервенцию Бога как априорную согласованность или каузальную связь, соотносящую реально существующую материю (*matériaux*) моральной ценности или антиценности с материей счастья или страдания. Так называемые «спасительные деяния Божьи» древнееврейского Писания ислам считает естественными последствия-

ми человеческой добродетельности и совершения людьми благих поступков.

Понятие событийного откровения, логически вытекающее из представления об «историческом Богочеловеке» Иисусе, одновременно воплощающем в себе «Слово Божье» и ниспосланное Богом откровение, определяет, в свою очередь, христианское понимание избранности израильтян и их завета. Для христианина избрание Авраама – это Божий призыв к вере, а его ответ – изначально predetermined отклик верующего. Патриархальный комплекс «Богоизбранного Народа» он воспринимает как факт, свидетельствующий о страданиях израильтян, обязанных быть орудиями Божьих деяний. Упорство, с которым они отстаивают статус расы, избранной Богом абсолютно и безусловно, т. е. беспричинно, безвозмездно и навсегда, – расы, избранной на роль фаворита не в качестве награды за какое-либо достоинство или добродетельность, но в силу необъяснимой благосклонности, – понимается христианином как честность Бога в исполнении его части обязательств Завета, а вера избранного в собственную избранность Богом – как его упорство «в соблюдении своей части Завета» при любых обстоятельствах, «даже когда Израиль нарушил этот Завет», как выразился один из виднейших ученых-библеистов¹. Если ты, Осия, не можешь выгнать жену, даже несмотря на ее неверность и грешность,

¹ *Frost S. B.* The Beginning of the Promise. London: SPCK, 1960. P. 46; *Snaith N.* The Distinctive Ideas of the Old Testament. London: The Epworth Press, 1944, eighth impression, 1960. P. 140.

как я, Яхве, могу отречься от моего народа, даже если они бесчестны, грешны и жестоковейны?¹

¹ Ос. 1: 10; 11: 8-9; 13: 14. Под стихом Второзакония (14: 1) евреи понимают следующее: даже если поведение детей является неподобающим, родственное отношение сохраняется [и] «грешные потомки все равно являются детьми [Божьими]». См.: *Landman I* (ed.). *Universal Jewish Encyclopaedia*. New York: The Universal Jewish encyclopedia, inc., 1941. Vol. III. P. 167. Цитата рабби Меира. Кроме того, рабби Иоханан бен Заккай в отношении этого случая отмечал невозможность для Осии отречения от жены-блудницы, несмотря на ее дурное поведение: «Если ты [должно быть, сказал Осии Бог] не можешь выгнать жену, в верности которой ты не уверен <...> как я могу отречься от Израиля, от детей моих? <...>» (Ibid. P. 168). В несравненном по насыщенности интеллектуальной бравадой аргументе Теодорус Кристиан Фризен отделяет «эмпирический Израиль» от своего рода Израиля абсолютного или трансцендентального – надо полагать, что голландский ученый считает такую дефиницию допустимой. «Даже если Бог отвергает эмпирический Израиль во всей его полноте на некоторое время, – пишет Фризен, – это не означает, что отвергается и отрицается Израиль как таковой <...> В абсолютном смысле Израиль никогда не отрицался <...> Данное утверждение подразумевает не возможность отречения Богом от своего выбора, от своих избранников, <...> но, скорее, непрекращающуюся верность Бога своему выбору. Если речь идет о Израиле, то отвержение существует лишь частично и временно в качестве наказания». Ср.: *Vriezen Th. F. Die Erwählung Israels*. Pp. 98 ff. (Данное сочинение было переиздано в общем сборнике трудов ученого, см.: *Vriezen Th. F. An Outline of Old Testament Theology*. Oxford: B. Blackwell, 1958. P. 142). Вальтер Эйхродт настолько убежден в абсолютной избранности Израиля, что указанный пассаж из книги Осии он считает доказательством несправедливости взгляда, усматривающего в ветхозаветном Боге капризного деспота, «карающего в порыве слепой ярости», – будто бы можно считать «порывом слепой ярости» возможность от-

Поистине, они мои избранные любимцы и таковыми останутся, что бы они ни делали. Изложенная выше невосприимчивость древних евреев к нравственной истине, что лишь более добродетельный может называться более достойным, способна оскорбить любую нравственность и мораль. Потому христианин действительно пытается «морально усовершенствовать» данную черствость, считая, например, что избранность предполагает тяжкое бремя посланников Бога. Однако подобное разумное объяснение разрушится до основания, когда мы обратимся к учению о Божьем остатке – в равной степени библейскому, – провозглашающему, что израильтяне сохранили бы положение избранников даже тогда, когда они бы оставили «посланничество», когда прекратили бы служить своему предназначению и выполнять обязанности вестников Божьих к людям. Но точно так же, как мы не можем считать избранничество напрямую связанным с личными качествами в случае, когда его субъект стал недостойным, мы не можем считать избранничество делом выполнения обязательств послания, когда субъект более не выполняет данную функцию¹.

Завет представляет собой в полной мере этическую категорию в том случае, если только все его заявления ограничиваются истиной гарантиро-

речения Бога от Израйля, нарушившего Завет. См.: *Eichrodt W. Theology of the Old Testament*. London: SCM Press, 1960. Vol. I. P. 265.

¹ Развернутое рассуждение об этом воззрении см.: *Al-Fārūqi I.R. Review of Frost, S. B. The Beginning of the Promise* // *Christian Outlook*. Montreal, 1960.

ванного благословения человеку, покорному Богу и творящему добро. Собственно, таков семитский способ выразить, что добродетельность эквивалентна счастью. На человека налагается обязательство – обязательство подчиняться Богу, творить добро, а от Бога ожидают, если не считают в равной степени обязанным, благословения и счастья для всех и каждого, кто покорен Богу и добродетелен. Хотя разговоров о «Завете» великое множество, все же Завет древнееврейского Писания не имеет к этому никакого отношения. Куда более верно будет назвать данное отношение обещанием или обетованием, т. е. односторонним предложением Бога благосклонности «Его народу». Превращение завета в «Обетование» составляет другой аспект рационализации избрания.

Коран признает, что Бог послал Свое слово израильтянам, и многие из пророков и многие из людей поверили и поступали правильно, и вследствие этого были «благословлены», почтены «милостью» и «возвышены над мирами»¹. Однако остальные отвергли Божье слово и потому явились объектами ужасного наказания². Дело в том, что Завет представляет собой исключительно этическое соглашение, вполне однозначно связывающее обязательствами и человека, и Бога³. Соглашение не потеряло своей силы: его никто не отвергал⁴. «Аллах взял завет с сынов Исраила (Израиля). Аллах сказал: “Я — с вами. Если вы будете

¹ Коран, 2: 47; 7: 168.

² Коран, 7: 100-102.

³ Коран, 2: 40.

⁴ Коран, 2: 63, 84; 3: 187; 5: 70; 7: 172.

совершать намаз и выплачивать закят, уверуете в Моих посланников, поможете им и одолжите Аллаху прекрасный заем, то Я отпущу вам ваши прегрешения и введу вас в сады, в которых текут реки. А если кто-либо из вас после этого станет неверующим, то он сойдет с прямого пути»¹. Коран также награждает мусульман статусом избранных², но на том прочном основании, что израильяне отвергли пророков, посланников Бога, включая Иисуса, и ясно давая при этом понять, что Божье Слово – это повеление, которое нужно осуществить; что стоит мусульманам когда-либо не справиться с выполнением этого повеления, Бог не только лишит их доверия и избранного статуса, но уничтожит их и отдаст их имущество в наследство другому народу, более подготовленному для претворения повеления в дело³.

Совершенно верно, что христианин, расширяющий границы избрания от Израиля до Нового Израиля, вместе с этим также устраняет из этого понятия древнееврейский расизм и превращает его в избрание верой, и данное превращение представляет собой исток его учения об оправдании верой (Рим. 4; Гал. 3). В исламе избрание и оправдание имеют отношение не только к вере, а к деяниям. Вера в исламе представляет собой лишь условие или состояние, важное и необходимое, но не самое ценное. Коран включает в число спасенных не только *ханифов* (доисламских праведников), но также многих из послеисламских христи-

¹ Коран, 5: 12.

² Коран, 3: 104, 110.

³ Коран, 47: 38; 9: 39.

ан и евреев, в качестве довода в пользу необходимости их спасения ссылаясь на их искреннее поклонение Богу, их смирение, их милосердие и их благие поступки¹. Допустимо утверждать, что исламу удалось восстановить чистое семитское видение (замутненное сначала древнееврейским расизмом, а затем новым «христианизмом») нравственного порядка Вселенной, в котором каждый человек, вне зависимости от его цвета кожи, расовой принадлежности и даже конфессии (в смысле институционализированной религии) получает именно то, чего он заслуживает, только то, что принесут ему его деяния и поступки, взвешенные на абсолютных весах морали и справедливости. Безусловно, Бог может удостоить Своей милости, любви и милосердия любого, кого Он только пожелает, но не пристало человеку ходить по миру с титулом, гарантирующим ему доступ в рай, будто бы сохранно лежащем в его собственном кармане. Отчаянная попытка христианского учения спасти этику от неминуемой смерти, до которой ее доводит оправдание верой, приказывающее человеку жить благодарной жизнью, т. е. жизнью человека, которого Бог уже спас окончательно и бесповоротно, подвергает нравственность воздействию фанатизма, имплицитно содержащегося в монистической аксиологии, где единственную ценность

¹ «Воистину, среди людей Писания есть такие, которые веруют в Аллаха и в то, что было ниспослано вам и что было ниспослано им, будучи смиренными перед Аллахом и не продавая знамения Аллаха за ничтожную цену. Их награда ожидает их у их Господа. Воистину, Аллах скор в расчете». Коран, 3: 199. Также см.: Коран, 2: 62.

составляет ценность благодарности, или же открывает ее влиянию имплицитной бессодержательности, в рамках которой благодарность может означать все что угодно, любой элемент ценностной сферы или ни один из них, поскольку каждый человек принимает решение сам на манер протагорейского релятивизма, или же сообщество принимает решение за него посредством конвенции. В то же самое время отрицание окончательности Божьего спасения подводит христианскую веру под обвинение в том, что спасение представляет собой не завершенное и состоявшееся историческое событие, но идеациональное повеление – вне зависимости от того, передается ли оно посредством дискурсивной речи или образцово-показательного поступка, – которое даруют или в котором отказывают в соответствии с успешным или неудачным результатом реализации нравственного императива каждым из людей.

Таким образом, ислам подходит к древнееврейскому Писанию лишь с одной исходной посылкой – абсолютным моральным законом, начиная с исходной точки древнееврейского и христианского повествования об избрании и обещании. В противоположность произвольному, беспричинному и ничем не оправданному «пойди из земли твоей» стиха 12 Книги Бытия, знаменующему начало избрания древнееврейской расы, он описывает расставание Авраама с родством и землей его как прискорбный итог завязанного им спора об их идолопоклонстве. Но даже при этом их разлука была временной, и Авраам описывается возносящим молитвы о своем отце и народе,

прося Бога указать им верный путь. Так называемые «Легенды о Аврааме», к которым относятся уничтожение им идолов, явление ему ангелов, спасение из бушующего огня Нимрода, – все эти повествования известны только из Корана, причем самым ранним случаем их появления в источниках за пределами исламской культурной ойкумены является входящий в Сильвестровский сборник (the Codex Sylvestre) список «*Ма'ам Абрахам*» («Откровение Авраама»), подобранный русским монахом на ярмарке в Константинополе в XIII в., а более новым – «*Мидраш Хагадол*» («Великий Мидраш»), написанный в XVII в. и обнаруженный в Йемене в XIX в.¹

III

Если должно случиться искуплению, очевидно, что для этого необходимо наличие чего-то, что должно подвергнуться искуплению и от чего должен быть освобожден человек; кроме того, очерченное нами нечто должно быть таковым, что

¹ Именно в XI в. еврейская литература получила огромную массу материалов из арабских источников. Ниссим из Кайруана, автор знаменитого сочинения «*Сефер Ма'асиот*» (полное название – «*Сефер Ма'асиот га-Хахамим вегу Хиббур Иафе ме-га-Иешуа*») скомбинировал в своем литературном труде повествования Агады, Басни Бидпая – позаимствованные им от начала и до конца под арабским названием «*Калїла ва Димна*» – и коранические нарративы, а также рассказы «Книги тысячи и одной ночи» и т. д. Как бы то ни было, «*Сефер Ма'асиот*» не включает в себя «*Ма'асе Авраам*» – текст, представляющий собой, по всей видимости, более позднюю вставку.

своими собственными силами человек не может его искупить и от него освободиться. Универсальное и необходимое – вот каким должно быть это «что-то», и под это описание в точности подходит христианский «грех». Исследуя древнееврейское Писание, христианин распознает данный универсальный и необходимый грех в Адаме.

Христианин принимает непокорность Адама за подлинный и действительно существующий грех человечества. Вкушение Адамом плода дерева познания добра и зла провозглашается необходимой волей человека к утверждению себя, к выбору собственного пути, а человеческое познание – его гордостью и уверенностью в собственном потенциале. Древние евреи не рассматривали под таким углом историю Адама, и христианин, следовательно, счел необходимым преобразовать непокорность Адама в «грех». Необходимость работать и терпеть боль понимается в духе гедонизма – как знак вековой обреченности и гибели. Проступок Адама приобретает всеобщий характер как нечто свойственное всему роду человеческому.

Христианству с его уважительным отношением к личности, с его подспудной приверженностью персоналистской теории истины следовало бы предписать, что грех Адама – это грех только его и никого больше. С другой стороны, если Адам выступает лишь в качестве символической фигуры, заявление о грехе как о необходимом и всеобщем явлении, как об отправной точке жизни человека на земле представляет собой не что иное, как голословное и бездоказательное заявление. Добродетель не менее универсальный феномен, и если

бы она была избрана отправной точкой, следом бы появилось мироощущение, совершенно отличное от христианского. Тем не менее акцент, который христианство сделало на грехе, имеет также и положительные стороны. Несомненно, грех правит бал намного чаще, чем добродетель. При рассмотрении вопроса о земном пути человека, пути вечного преодоления себя в подражании Богу, его изъяны представляют собой вопрос более насущный, нежели его преимущества и достоинства. В момент битвы образ врага должен занимать особое место в сознании полководца и солдата. Одержимость христианина грехом не является совершенно нездоровой и обладает важным качеством – способностью фокусировать внимание на том, что необходимо преодолеть. Однако это преимущество моментально нивелируется, если внимание ко греху становится излишним, как в случае собственно христианского вероучения, в котором грех стал первым принципом творения и нравственного бытия человека. Однако христианин провозглашает грех с целью отречения от него, ведь единственной подоплекой события пришествия Иисуса было уничтожение греха как универсального, изначального и первородного феномена, как сущности человека. Но отринув грех утверждением о том, что всеобщее спасение является *fait accompli*²⁴, христианин *ipso facto*¹ тем самым

²⁴ *Fait accompli* (фр.) – «свершившийся факт» – термин, позаимствованный из области международной политики. – Примеч. пер.

¹ *Ipso facto* (лат.) – «самим фактом» – данное выражение можно переводить на русский язык различным образом,

лишил себя нравственного энтузиазма и широко распахнул ворота моральному самодовольству. Благодарность, или признание факта собственного спасения Богом, не обеспечивает человека никакой этикой, за исключением обязательства возносить хвалу и разносить повсюду весть о свершившемся спасении. Именно таким образом многие христиане (например, Карл Барт) понимают нравственный императив. Перед лицом такого рода затруднений христиане трактуют поступок Адама множеством разнообразных способов: одни настаивают, что все дело было в различении добра и зла; другие утверждают, что он руководствовался желанием уподобиться Богу; третьи заявляют, что всему причиной его попытка самоутвердиться и самовлюбленность; четвертые, настроенные на тональность в большей степени философскую, но вместе с тем без единой нотки буддистской чувствительности и экзистенциальной тоски, полагают, что в его поступке проявилась самая суть его человеческой актуальности и существования¹. Все

например: «в силу самого факта»; «в силу одного этого», «по одной этой причине»; «на деле»; «в действительности». – *Примеч. пер.*

¹ Примером последнего варианта является случай Пауля Тиллиха (Paul Tillich), понимающего падение как «переход от эссенции/сущности к экзистенции/существованию» и при этом одновременно придерживающегося христианского предрассудка о том, что данный переход составляет нечто презренное и требующее порицания, чтобы оставить пространство для спасения как такового. См.: *Tillich P. Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1957. Vol. II. Pp. 29-31. Когда спасение наконец явилось в лице Иисуса, оно не вернуло человека в состояние сущности, но

эти воззрения подразумевают, что либо в процессе сотворения человека была допущена ошибка, либо что этот процесс изначально был нежелательным. Они трансформируют благороднейшие из дарований человека – его знание и волю к познанию, его вселенскую уникальность, его волю быть и продолжать существовать, его волю стать подобным Богу – в инструментарий осуществления собственной гибели.

В исламе Адам никоим образом не отец греха, но отец пророков. Он получил свои знания напрямую от Бога, и в этом он превосходил ангелов, которых он обучал «именам» (т. е. сущностям, дефинициям) созданий¹. Бог повелел ему стре-

попросто научило его относиться к существованию как к требующему порицания. Следует признать: аспект существования, связанный с «отчуждением» (*estrangement*), оставил в человеке определенный след (грех, *hubris*/высокомерие, сладострастие), который, однако, как показал Иисус, может быть преодолен (*Ibid.* Pp. 125-126). Тем не менее спасенный человек не стоит вне рамок существования, но находится в существовании, преодолевающем свои внутренние противоречия и недостатки (*Ibid.* Pp. 16 ff.). Однако в данном случае определение падения, отсылающее к переходу от эссенции к экзистенции, не принесло никакой ощутимой пользы.

