

Исмаил Раджи ал-Фаруки

ТРИАЛОГ АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ

Международный Институт Исламской Мысли

ТРИАЛОГ АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ

ИСМАИЛ РАДЖИ АЛ-ФАРУКИ



IDRAK

Общественное Объединение
“Идрак”



Международный Институт
Исламской Мысли

Москва – 2020

Triologue of the Abrahamic Faiths
Ismail Raji Al-Faruqi

Триалог авраамических религий
Исмаил Раджи ал-Фаруки

© Международный Институт Исламской Мысли, 2020

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

ISBN:

Перевод: Семён Казаков
Редакция: Сергей Бородай
Обложка и верстка: Гасан Гасанов

Оглавление

Предисловие	<i>Таха Джабир ал-Алвани</i>	5
Введение	<i>Исмаил Раджи ал-Фаруки</i>	7
Глава 1	ПРОГРАММНАЯ РЕЧЬ Католическая церковь и иудейская и мусульманская религии: триалог трех авраамических религий <i>Кардинал Серджо Пиньедоли</i>	12
	ТЕМА I: ДРУГИЕ ВЕРЫ	
Глава 2	Ислам и христианство с точки зрения иудаизма <i>Майкл Вышогрод</i>	30
Глава 3	Иудаизм и ислам с точки зрения христианства <i>Кристер Стендал</i>	38
Глава 4	Иудаизм и христианство с точки зрения ислама <i>Мухаммад Абдуларуф</i>	43
	ТЕМА II: НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО КАК ФОРМА ОБЩЕСТВЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ	
Глава 5	Национальное государство и общественный порядок с точки зрения иудаизма <i>Сеймур Сигел</i>	54
Глава 6	Национальное государство и общественный порядок: точка зрения христианства <i>Джон Рейнс</i>	65
Глава 7	Национальное государство и общественный порядок с точки зрения Ислама <i>Исмаил Раджи. ал-Фаруки</i>	80

**ТЕМА III: РЕЛИГИОЗНОЕ
СООБЩЕСТВО КАК
ТРАНСНАЦИОНАЛЬНЫЙ ЗАЩИТНИК
СПРАВЕДЛИВОСТИ И МИРА**

Глава 8	Религиозное сообщество и мировой порядок с точки зрения иудаизма <i>Генри Зигман</i>	101
Глава 9	Религиозное сообщество и мировой порядок в перспективе христианства <i>Джеймс Финн</i>	112
Глава 10	Религиозное сообщество и мировой порядок в перспективе ислама <i>Махмуд 'Аван</i>	127

Предисловие к третьему изданию

Ближний Восток, будучи родиной трех авраамических религий: иудаизма, христианства и ислама, — обладает для современного человека значением, которая находится далеко за пределами очевидного. Если война в Персидском заливе подчеркнула стратегические и экономические элементы этого значения, она также и принесла всей планете ясное понимание того, что добиться продолжительного мира последователь трех авраамических религий возможно только в том случае, если они научатся понимать и приходить к соглашению друг с другом, договариваться.

Любой подобный процесс с необходимостью берет свое начало на уровне веры как таковой, поскольку вера представляет собой общую платформу понимания, из которой выводятся этические нормы и ценности. Именно в этом заключается причина, по которой Международный институт исламской мысли (International Institute of Islamic Thought, ИИИТ) столь рад представить читателям новое издание книги «Триалог авраамических религий». Вне всякого сомнения, из составляющих издание научных работ ясно, что их авторы разделяют взгляд о том, что более глубокое понимание трех этих религий приведет к увеличению их взаимного уважения и терпимости; и, конечно, именно с этой надеждой мыслях должен подходить к этой уникальной и непростой работе читатель.

Для удобства читателя настоящее издание книги было снабжено алфавитным (предметно-тематическим и именным) указателем, указателем коранических аятов и указателем библейских стихов. Для обеспечения корректности и аутентичности текстов были приложены дополнительные усилия.

Международный институт исламской мысли с большим удовольствием приветствует своих читателей в предисловии к третьему изданию «Триалого» и настоятельно призывает их открыть свои сердца и умы всем своим братьям и сестрам по вере.

Доктор Таха Джабиф ал-Алвани
Президент Международного института исламской мысли
Рамадан 1411 / апрель 1991 г.

Введение

В рамках съезда 1979 г. в Нью-Йорке Американская академия религии (American Academy of Religion, AAR) организовала весьма необычную встречу. Комитет исламоведения (Islamic Studies Committee) рассматривал возможность собрать вместе членов еврейского, христианского и мусульманского научных сообществ Соединенных Штатов с тем, чтобы они могли вступить друг с другом в диалог о своей вере. Совершенно новое, беспрецедентное в истории AAR начинание потребовало от Комитета исламоведения обратиться за поддержкой к Сопещанию по вопросам межрелигиозного мира (Inter-Religious Peace Colloquium; затем получило название Мусульмано-еврейско-христианской конференции – The Muslim-Jewish-Christian Conference, MJCC), единственному западному учреждению, обладающему каким-либо опытом в этом вопросе, и эту поддержку Комитет получил.

В раннее Средневековье халифатские суды Дамаска, Багдада и Кордовы были свидетелями многочисленных встреч евреев, христиан и мусульман, в процессе которых образованные последователи религий занимались обсуждением трех вер. Господствующая культура оказывала столь высокую честь всем трем религиям и выказывала столь высокое уважение их руководителям и институтам, что межрелигиозные дебаты были предметом салонных разговоров, видом публичного досуга. Рассуждения последователей трех религий дали начало дисциплине сравнительного религиоведения (*‘ilm al-milal wa an-nihal*), которая оставила нам великое наследие. С трудом можно назвать хотя бы одного жившего в перечисленных выше городах (и рядом с ними) великого ученого, который бы не нашел интереса или времени для того, чтобы внести свой вклад в эту сокровищницу человеческого знания. К сожалению, с тех самых пор таких встреч больше не происходило, а упомянутая дисциплина пребывала в бездействии вплоть до

нынешнего [двадцатого] века. По всему миру изучают сочинения ал-Ашари, Ибн Хазма, ал-Багдади, ан-Наубахти, аш-Шахрастани, ал-Бируни – словом, работы некоторых из светил дисциплины, происходящих из описанного контекста. Однако работы перечисленных ученых – это лишь верхушка огромного айсберга литературы по этой теме.

В современную эпоху МЖСС стала единственной попыткой нынешнего поколения свести вместе еврейских, христианских и мусульманских ученых с целью общения и обсуждения религиозных вопросов. Целями данного начинания были обновление дружеских отношений и налаживание взаимного понимания между тремя авраамическими религиями. Организованная в 1974 г. в результате неустойчивых стараний и благородного труда монсеньора доктора Джозефа Гремиллиона (Msgr. Dr. Joseph Gremillion), бывшего директора Комиссии Ватикана по вопросам правосудия и мира, а также его коллег, МЖСС провела две международные конференции: первая проходила в Белладжо (Италия) в 1975 г., а вторая – в Лиссабоне (Португалия) в 1977 г. Первая конференция была посвящена рассмотрению следующей темы: «Продовольствие/энергия и основные религии» («Food/Energy and the Major Faiths»). В качестве темы второй конференции была заявлена следующая: «Мировые религии и новый мировой порядок» («World Faiths and the New World Order»). МЖСС опубликовал тезисы докладов двух конференций в двух книгах, названия которых идентичны упомянутым выше темам.