¹ Коран, 2: 30-33. Коран не прочитывает в древнееврейской истории никакого исторического детерминизма. Никто, разумеется, не отменял так называемых «спасительных деяний Божьих» и, что самое важное, события Исхода, со всей мистикой, его окружающей. Однако они являются деяниями Бога лишь постольку, поскольку они выступают в качестве естественных последствий проявлений добродетели и благих поступков. Все это образно именуется наградой для всех тех, кто остался непреклонен в вере и служении Богу и кто был преследуем и угнетаем Фараоном-тираном. Благо-

словение Авраама (Ибрахима) потомством и земель, Исход и последующее руководство и дарованные израильтянам на Синае благодеяния, а также получение ими в собственность палестинских земель не были, согласно Корану, частью управляемой истории, предопределения, но, скорее, представляли собой исполнение Богом своей части Завета, благословением или счастьем, которые являются необходимым следствием добродетельности. Подобным же образом объясняется Кораном и победа Давида (Давуда) над Голиафом (Джалутом), равно как и триумфальное правление Соломона (Сулаймана). Ни в одном из случаев Коран не ставит под сомнение свободу или ответственность упомянутых людей посредством предположения о присутствии Божественного вмешательства в цепь причинно-следственных связей истории (Коран, 73: 15; 28: 3 ff.; 20: 77-83 и т. д.). В этой связи, однако, оказался забытым один важный момент: хотя определенная идея и может быть вызвана к появлению, что доказывает принцип *«Ко амар Яхве»*, в силу своей собственной идейной природы она не определяет и не ограничивает своего адресата, поступки которого остаются его собственным выбором и ответственностью. Фраза «так говорит Господь/Яхве» никоим образом не может подразумевать исторического детерминизма, на который здесь претендует древнееврейская история. Позволим себе повториться и сказать, что как раз в этом и заключается различие между христианством и исламом: в случае первой религии откровение представляет собой событие; в случае второй – идею. Христианство усматривает в древнееврейской истории серию событий откровения, которые не могли не произойти (Богоуготованное событие по определению является чем-то необходимым, вызывающим к жизни необходимые последствия и обязательно вызванное необходимыми по своей природе причинами), тогда как ислам видит в ней серию откровенных идей, которые были добровольно приняты некоторыми из людей и в равной степени добровольно отвергнуты другими. «Обетование» древнееврейского писания, или, иными словами, ничем не заслуженное благословение любого человека или народа,

миться к добру¹ и вместе с тем избегать зла, которое составляло природу дерева, плод которого Адаму было запрещено пробовать. Ни Адам, ни Бог не отождествляли данное дерево с «деревом жизни и познания». Если мусульманин может позволить себе догадку в отношении этого вопроса на основании христианской традиции исследования Ветхого Завета, то допустимо было бы высказать предположение, что это дело рук жреческих редакторов “J” (Яхвиста – одного из источников Пятикнижия, о которых упоминалось ранее), окрестивших знание добра и зла злом в своем порыве осуществления собственной воли к власти и ради сотворения монополии, узурпировавшей стремление человека к Богу. Коран связывает это неверное отождествление с ложью, придуманной Сатаной с целью спровоцировать стремившегося к познанию и добру Адама нарушить повеление Бога и совершить злодеяние. Коран рассказывает эту историю следующим образом: «Но сатана стал нашептывать ему и сказал: “О Адам! Показать ли тебе дерево вечности и непреходящей власти?” Они оба поели с него, и тогда им стали видны их срамные места. Они стали прилеплять на себе райские листья. Адам ослушался своего Господа и впал в заблуждение. Потом Господь избрал его, принял его покаяние и наставил на прямой путь»².

Коран отвергает целиком и полностью как нечто несовместимое с сущностью Бога и Его справедливостью, причем на роль такого рода фаворитов не подходят ни мусульмане, ни какой-либо другой народ.

¹ Коран, 20: 116-119.

² Коран, 20: 120-122.

Следовательно, Адам действительно совершил проступок, а именно посчитал зло хорошим, допустив неправильную этическую оценку. Он был автором первой человеческой ошибки в этическом восприятии, совершенной, однако, с благим намерением, из энтузиазма в стремлении к добру¹. Нельзя назвать данный случай «падением» – скорее, он был открытием возможности спутать добро со злом – открытием, что стремление к благу не является ни односторонним, ни прямолинейным движением.

Факт искупления грехов и спасения человека Иисусом не только подразумевает определенную теорию человека – которую мы только что обсудили, но в равной степени и теорию Бога. Для христиан Иисус является Богом, и искупление не только имеет следствием определенный образ человека, но также и определенный образ Бога – Бога, столь заботящегося о человеке, что Он готов был спасти, действуя так, как поступил Иисус, или делая то, что Он сделал «в» Иисусе.

Из этого следует, что христианин смотрит на провозглашение Книги Бытия «сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» и видит в нем подтверждение братства человека и Бога. Человек, образ Бога, был сотворен, чтобы

¹ Он сказал: «[Вы – Сатана/Иблис и Адам] “Низвергнитесь отсюда вместе, и одни из вас будут врагами других. Если же к вам явится от Меня верное руководство, то всякий, кто последует Моему верному руководству, не окажется заблудшим и несчастным. А кто отвернется от Моего Напоминания, того ожидает тяжкая жизнь, а в День воскресения Мы воскресим его слепым”» (Коран, 20: 123-124).

быть товарищем Бога в раю. Но человек согрешил. Бог не мог принять отчуждения, растраты, которым предал себя человек. По этой причине он сначала наказал его, затем изгнал его из рая и принес ему много горя разными способами. Тем не менее человек продолжал грешить. Тогда Бог решил, что все творение было ошибкой, за исключением одного человека, Ноя (Нуха), а также его семьи, и уничтожил все живое в Потопе. После этого, тронутый «сладким вкусом» жертвы Ноя, Бог дал обет никогда больше не уничтожать жизнь, как в этот раз. Но человек продолжал предаваться греху. Вследствие чего Бог избрал новый план действий – избрание израильтян и управление свыше их историей с той целью, чтобы он сам смог принять на себя человеческий грех и искупить его, действуя в форме Богочеловека Иисуса. Все это указывает на тот факт, что Бог – это партнер и товарищ человека, а человек – это партнер и товарищ Бога, причем оба они незаменимы друг для друга.

Вышеописанное христианское товарищество человека и Бога, хотя и строится на основании древнееврейских письменных источников, ставит Бога в положение, несовместимое с его всезнанием и всемогуществом. Как бы то ни было, в нем содержится немало истинного. Ведь несмотря на контекст, в котором христианин понимает его, «товарищество» человека и Бога представляет собой выражение гармонии, которая объединяет своим существованием повеление Бога, нравственный императив (ценность) и человека. Данная гармония, согласованность проявляется в том,

что долженствование, модальность существующей идеально ценности, которая обладает подлинной движущей силой и бытием, направляет свои лучи на человека. Кроме того, она проявляется в уникальной во всем творении способности последнего схватить этот луч долженствования и попасть под воздействие его устремленности. Человеческая способность знать и творить добро, т. е. волю Бога, составляет его «Божественность». Приводящая в движение сила Бога, направленная на человека, составляет его «человечность». При этом не следует забывать, что эти «человеческая Божественность» и «Божественная человечность» не являются фактами реальности, но лишь модальностями фактов реальности. Долженствование – это необходимая модальность ценности; его нельзя называть «нуждой» или «потребностью», если только ценность, или Божественность, не приобрела безнадежно антропоморфный характер. Представляется, что говорить о нем как о «товариществе» – значит изъясняться грубым и пошлым образом. Данное утверждение справедливо и в отношении любого вида приписывания долженствованию человеческой «вины», попыток «распять» его и пр., чем христиане в действительности и занимаются.

В исламе Бог сотворил человека с конкретным замыслом и целью – чтобы он взял на себя долг в этом мире, причем долг столь ответственный и великий, что в страхе скрылись даже ангелы, которым он был предложен изначально¹; долг совер-

¹ Коран, 33: 72.

шенствования несовершенного мира, намеренно созданного несовершенным, чтобы в процессе человеческого его усовершенствования осуществились этические ценности, что в противном случае (т. е. в мире, подвластном окончательному усовершенствованию или изначально созданном совершенным) было бы исключено *ex hypothesi*. Следовательно, Бог не товарищ человека, но его Трансцендентный Создатель и Перводвигатель, движение которого находится *en rapport*¹ с человеческой способностью быть движимым. Близость Перводвигателя, ценности как подлинной энтелехии, не подлежит сомнению. Однако это не близость «товарища», выражающего желание выполнить высший долг за своего партнера, как в христианской религии. Скорее, здесь имеется в виду близость модальности нашего знания к бытию Бога, близость нравственного императива.

IV

В заключение нам кажется уместным подвести итог всему сказанному выше. Можно вполне основательно утверждать, что христианский подход к древнееврейскому Писанию является подходом догматическим, т. е. обусловленным желанием подтвердить положения христианского вероучения, тогда как исламский подход представляет собой подход этический, т. е. обусловленный абсолютными и непреложными этическими законами

¹ *En rapport* (фр.) – «в контакте»; «в гармонии»; «в согласии»; «при взаимном понимании». – *Примеч. пер.*

и функционирующий без оглядки на догму. Вследствие догматического характера своего подхода христианин вынужден прибегать к детерминистскому взгляду на человека и историю, к аллегорической интерпретации вполне ясных и недвусмысленных текстов. Кроме того, последователю христианской конфессии приходится смотреть сквозь пальцы на сообщения и повествования о поведении людей, которое не может быть принято никакой достойной нравственно-этической системой. *Per contra*¹, в результате выбора мусульманского этического подхода он вынужден отделять в древнееврейском Писании этически приемлемое от порочного, поскольку только первую категорию текстов он может называть Словом Божиим. Однако древнееврейское Писание ничего не теряет в силу необходимости понижения статуса – с «откровения» до «продукта человеческой редакции» – каких-либо его частей. В отличие от откровения, человеческое письмо способно сочетать в себе и добро и зло. Напротив, благодаря применению исламского подхода древнееврейское Писание скорее извлечет для себя пользу, нежели потеряет что-либо. Позиция, которую занимает по отношению к древнееврейскому Писанию Коран, представляет собой первое из условий, необходимых для функционирования целой дисциплины, именуемой ветхозаветной критикой, – дисциплины, которая спасла древнееврейское Писание от медленного, но верного процесса планомерного

¹ *Per contra* (лат.) – «с другой стороны», «напротив». – Примеч. пер.

отрицания христианами последних двух столетий, корректировавшими его заявления, смягчавшими его противоречия и реконструировавшими его историю на более прочном фундаменте. Первым принципом этой дисциплины был коранический принцип о том, что не весь текст Ветхого Завета представляет собой Божье слово, но лишь некоторые его части, что многое из его текста – христианские ученые доходили до радикального утверждения о том, что абсолютно все, – является творением редакторов и составителей, принадлежавших к широкому спектру конфессий, национальностей и культур.

Более того, из-за своего подхода христианин сталкивается с непреодолимой проблемой *Vergegenwärtigung* (т. е. проблемой репрезентации или осовременивания и актуализации) древнееврейского Писания, Ветхого Завета. Ведь если речь идет об откровении событийном, актуальность прошедших событий всегда может оказаться под вопросом. Исламский подход, прочитывающий в древнееврейском Писании непреложные, хотя часто и нарушаемые, этические принципы, не нуждается в подобном *Vergegenwärtigung*. В самой древнееврейской истории мусульманский взгляд порой обнаруживает нарушение морально-нравственных стандартов, но временами наблюдает и их воплощение в жизнь. Этические принципы всегда современны. Однако для христианина данный вопрос столь серьезен, что удовлетворительного ответа до сих пор никто дать не смог, тогда как массы христианского населения становятся все более отчужденными от древнееврейского Пи-

сания. В самом деле, *Vergegenwärtigung* представляет собой в такой степени неразрешимую проблему, что персоны масштаба Герхарда фон Рада¹, Карла Барта² и Мартина Нота³ говорили о ее решении посредством прокламаций и провозвестий. Мы можем «*vergegenwärtigungen*» Ветхий Завет, говорят они нам, возвещая и распространяя его новости, его события, «как если бы мы прочли связку старых газет и передали бы их дальше в таком виде»⁴. «Возвещайте Ветхий Завет любым удобным для вас способом, – может отметить в этой связи дружественный сторонний наблюдатель, – массы христианского мира продолжат неумолчно вам возражать, задавая простой вопрос: ну и что?»

¹ *Von Rad G.* Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs// BWANT (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament). No. 26. Stuttgart, 1938. S. 18 ff.

² *Barth K.* Das christliche Verständnis der Offenbarung // Theologische Existenz Heute. 1948. No. 12. Pp. 9, 13 ff. Цит. по: *Noth M.* Interpretation of the Old Testament, I. The Representation of the Old Testament in Proclamation. Выходные данные статьи Мартина Нота указаны ниже, см. примеч. № 35.

³ *Noth M.* Interpretation of the Old Testament, I. The Representation of the Old Testament in Proclamation // Interpretation. January, 1961. Pp. 50-60. В указанной статье Нот критически обозревает историю проблемы, а также рассматривает воззрения Карла Барта и Герхарда фон Рада, подвергая их истолкованию.

⁴ Слова принадлежат перу Карла Барта. Цит. по: *Noth M.* Loc. cit.

ЭССЕ 3
**ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ: ЕЕ ПРИРОДА
И ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ХРИСТИАНСКОГО
ОБРАЗОВАНИЯ И МУСУЛЬМАНО-
ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА***

I. Природа истории религий

История религий – это сфера научной деятельности, состоящая из трех дисциплин: (1) очерка (reportage), или сбора данных; (2) формирования смысловых единств; (3) вынесения суждения в отношении смысловых единств, или их оценки¹.

* Представленная здесь вниманию читателя лекция состоялась в стенах теологического факультета Чикагского университета 30 апреля 1964 г. во время работы ал-Фаруки в должности приглашенного исследователя в вышеупомянутой институции. Критические замечания к прочитанной лекции сделали Бернард Юджин Меланд, профессор в области конструктивной теологии, и Чарльз Лонг (Charles H. Long), профессор истории религий. Мнения Меланда можно найти в конце текста статьи. Ответ Лонга, который состоит по большей части из коротких ремарок, располагается в примечаниях к соответствующим местам статьи.

¹ Предложенное доктором Фаруки историческое описание истории религий как дисциплины подразумевает, что история данной дисциплины развивалась по рационально размеченным направлениям. Это не так. История религий – это дитя Просвещения. Необходимо осознавать, что история религий берет свое начало в период, когда западный

1. Очерк, или Сбор данных

История религий испытала на себе два влияния, стремившихся ограничить сферу ее компетенции посредством ограничения области данных, составляющих предмет ее ведения: первое было попыткой подвергнуть пересмотру и переоценке само определение данных, имеющих отношение к религии путем ограничения и сужения их области;

мир стремился к рациональному пониманию (т. е. пониманию, противопоставляющему себя пониманию религиозному) истории религиозной жизни. История религий в эпоху Просвещения была преобладающим образом ориентирована рационалистически и моралистически. Господствовавшее до этого времени понимание религии с религиозной точки зрения приносило еще меньше результатов, которые можно считать научными. Например, средневековые богословы, конечно, могли воспринимать ислам именно как религию, а не как пример помутнения рассудка (*truncation of reason*). Тем не менее ислам был низведен до уровня язычества, поскольку он не соответствовал стандартам единственного истинного откровения. Рационалистическая интерпретация истории обладала важным достоинством: она установила в качестве основания религии отличный от откровения критерий. В значительной степени данная теоретическая посылка означала, что данные нехристианских религий теперь можно было воспринимать несколько более серьезно. Описанное методологическое достижение, наряду с общим универсалистским настроением Просвещения и сообщениями колонизаторов и миссионеров, заложило более широкий, пусть даже и несовершенный, фундамент для понимания других религий и культур. Впрочем, не следует забывать, что в некоторых случаях окончательное откровение Бога в Иисусе Христе никуда не исчезло, а лишь превратилось в западной цивилизации Просвещения в окончательный апофеоз разума. – *Примеч. проф. Лонга.*

второе представляло собой изоляционистскую установку в отношении иудаизма, христианства и ислама.

А. Попытка ограничить сферу компетенции истории религий посредством узкого определения религиозных данных стала причиной развития теорий, силившихся изолировать религиозный компонент как таковой и отождествить его с категориями «религиозного», «святого», «священно-го». Проблема, с которой столкнулись данные теории, заключалась в первую очередь в самой природе редукционистского анализа, сводившего религиозный феномен к чему-то иному, более доступному для исследований подобного рода. Воздействие этого преследовавшего лучшие намерения движения на историю религий вылилось в ограничение сферы охвата исследования. Если религиозное представляет собой уникальный, не сводимый к чему-либо иному и поддающийся опознанию элемент человеческой жизни, то именно на него, в общем и целом, должна быть нацелена дисциплина, имеющая дело с религией. Другие элементы, предположительно составляющие человеческую жизнь, могут быть объектами других дисциплин и могут изучаться историей религий только как *relata*¹, воздействующие на уникальный религиозный элемент или испытывающие на себе его воздействие. В среде историков религии на Западе с его представлением об акте веры как состоящем в столкновении человека с

¹ *Relatum* (мн. ч. *relata*) (лат.) – «нечто связанное», «имеющее отношение» к предмету суждения. – Примеч. пер.

Богом – человека в наиболее личные мгновения его опыта, когда все или почти все, не принадлежащее его самости, устранено из сознания, – открытие «религиозного» в смысле уникального элемента оказалось семенем, павшим на благодатную почву. Дело поиска и раскрытия религиозного компонента (как чего-то отдельного) стало общим правилом, естественной процедурой ¹.

¹ Определение религии в качестве области «святого» или священного (сакрального) было попыткой спасти религиозную жизнь человечества от сведения ее к другим аспектам жизни. Редукционистский подход не мог более служить адекватной интерпретативной схемой для новых обнаруженных данных. Развитие методологий в этом направлении было нацелено не только против отличного от западного понимания религии, но также и против рационалистического и моралистического понимания западной религии. Поэтому неудивительно, что среди ведущих историков религии можно встретить и лютеранского архиепископа, и немецкого богослова. Участие в религиозной жизни как таковой обращает внимание человека на факт доступности религиозной реальности для всех людей во все времена и в самых разнообразных точках пространства. Рудольф Отто (Rudolf Otto) советовал тем, кто считал, что религиозный опыт невозможен, отложить в сторону свои книги, а Натан Сёдерблум (Nathan Söderblom) заявлял, что верил в Бога не потому, что был христианином, а потому, что все религии свидетельствовали о существовании Бога. Разумеется, как предполагает доктор Фаруки, труды Отто и Сёдерблума ограничивали смысл и значение религии, но только во имя ее спасения; они всегда знали о связях святого со всей полнотой жизни человека. Вспомним, например, схематизацию Отто, которая пыталась рассмотреть и упорядочить все важные аспекты человеческой жизни как происходящие из священного должествования, открывающегося в религиозном опыте, и из него же черпающие чувство собственной важности и необходимости. Установленная таким образом

В настоящее время, к счастью, значимость Бога для каждого аспекта и элемента пространства-времени заново открывается западной христианской цивилизацией и происходит подготовка к от-

специфичность святого служила своеобразной уравнивающей параллелью специфичности исторического, а религиозный объект сопоставлялся с признанием существования индивидуального, невыразимого и уникального в истории. Такого рода дерационализация или – в некоторых случаях – иррационализация истории выросла из их методологических подходов и стала выражением критики рационализирующей тенденции некоторых из господствующих философий истории – философий, имеющих своим истоком системы Канта и Гегеля. В процессе преобразования исторически определенных данных религии в рациональные понятия последние стали господствовать в качестве критериев абсолютной приложимости; религиозное основание оценки, т. е. откровение, было не более чем первым шагом к рациональной точке зрения. По моему скромному предположению, то, что доктор Фаруки описывает как христианизацию и неверное понимание иудаизма и ислама, обязано своим появлением указанной выше конкретной тенденции, а не сочинениям представителей *магистральной линии* развития истории религий. Следует также отметить, что в случае с «примитивными» индуистами и буддистами прослеживается работа той же самой рационализирующей тенденции. Понятия о невыразимости, иррациональности и несводимости (к чему-либо иному) религиозного были созданы для того, чтобы расчистить место для такого критерия приложимости (валидности), который возникает непосредственно из самих историко-религиозных данных. Иначе говоря, цель состояла в том, чтобы оставить данный критерий открытым, допускающим новое. Связанность всей жизни с религией, или, иными словами, приложимость религии ко всем аспектам и измерениям жизни, становится извечной проблемой истории религий как дисциплины. – *Примеч. проф. Лонга.*

речению от [концепции] уникальной изолированной религиозной сферы как области святого или священного. Вместо этого осуществляется открытие всеобщей религиозности – религиозности, не сводимой к характеристике вещи в качестве простого *relatum*. В течение века христианские теологи говорили о том, что вся социальная деятельность человека образует область религиозного – в противовес представлению о религиозном как имеющем отношение лишь к частной жизни и личному выбору, персональному акту веры. Ислам же на протяжении веков учил, что вся жизнь и все пространство и время обладают религиозной природой.

Не только личный акт веры или социальная деятельность человека, не только все пространство и время и вся жизнь в качестве *relata*, но вообще вся жизнь и все пространство и время как таковые образуют данные, которые должна изучать история религий. История религий исследует каждое действие человека, потому что каждое действие является составной частью религиозного комплекса. Сама религия, однако, не является действием (актом веры, встречи с Богом или соучастия), но измерением, которое содержится в каждом действии. Религия не вещь, но перспектива, которая вложена в каждую вещь. Речь идет о высшем и наиболее важном измерении, поскольку лишь оно принимает во внимание действие одновременно как личное, как находящееся внутри предоставившего ему пространство для свершения религиозно-культурного контекста и вместе с тем как принадлежащее всеобщему контексту пространства и

времени¹. Для религии действие включает все внутренние устремления человека, равно как и все и его эффекты в пространстве и времени. Именно описанное отношение всего действия в его целостном единстве к пространству и времени образует религиозное измерение. В таком случае предметом истории религий является все без исключения. Определение религиозного на протяжении слишком долгого времени было монополией культа и догмы, которым не оказывалось никакого сопротивления, а для изменения ситуации явно недостаточно добавления к дефиниции аспекта связанности с Писанием, теории происхождения и судьбы человека и мира, категорий морального и эстетического, равно как и, наконец, категорий «священного» или «святого». Каждый человеческий поступок религиозен в том смысле, что он затрагивает одновременно и внутреннее «я», и члена общества, и весь мир, и все бытие «религиозно», будь то так называемая область «священного», «сакрального» или область «мирского», «профанного». Ограничение сферы религиозного уникальным действием человека, уникальным аспектом его жизни или священным, противоположенным мирскому, оборачивалось ее обеднением. Первые два из перечисленных воззрений несовместимы с современной теорией смыслового поля, теорией ценности или теорией причинности. Для перечисленных теорий специ-

¹ В каком именно смысле религия осуществляет данные операции, станет ясно далее, когда мы обсудим систематизацию и оценочные функции истории религий. *Infra*. P. 43 ff; P. 50 ff.

фическое представляет собой не уникальный элемент, но точку в пространстве-времени, в которой одновременно сходятся бесконечное множество элементов и из которой в равной степени расходится их неисчислимо количество¹. Третий же взгляд отрицает более половины всех проявлений религиозного опыта человечества.

Описанное выше возвращение всеобщего охвата и значимости религиозного расширяет горизонты истории религий. Начиная с этого момента она должна включать каждую отрасль человеческих знаний и устремлений. Цели истории религий могут по-прежнему диктовать необходимость разделения человечества на христиан, иудеев, буддистов, индуистов, мусульман и последователей других религий, однако ее объектом должна быть вся история, культура и цивилизация христиан, иудеев, буддистов, индуистов и мусульман и т. д.

Б. Компетенция истории религий была также урезана с другой стороны. Хотя в теории она должна была быть историей всех религий, в реальности она оказалась либо историей «азиатских» или «примитивных» религий, либо историей исчезнувших религий Древнего мира. Вне всякого сомнения, подавляющее большинство литературы, содержащейся в библиотеке истории религий, было посвящено им. Иудаизму, христианству и исламу всегда удавалось каким-то образом ускользнуть. Я ни в коем случае не позволяю себе здесь заявления о том, что одна группа материа-

¹ *Ushenko A. P. The Field Theory of Meaning. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958. P. III ff.*

лов лучше, богаче и важнее другой. Примитивные и древние религии вполне могут предоставить нашему вниманию множество великих уроков¹.

¹ В качестве примера здесь можно привести фигуру профессора Мирчи Элиаде, автора множества религиоведческих работ. См.: *Eliade M. Images et Symboles*, Paris: Gallimard, 1952; *Idem. Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard, 1957; *Idem. Patterns in Comparative Religion*. London: Sheed and Ward, 1958; *Idem. Birth and Rebirth*. New York: Harper and Row, 1958; *Idem. The Sacred and the Profane*. New York: Harper and Row, 1959; *Idem. Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper and Row, 1959 и т. д.). Сочинения Элиаде представляют собой наиболее достойную из представленных в дисциплинарной области попытку «*Vergegenwärtigen*» [нем. – «вообразить», «представить себе», «вызвать в воображении». – *Примеч. пер.*] архаичные религии. «Мы придерживаемся, – пишет профессор Элиаде в предисловии к своей интерпретативной работе «Космос и история», – той точки зрения, что философская антропология могла бы кое-чему научиться в процессе исследования валоризации, которую досократический человек – иными словами, человек традиции – осуществлял по отношению ко Вселенной. Или еще лучше: мы полагаем, что наш взгляд на основные проблемы метафизики можно было бы обновить при помощи знания архаичной онтологии». См.: *Eliade M. Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. P. XII. Независимо от того, обосновывает ли книга в достаточной степени данное утверждение, само по себе оно обладает важным значением не только для истории религий как научной дисциплины, во имя которой оно и провозглашает свое напутствие, но и для «философа и <...> образованного человека вообще <...> для наших знаний о человеке и для самой истории человечества» (*Ibid.* P. 13).

Еще одним современным примером является талантливое рассуждение Чарльза Лонга в пользу утверждения, что «как религиозная норма, он [монотеизм. – *И. Р. Ф.*] существовал всегда – как устойчивая структура самого религиозного

Однако они куда более непроницаемы в сравнении со второй группой в силу языковых преград, временной удаленности и глубокого различия между их категориями и нашими. Истина, никакой возможности опровергнуть которую нам не удастся найти, заключается в следующем: вплоть до настоящего времени компаративист находил удаленность примитивных и древних религий куда более успокоительной в сравнении со взрывной природой живых мировых религий. Следовательно, он был куда смелее в сборе данных, касающихся первых, в систематизации этих данных, в их обобщении и вынесении суждения в их отношении. Как представляется, сравнительный религиовед отвернулся от обработки данных, имеющих отношение к живым религиям, – отвернулся либо в панике, либо в благоговейном восхищении.

1.1. Случай ислама

Ислам в течение длительного периода времени находился в состоянии ожесточенной колониальной войны с Западом. На плечи мусульманских государств легло основное бремя европейской экспансии в XVIII и XIX вв. Ислам был слишком «горяч» для того, чтобы подойти к нему с холодным рассудком, и был предоставлен в качестве предмета исследования миссионерам, которым поручили задание полевой разведки. С развитием дисциплины исламоведения значительная доля этой разведывательной работы перешла в свет-

опыта». См.: *Long H. C. The West African High God // History of Religions. Vol. III. No. 2. Winter 1964. P. 342.*

ские руки. Однако поколение светских ученых, о котором идет речь, было более заинтересовано в помощи колониальному правлению родной страны, нежели в открытии и установлении истины. С завершением эпохи колониализма появилась автономная дисциплина исламоведения, и западное знание ислама развилось с поразительной скоростью, используя основополагающие работы предыдущих поколений исламоведов и распространившееся мастерство владения языками исламской цивилизации. Все перечисленные соображения обескураживали серьезных исследователей в области сравнительного религиоведения, отбивая у них желание изучать ислам. Если на ранних стадиях западный компаративист был миссионером, из чего вытекала его неспособность к исследованию исламской религиокультуры (religio-culture), то на поздней стадии (а именно на стадии развития исламоведения как светской дисциплины) он был полностью заслонен Гольдциерами, Шахтами, Гиббами, Арберри¹ и другими людьми подобного ранга. Западный историк религий столь малоподготовлен в области исламоведения, что данная дисциплина, в которую его вклад незначителен, производит впечатление не требующей в какой-либо мере его участия. Даже сегодня ситуация никоим образом не изменилась: ни один историк религий не сказал ничего, что

¹ Игнац Гольдциер (Ignác Goldziher), Джозеф Франц Шахт (Joseph Franz Schacht), Сэр Гамильтон Александр Росскин Гибб (Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb), Артур Джон Арберри (Arthur John Arberry) – крупнейшие западные исламоведы XIX–XX вв. – *Примеч. пер.*

могло бы привлечь внимание людей, образованных в области исламоведения. Корнем этого дисциплинарного изъяна является тот факт, что ислам никогда не считался необходимой составной частью предмета истории религий.

1.2. Случай иудаизма

Несмотря на то, что в исторической перспективе настойчивое свидетельство иудаизма против Христа разожгло лютую ненависть и антисемитизм, его близкое (материнское) родство с христианской религией стало причиной не только глубочайшего восхищения, но также самоотождествления христиан с древними израильтянами. В результате христианское сознание всегда заходило в тупик, сталкиваясь с феноменом иудаизма как таковым. Поиск ясности привел к разделению явления на две половины: «до Христа» и «после Христа». В интеллектуальном плане, а значит, и в плане учения и богословия, вторая половина была источником постоянных затруднений, потому в качестве готового решения проблемы явилось стирание данного явления – если не с лица земли, то из своего собственного сознания. Первая половина стала объектом ветхозаветной критики, которая при этом никогда не считалась отраслью сравнительного религиоведения, т. е. никогда не рассматривалась независимо от христианских категорий. Данное утверждение справедливо даже в отношении работ, подобных сочинению Зигмунда Мовинкеля «Псалмы в израильском богослужении» (Sigmund Mowinckel. «The Psalms in Israel's

Worship»¹), когда весь пафос исследования заключается не в «*Gattungsgeschihte*»², но в установлении и раскрытии *Sitz-im-Leben*, позволившего псалмам – «*fons et origo*»³ христианского церковного песнопения – развиться и сформироваться. Норвежский ученый признает, что раскрытие «жизненного контекста» является единственным способом понять, каким смыслом были наполнены псалмы для древнего еврея, который присутствовал на совете, собрании (*сод*) в храме, слушая или рецитируя их. Как бы то ни было, христианские смыслы и категории проходят красной нитью через текст всего сочинения. Цель такой ретроспективной вставки очевидна: показать, что древнееврейское сознание созрело для восприятия воочеловечения Иисуса Христа; доказать, что оно действительно находилось в ожидании, пусть и полном неопределенности, христианского искупления – ожидании «Грядущего во имя Господне» (так называется другая работа Мовинкеля⁴). Изу-

¹ *Mowinckel S.* The Psalms in Israel's Worship. Translated by Thomas R. A. P. Oxford: Blackwell, 1962. Preface, p. xxii.

² *Gattungsgeschihte* (нем.) – «история типов», «история жанров». Исследовательская установка, близкая к «истории форм». – *Примеч. пер.*

³ *Fons et origo* (лат.) – «первоисточник» (дословно: «исток и начало»). – *Примеч. пер.*

⁴ Нам не следует путать представителей и сторонников *Religionsgeschichteschule* [нем. – «школа истории религии». – *Примеч. пер.*] и историков религий. Те, кто не являлся секуляристами, были ветхозаветными теологами, которые, веря в догму, особым образом трактовали находки истории Древнего Ближнего Востока и приспособляли их к тому, что они называли *Heilsgeschichte* [нем. – «история спасе-

чение Ветхого Завета никогда не было независимой наукой, а оставалось вплоть до настоящего времени служанкой христианской теологии – за исключением той части дисциплины, которая относилась к другой научной отрасли, а именно семитологии. Когда ветхозаветная библеистика раз-

ния». – *Примеч. пер.*]. Герман Гункель является, пожалуй, самым известным представителем богословской школы истории религии. Он был приверженцем ветхозаветной теологии и, критикуя знаменитые лекции Франца Делича (Franz Delitzsch) «Библия и Вавилон» (см.: *Delitzsch F. Babel and Bible. Tr. by Johns C.H.W. New York: G.P. Putnam's Sons, 1903*), прямо заявлял, что «... в глубинах этого процесса [истории Израиля. – *И. Р. Ф.*] око веры видит Бога, обращающего Свои слова к душе и открывающего Себя тому, кто всем сердцем ищет Его». Было бы совершенно неверно называть его историком религий или отождествлять его методологию с «историей религий». Действительно, Гункель настолько привержен своим богословским идеям, что в той же «критике» (которая более напоминает проповедь) он разражается возгласами: «Что это за религия [религия Израиля. – *И. Р. Ф.*]? Настоящее чудо Божье среди религий Древнего Востока! <...> Тот, кто смотрит на эту религию глазами, полными веры, вместе с нами признает: этим людям Бог раскрыл Себя! Здесь Бога знали ближе и лучше, чем где-либо еще <...> вплоть до наступления времени Иисуса Христа, Господа нашего! Вот она – религия, от которой мы зависим, из которой мы должны черпать знания, на основании которой построена вся наша цивилизация; мы – израильтяне в религии, даже если мы греки в искусстве <...>», и т. д. и т. п. См.: *Gunkel H. Israel and Babylon: A Reply to Delitzsch. Philadelphia: John Jos. McVey, 1904. P. 48*. Очевидно, что мы должны быть очень осторожны, когда называем тех или иных людей «историками религий», поскольку в некоторых случаях использование обозначений «историк Ветхого Завета» или «историк христианства» представляется гораздо более уместным.

рабатывалась в качестве семитологической дисциплины, она получала автономию, но всякий раз лишь ценой собственной оторванности от теологии, истории религий и, более того, ценой изгнания из «священных стен» (Divinity Halls) университетов. Когда дисциплина оставалась в пределах «священных стен», ее высшую целью ее *raison d'être*¹ никогда не составляло что-либо помимо подтверждения христианской догматики. Христианистская (Christianist)² стратегия мысли не могла позволить рассмотрение Ветхого Завета в свете компаративистской дисциплины. Согласно описываемому взгляду, древнееврейское Писание в равной степени является христианским писанием, древнееврейская история – христианской историей, древнееврейская теология – христианской теологией. Вследствие этого ветхозаветная критика была сведена к демонстрации того, что древнееврейское Писание представляет собой писание, которое было создано, как гласит крылатая фраза, «из веры в веру», т. е. написано людьми, которые верили в Божественный замысел, как его понимает христианизм, для людей, в равной мере в него верящих. Как ни удивительно, поверх древнееврейского Писания была написана совсем другая

¹ *Raison d'être* (фр.) – «смысл существования». – Примеч. пер.

² «Христианизм» – это религиозное течение, которое оформилось в христианскую ортодоксию после Первого Никейского собора (325 г. н. э.), хотя возникло до этого события. После Никейского собора была установлена конкретная догма – Никейский Символ веры – как исключительно окончательное определение веры в Иисуса.

книга, а именно весь комплекс христианистских идей. Тем самым ветхозаветной критике отводилось задание содержать этот верхний слой текста в чистоте и порядке. Насколько известно автору, ни один христианский теолог до сих пор не осмелился назвать ветхозаветную критику единственным именем, которого она заслуживает, т. е. назвать ее частью истории религий. Кроме того, ни один историк религий до сих пор не попытался вернуть данным ветхозаветной критики статус неотъемлемой части реконструированной истории древнееврейской и еврейской религии, а не части *Heilsgeschichte*¹ или, иными словами, истории Отцовой манипуляции человеческой историей как прелюдией вочеловечения Иисуса Христа.