Встречи, организованные МЖСС, были первыми состоявшимися в современную эпоху встречами подобного рода. Эти межконфессиональные контакты носили поистине экуменический характер в том плане, что их участниками были дальновидные люди, которые надеялись на межрелигиозное понимание и взаимодействие как на единственную альтернативу враждебности, которая господствовала в отношениях между тремя религиозными сообществами. Участники встреч были убеждены в том, что серьезное возвращение к диалогу должно отбросить невежество и ложное представление – два источника межрелигиозной враждебности. Следует, однако, заме-

тить, что в то время каких-либо свидетельств диалога всех трех авраамических религий невозможно было найти где-либо в мире.

Еврейско-христианский диалог сильно продвинулся вперед после окончания Второй Мировой войны. Он уже обладал жизнеспособной традицией и богатой литературой. Христиано-мусульманский диалог, напротив, и сегодня пребывает в младенчестве, отчаянно пытаясь выжить. В основном его инициаторами были христиане, но в общем и целом обе стороны принимают участие в коммуникации с неохотой. Мусульмано-христианский диалог сегодня по-прежнему не принес никаких – или почти никаких – результатов. Сознание христиан, которые включаются в него, раздвоено между ощущением вины за колониальное и миссионерское прошлое и верностью растущей мировой власти своих государств. С другой стороны, мусульмане всегда были приглашенными гостями христиан и прекрасно это сознавали и чувствовали. Они не были избраны другими мусульманами для участия, равно как они и не избрали себя сами. Скорее, их выбрали христианские церковные власти, рассчитывая на их сотрудничество с хозяевами встречи.

Лишь в одном случае мусульмане действительно взяли на себя инициативу и стали ведущей стороной диалога (хозяевами встречи): на конференции в Триполи (Ливия, 1974 г.), участие в которой принимал Ватикан, некоторые восточные христианские церкви и мусульмане со всего мира. Протестантские церкви, Всемирный совет церквей, Греческая и Русская православные церкви лишь послали на конференцию наблюдателей. Данная встреча также закончилась провалом. Несмотря на это, мусульмане заявили о необходимости, а затем и добились соглашения по поводу многих вопросов, которые касались двух сообществ. Христианская делегация в одностороннем порядке отказалась от договоренностей в аэропорту за считанные минуты до вылета, вызвав тем самым смятение и тревогу среди всех участников конференции. Впоследствии ни мусульмане, ни христиане не предпринимали никаких усилий для решения возникшей проблемы. Провозглашенные

конференцией постановления не нашли себе осуществления в виде действующих программ и мер.

Недуг был все тем же: ни один диалог не может состояться, если один участник является «хозяином», а остальные оказываются в роли «приглашенных гостей». Каждая сторона должна быть хозяином и ощущать это. Каждый участник должен чувствовать абсолютную свободу выражать то, что он думает, свободу от сразу двух тяжелых грузов: от груза обязательств по отношению к другой стороне диалога и от груза верности своей организации или правительству своего государства. В диалоге не может быть «инициаторов» и «ведомых» («upper hand» and «lower hand»), все его участники должны быть равны. Более того, искреннее уважение всеми участниками других вероисповеданий также является необходимостью. Христиано-мусульманский диалог провалился именно потому, что упомянутые условия не были соблюдены. Наконец, последнее, но не менее важное: мусульmano-еврейский диалог также по-прежнему не налажен. Успехов в этой области нет совершенно никаких: никаких прецедентов и никакой — даже гипотетической — повестки дня нет. Создание государства Израиль и порожденные им продолжительные враждебные отношения еврейской общины и мусульманского мира сделали невозможным какой-либо религиозный диалог.

Бесплодие истории диалога в современную эпоху позволяет рассмотреть достижение МЖСС под совершенно особенным углом. Данное достижение представляется еще более уникальным и важным, если мы вспомним о крайней необходимости взаимного понимания трех религий, которую испытывает весь мир. Следовательно, существует еще больше оснований испытать сожаление в связи с тем фактом, что МЖСС не смогла заручиться необходимой для выживания публичной поддержкой. Последней публичной мерой МЖСС стало спонсирование «диалога авраамических религий», организованного Группой исламоведения ААР. Встречи были проведены при взаимной финансовой поддержке этих двух организаций. Уже покинувший наш мир Его Высокопреосвященство кардинал Серджо Пиньедоли (Sergio Pignedoli), председатель

Секретариата по делам нехристиан Ватикана, был приглашен с тем, чтобы зачитать программную речь триалого.

Из всего американского академического сообщества было отобрано девять видных ученых (три еврея, три христианина и три мусульманина) для того, чтобы каждый из них выступил с докладом по нескольким темам (topics), которые были заранее распределены (одну тему делили три участника различных вероисповеданий). Были приняты три следующих темы: (1) «Другие религии»; (2) «Национальное государство как форма социальной организации»; (3) «Сообщество верующих как транснациональный агент правосудия и мира». Настоящая книга представляет собой сборник материалов выступлений на встречах, которые затем были доработаны их авторами.

Именно в этом заключается первый шаг к диалогу между тремя религиями: для него необходимы осведомленность о трех религиях и понимание их перспектив. Мы убеждены в том, что само соприкосновение трех докладов представителей различных религий в одной из трех тем единой публикации представляет собой сравнительно-религиоведческий «акт», который сможет указать пути будущей мысли и рассуждений. Мы также надеемся, что за настоящим изданием последует множество других, которые ученые трёх религий создадут в диалоге и взаимодействии друг с другом.

*Исмаил Раджи ал-Фаруки
Председатель Группы исламоведения
Американской академии религии*

Глава 1

ПРОГРАММНАЯ РЕЧЬ

Католическая церковь и иудейская и мусульманская религии: триалог трех авраамических религий

*Его Высокопреосвященство Серджо Пиньедоли, ныне
покойный Куриальный кардинал Ватикана*

«Ты будешь отцом множества народов...» (Бт. 17: 4)

Приглашение Американской академии религии выступить здесь с речью – это честь для меня. Я рад читать эту речь сегодня не только потому, что это приглашение от искренних «друзей Бога», но также и в силу моей убежденности в том, что предложенная мне тема отвечает остро ощущаемой в нынешнем мире нужде, а именно вопросу о присутствии Бога и вопросу о религиозных ценностях [т. е. об их значении и значимости] в личной истории и истории народов.

Вера (или религия) Авраама, которого три наших религии справедливо считают «отцом веры» («отцом религии»), будет предметом моих размышлений. Я буду оставаться в пределах основных ценностей этой веры, не вдаваясь в соображения о различиях трех религий. Последние я буду рассматривать как объединенные принятием авраамической веры и, поскольку они считают именно веру Авраама источником вдохновения и руководством для человеческой жизни, как способные дать удовлетворительный ответ на основные человеческие вопросы.

По моему мнению, поскольку нашей целью является именно размышление о сущности этой столь благополучно объединяющей нас общей веры, для меня сейчас будет лишним даже упоминать о том, что у меня нет никакой необходимости возвращаться к историческому прошлому со всем его счетом случаев взаимного непонимания, несправедливости, ошибок, недостатка щедрости и великодушия и т. д. Вне всякого сомнения, мы должны изучать прошлое и извлекать из него уроки, но жизнь должна в первую очередь смотреть в настоящее и в будущее. Христианский мистик Майстер Экхарт однажды сказал: «Если человек отвернулся от греха и оставил его позади, то Бог смотрит на этого человека так, будто он никогда не грешил <...>. Если Бог находит его расположенным к благу, Он не думает о том, каким он был: Бог есть Бог настоящего; каким Он находит вас, таким и воспринимает и принимает. Он не спрашивает вас о том, какими вы были, но лишь о том, какие вы есть теперь».

1. Наша вера в Бога

Вера, которую мы унаследовали от Авраама, имеет своей центральной точкой монотеизм, свободный от неопределенностей и двусмысленностей: мы исповедуем веру единого (и единственного) Бога, личного Бога, Творца мира с Его Промыслом, действующего в истории, но отделенного от нее бесконечной пропастью, судью деяний человеческих, обращающегося к людям через пророков. Священные Писания и традиции наших трех религий не признают даже тени сомнения в этой фундаментальной установке. Описанное нами базовое единство веры столь важно, что позволяет нам рассматривать наши различия спокойно и даже задает им перспективу – это отнюдь не означает, что мы сводим на нет эти различия, и совершенно точно не свидетельствует о том, что мы отказываемся от точек (особенностей, аспектов), разделяющих нас. Однако это означает, что мы можем говорить друг с другом в атмосфере понимания и дружбы, потому что все мы «верим в одного и того же Бога»!

Не отвергая слово «диалог», столь наполненное смыслами и духом братства, я бы все же предпочел использовать слово «встреча» («encounter»), поскольку оно более ярко подчеркивает тот факт, что все мы – как индивидуально, так и коллективно (если мы выражаем точку зрения сообществ евреев, христиан и мусульман) – необходимым образом «верны» (vitally «committed» to) абсолютной первостепенности уважения, покорности и любви к Единому Богу, который в Своем провидении сопровождает нас и который в конце времен будет судить нас «в соответствии с Законом добра и зла, который он записал внутри наших сердец», если выразаться словами Джона Генри Ньюмена (John Henry Newman).

На протяжении веков наши три религии пророческого монотеизма оставались непоколебимыми в следовании своей вере, несмотря на разногласия и различия в отношении некоторых моментов, о которых мы поговорим чуть позже. Здесь представляется вполне достаточным вспомнить ясные и недвусмысленные выражения этой веры, которые встречаются в ключевых текстах религий: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими. И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём; и внушай их детям твоим, и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась, и вставая; и навязки их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Вт. 6: 4–9).

Даже римлянам, которые столь ревностно отстаивали имперскую власть, что полагали ее наделенной Божественной силой, пришлось признать требование евреев о том, что имя «тот, которому нет равных» закреплено за одним только Богом. Это имя было выше любой власти, включая власть кесаря, и римские инсигнии с капитолийскими богами не были разрешены в священном городе Иерусалиме. Любые попытки пренебречь этой нормой встречали решительное сопротивление, и никаким преследованиям и гонениям не удалось изменить данное правило.

Идентичное явление обнаружилось и в христианстве: его верность Единому Богу, исключаяющая возможность существования какого-либо иного божества, была тем фактом, который открыл римским властям истинную природу христианства и его несовместимость с язычеством.

Что касается исламской веры, нам следует лишь вновь обратиться к поразительному списку девяноста девяти прекрасных имен Бога (*Асма⁷ Аллаḫ ал-хусна*), чтобы быть уверенными в непоколебимости и ревности мусульманской веры в Единого Бога Авраама.

Клаив Стейплз Льюис (Clive Staples Lewis) утверждал, что «география духовного мира отличается от географии мира физического: в физическом мире страны соприкасаются на границах, тогда как в духовном мире – в самом [их] центре». Если мы считаем данное утверждение верным, то мы можем также сказать, что иудейский, христианский и мусульманский миры соприкасаются и встречаются в самом сердце общей для них веры. Религиозное родство и близость всегда было связано с разнообразными сложностями, и было бы непорочно не признавать этого. Однако благодаря Богу, к которому мы возносим наши сердца, на протяжении веков всегда появлялись примеры взаимного понимания и даже сотрудничества.

Возьмем, например, высокое Средневековье с его дискуссиями в Толедо и Кордове, когда в каждом архиепископском дворце христиане, мусульмане и евреи встречались и обсуждали различные вопросы. Можно также вспомнить и сочинения Маймонида, Ибн Рушда и ал-Фараби, а также св. Фомы Аквинского, – сочинения, которые оказывали влияние друг на друга и которые внесли большой вклад в формирование средневековой цивилизации.

В Средневековье в течение некоторого периода времени арабский был наиболее используемым еврейскими писателями языком. Важным примером в этом отношении является «Учение об обязанностях сердца» Бахьи ибн Пакуды. Данный трактат был написан на арабском, а затем переведен на иврит. Наконец, по прошествии некоторого времени на него обра-

тили внимание и христиане. В этом сочинении мы обнаруживаем повествующий об Иисусе отрывок, который, несомненно, представляет собой цитату из Евангелия от Матфея (Мф. 5: 33–37): «Мудрый человек сказал своим ученикам: „Закон разрешает нам клясться именем Господа, но я говорю вам: никогда не клянитесь ни во правде, ни во лжи. Просто говорите “да” или “нет”“». Раймунд Луллий глубоко осмыслил общность основания трех религий и благо, которое она сулила: именно об этом свидетельствует его «Книга о язычнике и трёх учёных» («Llibre del gentil e dels tres savis», 1277 г.). Николай Кузанский в своем трактате «О мире веры» («De pace fidei») писал о гармонии трех великих религий и о влиянии, которое она может оказать на установление мира во всем мире. Следует отметить, что данное сочинение он написал сразу после падения Константинополя, когда многие другие думали о начале крестового похода с целью отвоевания города.

По всей вероятности, верно, что эти «счастливые случаи» были не типичными, а, скорее, единичными и изолированными событиями, тогда как в течение долгих лет и даже веков случались симметричные недопонимания и возникали подозрения, начинались конфликты и преследования, в ходе которых сложно или, лучше сказать, невозможно определить обязанности различных сторон. По моему искреннему и скромному мнению, лучшим возможным путем в данном случае является путь разделения скорби о том, что происходило в прошлом, и решительного выбора всеми нами не только открытости диалогу и встрече, но и открытости взаимной любви. Мы должны смотреть вперед. Наилучший момент для такого взгляда в будущее – наше общее признание веры в Единого и Единственного истинного Бога и следование Его пути. Именно этот путь избрала Академия религии. Позвольте мне на секунду отвлечься и выразить мою глубочайшую признательность всем присутствующим и сотрудникам Академии в особенности.

Сами Священные Писания призывают нас решительно избрать открытые и свободные пути встречи; они обращаются к каждому из нас, кто считает краеугольным камнем встречи ре-

лигий авраамическую веру в Единого Бога. Давайте же, преисполнившись радости, вернемся к некоторым из наиболее позитивных и воодушевляющих текстов из числа упомянутых.

Израиль радуется своему имени «избранного Богом народа» (*сегулла*), и в мои намерения отнюдь не входит преуменьшить почетность этого звания, данного Богом. В то же время пророки не переставали призывать их не только уважать «боящихся Господа» («*timentes Deum*»), к которым обращается Новый Завет (к примеру, см. Де. 16), но также и напоминать им об их призвании выполнить миссию Авраама, которому Бог сказал: «Я – вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов <...>» (Бт. 17: 4; Рм. 4: 17). Вероятно, пророчество Исаяи развивает эту тему глубже всего: «В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею; благословение будет среди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой Египтяне, и дело рук Моих Ассирияне, и наследие Мое Израиль» (Ис. 19: 24–25). Кроме того, погруженный в свое великолепное видение будущего, Исаяя продолжает со счастливой уверенностью: «Распространи место шатра твоего, расширь покровы жилищ твоих; не стесняйся, пусти длиннее верви твои и утверди колья твои <...>» (Ис. 54: 2). Книга пророка Ионы ярко и с мягкой иронией представляет Вечного Бога как желающего спасения всех народов, даже врагов Израиля, и изображает Его как использующего израильтянина в качестве инструмента выражения своего намерения, вступающего в спор с израильтянином с тем, чтобы побороть его склонность к изоляционизму.