1.3. Случай христианства

Наконец, христианству удалось избежать изучения историей религий, поскольку значительная часть историков и компаративистов считали его выше всех остальных религий – более того, образцом и судьей всех религий. Ограничение религиозного уникальным и личным актом веры подтвердило образцовый характер христианства как единственной религии, которая в полной мере претворяет в жизнь данное смысловое содержание.

Вне всякого сомнения, истории религий повезло располагать огромным количеством информации, собранной в течение более чем целого века с великим трудом и терпением. Великие исследова-

¹ *Heilsgeschichte* (нем.) – «история спасения». – Примеч. пер.

тели и компиляторы, изучавшие примитивные религии, оставили после себя впечатляющее наследие. Востоковеды, исламоведы и исследователи азиатских религий, представители ветхозаветной критики, семитологи (развившие из ветхозаветной критики автономные дисциплины, направленные на изучение семитских народов и древнего Ближнего Востока), историки христианской церкви, христианского учения и христианской цивилизации – все они сделали свой вклад в сбор данных, которые в будущем должны стать предметом истории религий. Можно с уверенностью сказать, что речь здесь идет о наиболее значительном скоплении человеческих знаний из всех когда-либо собранных. Может показаться, что названная нами очерком задача истории религий на этом закончена, но на самом деле мы находимся лишь в начале длинного пути. Конечно, было аккумулировано достаточное количество знаний для того, чтобы начать вторую стадию их обобщения, систематизации. Однако грядущая систематизация этих знаний потребует постоянного сбора новых данных, причем тем более требовательного и скрупулезного, чем более точным будет становиться процесс систематизации. Новая стадия обобщения никогда не сможет опровергнуть и заменить предыдущую до тех пор, пока не будут представлены новые данные в ее поддержку или пока не будут раскрыты новые отношения между единицами старых данных, которые были не замечены предыдущей стадией систематизации. Все это будет неизменно требовать совершенного владения языком или языками, знание которых необ-

ходимо для обращения с материалом, и полной осведомленности в отношении всего спектра разнородных материалов. На самом деле работа, которую мы называли сбором данных, бесконечна.

2. Формирование смысловых единств, или Систематизация данных

Столь значительное количество информации должно быть систематизировано, т. е. упорядочено посредством трех операций, которые перечисляются далее.

А. Во-первых, данные должны быть классифицированы способом, который отвечает организационным потребностям современного научного изыскания. Под каждой из рубрик данные должны быть рассмотрены и соотнесены друг с другом таким образом, чтобы раскрыть ядро идей, воплощением которых они являются. Организация материала должна давать современному исследователю возможность быстро и уверенно поместить в проясняющий свет сознательного понимания всё содержащееся в тексте поле идей и все конкретные детали, которые в любой религии и любом аспекте религии образуют сеть, или систему значений. Организация должна быть тематической и при этом соотноситься с историей. Кроме того, она должна стремиться предоставить в распоряжение пониманию исчерпывающую картину всех без исключения фактов, имеющих отношение ко всем темам, периодам или группам исследуемого религиозно-культурного массива. В свою очередь, описанные комплексы данных должны быть рассмот-

рены и соотнесены друг с другом, чтобы раскрыть сущность религиозно-культурного целого.

Б. Во-вторых, отношения каждой единицы информации со всем комплексом исторических данных, к которому она принадлежит, должны быть показаны и установлены. Данная операция особенно важна, когда мы имеем дело с мыслью. Необходимо отыскать ее источник и начало, тщательно проследить ее поступательное развитие, ее кристаллизацию и, если требуется, ее упадок, результатом которого является неправильное ее понимание и последующее опровержение. Процесс изменения и развития идей, институтов, оценок и открытий, человеческих установок и поступков должен быть соотнесен с историческим контекстом, фактами истории. Дело в том, что все перечисленное развивается не в абстрактном пространстве, но в конкретной среде, в которой ощущалась потребность именно в этом интеллектуальном предприятии. Единица информации, о которой идет речь, имела своей целью либо служение определенному предприятию мысли, либо борьбу с ним. В равной степени каждое из этих предприятий должно было произвести целый ряд эффектов, которые необходимо выявить для последующей систематизации, если мы хотим достичь полноты понимания данных, движения или системы, с которыми мы имеем дело¹.

¹ На это ясно указал Джозеф Мицуо Китагава (Joseph Mitsuo Kitagawa) в своем открывающем эссе «История религий в Америке» («The History of Religions in America») к сборнику «История религий: эссе по методологии» (См.: *Kitagawa J. M. Eliade M. (eds.) The History of Religions: Essays in Meth-*

В. В-третьих, из данных религии, классифицированных и обобщенных описанным выше образом, должно быть извлечено их сущностное значение, которое, в свою очередь, также должно быть разъяснено и обобщено. Речь в данном случае не идет о фактах, работа с которыми была произведена на первых двух этапах систематизации. Имеется в виду, что на этом этапе требуется установить связи и отношения полученных значений с комплексом исторических данных, чтобы цивилизация как таковая стала структурированным целым значений и одновременно с этим – целым, которое обладает определенным смыслом и значением. Каждая единица данных религии отсылает либо к выраженному содержанию, либо к интуиции или ощущению некоторого смысла, либо к выполненной или невыполненной цели, либо к объекту бездействия в том случае, если не было произведено никакого действия, за исключением отсутствия любых действий. В данном отношении не столь важно, чем именно является эта единица данных: выражением идеи, установки или чувственного состояния, личного или общественного

odology. Chicago: University of Chicago Press, 1959), в котором он утверждает следующее: «<...> Необходимо изучать историческое развитие религии, само по себе и во взаимодействии с культурой и обществом. Нужно попытаться понять эмоциональный состав религиозного сообщества и его реакцию или отношение к внешнему миру. <...> Необходимо добавить к этому религиозно-социологический анализ в нашем смысле этого термина, целью которого является рассмотрение социального фона, описание структуры и выяснение социологически значимых последствий религиозного движения и институтов». (Ibid. P. 26).

действия. Единица религиозной информации может иметь своим объектом субъекта, общество или мир; она может быть концептуальным, понятийным утверждением религиозной идеи или действия, но также может и сама по себе быть религиозной идеей или действием. Принципиальным значением обладает упомянутый выше факт, который заключается в том, что единица данных религии отсылает, обращается к чему-то. Многообразное нечто, о котором идет здесь речь, – это ценность. Ценность представляет собой значение, человеческим ответом на которое является единица религиозной информации. Ответ может быть абстрактно-понятийным, но может также проявляться в определенной установке или действии. Поскольку человеческий ответ не мог бы стать доступным для восприятия и понимания вне своего отношения к комплексам исторических данных, то в равной мере он не может обладать никаким значением вне своего отношения к ценности. Первое отношение – это своего рода отношение на плоскости, тогда как второе отношение выступает в качестве глубинного, емкого отношения. Правильное схватывание единицы данных религии может свершиться только в том случае, если план исторических отношений соотнесен с ценностным бэкграундом посредством установления их глубинной связи¹.

¹ Приведем пример из готовящегося к публикации исследования христианства автора настоящей статьи: «падение» или «первородный грех» представляют собой данные христианской религии. Для начала мы должны понять, что означают данные понятия, прочитав их определения и ис-

В процессе распознавания, анализа и установления этого глубинного отношения – отношения «категориально существующего» к «аксиологическому бытию», или, иными словами, ценности, – история религий сталкивается лицом к лицу с серьезными опасностями и представляющими угрозу трудностями. Действительно, огромное количество сравнительных описаний религий не смогли выполнить указанного требования, требования формирования смысловых единств из имеющихся данных религии. Однако в этой неудаче сказывается личная небрежность исследователя. Представляется, что в этом обстоятельстве следует усматривать лишь аргумент против конкретного исследователя и его исследования, а не аргумент

следования, принадлежащие перу древнееврейских и еврейских мыслителей, посвященные анализу мысли и деятельности их ветхозаветных предшественников, а также сочинения христианских мыслителей, начиная с Нового Завета и заканчивая Паулем Тиллихом. Постигая богословское развитие идеи, мы связываем его с историческим развитием христианского мира, показывая, как на каждом этапе мысль о падении развивалась в ответ на определенные социологические и теоретические сдвиги. Систематизированная таким образом в эволюционирующий поток комплексов идей, каждая из которых представляет собой сеть из нескольких тесно связанных друг с другом фактов, эта сложная единица религиозных данных затем глубинным образом соотносится с ценностями, делу реализации которых на каждом этапе развития она должна была служить в силу своего предназначения и которые она в самом деле реализовывала. Последнее из упомянутых взаимоотношений с куда большей ясностью можно проследить в общей литературе о цивилизации, чем в строгих теоретических рассуждениях.

против истории религий как таковой или ее методологии. Западня эйзегезы, привнесения или «вчитывания» посторонних смыслов в данные религии, или неразличения в этих данных ценностного содержания, или различения в них ценности, отличной от опознаваемой последователем религии, в большинстве случаев преодолевается религиозной мудростью самих последователей. Если реконструкция соответствует научным требованиям и одновременно с этим удовлетворяет последователей конкретной религии, которые находят ее разумной и действительно отражающей содержание их вероучения, то с уверенностью можно утверждать, что она прошла все необходимые проверки и выполнила все требования, какие только можно предъявить компаративистике. Именно в этом и заключалась интуиция Уилфреда Кантуэлла Смита (Wilfred Cantwell Smith)¹. Разумеется, применение данного принципа сопряжено с целым рядом практических затруднений. Какие именно последователи религии должны выразить свое согласие с теоретической реконструкцией, чтобы согласие получило статус подтверждения? Как именно может быть выражено подобное согласие? Кроме того, должно быть по меньшей мере теоретически возможно, что представители религии зашли так далеко в толковании собственной религии, что упустили ее первоизданную сущность.

¹ «Никакое утверждение о религии недействительно, если его не признают верующие, принадлежащие к этой религии». См.: *Smith W. C. Comparative Religion: Whither – and Why? The History of Religions: Essays in Methodology. Cit. Supra. P. 42.*

Религия потеряла для них смысл. Описанная ситуация равносильна обретению новой религии, даже несмотря на тот факт, что ее все еще могут называть старым именем. Следовательно, критерий Смита не может считаться проверкой подлинности в строгом смысле. Тем не менее если рассмотреть его в качестве педагогического принципа и попросить историка религий сверять его работу со взглядом последователей исследуемой религии по мере ее продвижения, то научный арсенал пополнится дополнительной техникой проверки и балансировки, которая предохранит научный труд от заблуждений.

Однако если мы ограничимся разумными предложениями, то никакого более строгого критерия подлинности нам не сыскать. Остается лишь свободное от предрассудков научное применение педагогического принципа Смита. Нет способа опровергнуть наивный довод представителя религии, который можно изложить следующим образом: «Либо вы изучаете мою религию и в таком случае учитываете то, что я думаю, что я воспринимаю, что я постигаю внутренним чутьем и что я чувствую, либо вы изучаете какую-то другую религию». До тех пор, пока очерк является очерком о *нем*, а формирование смысловых единств выступает в качестве обобщения смыслов, которые *он* схватывает и излагает в *его* собственной особой манере, нам никак не уйти от признания того, что обдуманное и научное суждение является окончательным. Если историк религии остался недоволен, единственной возможной альтернативой представляется начало нового исследования, но-

вого сбора данных и новой систематизации, которые следует отделить от первой попытки, как если бы речь шла о двух различных религиокультурах.

Таким образом, руководящим принципом систематизации является требование соответствия обобщающих категорий врожденным принципам исследуемой религии и культуры. Нельзя извне предписать и тем самым навязать религии и культуре какие-либо принципы и категории. Границы, разделяющие различные религии и культуры, нельзя подвергать произвольной деформации. Данные о каждой религиокультуре должны быть классифицированы, рассмотрены и систематизированы в соответствии с категориями, производными от данной религиокультуры, а не с чуждыми ей принципами. Вне всякого сомнения, христианскими являются следующие категории: бедствия человеческие; ритуал, закон или жертва как искупление либо спасение и т. д. Именно христианство говорит о непорочной чистоте как о нравственности, а также об искуплении как единственной цели и смысле религии. Христианская религия противопоставляет судьбу истории. Те из христианских исследований нехристианских религий, которые обобщают материал посредством перечисленных выше категорий, с очевидностью выдают собственную подчиненность христианским принципам, искажающим их видение. Не существует способа избавиться от подозрения о том, что такого рода исследования производились с единственной целью — продемонстрировать ущербность нехристианских религий в аспектах, на совершенную реализацию которых претендует

христианство¹. Именно в этом моменте присутствует возможность продемонстрировать строгий научный характер истории религий. Взять отдельную религию и организовать ее данные в систематизированное целое, соотнести факты учения, культа, институтов, морали и искусства с историей всей человеческой цивилизации – чем не научное предприятие? История религий не теряет своей научности и в свете того факта, что материалы, с которыми работает компаративист, отличаются от данных, к которым обращаются ученые в области естественных или социальных наук. Научный характер исследования является не характеристикой обрабатываемых материалов, но проявляется в том, каким образом они обрабатываются². Данные

¹ См. рецензию автора настоящей статьи и Фазлура Рахмана на книгу Кеннета Крэгга (Kenneth Cragg) «Зов с минарета и сандалии в мечети» («Call of the Minaret and Sandals at the Mosque»). *Al-Fāruqī I. R., Rahman F.* Christliches verständnis des Islam? // *Kairos: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Jahrang III–IV. 1961. Pp. 225–233.*

² Я не могу отрицать то, что дисциплина состоит из очерка и сбора данных, создания смысловых единств, вынесения суждений и оценок. Однако области этой дисциплины не могут быть разделены столь аккуратным образом, каждая из них подразумевает наличие остальных. Исходя из данного утверждения, я возражаю против заявления доктора Фаруки о том, что «научный характер исследования является не характеристикой обрабатываемых материалов, но проявляется в том, каким образом они обрабатываются». Я должен подчеркнуть тот факт, что масштаб определяет явление. Именно благодаря этому методу мы получаем наши данные, и этот метод представляет собой сложную взаимосвязь между объективностью и связанностью данных с их толкователем. Речь идет о том, что представляло

могут быть химическими фактами, а могут быть религиозными смыслами. Исследование и тех и других является научным в том случае, если оно начинается с исходных исторических данных и стремится к обнаружению отношений, управляющих существованием и актуальностью, действительными проявлениями этих фактов. Не играет никакой роли то обстоятельство, что в одном случае эти факты являются лабораторными материалами, а в другом – идеями и фактами, записанными в библиотечных книгах или осуществляемыми на практике живым человеческим сообществом¹.

собой подоплеку *Methodenstreit* [нем. – «спор о методах»] в Германии в прошлом веке. Существуют ли реальные различия в том, как составляют комплексы данных гуманитарные науки и науки естественные? Действительно ли масштаб определяет данные? Хотя меня и не устраивает бифуркация, заменившая собой решение проблемы, я ценю проблему саму по себе. Я бы предпочел сформулировать данную проблему несколько иным образом: «Возможно ли для нас понять человеческий способ восприятия и понимания, который представляет нам реальность в качестве тотальности?» Некоторые формы философии процесса относятся к этому вопросу весьма серьезно, но в истории религий формы анализа примитивных и традиционных религий имеют тенденцию к описанию человеческого восприятия именно в этих терминах. Опять же, категории священного или святого становятся подходящим способом решения этой проблемы. – *Примеч. проф. Лонга.*

¹ Именно это соображение заставило профессора Китагава присвоить истории религий находящуюся между описательной и нормативной промежуточную позицию. (*Kitagawa J. M. The History of Religions: Essays in Methodology.* Р. 19.). Он ясно увидел описательную природу дисциплины, которая проявляется при изучении истории религий, писаний, учений, культов и социальных групп, а также в тех

Конечно, «предметность» двух случаев различна, однако исходные методологические предпосылки совпадают. Подобно тому, как экономисты, социологи, психологи и антропологи используют термин «общественные науки», описывая собственный способ обращения с данными, отличными от лабораторных, нам следует взять на вооружение термин «гуманистическая наука» (“humanistic science”) для описания способа, посредством которого история религий обращается с материалами, отличными от данных естественных и общественных наук. Необходимо признать, что религиозные смыслы, подобно этическим и эстетическим, всегда конкретизируются определенными внешними проявлениями общественного или личного поведения. Несмотря на этот факт, единственным способом отделения этих смыслов от их конкретных проявлений является абстрактное обобщение.

случаях, когда она приспособливает для своих нужд аналитические выкладки психологии, антропологии, социологии, филологии. Но когда он начал попытки отделить историю религий от нормативных дисциплин, он написал: «Хотя *Religionswissenschaft* [нем. – «религиоведение»] должно сохранять верность описательным принципам, тем не менее изыскание в данной научной области должно быть направлено на смысловое содержание (*sic*) религиозных явлений» (Ibid. P. 21.). Такой озабоченности смысловым содержанием, по его мнению, достаточно для того, чтобы убрать историю религий из рядов описательной науки. Очевидно, он исключает возможность описательного подхода к нормативному материалу, подобного тому, который философия ценностного реализма предлагала в течение нескольких десятилетий. (Ср. с традицией Макса Шелера, Николая Гартмана и т. д.)