Непоколебимый монотеизм ислама хорошо известен. Он приводит мусульман к отрицанию христианской веры в Троицу, в воплощение Слова Божьего и в спасение через посредство Христа. Мусульмане не признают всю Библию, полагая, что в ней присутствуют фальсификации и искажения. Тем не менее они считают христиан настоящими монотеистами и используют в их отношении выражения, которые мне хотелось бы привести здесь: «Призывай (всех) на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними самым

наилучшим и добрым образом. Твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и кто следует прямым путем» (К. 16: 125). В этой связи следует упомянуть также еще один аят Корана: «Те, кто верит (в Коран), и те, кто следует иудейским (Писаниям), христиане и сабии – все, кто верит в Аллаха и Последний день, кто творит добро, получают свою награду у их Господа, не будет у них ни страха, ни печали» (К. 2: 62).

Следующие аяты Корана выступают практически логическим продолжением тех, которые были упомянуты ранее: «Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведает вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48); «На нас (ответственность) за наши деяния, а на вас – за ваши деяния. Нет места спорам между нами и вами. Аллах соберет всех нас, и к Нему предстоит (последнее) прибытие» (К. 42: 15); «У каждого есть цель, к которой Аллах его поворачивает. Соревнуйтесь же друг с другом во всем, что благо. Где и когда бы вы ни были, Аллах соберет вас вместе. Аллах властен над всеми вещами». (К. 2: 148).

Некоторые могут возразить о том, что эти стихи были отменены определенным видом экзегезы. Если бы возникла такая необходимость, я бы ответил на это, что существует более универсальная экзегеза, и в соответствии с ней теория отмены приложима только к аятам нормативного характера, которые считаются напрямую связанными с конкретными историческими событиями¹. [См. комментарий редактора в конце главы].

Переходя к христианству, мы видим, что по существу христианское учение – в особенности с евангельской точки зре-

¹ Ни один мусульманский мыслитель никогда не заявлял, что какое-либо толкование может «отменить» или «отменило» какой-либо из аятов Корана. В таком случае кардинал, по всей видимости, имел в виду вытеснение одного толкования другим в уме толкователя. Однако, поскольку после откровения Корана арабская лексикография и синтаксис оказались в замороженном состоянии, экзегеза действительно может утверждать свои выводы посредством критики. – *Прим. ред.*

ния – недвусмысленно и ясно открыто тем, кто верит в Бога Авраама. Однако в действительности христиане и христианские церкви допускали случаи нетерпимости и преследования, что входит в прямое противоречие с учением Христа. Как я уже говорил в связи иудаизмом и исламом, я убежден в том, что лучший способ искупить вину прошлого – это обновить наши умы и сердца в духе любви, который есть основание нашей веры, и следовать этому пути всеми силами. Но тем не менее я испытываю глубочайшее сожаление (или, лучше сказать, глубокий стыд) за то, что происходило в прошлом. Будем же молиться, чтобы такого подобного никогда не происходило впредь. Люди, подобные Папам римским Иоанну XXIII, Павлу VI и Иоанну Павлу II, ученые, подобные Жюлю Изаку (Jules Isaac), Луи Массиньону (Louis Massignon) и кардиналу Августину Беа (Augustin Bea), равно как и множество других представителей каждой из наших монотеистических религий, указали нам путь, которому необходимо следовать.

Второй Ватиканский собор с ясностью и решительностью выразил позицию, которую нам, католикам, следует занять в отношении еврейских и мусульманских сестер и братьев. Если мы обратимся к некоторым отрывкам из декларации «*Nostra Aetate*» («В наш век») Второго Ватиканского собора, то, по моему мнению, какие-либо дополнения будут излишними. В декларации в связи с отношением Церкви к иудейской вере утверждается следующее: «Исследуя тайну Церкви, сей Священный Собор помнит об узах, духовно соединяющих народ Нового Завета с потомством Авраама» (*Nostra aetate*, N. 4).

Дело в том, что Церковь Христова признает, что – в соответствии с тайной Божьего плана спасения – начала ее веры и ее избранничества можно найти уже у патриархов, Моисея и пророков. Она заявляет, что те, кто верит в Христа, сыны Авраама по вере (ср. Гал. 3: 7), уже призваны все тем же древним призывом к патриархам и что спасение Церкви было мистическим образом предначертано исходом избранного народа из неволи (N. 2).

Таким образом, Церковь не может забыть о том, что она получила ветхозаветное откровение через народ, который Бог в своей невыразимой милости удостоил заключения с ним Древнего Завета (Ancient Covenant). Не может она забыть также и том, что она получает силы из корня того прекрасного оливкового дерева, к которому были привиты дикие ветви иудеев (эллинов, язычников; Gentiles; ср. Рм. 17–24). Церковь действительно верит в то, что Своим крестом Иисус, Мир наш, примирил иудеев с иудеями, соединив их в Себе в одном теле (ср. Еф. 2: 14–16).

Кроме того, Церковь никогда не забывает о словах Апостола о его сородичах, «которым принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти» (Рм. 9: 4–5), сын Девы Марии. Церковь помнит и о том, что из еврейского народа произошли апостолы – ее основания, камни и столпы ее здания, – равно как и большинство ранних сторонников [христианства], возвестивших о Христе миру.

«В силу того, что столь велико духовное наследие, общее христианам и иудеям, Священный Собор желает беречь и поощрять взаимопонимание между ними и уважение друг к другу, достигаемое прежде всего в библейских и богословских исследованиях и в братских беседах» (N. 4).

А вот что говорится в том же самом документе в связи с отношением католической Церкви к мусульманам: «Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям, определениям Которого, даже сокровенным, они всей душой стремятся подчиниться, как подчинился Богу Авраам, на которого охотно ссылается исламская вера. Хотя последователи ислама и не признают Иисуса Богом, они всё же почитают Его как пророка и чтят Его девственную Матерь, Марию, а иногда даже благочестиво призывают Её. Кроме того, они ожидают Судного дня, когда Бог воздаст всем воскресшим людям. Поэтому они ценят нравственную жизнь и высоко чтят Бога молитвой, милостыней и постом.

Хотя в течение веков между христианами и мусульманами возникали немалые разногласия и вражда, Священный Собор призывает всех предать забвению прошлое и искренне стремиться ко взаимопониманию, а также совместно оберегать и поддерживать ради всех людей социальную справедливость, нравственные ценности, мир и свободу» (№ 3).

2. Колоссальная духовная сила великих религий, объединенных в вере Авраама

Переходя к рассмотрению трех великих религий (иудаизма, христианства и ислама) с точки зрения их отношений с современным миром, мы осознаем то колоссальное воздействие, которое они могут оказать на мир. Современный мир, даже если его и обогатили многие «внешние» ценности (которые не следует презирать каким бы то ни было образом), пришел к духовному истощению, которое вызывает глубокую обеспокоенность. Восточный человек бы сказал в этой связи: мир стал миром «обладания» (world of «having») ценой мира «бытия» (world of «being»). Можно отметить, что, в то время как средства обеспечения благосостояния и легкой, более комфортной жизни и приятного существования приумножались, уровень счастья людей отнюдь не рос автоматически симметричным образом; более того, во многих случаях он понизился настолько, что это вызывает тревогу. Одна из причин этой человеческой ситуации неудовлетворенности (к которой можно добавить широкий спектр проблем, от нищеты до несправедливости, ненависти и отрицания свободы) или, если позволите, фундаментальная причина, следствиями которой являются глубинная тревога, неудовлетворенность и другие проблемы, заключается в том, что нынешний мир в значительной степени отвернулся от Бога и Его Закона. Современный мир полагает себя самодостаточным.