3. Вынесение суждения в отношении смысловых единств, или Их оценка

3.1. Необходимость вынесения суждения

Сколь научными и надежными бы ни были описанные выше две операции, история религий окажется не более чем сундуком с драгоценностями, в который впихнули религиокультурные целостности, заставив их пребывать в вечных и холодных по своей природе отношениях противопоставления. История религий, если понимать ее как собрание накопленных научных и надежных формулировок и систематических обобщений, предстает простым нагромождением знаний. Таким образом, первые два шага на пути развития истории религий вполне оправдывают появление специализированных дисциплин, таких как исламоведение, христиановедение, иудаика, индология, буддология и т. д., но этих двух шагов недостаточно для существования истории религий как автономной дисциплины. Для автономности необходима также третья отрасль исследования – вынесение суждения, или, иными словами, оценка. Первые две отрасли занимались созданием смысловых единств. Теперь данные смысловые единства необходимо совместить, прийти к общему смысловому единству, которое будет связано с человеком как таковым. Подобно второй операции, третья также является систематическим обобщением, но не обобщением конкретных данных, придающим им облик смысловых единств. Цель третьей операции состоит в соотнесении данных

смысловых единств с категориями всеобщего (универсального), человеческого и Божественного. Для этого необходима метарелигия, т. е. принципы, относящиеся к такому порядку универсальности, который позволил бы им служить фундаментом сравнения и оценки смысловых единств. Упомянутое соотнесение включает в себя вынесение суждения касательно отдельных смысловых единств, оценку их самых высоких требований и притязаний. Никто не отрицает, что данное утверждение само по себе является весьма высоким требованием. Действительно, весьма самоуверенным является желание судить религиокультуры человечества. Однако дело заключается в том, что значение истории религий как дисциплины может проявиться только в свете суждения, вынесенного третьей отраслью исследования. Только благодаря ей мы сможем узнать, имела ли история религий смысл (в случае успешной организации третьей отрасли) или нет (в случае ее отрицания).

А. Во-первых, как мы уже видели, первые две отрасли могут преуспеть в представлении внутренне согласованных единств значений, элементы которых соотнесены друг с другом, а также с соответствующим им категориально существующим нечто, которое проявляется в истории, жизни и культуре данной религии. Кроме того, элементы единств должны быть соотнесены с соответствующими им аксиологическими основаниями. Допустим, что первые две операции увенчались успехом и что речь не идет о таких религиях, как адвайта-веданта Шанкары или вишишта-адвайта-веданта Рамануджи, в которых все мнения, все

точки зрения и суждения обладают одинаковой истинностью. В таком случае каждое смысловое единство будет содержать в себе не только утверждение о собственной истинности, но также утверждение о том, что оно *и есть* истина. В определенной степени утверждение такого рода является неотъемлемой частью религии. Дело в том, что религиозное суждение представляет собой не всего-навсего одну из множества пропозиций, но утверждение с необходимостью уникальное и исключительное. По природе своей религиозное суждение является не только пропозицией, но также и императивом. Религиозное суждение не может быть источником никакого повеления или приказания, если оно не имеет своей целью притязания на приоритет и большую истинность утверждаемого им содержания. Более того, оно может претендовать и на то, что его содержание является единственно истинным и наилучшим *überhaupt*¹. Императивность – это всегда предпочтение чего-то одного чему-то другому, и это всегда подразумевает, что подобного рода повеление действовать определенным образом в определенных обстоятельствах является наилучшим образом действия в указанных обстоятельствах. Альтернативные предписания могут обладать такой же ценностью, но ни одно из них не может быть повелением само по себе. Освободиться от исключительного (эксклюзивного, *exclusive*) характера религии можно, только встав на путь аксиологического релятивизма – конечно, если эта исключи-

¹ *Überhaupt* (нем.) – «вообще», «в общем». – Примеч. пер.

тельность утверждается не в области акциденций, а на уровне основ религии. Например, понимание христианства и христианской мысли как независимого выражения христианского опыта для меня будет полезным и благим делом, если я буду рассуждать о нем в соответствии со стандартами данной религии. Однако я пребываю в полной уверенности, что пройду мимо сущности и смыслового ядра христианской религии в том случае, если в своем понимании я по каким-либо причинам обойду утверждение христианства о том, что оно является верной религией для всех людей. Я не пойму смысла христианства, если обойду вниманием следующее его утверждение: христианская вера представляет собой не только истинное выражение того, что Бог мог сделать для некоторых людей, но также выражение того, что он уже сделал или когда-либо сделает для спасения всех людей, спасения человека как такового. Разумеется, данное заключение касается всех религий, если только мы не имеем в виду такую религию, которая сама по себе является сакрализацией релятивизма, потому что в этом случае она не сможет позволить себе подобное утверждение об исключительности, не впадая в противоречие со своими же положениями. Таким образом, содержимым находящегося в распоряжении историка религий сундука с драгоценностями оказывается не серия смысловых единств — смысловых единств *simpliciter*¹, — а сопоставление, или, иными слова-

¹ *Simpliciter* (лат.) — «просто», «неразложимо», «абсолютно»; указывает на то, что вещь такова, как она

ми, наложение нескольких смысловых единств, каждое из которых обладает притязаниями на исключительность, на статус единственного возможного способа выражения истины. Единства, о которых идет речь, отличаются не только деталями, но нельзя также сказать, что их единственным существенным различием является расхождение в важных, основных вопросах. Единства значений диаметрально противоположны друг другу, они находятся в противоречии относительно большинства принципов, составляющих каркас и структуру здания их идей. Каким образом может историк религии, т. е. в первую очередь и превыше всего человек науки, позволить себе остановиться лишь на представлении этих единств, на их беглом освещении? Будучи ученым, человеком науки, историк религии заинтересован в достижении истины более, чем в чем-либо другом. Однако попытка ограничиться представлением религиозных смысловых единств и безропотно согласиться с их множественностью является не чем иным, как проявлением цинизма. Единственная возможная альтернатива данной циничной позиции заключается в оценке и вынесении суждения относительно смысловых целых, предъявляющих определенные требования и выражающих определенные притязания. Таким образом, мы приходим к заключению, что задача, которую должен выполнить историк религий, не ограничивается шагами

названа, и ничто из ее определения не опущено. – *Примеч. пер.*

1 и 2. Напротив, задача эта представляется куда более масштабной и сложной¹.

Б. Во-вторых, представленное в истории религий «знание» не сводится к одному лишь получе-

¹ Данное замечание доктора Фаруки с радостью принято во внимание. Оно касается взаимоотношений смысловых единств. Исследовав религии в более или менее достаточной степени, теперь мы можем задаться вопросом о том, что такое религия. Я также соглашаюсь с его критикой предложенного профессором Уилфредом Смитом критерия верной интерпретации. Я должен, однако, подвергнуть сомнению исходные посылки, лежащие в основе самого создания смысловых единств. Для историка религии такие смысловые единства существуют, но существуют не просто как географически и культурно определенные единицы. Исторiku религий не следует начинать свою работу с определения некоторого списка религий и последовательного их изучения. Он должен, скорее, начать с форм религиозной жизни и исчерпывающего изучения этих форм, что выведет его из тесных и примитивных рамок географических и культурно определенных единиц. Сам факт его предположения о том, что он может понять нечто принципиально другое, приводит его к широкому спектру религиозных данных. Смысловые единства для него уже взаимосвязаны, и, следовательно, проблема их отношений принимает несколько иной вид. Я один из тех историков религий, которым не нравится постановка вопроса об отношении христианства к нехристианским религиям. По моему скромному мнению, вопрос ставится более точным образом, когда мы спрашиваем о смысле религиозных форм как о достоверном понимании природы и судьбы человека. Любое обсуждение этого вопроса приводит нас к эмпирическим данным, но оно также приводит нас к такой дискуссии, которая позволяет нам не только говорить о ресурсах наших своеобразных традиций, но также и о ресурсах общечеловеческих ценностей – тех самых ценностей, на обладание которыми могут претендовать все ныне живущие верующие. – *Примеч. проф. Лонга.*

нию данных. В науке единица данных сама по себе обладает гносеологической ценностью, поскольку научное исследование заканчивается в тот момент, когда факт природы удастся осознать, задержать в сознании. Что касается истории религий, то здесь единица данных не представляет никакой (или представляет очень малую) ценности, если она не связана с некоторым чувством, стремлением, дерзанием или случаем схватывания ценностного содержания, выражением (или подтверждением/отрицанием, или согласием/отказом выполнять предписание, или одобрением/порицанием, или возвеличиванием/принижением) которого эта единица и является. В этой связи необходимо обратить внимание на следующий факт: чувства, стремления и дерзания представляют собой свойства всех людей до единого, а не только христиан или мусульман. Схватывание ценностного содержания – это схватывание реальной ценности в опыте. Следовательно, никоим образом нельзя назвать достаточным знание о том, что в определенной религии фактом считается вот это и, кроме того, вот это. Невозможно избежать перехода от понимания определенного обстоятельства в аспекте его связи с христианством или исламом к пониманию всечеловеческого и универсального характера реальности этого обстоятельства. Подобным же образом ни одно смысловое единство нельзя считать законченным целым до тех пор, пока содержащиеся в нем интуиции, утверждения, *desiderata* и *damnata*¹ не соотнесены с их челове-

¹ *Desiderata* (лат.) – «пожелания», «намерения». *Damnata*

ческими, а значит действительными истоками. Установление связи с общечеловеческими корнями подразумевает установление связи с реальными ценностями и антиценностями (disvalues), которые смысловые единства стремятся воплотить в жизнь или уничтожить. Само знание требует данного соотношения смысловых единств с человеком как таковым, с экзистенциальной и аксиологической реальностью. Однако такого рода соотношение данных и смысловых единств с необходимостью влечет за собой вынесение суждения в отношении последних – в этом не может быть никаких сомнений. Не следует при этом забывать о том, что данные или, иначе говоря, смысловые единства различных религий взаимно противоречивы. Соотнесение противоречащих друг другу данных или смысловых единств с одной и той же реальностью, будь то реальность человеческая или ценностная, равноценно представлению неполной картины, разумное осмысление которой человеком (по причине фрагментарного характера представленного) не представляется возможным. Более того, оказывается, что подобное сопоставление не может быть осуществлено сознанием, если мы только не прибегаем к принудительной подгонке данных, к насилию над ними. Заметим, что здесь мы имеем дело с данными, которые невозможно подвергнуть обработке без обращения к насилию, т. е. с такими данными, которые невозможно соотнести со всеобщим и реальным без вытеснения

(лат.) – «признанное достойным осуждения», «порицаемое». – *Примеч. пер.*

других данных или вытеснения наших данных другими. Если данные можно обработать только посредством обращения к насильственной подгонке, то эти данные, очевидно, не могут считаться абсолютно истинными. Ложными являются либо вытесненные данные, либо вытесняющие. Возможен и третий вариант: неправильным является отведенное данным место предполагаемой дислокации в смысловом единстве. Таким образом, в подобной ситуации можно заключить, что либо при создании смыслового единства была допущена ошибка, либо смысловое единство (в данном случае рассматриваемое как целостная общность) позволило себе незаконное притязание на истинность.

3.2. Целесообразность вынесения суждения

Поскольку собираемые историком религий данные универсально связаны со значениями или ценностями, они представляют собой факты жизни (или «живые факты», *life-facts*), в отличие от мертвых фактов (*dead facts*) естественных наук. Для того чтобы воспринимать данные истории религий как факты жизни, необходимо совершить *эпохе*, посредством которого исследователь на время восприятия конкретной единицы религиозных данных оставит свои собственные предположения, свою религиозную принадлежность и точку зрения с тем, чтобы не исказить изначальные данные. Такого мнения придерживались феноменологи. *Эпохе* необходимо, однако одной этой операции недостаточно. Очевидным эпистемоло-

гическим следствием утверждения о факте жизни как наполненном потрясающей воображение побудительной силой является утверждение особого вида понимания, схватывания. Понимать, схватывать факт жизни – значит схватывать в опыте его движущую силу. Следовательно, познание факта жизни отсылает к установленной этим фактом определенности или, иначе, детерминации, а понимать религиозное значение – значит подвергнуть себя определению, которым руководит данное значение, позволить значению определить себя. В связи с изложенным можно сделать вывод о том, что историк религий должен быть способен к свободному перемещению между разнообразными контекстами, причем к такому перемещению, которое позволит его этосу определяться одними лишь воспринимаемыми данными. Только таким образом компаративист сможет сложить из представленных в истории данных сбалансированные и упорядоченные единства значений, к чему исследователь и стремится, если он действительно историк религий. Однако каким смыслом наполнены эти межконтекстуальные скитания для него как человека, как искателя мудрости? И, соответственно, зачем он представляет на рассмотрение своим собратьям взаимно противоречивые, привлекательные по отдельности и подвергающие все определению смысловые единства? Что для него значит участие в деятельности такого рода?

Можно утверждать, что от историка религий не требуется ничего, помимо представления смысловых единств с наивысшей степенью беспристрастности и отрешенности. Отрешенность, подобная

отрешенности пребывающего в башне из слоновой кости, не только весьма убедительна, но и совершенно необходима в тех случаях, когда исследуемый и представляемый затем людям предмет принадлежит к миру природы, который мы определили как область «мертвых фактов». Иначе дело обстоит со сферой фактов жизни, познание в которой предполагает определение себя через познаваемое – определение и в понятийном мышлении, и в чувствах и действиях. Использовать состояние отрешенности при работе с областью фактов жизни – все равно что подвергать людей воздействию возбуждающей силы и волнующей привлекательности этих фактов. Если при таком положении дел историк религий не заходит дальше описанных нами шагов 1 и 2, он тем самым подвергает человека воздействию разнонаправленного притяжения галактик смысловых единств, которое в итоге разорвет его на части. Как кажется, не может возникать никаких сомнений в истинности двух следующих утверждений: (1) каждый человек должен сам определить для себя, что именно он считает разумным и осмысленным в конечном счете; (2) историк религий – это ученый, который должен находиться в полном отстранении от любых возможностей и попыток повлиять на конечное решение человека. Однако показал ли исследователь человеку всю правду тем, что просто представил ему строго сопоставленные смысловые единства без их соотнесения с необходимо всеобщим, с необходимо реальным, с человеческим как таковым? В наш век мировое сообщество пришло к осознанию категории всеобщно-

сти или универсальности, человеческая личность неустанно просит установления дисциплины, которая разрешит ее духовные проблемы на уровне мирового сообщества людей. Обладает ли в такой ситуации историк религий, которого для выполнения данной задачи сделало наиболее пригодным его образование, правом отвернуться и не замечать происходящего, правом остаться на вершине башни из слоновой кости? Разве подобное бегство не ставит под сомнение осмысленность всего его предприятия, всего его научного проекта? Стремясь сохранить религии человечества в замороженном состоянии, запертая в башне из слоновой кости ученость отрешается от мира людей и жизни, постоянно изменяемой и создаваемой вновь, и вырождается в поверхностность и верхоглядство.

Три представленных здесь соображения – первые два из которых теоретические, затрагивающие познание религий как таковое, а третье практическое, ставящее под сомнение мудрость воздержания от суждения, – приводят нас к выводу о том, что вынесение суждения является и необходимым, и целесообразным. В результате можно заключить, что для истории религий нет никакой возможности избежать разработки системы метарелигиозных принципов, в соответствии с которыми только и может производиться оценка и выноситься суждение в отношении смысловых единств. К сожалению, критической метарелигии по-прежнему не существует, несмотря на тот факт, что неоднократно разрабатывались христианские теологические концепции истории религий. Тако-

го рода недоработка в очередной раз указывает на неготовность современной христианской цивилизации встретиться лицом к лицу с мировым сообществом, свидетелями стремительного возникновения и развития которого мы являемся.

В список задач настоящей работы не входит тщательная разработка системы метарелигии. Однако данное исследование, безусловно, будет неполным, если мы, приложив немало усилий в утверждении необходимости и целесообразности существования подобной системы, откажемся от рассуждения о возможности ее создания.

3.3. Возможность вынесения суждения

По всей вероятности, самым распространенным жанром метарелигии выступает сравнительный анализ, полагающий различия между религиями поверхностными их характеристиками, а общие пункты, по поводу которых существует взаимное согласие различных конфессий, сущностью этих религий. Данное воззрение отнюдь не обязано всегда принимать поверхностную форму, характерную для межконфессиональных конвенций, на которых ценой всех существующих различий и вариаций особое внимание уделяется соглашениям, выдержанным в духе поиска «наименьшего общего знаменателя». Подобную точку зрения можно встретить и в несколько модернизированном варианте, как, например, в случае утверждений о том, что фундаментом, лежащим глубже всех конфессиональных различий, является некое подлежащее беспрепятственному вскрытию реальное основание, общее для всех религий. Как бы то ни

было, данное воззрение ложно, поскольку оно ищет упомянутое основание на уровне формальных конфигураций и смыслополаганий различных религий – уровне, где таковое единство и согласие можно отыскать только посредством произвольного отбора исследуемого материала или его силовой интерпретации. Тем самым отделяющие одну религию от другой на уровне учения глубинные различия исчезают, чтобы освободить дорогу обобщению. Когда же обнаруживается, что препятствующие обобщению препоны не поддаются сносу, их подвергают такому толкованию, которое может породить искомое смысловое содержание. Случаев, подходящих под описание, немало. В пример можно привести анализ религий за авторством немецкого историка религий Фридриха Хайлера (Friedrich Heiler), пускавшего в пространные рассуждения с целью доказать, что все религии учат об одном Боге и одной и той же морали. Выводы Хайлера не соответствуют даже принципам теории эмпирического сообщения, не говоря уже о метарелигии, принципы которой должны быть аподиктически достоверными и постоянными. Немецкому компаративисту Яхве, Ахура Мазда, Аллах, Будда, Кали и – по всей видимости, хотя в данном пассаже его имя не упоминается! – Иисус представляются «образными рядами», в которых одна и та же «реальность постоянно персонифицируется»¹. Более того, «реальность Божественного» определяется как «выс-

¹ *Heiler F. The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions // The History of Religions: Essays in Methodology. P. 142.*

шая степень любви, которая открывается человеку и в человеке»¹ и как «путь человека к Богу, который является всегда и везде путем жертвования»². Очевидно, что подобные концепции представляют собой попытку взглянуть на нехристианские религии через безусловно христианскую оптику, попытку деформировать непосредственно данное в историческом опыте в соответствии с предустановленным христианским порядком.

Несмотря на тот факт, что «научные теории» такого рода могут служить для рядовых представителей [христианской религии] прививкой сочувственности по отношению к «другим», которых прежде считали «неверными», «туземцами» и т. д., по существу они остаются лишь проявлением пустой снисходительности. Если попытаться использовать подобные теории в качестве методологии истории религий, они обнаружат свою совершенную бесполезность³.

¹ *Heiler F.* The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions. P. 143.

² *Ibid.* Pp. 143-144.

³ Другие примеры сочинений, обнажающих тот же самый методологический изъян, следуют далее. *Schweitzer A.* Christianity and the Religions of the World. London: Allen and Unwin, 1923; *Kraemer H.* Why Christianity of all Religions? Philadelphia: Westminster Press, 1962; *Neil S.* Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions. Oxford: Oxford University Press, 1961; *Bouquet A. C.* The Christian Faith and Non Christian Religions. London: James Nisbet and Co., 1958; *Cuttat J. A.* La Rencontre des Religions Paris: Aubier, Editions Moutaigne, 1957; *Zaehner R. C.* The Convergent Spirit: Towards a Dialectics of Religion. London: Routledge and Kegan Paul, 1963, и т. д.

Куда более глубокая и в большей степени философская теория истории религий была кратко изложена в статье, автором которой является профессор Бернар Юджин Меланд (Bernard Eugene Meland)¹. Согласно концепции профессора Меланда, все религии по существу едины (в этом он сходится с Хайлером), однако не на уровне учения или формальных конфигураций, но на более глубоком уровне фундаментальных оснований. Как кажется, данное соображение можно без опаски считать верным. Кроме того, теория профессора Меланда утверждает своей целью поиск, примирение или вынесение суждения в отношении заявлений различных религий на уровне формальных конфигураций посредством обращения к уже упомянутой более глубокой реальности, общей для всех религий. Необходимо установить, каким именно образом заявление религии из области формальных конфигураций отсылает к уровню фундаментальных оснований и какой смысл несет конкретная отсылка. Однако именно в попытке акцентировать последний аспект теория садится на мель. Как мы помним, нефилософские теории терпят неудачу по той причине, что они разыскивают человеческое на уровне формальных конфигураций и не делают никаких попыток отыскать его на более глубоком уровне, где оно на самом деле и находится. Философская же теория профессора Меланда утрачивает свой изначальный запал в силу других причин. Все дело в следующем: дан-

¹ *Meland B. E. Theology and the Historian of Religion // The Journal of Religion. Vol. XLI. No. 4. October 1961. Pp. 263-276.*

ная теория, хотя и ищет подлинную реальность человека на уровне, которому эта реальность действительно принадлежит, она определяет эту область, этот уровень таким образом, что его познание – а значит, и любая попытка методологического применения – перестает быть возможным. Рассмотрим, как и почему складывается такая ситуация.

Согласно оценке профессора Меланда, человеческая природа состоит из трех элементов. Первый элемент – «изначальное основание отдельного человека как актуализированного события» («the primordial ground of the individual person as actualized event»), т. е. как изначального основания или фундамента реальности, в области которого разворачивается бытие человека, его сотворенность. Глубинное основание, о котором идет речь, относится к области онтологии, а значит, находится вне пределов каких бы то ни было партикуляристских притязаний. При этом фундаментальный базис «в своей актуальности <...> конкретен». Изначальное основание – это «человеческая жизнь в Боге». Фундаментальный уровень «универсален», следовательно, является «сущностной предпосылкой всякой конкретизации». Все точки зрения, суждения, формулировки религии – или присутствующие внутри религии – «причастны к этой конкретности» и потому «связаны с ней» (или, иными словами, «релятивны по отношению к ней») в самом «решительном» смысле («decisive» sense), поскольку указывают на то, что «в данном времени и месте слово взяла реальность». Основание, о котором идет речь, «опреде-

ляет исходный пункт нашей человеческой природы» и наделяет человека способностью осознавать и понимать человеческую природу другого¹. Второй элемент – «индивидуализированная самость каждого человека»; третий – «история культуры, на сцене которой разыгрывается драма общего существования»².

В отличие от первого – универсального – элемента, второй и третий являются элементами частными и конкретными и относятся к уровню истории и культуры. Верно, что невозможно отыскать ни некое всеобщее, существующее в отрыве от частного, ни частное, никак не отсылающее к всеобщему. Однако если частное/конкретное открыто для свободного и непосредственного доступа познания, то универсального можно достичь только через конкретное. Из сказанного следует, что частное, представляющее собой конкретизацию всеобщего, в онтическом смысле релятивно по отношению к нему, поскольку своим бытием оно обязано именно универсальному. Можно согласиться с тем, что данное утверждение истинно. Что касается доступности универсального познанию, профессор Меланд исключает для историка религий всякую надежду когда-либо достичь всеобщего за пределами его собственной культуры и конкретизации³ на том основании, что «структура веры [т. е. частное/конкретное. – *И. Р. Ф.*] столь глубоко органична индивидуации человека в любой культуре <...> [или столь. – *И. Р. Ф.*], многое

¹ Meland B. E. Theology and the Historian of Religion. P. 265.

² Ibid. Pp. 265-266.

³ Ibid. P. 272.

из этого [базового для централизованного существования отдельного человека; one's centered existence] находится ниже уровня сознательной осведомленности <...>¹ [что в результате человеческие. – И. Р. Ф.], мыслительные процессы, вне зависимости от степени их дисциплинированности, не могут избежать режима регуляции, установленного ей [структурой веры], или выйти за его пределы»².

Такое сведение всего человеческого познания к относительности, к конкретной культурной структуре субъекта – которую профессор Меланд, заимствуя выражение у Майкла Полани (Michael Polanyi), называет «системой взаимного общественного доверия» («fiduciary framework»), – проистекает из заблуждения, принимающего соотношенность (relationality; наличие отношений) за относительность (relativity). Упомянутое выше онтическое отношение между изначальной реальностью и ее конкретной актуализацией в пространстве-времени, которое представляет собой однонаправленную зависимость частного/конкретного от всеобщего, в данном случае трактуется как от-

¹ Meland B. E. Theology and the Historian of Religion. P. 261.

² Ibid. P. 275. Здесь профессор Меланд обнаруживает, что его мнение сходится со взглядом Майкла Полани (Polanyi M. Personal Knowledge. Chicago: University of Chicago Press, 1958. P. 266; Meland B. E. Theology and the Historian of Religion. P. 271.), который определяет частное/конкретное в качестве «системы взаимного общественного доверия» для знания. За пределами этой системы «никакой интеллект, каким бы он ни был критическим или оригинальным, не может функционировать» (Meland B. E. Theology and the Historian of Religion. P. 271).

ношение эпистемологическое и тем самым поворачивается на 180 градусов, превращаясь в абсолютную зависимость всеобщего от частного. Нам, однако, не предлагают никакого рационального объяснения такого теоретического поворота, и весь его пафос сводится к условному решению признавать в качестве фактов только лишь частное и конкретное, закрывающему путь к получению любого вида надежного знания об универсальном. Вопреки данному решению познание всеобщности, изначальной реальности, должно быть возможно, если конкретная культура или религия, «система взаимного общественного доверия», не претендует на окончательность. Переход частного к универсальному возможен; он представляет собой не что иное, как поиск метарелигии, принципы которой позволят правильно понять и оценить конкретные конфессии. Постигание всеобщего возможно, поскольку – позволим себе подражание фразе Канта, – хотя всякая история религий начинается с извлекаемых из истории данных о религиях, конкретного религиозного опыта людей в истории, фактов конкретных религий, отсюда вовсе не следует, что она целиком происходит из этих источников. Профессор Меланд также стремится к сохранению такой возможности, хотя он выступает против любых поверхностных догматических схем универсального. В этой связи он предложил метод обсуждения и согласования религиозных значений и смыслов в условиях частного межконфессионального контакта. В разработке метода профессор исходил из следующей посылки: глухая непроницаемость

значений и смыслов, с которой сталкивается исследователь чужой религии, может быть рассеяна его встречей с последователем данной религии при условии, что оба участника имеют достаточное представление о системах взаимного общественного доверия, к которым они принадлежат. Есть и второе условие плодотворного исхода подобной встречи: осознание обоими ее участниками того факта, что они, будучи живыми воплощениями (конкретизациями) изначальной реальности, закреплены в ткани одной и той же реальности. В процессе организованной таким образом встречи, полагает профессор Меланд, искомый религиозный смысл будет доноситься не через посредничество узкоконкретной догматики участников, но будет вместо этого находить выражение в тех словах, которые они говорят друг другу¹.

С другой стороны, в этой связи возникает следующий вопрос: что означают утверждения (или подтверждения определенного утверждения) и отрицания конкретного адепта помимо репродуцирования того, что утверждается и отрицается его религией на уровне системы взаимного общественного доверия? К примеру, представляется вполне очевидным следующее соображение: утверждение «американский христианин Пит Смит подтверждает, что все люди грешны» не сводится к заявлению о согласии с тем, что «все люди грешны», но, скорее, обладает куда большим смысловым наполнением. Однако вопросы здесь

¹ *Meland B. E. Theology and the Historian of Religion. Pp. 274-275.*

вызывает смысл и применимость остальных слов, содержащихся в приведенной фразе. Опять-таки очевидно, что остаток предложения обладает разным смыслом, применимостью и актуальностью для социолога, социального психолога, демографа и историков всех видов (политических, экономических, историков христианства, цивилизации и т. д.), изучающих американское общество. Но ни в одном из этих случаев мы не найдем какого-либо указания на то, что система взаимного общественного доверия будет преодолена, не говоря уже о достижении изначальной реальности, или универсального. Для того чтобы встреча послужила цели, обозначенной профессором Меландом, остаток фразы должен обладать смыслом, значением и актуальностью для истории религий, по принципам которой их можно было бы высветить, понять и оценить, а затем вынести конечное суждение. Под историей религий подразумевается заинтересованность в преодолении границ конкретной религии того или иного адепта. Однако что это за значение и что это за актуальность, отличные от тех, которые занимают психологов, экономистов, историков и других социальных ученых? Профессор Меланд не предоставил нам никаких указаний. Каким образом может быть возможно «обсуждение-согласование религиозных значений и смыслов», на которое мы рассчитываем? Как можно критически определить нечто, которое оформляет формальная религиозная конфигурация или система взаимного общественного доверия? В действительности профессор Меланд уже установил, что изначальная реальность совершенно непозна-

ваема. В таком случае в какой степени можно полагаться на утверждение любого человека о том, что в своих подтверждениях и отрицаниях он выражает «изначальную реальность»? Каким образом участник встречи может различить передачу его визави конкретизированной «изначальной реальности» от передачи им конкретизированной галлюцинации, бредовой иллюзии? Действительно ли некоторая система взаимного общественного доверия выражает, принимает во внимание и представляет собой конкретизацию «изначальной реальности» в той же мере, что и любая другая такая система? Абсолютно ли свободны люди произвольно вырабатывать любую систему взаимного общественного доверия, какую они хотят? Достигла ли человеческая мудрость каких-либо окончательных знаний об этой изначальной реальности, помимо того, что она представляет собой даэин (вот-бытие, присутствие)? Если перечисленные вопросы сулят нам единственно лишь отрицательные ответы, то согласование смыслов невозможно и встреча бесперспективна и бесполезна. С другой стороны, если возможен утвердительный ответ на упомянутые вопросы, тогда метарелигия, вне всякого сомнения, возможна, и историку религий следует посвятить себя задаче полного, подробного и многогранного раскрытия данных вопросов. Отвечая на них, историк религий не может позволить себе занять позицию скептицизма. Все дело в том, что воззрение, признающее Бога и вместе с тем не позволяющее Ему чем-либо отличаться от галлюцинации, есть не что иное, как пустословие. Подобным же образом мусульманин не

может признавать единство Бога и не признавать единства истины, и любое разумное существо не может признавать существование реальности и одновременно объявлять ее во многом или совершенно непознаваемой. Признать вместе с профессором Полани и профессором Меландом, что мы можем достичь лишь исламизированной, или христианизированной, или германизированной, или русифицированной версии истины, – значит прийти к скептицизму, отрицанию истины/истинности как таковой, в том числе истинности самого скептического тезиса, *à la* Эпименид.

Фундаментальной аксиомой такого релятивизма религиозного познания выступает принцип, который заключается в утверждении, что «корни, истоки человека и человеческого – в географической области его проживания [и связанных с ней аспектах. – *Примеч. пер.*]; или, что более точно, в матрице конкретного опыта, какого бы успеха он ни достиг в дерзновенном выходе за пределы этих физических барьеров посредством различных усилий коллективного (shared) опыта»¹. Во-первых, данное утверждение не является чем-то само собой разумеющимся и как минимум требует дополнительных разъяснений. Вполне возможным и допустимым представляется противоположное утверждение, а именно утверждение о том, что корень человека – в универсальной человеческой рациональности, к которой он приобщен по своей природе. Во-вторых, нельзя заставить человеческую природу соответствовать мудрости биб-

³⁸ *Meland B. E. Theology and the Historian of Religion. P. 264.*

лейского Яхвиста («J» документальной гипотезы), для которого братство всех людей выражалось в их общем происхождении от Адама, а культурные особенности связывались с различием окружающей среды¹. В третьих, акцент, предполагающий приоритетность французскости, немецкости, английскости, христианскости или еврейскости чего бы то ни было и второстепенность общечеловеческих, универсальных, реальных аспектов обсуждаемого нечто, происходит из злополучной и досадной заикленности западной мысли. Данная фиксация представляет собой болезнь столь хроническую, что западное сознание в состоянии воспринимать реальность только как географически, национально, культурно и конфессионально (*sectarianly*) определенную, однако при этом продолжает утверждать, что именно Бог создал ее таковой. «...Каждый [конкретный случай реальности. – И. Р. Ф.] с присущими ему уникальными обстоятельствами воплощает собственную особую раскрытость (*distinctive disclosure*) как актуальное событие [или, иными словами, событие действительности. – *Примеч. пер.*], улавливая и осознавая акт Божественного творения с присущей данному случаю степени соответствия (релевантности)»². Очевидно, что это еще не конец пути. Мы сталкиваемся здесь не с чем иным, как с релятивизмом, который претендует на богоугодность, на воплощенность в себе Божественной санкции.

¹ Быт. 2: 1-9.

² *Meland B. E. Theology and the Historian of Religion. P. 265.*

Однако несмотря на вышесказанное, если мы сможем очистить теорию профессора Меланда от описанной склонности к релятивизму, то достигнем подлинного озарения о сущности волнующей нас проблемы и возможности прорыва к ее решению. Вне всякого сомнения, верна посылка профессора Меланда о том, что принадлежащих к различным системам взаимного общественного доверия людей объединяет их статус в качестве актуализаций изначальной реальности, их сотворенность одним и тем же Создателем. С точки зрения религии Создатель не только построил в человека Свой образ, т. е. способность к преодолению своей тварной природы и к осознанию и признанию Творца, который является источником человеческой жизни, но также и принял ряд мер для того, чтобы человек смог достичь знания о Нём. Таким образом, человек знает Бога, изначальную реальность, если не от природы, то через посредство откровения. Если же мы подойдем к рассмотрению вопроса с другой стороны, т. е. со стороны метафизики, человек принадлежит уровню бытия, отличному от более низких уровней вещей, растений и животных, — отличному не только в силу наличия у человека инструмента воли к жизни, который именуют пониманием, но также в силу присутствия у него духа, позволяющего человеку осознать и оценить свое положение в многоуровневой структуре Бытия (Being). В этом проявляется не что иное, как достижение Бытием самосознания. В человеке Бытие судит само себя. Бытие не раз ошибалось в такого рода оценке, и именно этот факт свидетельствует о том, что оно может

судить себя и, следовательно, должно, может и на самом деле знает себя. Дело в следующем. Не представляется возможным обнаружить на каком-либо из уровней Бытия естество, существование которого не будет сопровождаться развитием когнитивных способностей, позволяющих более высокой конкретизации Бытия осуществить то, что является условием ее отделения от низкоуровневых конкретизаций, и потому составляет ее *raison d'être*. Ровно в той же мере невозможно представить себе, чтобы Бытие допустило появление выполняющего роль судьи Бытия создания без наделяния его способностью познавать и знать объект суждения, который является самим этим Бытием. К такому пониманию мне удалось прийти благодаря выдающейся проницательности интуиций профессора Меланда. По моему скромному мнению, данный вывод представляет собой замечательное достижение.

II. Значение истории религий для христианского образования

История религий, которая как сфера научных изысканий делится на три отрасли, выполняет роль суверенной королевы гуманитарных наук. Все дело в том, что в определенном смысле все гуманитарные дисциплины (в том числе сравнительные) – это подчиненные ей передовые солдаты, задачу которых составляет анализ и систематизация данных и создание смысловых единств. Предметом этих дисциплин являются идеи и деяния людей во всех областях человеческой дея-

тельности. Кроме того, все эти идеи и деяния, как мы уже видели, представляют собой составные части религиокультурных целых, которые изучает история религий в их целостном единстве, а затем сравнивает их друг с другом и сопоставляет с областью человеческого и областью Божественного в попытке достичь истинного понимания их обеих. Королеву заботит каждая битва и, следовательно, каждый отдельный солдат. Однако ее настоящая забота – это работа в штаб-квартире, посредством которой определяется, каким курсом и к какому месту назначения направляется корабль человечества. Таким образом, история религий не учебный курс и не образовательная программа, не кафедра факультета богословия. Скорее, история религий сама по себе выступает как высшее специальное учебное заведение (университет или колледж) гуманитарного профиля, каждый «факультет» которого органически связан с центром. Задача данного учебного заведения как целого состоит в осмыслении бесконечного разнообразия религиокультурного опыта, а значит, и в содействии реконструкции знаний человека о себе, в восстановлении его в правах в инородном – на первый взгляд – мире (космосе), в реализации им определенного ценностного содержания. Следовательно, поскольку история религий представляет собой сбор и систематизацию фактов о человеческих действиях, жизни и отношениях, ее можно назвать высшим специальным учебным заведением особого рода. История религий является королевой гуманитарных наук по той причине, что ее суть заключается в оценке или вынесении суждения в

отношении целостных смысловых единств при помощи комплекса критических метарелигиозных принципов.