В «богооставленном» мире человек обнаруживает себя тревожным образом изолированным и, если можно так выразиться, покинутым посреди тупика. Только в Боге, в Боге Авраама, человек может найти свою истинную меру и прожить целостную и полную временную (земную) жизнь, открыв себя опре-

деленности жизни вечной. «Когда я отворачиваюсь от тебя, – говорит Иехуда Галеви в своей поэме «Кузари», – я мертв, хотя и жив, но, когда я приближаюсь к тебе, я жив, даже если мертв». В своей книге «Первобытное видение: христианское присутствие в африканской религии» («The Primal Vision: Christian presence amid African religion», 1963 г.) Джон Тэйлор (John Taylor) предлагает следующий взгляд на африканские народы: «Африканский миф повествует не об изгнании людей из Рая, но о Боге, исчезнувшем из мира».

Иудаизм, христианство и ислам солидарны в том, что Бог «абсолютно Другой» («Wholly-Other»). Но они также согласны и с тем, что он «абсолютно Близок» («Wholly-Near»). Как утверждает одно яркое мусульманское выражение, Бог ближе к человеку, чем его яремная вена. Человек отнюдь не потерянный и в сущности бесполезный фрагмент мира, но творение Бога, сотворенное по Его образу и подобию и, следовательно, заслуживающее уважения и любви. Человек призван прожить нравственную жизнь, и он связан со другими людьми идеалом мира и братства. Если человек поддается соблазну «освобождения» себя от Бога, он в конечном итоге становится рабом ничтожных, но ужасных «богов», которые известны под именами власти, богатства, удовольствия и т. д. Однако сколь часто эти «боги», эти «идолы» скрываются под благородными именами прогресса, общественного интереса и даже свободы. И все же только в качестве творения Бога человек получает право подчинить себе землю, возделывать ее и хранить ее (*ле'авдах велешафх*; Бт. 2: 150); Коран утверждает, что творение склоняется перед человеком, поскольку он является наместником Бога на земле (Его халифом).

Все мы здесь ощущаем приводящую в трепет, но в то же самое время чудесную ответственность положения «друзей Бога», и мы уверены, что именно вследствие этого положения мы являемся подлинными друзьями наших братьев, других людей. Мы никогда не разделяли мир как таковой и мир религиозный: мы никогда даже не видели здесь никакого противопоставления. Мы никогда не воспринимали два этих мира в качестве отдельных царств (kingdoms): оба этих мира от Бога!

«Слово „метистеми“ (*methistemi*) в значении переноса, перехода из одного мира (царства) в другой употребляется в Новом Завете только единожды (Кол. 1: 13). Обычно Новый Завет использует слово „метанойя“ (*metanoia*) со значением „перемена“, „обращение“, „поворот“². Акцент делается на смене направления, а не на смене расположения» (Джон Тэйлор).

По моему мнению, здесь будет полезно вспомнить следующие слова Мартина Бубера: «Бога не найти, оставаясь в мире, Бога не найти, удалившись от мира. Тот, кто всем существом выходит к своему Ты и все сущее мира передает ему, находит Того, Кого невозможно искать. Несомненно, Бог – это „абсолютно Другой“: но Он же и абсолютно это же самое, абсолютно присутствующее. Несомненно, Он – *Mysterium tremendum*³, являющийся и повергающий ниц; но Он же и тайна самоочевидного, которая ближе ко мне, чем мое Я». Вспомним также и парадоксальное замечание, которое однажды сделал Уильям Темпл (William Temple): «Христианство – это наиболее материалистическая из всех религий мира. Христианство относится к земной реальности серьезно». Здесь автор имеет в виду, что христианство воспринимает земную реальность серьезно, поскольку оно серьезно относится к Богу. Мне кажется, что то же самое может быть сказано и об иудейской, и о мусульманской верах.

Теперь мне хотелось бы поделиться своим личным наблюдением, которое я сделал в процессе своей работы в Секретариате по делам нехристиан Ватикана. Бок о бок с иудеями и мусульманами, т. е. с разделяющими мою приверженность вере Авраама братьями и сестрами, существуют миллионы мужчин и женщин (можно также с уверенностью сказать: сотни миллионов мужчин и женщин), принадлежащих к неавраамическим религиям (индуизму, буддизму, синтоизму, конфу-

² Греч. *μετάνοια* – «перемена ума», «перемена мысли», «переосмысление». В религиозной (особенно раннехристианской) традиции слово «метанойя» имеет значение покаяния, раскаяния. Именно это значение впоследствии сообщилось слову, и именно так его переводит большинство европейских переводов Библии – *Прим. перев.*

³ Лат. *mysterium tremendum* – «ужасная тайна». – *Прим. перев.*

цианству и т. д.). Я ощущаю себя практически единым и с ними: это единство обусловлено их верой в Божественное и религиозные ценности. Есть и другие люди, которые заявляют, что «у них нет никакой религии» (мне часто приходилось слышать подобные фразы от моих молодых друзей, будь они из Гонконга, Сингапура или Лос-Анджелеса). Однако если мы поговорим с ними чуть дольше, мы с большой долей вероятности обнаружим, что они имеют в виду следующее. Они не принадлежат к христианской церкви, не являются частью той общины, которую Бог называл «Своим народом», и не имеют отношения к умме. Иными словами, они не принадлежат к какой-либо институционализированной религиозной организации. Тем не менее в действительности они зачастую являются настоящими «друзьями Бога», а значит некоторым образом образуют часть нашего сообщества верующих. Жак Маритен (Jacques Maritain) утверждал: «Людей объединяет только их дух». Я бы сказал, что вокруг нас и вместе с нами существуют миллионы таких людей духа. Иногда их духовность столь глубока, что они оставляют впечатление «подлинных мистиков»: их глаза и сердца обращены к Вечному Богу.

Такова реальность, и она необычайно воодушевляет нас. Это отнюдь не означает, что наше намерение заключается в создании сильного и более компактного «фронта», который противопоставит себя «фронту» неверующих. Нет. Подобные действия были бы преступлением против любящего всех нас Бога – Бога, которого бы мы хотели видеть любимым всеми. Мы счастливы, поскольку видим, что семья верующих в Бога огромна, и мы возносим Всевышнему молитвы о том, чтобы все человечество могло стать частью этой семьи. Такая задача по силам только Ему одному.

3. Что следует делать нам, отдельным верующим людям или сообществам верующих, чтобы другие могли прийти в нашу веру или приблизиться к ней?

Все мы, собравшиеся здесь сегодня, разделяем преданность религии Авраама. Как бы то ни было, мы в то же время прекрасно осведомлены о том, что существуют значительные

различия в том, как три наших религии рассматривают отношения Бога с человеком.

Иудаизм обращает свое внимание на завет между Богом и Его народом. Однако в отличие от христиан, иудаизм не признает Иисуса Христа в качестве Посредника между Богом и человеком. Ислам, хотя и признает Иисуса пророком, не принимает Его в качестве Посредника. Более того, мусульманин считает, что ему не нужен никакой посредник между ним и Богом. Каждый верующий мусульманин обращается к Богу без посредников, о чем ясно свидетельствуют обряды ритуальной молитвы молитва (салят) и паломничества в Мекку.