Факт, однако, состоит в том, что в структуре любого кампуса университета или колледжа все эти дисциплины действуют автономно и самостоятельно, не осознавая и не признавая своего органического отношения к истории религий. Нельзя сказать, что подобная ситуация нежелательна. Во-первых, определенная мера оценки и суждения применительно к находящимся на непосредственном рассмотрении данным необходима для выполнения задачи сбора и систематизации, которая, как мы видели ранее, составляет обязанность разнообразных дисциплин. Во-вторых, в более глубоком смысле их попытки оценки вполне целесообразны, поскольку интеллектуальное любопытство, или воля к знанию, зависит от осознания и признания единства и целостного характера истины, т. е. от понимания тождественности выявления истины постижению реальности, которая представляет собой не отдельные разрозненные сегменты (она и не может быть разбита на них), а уникальное единое целое. Такого рода понимание представляет собой непреложное условие, выполнение которого необходимо для вторжения в неизведанные области реальности. В-третьих, их оценки и суждения бесценны для историка религий, даже несмотря на то обстоятельство, что они могут быть предвзятыми или ошибочными. Упомянутые оценки и суждения служат сдержками и противовесами, ограничивающими свободу историка религий в тех случаях, когда он проявляет

склонность отбрасывать факты в сторону в угоду абстрактному конструкционизму (constructivism). Подобного рода оценки и суждения, на которые с большой долей вероятности готовы пойти специалисты в области сбора данных и систематизации, будут, по крайней мере, в большей степени соответствовать рассматриваемым фактам [нежели умозрительная теоретизация. – *Примеч. пер.*]. Потребность в такого рода промежуточных оценках и суждениях история религий не может переоценить, и ни один историк религий никогда не сможет переусердствовать в ее удовлетворении. В-четвертых, сама история религий должна иметь в виду эти наработки и быть готова к оценке открытий, достигнутых в других дисциплинах. Фактически можно сказать, что задача оценки представляет собой необходимость и будет решаться той или иной дисциплиной в любом случае. Реальная же проблема заключается в необходимости и целесообразности оценки на уровне истории религий, т. е. на самом высоком, наиболее всеобъемлющем и критическом уровне из всех.

Таково место истории религий в университете. Каково же ее место на факультете богословия?

Ранее мы уже говорили о том, что конечной целью истории религий является сознательное освещение поступательного развития или движения корабля человечества по направлению к истине, добру и красоте. С этой целью история религий работает со своими материалами по мере того, как она обнаруживает их рассеянными в отдельных человеческих религиокультурах. В силу этого

обстоятельства наша дисциплина сначала анализирует данные материалы и обобщает их в автономные смысловые единства, а затем оценивает их вклад в поступательное движение человечества по направлению к перечисленным выше идеалам. Очевидно, что христианство является лишь одной из религиокультур человечества. История христианской религии со всем ее содержимым представляет собой историю одной из религиокультур человека и, следовательно, не принадлежит одному с историей религий уровню всеобщности. Равно как она никоим образом не может определять направление всей деятельности истории религий. Христианин, несомненно, может надеяться, что в конечном счете притязания христианства на воплощение в себе всей правды, добра и красоты окажутся оправданными, но ему придется позволить стоять в одном ряду с его религией другим религиокультурам, позволить в сознательной покорности авторитету решения о том, что подобное конечное оправдание и доказательство справедливости его притязаний могут быть достигнуты критическим образом, который будет приемлем для всех. История религий, подавленная христианством или каким-либо образом испытывающая на себе его влияние, история религий, которая тайно или открыто стремится отстоять и доказать христианское учение, может быть служанкой христианской теологии, но никак не настоящей историей религий. Данное утверждение справедливо вне зависимости от того, изучаются ли материалы исчезнувшей с лица земли религии древности, примитивной религии с горсткой изолированных по-

следователей или живой религии мира. В данном отношении очень важно, что интеллектуальная добропорядочность и честность должны стоять выше верности нашим религиозным традициям. Более того, обозначенных установок следует придерживаться даже ценой этой преданности, если такая жертва в самом деле необходима. Историки религий должны согласиться с приоритетом истины как таковой перед притязаниями на истинность христианства, ислама, иудаизма, индуизма, буддизма. В противном случае история религий обречена. Правила академической игры, дела поиска и достижения истины окажутся нарушенными, и, подобно скептическим приверженцам современной теории ценности, историки религий смогут рассчитывать только на оказание влияния, изменение или подрыв чьих-либо убеждений, но никак не на то, чтобы убедить кого-либо в истине. Поэтому роль истории религий на факультете богословия не может никоим образом отличаться от ее роли на факультете исламоведения или индологии. В чем заключается эта роль?

Материал, изучаемый дисциплиной истории религий – это сама история религий. Подобным образом кафедра истории религий богословского факультета должна заниматься изучением истории христианства. История христианства охватывает очень длинный промежуток времени и множество различных народов, поэтому здесь важен каждый отдельный момент. Однако цель изучения христианства историей религий заключается в том, чтобы проследить развитие идей, высветить для последующей рациональной обработки проис-

хождение, рост и увядание христианских идей на фоне социальных, а также идеологических реалий, в эпицентре которых происходило движение мысли. Элемент Божественного предопределения невозможно проследить как фактор истории, он не может быть принципом объяснения исторических явлений. Дело отнюдь не в том, что история религий – это атеистическая наука, которая не верит в существование данного элемента. Напротив, открытие этого элемента и введение его в обиход разума являются конечной целью дисциплины в целом. Скорее, дело заключается в том, что Божественное предопределение никогда не осуществляется абстрактно, но всегда подразумевает полноту реальных случаев обусловленности. Именно история религий вскрывает и раскрывает эту полноту, анализирует и выражает ее содержание и внутренние отношения. Признать присутствие провиденциального элемента на этом уровне значит *ipso facto* положить конец любому исследованию. Христианство никогда не было незыблемым и вечным образцом (моделью, паттерном), неизменным во все времена и во всех точках земного шара, – образцом, который историк религий может изучить раз и навсегда, но представляло (и представляет) собой развивающееся и непрерывно развертывающееся явление. Иными словами, нельзя свести историю христианства к развертыванию паттерна-образца. Скорее, единственным паттерном, который мы можем найти и рассмотреть, является само развитие христианской религии. Исходя из данных замечаний можно сделать вывод о том, что история религий должна найти в

истории христианства богатейшую область идейного развития.

Чтобы проиллюстрировать, что я имею в виду, давайте внимательнее взглянем на Ветхий Завет. Когда Реформация покончила с религиозным авторитетом церкви, она наделила авторитетом Писание. Позднее, когда христианский ум восстал против всех авторитетов, за исключением разума, когда он искал просветления и стремился к соблюдению более строгой морали и к большей либерализации общества, Ветхий Завет оказался неприемлемым, поскольку противоречил упомянутым идеалам. С открытием западным христианином «мира», партикуляризм Ветхого Завета, учения об избранничестве, обетовании, Божьем остатке и гиперболизированная политическая, социальная и идеологическая история древних евреев потеряли свою привлекательность и стали чем-то чуждым. Принятие тех или иных концепций стало зависеть от наличия нового *Vergegenwärtigung*¹, или придания-смысла-в-настоящем их данным. Таков был великий вызов, который христианские ученые встретили развитием критической науки о Ветхом Завете, ветхозаветной библейской критики. Из ветхозаветной критики вышел целый ряд семитологических дисциплин, которые внесли большой вклад в человеческое знание. Тем не менее едва ли существует хотя бы одна христианская книга о Ветхом Завете, которая не пытается использовать все доступные виды

¹ *Vergegenwärtigung* (нем.) – «актуализация», «актуализирование», «репрезентация». – Примеч. пер.

Heilsgeschichte и все приемы акробатики аллегорической интерпретации для восстановления Ветхого Завета в качестве Священного Писания *in toto*¹, хотя и не дословно. Иными словами, для подтверждения христианских догматов предпринимаются попытки вчитывания в Ветхий Завет разнообразных смыслов при помощи всех доступных способов *эйзегезы*.

Никто не спорит с тем фактом, что Ветхий Завет необходим как летопись истории и идеологий, которые обусловили, предшествовали, порождали или обеспечивали пространственно-временные и человеческие обстоятельства для откровения. Однако христианские ученые прочитывают Ветхий Завет иным образом. Для них он представляет собой последовательное и непротиворечивое кукольное представление, которым управляет Бог с той целью, чтобы в конечном счете смогли свершиться Боговоплощение, Распятие и Воскресение – иными словами, Спасение (Искупление) в том виде, в каком его представляет церковная догматика. Насколько известно автору настоящей статьи, ни один из христианских ученых или историков религий еще не применял ни методологию, ни недогматическую перспективу истории религий к Ветхому Завету как к целостному единству. В результате ни один христианский мыслитель не смог до конца оценить инициированную Иисусом революцию в религиозной культуре, поскольку христианская догма привязывает его к понятию Церкви как «нового Израиля» («духовного Изра-

¹ *In toto* (лат.) – «целиком», «полностью». – Примеч. пер.

иля»). Да, разумеется, нового, но тем не менее Израиля. Святость нового Израиля, таким образом, распространяется на старый, тем самым исключая любую возможность осуждения или порицания старого Израиля, что, в свою очередь, устраняет возможность рассматривать прорыв Иисуса как революцию. Ведь революция всегда направлена против чего-то. Это «что-то» может быть (побочным) обстоятельством революции, однако оно никак не может быть благим и искомым, за исключением тех случаев, когда сама революция плоха и нежелательна. И уж точно это «что-то» не может быть установленным Богом, если только всей историей не управляет Господь. Нельзя также и утверждать, что революция Иисуса была направлена лишь против одной или двух особенностей древнееврейской религиокультуры. Революция, о которой идет речь, требовала полного радикального самопреобразования и никак не меньше. Изучение Ветхого Завета, верное принципам дисциплины истории религий, должно продемонстрировать происхождение и развитие того, против чего выступила революция, а также происхождение и развитие потока идей, кульминацией, венцом и кристаллизацией которых явилась революция¹. Мы признаем, что в более поздних частях

¹ Отделив «земного Иисуса» истории от «небесного Христа» догмы и вероучения о «предсуществующем Логосе», Ширли Джексон Кейс (Shirley Jackson Case) вырвался вперед в разработке проблемы, но потерял свое преимущество, когда непосредственно обратился к освещению фигуры земного Иисуса. См.: *Case S. J. Jesus: A New Biography*. Chicago: The University of Chicago Press, 1927. Pp. 2-5. Отвергнув сви-

детельство Евангелий как проекцию существовавших в церкви в I и II вв. н. э. противоречий и оппозиционные отношения в прошлое, Кейс рассматривал задачу Иисуса в качестве всего лишь задачи «призыва еврейского народа к жизни, более отвечающей воле их Бога» (Ibid. Р. 264), «передачи <...> предупреждающего послания, предназначенного для увеличения праведности и благочестия Израиля» (Ibid. Р. 342). Данная задача, предвосхищенная и выполненная Иоанном Крестителем, «призывавшим людей Палестины вновь посвятить себя Богу и готовиться к Судному дню» (Ibid. Р. 242), «впервые заинтриговала Иисуса» в момент его крещения и была впоследствии случайно принята им вследствие «обострения эмоций [сопровождаявшего его опыт крещения. – *И. Р. Ф.*], заставившего его принять на себя ответственность нового дела всей его жизни» (Ibid. Р. 257). Действительно, Иисус даже не намечал никакой глобальной миссии, поскольку «диапазон его деятельности расширился [только тогда. – *И. Р. Ф.*], когда Иисус “удалился в страны Тирские и Сидонские”, пребывание в которых стало обрамлением для истории о его великодушии по отношению к хананеянке» (Ibid. Р. 269). Тем самым задача Иисуса выхолащивается и сводится к задаче элементарной реформы. Утверждается, что это отнюдь не была задача революции против морального упадка, трайбализма и пустого легализма иудаизма, о которых свидетельствуют как Евангелия, так и Талмуд, ведь, по мнению Кейса, такой революции и не требовалось. Все дело в том, что «Иисус <...> [имел. – *И. Р. Ф.*] больше общего с ними [книжниками и фарисеями. – *И. Р. Ф.*] в своих симпатиях и целях» (Ibid. Рр. 304-305), и том, что «по сути дела, отличие Иисуса от религиозных лидеров иудаизма той эпохи <...> [представляет собой. – *И. Р. Ф.*] отличие личного и социального опыта <...> [и состоит единственно лишь в его. – *И. Р. Ф.*] пренебрежении правовыми тонкостями <...>, и том, что он был [плебеем или принадлежал к] “ам-хаарец”, неприученным к наиболее педантичным из требований системы, организованной книжниками» (Ibid. Р. 315). Те случаи, на которые указывает Евангелие, свидетельствующее (в противность

Ветхого Завета присутствуют два различных потока идей. Однако до сих пор не произведено тщательного рассмотрения двух этих направлений. Притупленный постоянным приписыванием святости всей истории Израиля, христианский ум до сих пор не смог рассмотреть факты этой истории под нужным углом и, как следствие, различить два направления: (1) националистическое сепаратистское (партикуляристское) направление, начало которому дал Давид, возведенное в образец и законсервированное Ездрой и Неемией; (2) монотеистический универсалистский идейный поток неиудейских (non-Judah – «неиудовых», т. е. не принадлежавших к колену Иудину) и других племен, а также проживавших в Палестине сихемитов, жителей граничивших с Палестиной на юго-востоке арамейских царств, и главным образом семитских народов, мигрировавших с Аравийского

словам американского историка христианства) о том, что причиной сопротивления отнюдь не были личные качества Иисуса и его неискuschenность в Законе, Кейс считает «отдельными случаями противостояния, причинами которого были досада и уязвленное самолюбие» (Ibid. P. 316). Очевидно, что все это теоретизирование вызвано неуклонным следованием Кейса аспекту христианской догмы, утверждающему святость еврейского народа и их религиозных принципов и практик как факт, записанный и завещанный Ветхим Заветом, – святость, которая заранее исключает все в значительной степени оригинальные изменения, даже если их автор Сам Бог, а Иисус их орудие. «Жизнь Иисуса» представляет собой «новую биографию», поскольку в ней отсутствуют «вознесенный Христос» и «предсуществующий Логос». Однако эта книга не исторична и, следовательно, не является работой по истории религий в строгом смысле этого слова.

полуострова, – традиция, возведенная в образец Пророками и доведенная до кульминационной точки революции Иисусом. Необходимо, чтобы свободная от догматизма история религий взяла на себя дело еще более совершенной критики Ветхого Завета, т. е. дело тщательного рассмотрения материалов Ветхого Завета с целью разделения того, что является древнееврейским или иудейским (Judah-ic – иудиным, имеющим отношение к колену Иудину) и что никогда не сможет иметь отношения к христианству в каком бы то ни было смысле, и того, что является универсальным, монотеистическим, этическим и христианским.

Представим еще один пример. Несомненно, идейная традиция, которая впоследствии стала ортодоксальной доктриной христианства, по крайней мере, так же стара, как первоверховный апостол Павел и, по всей вероятности, так же стара, как и двенадцать апостолов. Аналогичным образом не должно возникать никаких сомнений в том, что существуют другие идейные традиции, которым не посчастливилось превратиться в догму христианской ортодоксии, но которые были не менее старыми. В действительности некоторые из этих традиций появились даже раньше. Во-первых, по существу они были продолжением семитской традиции, тогда как христианская ортодоксия выстроила здание своего идейного учения в первую очередь как греческую (Hellenic) структуру. Во-вторых, если в идеях сторонников Ветхого Завета и есть какое-то рациональное зерно, то оно, несомненно, заключается в том, что Божественное откровение Иисуса появилось в пространственно-

временных обстоятельствах древнееврейской среды обитания, т. е. в рамках семитского идеологического контекста Ветхого Завета, а не в пределах гомеровской Эллады или эллинизированного Ближнего Востока и Римской империи. Таким образом, нам нечего противопоставить истине, которая заключается в том, что семитская природа эбионитского христианства, а также, к примеру, арианской, маркионитской и павликианской традиций, предшествует (вне всякого сомнения) греческой традиции, впоследствии ставшей учением христианской ортодоксии. Следовательно, последняя должна быть «виодоизменением» или «преобразованием» первой. Ортодоксия окрасила все истории христианства, и даже в высшей степени научные трактаты по-прежнему смотрят на историю христианства с точки зрения ортодоксальной догмы. Несмотря на то, что мы предоставляем историкам христианской ортодоксии свободу реконструировать свою ортодоксальную традицию в соответствии с категориями данной традиции, нам необходима такая история христианства, которая представит различные христианские традиции как автономные смысловые единства, а затем соотнесет их с традицией христианской ортодоксии таким образом, что различия окажутся выявлены и объяснены. Только такая история будет действительно содержать в себе информацию о периоде формирования христианства, о первых семи веках его существования. Только такое научное описание будет в достаточной степени заинтересовано в том, чтобы рассказать всю историю развития данного явления, сопоставив ее с контекстом истори-

ческих и социальных реалий Ближнего Востока и Римской империи. Ортодоксальная оценка упомянутых традиций ценна, поскольку она бросает свет на саму ортодоксию, но не на те традиции, которые она осуждает. Вокруг данного вопроса сложилась одновременно плачевная и перспективная ситуация: ни один ученый до сих пор не использовал материалы источников по истории христианского учения первых семи столетий для того, чтобы осветить зарождение и развитие этих разнообразных христианских традиций, связывающих их с семитским сознанием, греческим сознанием или смешанным семито-греческим ближневосточным сознанием (которое все историки христианства растерянно именуют «восточным христианством», «восточными церквями» и т. п.). Решение данного вопроса остается задачей историка религии, специализирующегося в области истории христианства. Выполнить задачу сможет только он. Все дело в следующем. От него справедливо ожидают толкования традиции христианской ортодоксии в соответствии с предоставленными ей категориями и только с ними. Однако в равной степени от него ожидают толкования истории других христианских традиций, которое будет соответствовать их собственным категориям. Но и это еще не все возлагаемые на него надежды: затем он должен рассудить все традиции в соответствии с принципами метарелигии.