Тем не менее ислам – это «миссионерская» («missionary») религия, в которой каждый верующий обязан возвещать, проповедовать Божественное послание (проповедь именуется словом «дават»). Христианская религия также представляет собой миссионерскую религию, в которой Бога и человека связывают узы филиальной любви. Иудаизм, который не отказывает в свободе обращению, как мне кажется, в большинстве случаев не стал бы считать себя миссионерской религией в том же самом смысле. Однако в этом отношении мне хотелось бы сделать следующее замечание о проповеди религиозного послания. Сколь бы различными ни были подходы наших религий, признавая право каждой из авраамических религий (а значит и право также других религий) на свободную проповедь своего послания, мы должны делать это таким образом, который бы обязательно включал в себя уважение свободы другого. Бог есть Бог свободы, и Он не просит верности, которая добыта жестокостью.

Широко известна следующая словесная формула Иисуса Христа: «Если кто хочет идти за Мною <...>». Он отказался призывать огонь с небес, как просили Его некоторые из учеников однажды, «но Он, обратившись к ним, запретил им и сказал: не знаете, какого вы духа <...>». Честно засвидетельствовав свою веру и достигнув рубежа человеческого сознания, апостол (будь он христианин, мусульманин или адепт какой-либо иной веры) должен оставить этому сознанию полное право выбора, которое исключает любые возможные

формы ограничения, будь последнее открытым или скрытым. В прошлом было немало противоположных примеров: оставим их позади и не будем их повторять. Основная (принципиальная) норма и условие принятия (или неприятия) религии должны быть основаны на свободе человеческой совести, свободе вероисповедания.

Мои дорогие друзья, к сожалению, у нас не столь много времени, чтобы подробно останавливаться на данном моменте. Я лишь упомяну, что декларация о религиозной свободе «*Dignitatis humanae*» [лат. «Достоинство человеческой личности»], которая была опубликована в 1965 г. после двух лет напряженных споров и размышления, остается одним из важнейших текстов Второго Ватиканского собора. Декларация ясно выражает, каким образом церковь, к которой я принадлежу, способна уважать свободу других церквей и религий без какого-либо ослабления собственной преданности вере Авраама и Евангелию Христову. Вряд ли мне нужно добавлять к этому, что в Соединенных Штатах упомянутый нами ранее принцип религиозной свободы прекрасно понят еще со времен Отцов-основателей. При разработке Первой поправки к Конституции США в 1971 г. было вполне ясным образом признано право личностей и сообществ на свободу вероисповедания.

Однако вернемся к основной теме нашего рассуждения. По моему мнению, у нас есть две вполне определенных обязанности по отношению к мужчинам и женщинам, которые не разделяют нашу авраамическую веру или вообще какую-либо религиозную веру. Как мне кажется, эти обязанности могут быть приняты и реализованы на практике только теми из нас, кто принадлежит к христианской вере, но также и нашими иудейскими и мусульманскими братьями.

(А). Первая обязанность заключается в том, чтобы открыть путь ясному и лояльному диалогу со всеми нашими собратьями. Разумеется, «открыть путь» не означает «принудить к». Смысловое содержание книги «Жизнь в диалоге» («*Life in Dialogue*»; «*Dialogisches Leben*», 1947 г.) Мартина Бубера, цитату из которой мы приводили ранее, может быть суммировано в

следующей фразе: «В Начале есть отношение». На ум сразу приходят две пословицы, близкие по теме к этой формулировке. Первая пословица арабская: «Человек – враг того, чего не знает». Вторая пословица – это пословица африканского народа волоф: «Начав с разговора [т. е. диалога], придешь к решению».

В истории отношений наших религий было слишком много периодов разобщения и молчания. Наши ватиканские Секретариаты: Секретариат по содействию христианскому единству, Секретариат по делам нехристиан (с двумя их Комиссиями, первая из которых занимается отношениями с иудаизмом, а вторая – отношениями с исламом; обе основаны в один и тот же день, 22 октября 1974 г.), Секретариат по делам неверующих, – вместе со Всемирным советом церквей и многими другими международными организациями (из которых я ограничусь лишь упоминанием Института Кеннеди, Совещания по вопросам межрелигиозного мира – организатора нашей встречи, – и Постоянная конференция евреев, христиан и мусульман в Европе [Ständige Konferenz von Juden, Christen und Muslime in Europa]) приносят свои плоды – первые результаты обмена идей и дружбы. В данном отношении мне представляется уместным процитировать фразу из декларации Бруманского совещания, которое было организовано Всемирным советом церквей в Ливане в 1972 г.: «Всеобщее изыскание воли Божьей расширяется и ускоряется».

Что станет результатом участившихся встреч и диалогов? Сложно ответить на данный вопрос однозначно. Отец Мишель Лелонг (Michel Lelong) в своем новом сочинении «Две веры, одна надежда» («Deux fidelities, une espérance», 1979 г.) отмечает: «Сколь серьезными ни были бы политические конфликты, неприемлемо, чтобы вера в Бога их обостряла». Даже если религии как таковые не предлагают никаких решений, они, тем не менее, должны быть элементами движения к подлинному и справедливому миру.

(Б). Вторая обязанность – делать все возможное для того чтобы те, кто верит в Единого Бога, могли привлечь и вдохновить на поиск веры в Него других людей, в особенности

неверующих. Следует неустанно повторять, что вопрос здесь заключается не в создании «устойчивого фронта верующих, который противопоставит себя фронту неверующих». Такая установка по существу лишь нанесет урон самому религиозному духу. Диалоги и встречи трех наших религий авраамической веры, а также диалоги и встречи наших религий с другими религиями, должны быть объединением сердец прежде, чем они станут встречей умов.

Коран напоминает мусульманам о том, что «ближе всех в любви к верующим являются те, которые <...> не высокомерны» (К. 5: 82) и что «если вступаете в спор с людьми Писания, то ведите его наилучшим образом» (К. 29: 46). Знаменитый хадис утверждает: «Не уверует никто из вас до тех пор, пока не будет желать брату своему того же, чего желает самому себе». Что касается христиан, апостол Павел предупреждает нас: «Не станем же более судить друг друга» (Рм. 14: 13); «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон» (Рм. 13: 8).

Я бы хотел закончить свою речь заключительным пожеланием, или, иными словами, выразить собственную надежду. Однако вместо того, чтобы делать это своими собственными тривиальными словами, я предлагаю вам цитаты из трех различных источников. Каждая цитата касается различных аспектов нашей темы.

Начнем с раввинского наставления. «Какая фраза важнейшая во всей человеческой речи? Ни на секунду не задумавшись, я закричал во весь голос: „Внемли, Израиль! Господь – Бог наш, Господь – один!“». Разве не высшая это фраза из всех, фраза, которой не найти равной на небесах и на земле? Тогда я спросил себя: но какое слово важнейшее в этой совершенной фразе? Я ответил себе без каких-либо сомнений, что это слово „эхад“, „один“. Наконец, я спросил себя: какое самое возвышенное слово из всех слов человеческой речи, числовое значение которых равно числовому значению святого слова „эхад“, значение которого – тринадцать. Мне не пришлось искать долго: на кончиках моих пальцев и глубоко

в моем сердце, в самом центре моей души было слово „ахава“, „любовь“.

Вторая цитата – это стихотворение сенегальского поэта и журналиста Ньяки Барри (Niaky Barry). Я прочитаю его на французском, а затем рискну дать собственный английский перевод.

«Ah, frère de l'universel – c'est dans le noyau central de ton âme que j'érigerai le Sanctuaire du Dieu Ultime – d'où Synagogue, Temple, Eglise et Mosquée – seront en harmonie – dans les flots mouvants de ton élan vers l'Infini».

«О, брат всего сущего, – именно в срединном краю души твоей – построю я Святилище Вечного Бога – в котором Синагога, Храм, Церковь и Мечеть – будут пребывать в гармонии – среди вздымающихся волн твоего страстного стремления и поиска Бесконечного».