III. Значение истории религий для христианско-мусульманского диалога

Представленные здесь два примера не были выбраны наугад. Вместе взятые, они не только выступают в качестве точки соприкосновения для трех мировых религий (иудаизма¹, христианства и ислама), но также в равной степени являются основными предметами спора между ними. Из трех перечисленных здесь религий христианство и ислам, пожалуй, в наибольшей степени вовлечены в этот спор. Работа, которая предстоит историку религий в двух этих областях, внесет решающий вклад в конструктивный диалог между упомянутыми религиями. Кроме того, исследования в этой области позволят восстановить очень важный фрагмент религиозной истории большей части человечества.

Ветхий Завет представляет собой не только древнееврейское Писание (или Божественный закон, ниспосланный Моисею, и националистически окрашенную историю в высшей степени сепаратистского народа) и не только христианское Писание (или, согласно господствующей школе *Heilsgeschichte*, вдохновенную летопись о спаси-

¹ Если в российском религиоведении к мировым религиям обычно относят буддизм, христианство и ислам, то в веберовской традиции в число мировых религий включены индуизм (поскольку он является религией огромного культурного региона, а также источником буддизма), конфуцианство (поскольку оно является религией огромного культурного региона) и иудаизм (поскольку он является источником христианства и ислама). – *Примеч. пер.*

тельных деяниях Бога в истории, кульминацией которых стало Боговоплощение). Ветхий Завет – это также исламское Писание, поскольку в нем частично записана история пророчества и, следовательно, Божественного откровения¹. Несомненно, каждая из упомянутых религий может привести определенное место в Ветхом Завете в качестве доказательства справедливости своих притязаний. Но не может быть, чтобы истина целиком и полностью была на стороне лишь одной из них. Кроме того, никакая религия по определению не может выйти за пределы своих собственных категорий, чтобы установить всеобъемлющую историческую истину, которую она, будучи религией, трактует в соответствии с собственными целями и замыслом. Только историк религий может принять меры к выполнению такого рода задачи, для которого необходимо соотнести идеи Ветхого Завета с историей древних евреев в том виде, в каком история Древнего мира смогла реконструировать ее, воздержавшись в эпоху от суждений, которые предлагают христианское и исламское понимание древнееврейского Писания. Однако мы не можем достигнуть полностью абстрактного древнееврейского понимания, потому что Ветхий Завет – это, в конце концов, древнееврейское Писание, написанное на библейском иврите древними евреями для древних евреев. Содержательно Писание, однако, не состоит лишь из материалов, имеющих отношение к древним евреям. Идеологические от-

¹ *Al-Fārūqī I. R. A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture // The Journal of Bible and Religion. Vol. XXXI. No. 4. October, 1963. Pp. 283-293.*

тенки Писания, а именно те, которые мы распознаем в книгах Бытие и Исход, являются древнееврейскими вариациями семитских тем, которые принадлежат всем семитам. Ислам – это семитская религия, которая оформилась в Аравии, колыбели всего семитского. Вполне естественно, что исламская версия этих тем является еще одной вариацией идей, которые намного старше, чем Яхвист («J»). Таким образом, исламские притязания не могут быть отброшены как не имеющие отношения к рассматриваемому вопросу. Подобно тому, как христианство является «новым Израилем», ислам является «другим Израилем», с полным на то правом предлагающим свое восприятие семитских истоков, которые являются его собственными не в меньшей (а может, и в большей) степени, чем принадлежащими древним евреям.

Во-вторых, изучение историей религий веков становления христианства в равной степени имеет отношение к исламу. Ислам здесь не иностранец. Ислам – это христианство, поскольку он представляет собой момент в развивающемся семитском сознании, в котором древнееврейская религия, иудаизм и христианство выступали в качестве других моментов. Именно поэтому ислам не отверг ни иудейских пророков, ни Иисуса, но, признав Божественность их миссий, учел и отреагировал на утверждения евреев и христиан в их отношении. Хотя пророк Мухаммад и его первые мусульманские последователи лично не были ни евреями, ни христианами, их идеи были во всех отношениях органичны еврейской и христианской традициям. В своих идеях Мухаммад и его последователи под-

тверждали, отрицали и в некоторых случаях выходили за рамки того, что евреи и христиане считали относящимся или не относящимся к вере Адама, Авраама (Ибрахима), Ноя (Нуха), Иакова (Якуба), Моисея (Мусы) и Иисуса (Исы). Таким образом, ислам – это «христианство», которое предлагает альтернативу христианской ортодоксии, однако он является христианством в той же мере, в какой им является ортодоксальное христианство. Кроме того, ислам не является альтернативой христианству, предложенной *in abstracto*¹, в качестве концептуального опровержения, но, скорее, представляет собой историческую альтернативу, альтернативу *in concreto*². Ислам тоже пришел только «в полноте времени», но для христианства эта полнота проявилась в попытке христианской ортодоксии уничтожить любые христианские альтернативы самой себе. В первом веке истории ислама подавляющее большинство (*greatest majority*) его приверженцев было христианами, несогласными с ортодоксальным христианством в том, что является и что не является откровением и религией Иисуса Христа. Ислам – это, безусловно, христианская революция, имеющая такую же связь с Иисусом, на какую только может претендовать христианская ортодоксия. Нас не должен вводить в заблуждение тот факт, что исламская революция внутри христианства достигла куда большего по сравнению с изначально поставлен-

¹ *In abstracto* (лат.) – «в отвлечении», «отвлеченно», «в абстракции». – Примеч. пер.

² *In concreto* (лат.) – «конкретно», «в действительности». – Примеч. пер.

ными целями. Факт заключается в том, что ислам был не более новым, чем таковой являлась религия Иисуса по отношению к религии евреев. Преемственность пророческой мысли Иисуса одухотворяющей и интериоризирующей (*internalizing*; т. е. превращающий социальное во внутреннее переживание. – *Примеч. пер.*) мысли Иеремии и пие-тизма Амоса и Михея признана и подтверждена исламом. В исламе этическое устремление Иисуса выступает в качестве *sine qua non*¹ морали и нравственности. Представления Иисуса о единстве Бога Отца, о том, что Он Отец всем людям, о любви к ближнему – иными словами, его этический универсализм – почитаются в исламе. Помимо этого, этический универсализм заново открыт исламом как сущность того семитского сознания, которое решило переселиться из Ура, равно как и из Египта². С другой стороны, сопротивление Иисуса иудейскому партикуляризму и сепаратизму в исламе универсализируется как противопоставление учрежденного нравственным законом всеобщего братства всем частным характеристикам и конкретным воплощениям, за исключением арабского Корана, который сам является выражением этой оппозиции. Следовательно, не может быть никаких сомнений в том, что семитское христиан-

¹ *Sine qua non* (лат.) – «то, без чего невозможно» (сокращение от *conditio sine qua non*); незаменимое и необходимое действие, состояние или ингредиент. – *Примеч. пер.*

² Детальное рассмотрение обстоятельств двух этих миграций см.: *Al-Fāruqī I. R. On Arabism. Vol. I. 'Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962. Pp. 18-28.*

ство само собой превратилось в ислам, равно как и в том, что разногласия последнего с христианской ортодоксией представляют собой лишь взгляд в прошлое потока из точки ниже по течению – иными словами, внутреннюю амортизацию (*domestic recoupment*) в пределах одного и того же семитского сознания.

Несмотря на внутренний (или семейный, домашний – *domestic*) характер раздора между исламом и христианством, ни христианство, ни ислам не способны действительно выйти за рамки своих категорий при изучении связанных с ним исторических фактов. Только полная приостановка применения категорий обеих конфессий, такая как история религий, способна на какой-либо успех. Необходимо найти и утвердить историческую истину. Если после ее утверждения или христианство, или ислам продолжит придерживаться своих старых версий и взглядов, такая приверженность может считаться только догматической, но никак не критической. И мы можем надеяться, что подобное восстановление истории становления семитского сознания в его иудейском, христианском и исламском моментах поможет некоторым свободным от догматизма и верным этому сознанию душам проложить путь, готовящий большую часть человечества к решению проблем мирового сообщества. Восстановление истории семитского сознания делает возможной новую реконструкцию христианской религиозной мысли, которая не будет страдать от подчиненности эпистемологии. Со времен Альберта Великого фундаментом реконструкторских попыток была фило-

софия, которая в настоящее время входит в моду. Именно поэтому любая систематическая теология, или реконструкция, терпела крушение одновременно с падением эпистемологической теории, которая служила ей основанием. Именно поэтому существующие сейчас систематические теологии также обречены и обрушатся, как только новая эпистемология встанет на ноги и создаст себе репутацию. Требуется «супрафилософская» реконструкция («реконструкция выше всех философий», reconstruction «supra-philosophies»), которая работает внутри ортодоксального учения без какой-либо посторонней помощи посредством нового исследования периода его становления. Данное учение, по словам самой ортодоксии, в значительной степени является созданием людей, христиан, принятых ими резолюций большинства или, в противном случае, синодов и соборов, чей «боговдохновенный» статус должен быть заново подвергнут рассмотрению. Реконструкция, которая не станет возвращаться к вопросам, решенным на доникейских синодах, в Никее (325 г.), в Константинополе (381 г.), в Эфесе (431 г.) и в Халкидоне (451 г.), не сможет исполнить требования, о которых ранее уже заявляли перешедшие в ислам христиане и которые теперь начинают звучать среди современных новообращенных христиан в Азии и Африке. Нет ничего удивительного в том, что голоса преподобного У Ба Хмина (Reverend U Ba Hmyin) и других африканских и азиатских христиан заявили о себе на последней ассамблее Всемирного совета церквей требованием о реконструкции христианского учения столь же ради-

кальной, каковой была греческая переоценка семитского палестинского христианства¹. Напротив,

¹ «Когда исповедующие христианство вышли из мира еврейской мысли и разума в куда более широкий мир греческого языка, мысли и жизни, произошло одно из самых глубоких изменений и кризисов церкви. Греческая мысль, формы, язык и способы восприятия были переняты и стали органичной частью жизни церкви. Они настолько укрепились в христианской теологии, что не составляет труда понять, почему некоторые азиаты считают, что христианское Евангелие тесно связано с западным человеком. Но теперь Евангелие пустило корни в Азии. Перед нами стоит вопрос: возможно ли радикально порвать с чисто западными способами мышления, сделать в Азии то, что сделали христиане I в. н. э. в греческом мире? Можно ли задействовать азиатские структуры, способы мышления и жизненные уклады так же, как использовали греческие выражения? Это отнюдь не простой вопрос. Часто спрашивают, не было ли это искажением христианского послания в том виде, каким оно было в своих древнееврейских формах. Однако в определенной мере такое использование было и возможно, и необходимо для того, чтобы церковь выполнила свою миссионерскую задачу. Сегодня такое усилие также представляется как возможным, так и необходимым. И это вполне может оказаться самой большой проблемой, с которой сталкивалась Церковь после перехода с еврейской земли на греческую. Если теология желает быть экуменической, она должна быть способна встречаться лицом к лицу и использовать системы и способы мышления и жизни, отличные от тех, которые известны под именем западных. Ни одно богословие, игнорирующее азиатские структуры мышления и жизни, не заслуживает того, чтобы называться экуменическим. Оно может использовать термин «экуменический», но в действительности оно будет ограниченным и западным» (Assembly Documents. No. 1. November 19, 1961. New Delhi). Примечательно, что этот азиатский христианский лидер считает греко-римское толкование палестинского христианства «глубоким изменением», а также «ис-

удивительно то, что Всемирный Совет никак не отреагировал на существование столь важной проблемы¹. Еще большая проблема, однако, за-

кажением [оригинального. – *И. Р. Ф.*] христианского послания».

¹ Насколько смог установить автор из документов третьей ассамблеи Всемирного совета церквей и его разговоров со многими из делегатов ассамблеи, слушатели «остались абсолютно равнодушными» к содержанию послания преподобного У Ба Хмина. И в докладе Восточноазиатской секции богословских комитетов на четвертой Всемирной конференции комиссии «Вера и церковное устройство» («Faith and Order», распространен также перевод «Вера и порядок»; конференция проходила в Монреале в 1963 г.) важный вопрос, поднятый преподобным Хмином, не обсуждался, а в итоговой резолюции конференции не давалось никакого официального утверждения касательно данной проблемы. Действительно, вся область «христианской мысли и богословия» была просто указана как одна из «областей, требующих больших усилий по коренизации». Кроме того, среди обязательных условий такого рода коренизации было указано, что она не должна подразумевать «рассеивания кафолической истины». [Кафоличность Церкви – в христианском богословии – одно из существенных свойств Церкви Христовой, понимаемое как ее пространственная, временная и качественная универсальность. – *Примеч. пер.*] Утверждение о «кафолической истине» (очевидно, принадлежащее перу секретаря Восточноазиатской секции, преподобного Дж. Р. Флеминга (Reverend J. R. Fleming), западного христианина, и написанное для восточноазиатских коллег) было включено в официальный документ, «Итоги IV Всемирной конференции комиссии “Вера и церковное устройство”». В данном документе мы читаем следующее: «Переход в христианство представляет собой утешительный ответ Божьего люда на милостивые искупительные деяния Бога Отца и Сына Божьего через посредство Святого Духа. Поэтому христианское вероисповедание является одновременно христологическим и тринитарным. Христоло-

ключается не в надвигающемся отделении учения афро-азиатского христианства от учения западного христианства, а в растущем нетерпении или апатии западных христиан по отношению к западному же учению. Душу современного христианина не трогают схоластические утверждения о *Heilsgeschichte*, о грехопадении человека, о тринитарной концепции Бога, об онтическом Спасении,

гическим в том смысле, что центральным актом в христианском богослужении является провозглашение благих вестей о Божьем искуплении и воссоздании человечества во Христе <...> Христологическое вероисповедание является одновременно индивидуальным и коллективным, но основное внимание уделяется коллективному, поскольку цель Бога во Христе состоит в том, чтобы создать новое тело людей, тело Христа. Поэтому в христианской религии человек <...> становится частью нового человечества, в котором исполняются цели Божественного творения. Теперь его жизнь определяется во взаимосвязи с Богом во Христе и с точки зрения *литургии* и *лампреи* <...> Христианское богочитание является тринитарным в том смысле, что оно преподносится Богу в свете Его откровения о себе как об Отце, Сыне и Святом Духе. Поскольку Бог узнан во Христе, Он известен как Творец, благодаря милостивому замыслу творения которого люди теперь возрождены и спасены», и т. д. (Faith and Order Findings. Montreal, 1963. London: SCM Press, Ltd., 1963. Report of the Theological Commission. Pp. 32, 39.). Очевидно, что здесь мы сталкиваемся с отчетом-рефератом западной христианской мысли 1963 г., оставить свои подписи под которым склонили – перед этим «преднамеренно смутив» – представителей азиатских стран. Иначе говоря, если голос преподобного Хмина хоть сколько-нибудь представлял афро-азиатскую мысль, вышеизложенное представляет собой наставление для азиатских церквей в том, что следовало, по мнению западных материнских церквей, понимать в 1963 г. под «кафолической истиной».

об избранности и исключительности Церкви. Необходимо подлинно новое возрождение. И это перерождение, которое должно начинаться с решительного «Нет!» на заявление Иринейя о том, что «...Все, желающие видеть истину [должны искать ее. – *И. Р. Ф.*] в предании, которое имеет от апостолов величайшая, древнейшая и всем известная церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом, и возведенную людям веру, которая чрез преемства епископов дошла до нас, и посрамлю всех тех, кто всячески незаконным образом составляет собрания или по худому самоугождению, или по тщеславию, или по слепоте и превратным мнениям. Ибо, по необходимости, с этою церковью, по её преимущественной важности, согласуется всякая церковь, т.е. повсюду верующие, так как в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду <...>»¹. Христианскому участнику семитского потока сознания необходимо вырасти из подобной зацикленности Иринейя на фиксации на нехристианском, которая провозглашает следующее: «При таких доказательствах, не должно искать у других истины, которую легко получить от Церкви [Римской], ибо Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни. Она, именно, есть дверь жизни, а все прочие (учители) суть во-

¹ *Irenaeus. Against Heresies. Trans. by Roberts A., Rambaut W.// Roberts A., Donaldson J., Cleveland A. (eds.). Ante-Nicene Fathers. Vol. 1. Buffalo, NY: Christian Literature Co., 1885. III, iii, 1.*

ры и разбойники. Посему, должно избегать последних, но с величайшим тщанием избирать то, что относится к Церкви, и принимать предание истины. Поэтому, надлежит следовать пресвитерам в Церкви тем, которые, как я показал, имеют преемство от Апостолов и вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины, прочих же, которые уклоняются от первоначального преемства и где бы то ни было собираются, иметь в подозрении или как еретиков и лжеучителей, или как раскольников, гордых и самоугодников, или же как лицемеров, поступающих так ради корысти и тщеславия. Все эти отпали от истины»¹. Для того чтобы избавиться от навязчивых идей такого рода, история религий должна учить христиан заново, учить в противность мудрости Тертуллиана², что преемство от Апостолов – даже если мы допустим его историчность – может быть аргументом только в том случае, если их наследство передается биологическим путем или представляет собой вещь, которую можно отдать и забрать, не внося в нее никаких изменений. История религий должна разъяснить христианам заново следующую мысль: поскольку их «наследство» обладает идейной природой и поскольку не существует «Иисусова

¹ *Irenaeus*. Against Heresies. III, IV, 1; IV, xxvi, 2.

² *Tertullian*. De praescriptione Haereticorum. Ed. by Re-foulé R. F. Paris: Cerf, 1957. xx–xxi. Английское издание см.: *Tertullian*. On the «prescription» of heretics // On the testimony of the soul and On the «prescription» of heretics. Trans. by Bindley T. H. London: Society for promoting Christian knowledge; New York, E. S. Gorham, 1914. Gorham.

Корана», т. е. неизменной полной и точной дословной передачи послания Христа с приложением к нему категорий, в соответствии с которыми оно может быть понято в точности таким образом, как его понимал глашатай, решения Римской Церкви стоят на одном уровне с заключениями Приски и Максимиллы, а заявления Иринея подобны заявлениям Керинфа.

Отпечатано в типографии