Наконец, третья и последняя цитата – стихотворение Эдвина Маркхэма (Edwin Markham). В своем стремлении объединить всех людей в понимании и братстве он написал эти слова, которыми я завершаю свою речь:

«Он круг очертил, изгнав меня, –
Презренного, еретика и бунтаря.
Но мы с любовью смогли победить –
Принявший его круг начертить».
[He drew a circle that shut me out,
Heretic, rebel, a thing to flout.
But love and I had the wit to win;
We drew a circle that took him in.]

Большое спасибо за внимание.

Тема I ДРУГИЕ ВЕРЫ

Глава 2 ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИУДАИЗМА

*Майкл Вышогрод
Профессор философии Барух-колледжа
Городского университета Нью-Йорка*

Иудаизм лучше себя понимает, оглядываясь на христианство и ислам. Сам термин «иудаизм» несколько проблематичен в свете традиционного самоопределения евреев. Этот термин подразумевает существование набора верований и обычаев, которые составляют иудаизм, и подразумевает также, что именно следование этим верованиям и обычаям делает кого-то иудеем. Слово «иудаизм» не перевод какого-либо классического древнееврейского термина. Причина этого обстоятельства заключается в том, что принципиальными терминами в классическом иудейском самопонимании являются Израиль и Тора, а не иудаизм (хотя мы не можем полностью избежать его употребления). Израиль – это люди, которые произошли от Авраама, Исаака и Иакова и которые были избраны как народ Божий и благословение для всего человечества (Бт. 12: 3). Тора – данное Богом учение, которое объясняет происхождение и сущность Израиля, а также заповеди, данные Богом его народу. Поэтому Тора и Израиль тесно связаны: заветы Торы адресованы не всему человечеству, а именно Израилю, Израиль же народ лишь из-за завета, о котором свидетельствует Тора. Таким образом, иудаизм невозможен без самого народа Израиля. Но кто есть народ Израиля?

Народ Израиля – потомки Авраама, Исаака и Иакова. Бог мог избрать сообщество верующих, чтобы они служили ему в качестве Его народа (что он и сделал, согласно взгляду Церкви, когда он создал Новый Израиль). Бог мог выбрать группу людей, связанных не верой, а деяниями: те, кто вел себя определенным образом, могли стать избранными господом людьми. Или же Бог мог избрать не группу людей, а всё человечество без несправедливых исключений. Однако, пользуясь своей властью, Бог не остановился ни на одном из этих вариантов. Вместо этого, он избрал Авраама, Исаака и Иакова и установил с ними особые отношения. Эта семья людей и определила еврейский народ в качестве произошедшего от патриархов. Следовательно, причастность к иудаизму не вопрос веры. Еврей, который не верит или нарушает заповеди Торы – это грешащий еврей. Однако он остаётся евреем, и истина в том, что все евреи в большей или меньшей степени – грешащие евреи. В онтологическом плане, т. е. с точки зрения своей сущности, еврей является евреем именно в силу происхождения от патриархов.

Но всё же обращение в иудаизм возможно. Эта возможность весьма неочевидна. С точки зрения здравого смысла это не должно быть реально. Человек не может стать чьим-то потомком по обращению. Во многих правовых системах усыновление или удочерение – это метод, с помощью которого кто-либо может стать законным потомком человека, к которому не имеет физического (генетического) отношения. Однако следует заметить, что в еврейском праве не существует усыновления. Если обращение в иудаизм и возможно как оно есть, то оно случается посредством своего рода чуда. Обращенный чудесным образом становится отпрыском Авраама, Исаака и Иакова. Данное утверждение не стоит трактовать в чрезмерно спиритуалистском ключе. По мнению раввинов, обратившиеся сын и мать могут жениться, не нарушая библейский запрет на инцест (хотя в этом случае инцест оказывается запрещенным мудрецами), поскольку, перейдя в иудаизм, они родились заново и больше не являются матерью и сыном. В этом случае перерождение вряд ли может быть исключительно духовным, поскольку в исключительным образом ду-

ховном перерождении, как и в христианском крещении, биологическая связь между матерью и сыном не разрывается. Именно по этой причине ни один известный мне христианский автор не допускает возможности того, что обращение матери и сына приводит к их перерождению, которое отменяет запрет на инцест между ними. В обращении в иудаизм же происходит нечто квази-биологическое, и из-за этого не поддается еврейское самопонимание, т. е. самопонимание с точки зрения происхождения от Авраама.

Если Тора – это система Божьих наказов Израилю, то где же место других наций? Избранность Израиля накладывает на этот народ определённый набор указаний, которым призваны следовать они и лишь они. Однако Бог не безразличен к верованиям и поведению других людей. Они, по мнению раввинов, связаны семью законами потомков Ноя, которые выведены раввинами из Бт. 9 и которые запрещают идолопоклонство, убийство, воровство, кровосмешение, что примерно соответствует естественному моральному закону. Неиудей, который соблюдает эти правила, обеспечивает себе место в грядущем мире. Поэтому иудаизм не проповедует, что лишь его приверженцы могут быть «спасены» или что он представляет собой единственный путь к «спасению». Иудаизм – это комплекс требований Бога к евреям и, поскольку эти требования нелегко исполнять, а в будущем мире найдётся место и неевреям, то здесь мы сталкиваемся с доводами, *prima facie*⁴ свидетельствующими против поощрения язычников к обращению в иудаизм. В действительности обычное отношение евреев к новообращенным именно таково. Обращение неевреев не приветствуется, а вместо этого им вменяется, что Бог не хочет, чтобы все люди следовали одним и тем же правилам, и что они удовлетворяют Бога лучше всего, когда следуют заповедям потомков Ноя. Лишь если потенциальный новообращенный настаивает на своих поисках и на том, чтобы стать иудеем, он подвергается обрезанию (если это мужчина) и должен погрузиться в *микву* (ритуальную ванну), в которой он и пере-

⁴ *Prima facie* (лат.) – «на первый взгляд». – *Прим. пер.*

рождается в полноценного еврея, если посвящает себя соблюдению Торы.

Иудейский взгляд на христианство и ислам, таким образом, нужно понимать в контексте понимания иудаизмом самого себя. Поскольку иудаизм рассматривается не как «правильная» религия для всех, самоочевидно, что другие религии вполне могут иметь место, если они не нарушают ту или иную заповедь из семи заповедей потомков Ноя. В случае ислама, в силу его в высшей степени монотеистической ориентации, иудаизм не испытывал трудностей в признании его как действительного выражения неиудейской религиозности. В случае же христианства дело приобретает несколько более сложный характер. Корень проблем – учение о Троице. В Никейском символе веры говорится о «Сыне Божием, рождённом от Отца, Единородном» – следовательно, возникает вопрос о том, не является ли христианство на самом деле разрывом с монотеизмом, нарушающим запрет на идолопоклонство из семи заповедей потомков. Средневековые раввины разделились в своих ответах на этот вопрос. Принятая в итоге точка зрения гласила, что христианство не является идолопоклонством для неевреев. Доктрина о Троице ослабила, но не уничтожила единство Единого Бога. Тем не менее считалось, что для еврея придерживаться учения о Троице было бы идолопоклонством. Такое несоответствие следует понимать с точки зрения различий в стандарте монотеизма евреев и неевреев. Тора определяет, какие верования следует считать идолопоклонством для евреев и какие верования стоит считать идолопоклонством для неевреев. Стандарты для евреев более строгие (как и во многих других требованиях), чем те, которые применяются к неевреям, так что одна и та же вера может представлять собой идолопоклонство для евреев и неидолопоклонство для неевреев. И именно этот принцип по сути работает в случае Троицы.

В случае ислама такой проблемы с монотеизмом не существует. Но есть иной довольно серьёзный вопрос. Независимо от сложной ситуации, связанной с Троицей, между иудаизмом и христианством остается одна чрезвычайно важная связь: обе религии почитают древнееврейское Священное Писание (или

Танах, или Ветхий Завет – Hebrew Bible) в качестве Слова Божьего. Конечно, есть серьезные различия в интерпретации этого Слова, в частности христианское убеждение, что многие отрывки в древнееврейском Писании отсылают к (обычно используемый термин – «предзнаменуют»; «foreshadow») жизни и смерти Иисуса Назаря. Кроме того, присутствуют и другие отличия традиционной христианской герменевтики Ветхого Завета от иудейского его понимания. Тем не менее текст Танаха принимается христианами в качестве текста Божественного. Мусульмане, с другой стороны, не заходят так далеко. Они допускают многое из Танаха, но также они полагают, что в древнееврейский текст проникли серьезные искажения, в основном имеющие своей целью оправдание еврейской точки зрения. Хотя в общем и целом ислам принимает повествование и учение Танаха, нельзя сказать, что существует общее Писание, как в случае христианства. Маймонид, к примеру, уделяет настолько большое внимание этому различию, что разрешает учить Тору христианам, но никак не мусульманам. Поскольку различие между иудаизмом и христианством заключается в интерпретации древнееврейского Писания, обучение христиан иудейскому толкованию может помочь исправить их неверное христианское толкование. Но с мусульманами проблема не в интерпретации общего текста, а в том, что мусульмане отвергают древнееврейское Писание в том виде, в каком оно было передано традицией иудаизма. Поскольку они не принимают сам текст, Маймонид считает, что мусульманам нельзя учить Тору, поскольку у них мало шансов прийти к какому-либо согласию с иудеями.

Хотя было бы неправильно придавать слишком большое значение этому конкретному выводу Маймонида – как в силу того обстоятельства, что это его личное мнение, так и потому, что это даже не центральная часть его мыслей по этому вопросу – всё же интересно отметить симметрию еврейско-христианского и еврейско-мусульманского отношений. У каждого из них есть один важный плюс и один важный минус. В христианстве есть серьезное преимущество общего Писания, но есть проблема Троицы. Преимущество ислама в том, что он не искажает идею единобожия, но возникает слож-

ность с отсутствием общего Писания. Трудно сказать, какое из отношений более уравновешенное. Возможно, следует также упомянуть, что в исламе никогда не выдвигалось обвинение иудеев в ответственности за смерть Иисуса и, следовательно, за богоубийство, что также способствует менее напряженным отношениям с исламом. Кроме того, в целом общее мнение склоняется к следующему: хотя в исламском мире также существовало ущемление прав евреев (по крайней мере, если судить по современным стандартам), оно не достигало той жестокости, какой достигла эта форма дискриминации в христианском мире. Отнюдь не нужно рассматривать существование евреев в мусульманском мире как непрерывное проявление взаимного радушия для того, чтобы понимать, что ядовитый антисемитизм, который заразил большую часть христианского мира, довольно сложно найти в сфере влияния ислама.

До этого момента еврейская оценка христианства и ислама обсуждалась с точки зрения понимания иудаизмом заповедей потомков Ноя, соблюдение которых считается обязательным для неевреев и посредством которых иудаизм оценивает любую религию или идеологию, соблюдаемую неевреями. С этой точки зрения нееврейская религия, которая не имела никакого отношения к еврейской священной истории, могла быть принята вполне адекватно. Но, конечно, важно, что и христианство, и ислам вовсе не забывают о вмешательстве Бога в человеческие дела через историю Израиля. Христианство и ислам в значительной степени впитали и распространили идеи, которые впервые возникли в религиозной истории Израиля и которые остались бы таковыми, если бы они не распространились по всему миру двумя дочерними религиями иудаизма. Поэтому две этих религии, христианство и ислам, имеют особые отношения с иудаизмом, а иудаизм – особые отношения с ними. Это было ясным образом признано иудаизмом почти с самого зарождения этих двух религий. Именно по этой причине Маймонид в своей известной цитате отводит важное место в Божественном плане спасения христианству и исламу. Он пишет:

«Но не в силах мы постичь замыслы Творца, ведь наши пути – не Его пути, и наши мысли – не Его мысли. И вся эта история с Ешуа из Назарета и с тем ишмаэльтянином, который пришел после него, произошла только ради того, чтобы расчистить дорогу Мошиаху и подготовить весь мир к служению Всевышнему, всем вместе, как сказано: „Ведь тогда обращу Я к народам речь понятную, чтобы все воззвали Именем Г-спода, служили Ему плечом к плечу“ (Цфанья 3: 9). Каким образом? Уже наполнился весь мир знанием о конечном избавлении, распространились слова Торы и заповедей, и дошло это знание до отдаленных островов, и стало известно множеству народов, грубых сердцем»⁵.

Благодаря иудаизму и исламу мессианическое мышление проникло в сознание людей, которые иначе не имели бы никакого понимания этого глубоко еврейского ожидания. Поскольку Маймониду было ясно, что искупление, ожидающее Израиль в конце времен, будет сопряжено с искуплением грехов остальной части человечества, распространение мессианизма в его христианских и мусульманских формах представлялось неотъемлемой частью движения истории в соответствии с Божьим замыслом.

Если же иудаизм не принимает миссионерскую позицию по отношению к христианам и мусульманам, то он не делает этого, поскольку видит воли Бога в том, чтобы все люди стали евреями. Часто упускается из виду, что это не исключает задачу исполнения семи заповедей потомков Ноя по отношению к неевреям. Поскольку все человечество обязано жить в соответствии с заветом потомков Ноя, который последовал за потопом (о нем говорится в Книге Бытия), кажется очевидным, что задача Израиля как народа, которому была поручена Тора, – рассказать об этом завете всем народам. Более того, избрание Израиля не является его самоцелью, а имеет в виду план благословения всего человечества (Бт. 12: 3). Лишь когда не-

⁵ *Маймонид*. Мишне Тора, XIV Судьи.

послушание человека, казалось, сорвало план Божий (Бт. 6: 6), Бог решил сосредоточить свою педагогику на одной из семей людей, очевидно надеясь, что, если ему удастся добиться успеха в этой единой группе, ее пример научит остальную часть человечества жить в соответствии с волей Божьей. Если же Израиль окажется менее чем полностью соответствующим задаче, возложенной на него, его неудачи воспрепятствуют спасению всего человечества, а не только его собственному спасению.

Поэтому обвинение Израиля в эксклюзивистской или даже расистской теологии является глубоким искажением веры Израилевой. То, что Бог избрал человеческое семейство одной крови, было прерогативой его власти и могущества. Несмотря на генетическую природу этого избранничества, обращение в иудаизм возможно для всех тех, кто искренне этого желает. Тот факт, что это возможно, даже если не поощряется, подчеркивает сложный и не полностью наследственный характер этого избранничества. Прежде всего, приняв собственное избранничество, Израиль посвящает себя жизни послушников, более трудной, чем требуется от других людей. Действительно, несмотря на все страдания, которые были принесены Израилю из-за его избранничество, Израиль приобрел определенную гордость за свое избранничество и службу. Несомненно, порой это выходило за пределы допустимого. Но чего можно ожидать от людей, которые сохранили веру, несмотря на сверхчеловеческие препятствия, и при этом привели большую часть человечества под крыло божественного присутствия?

Потребность нашего времени – это объединение всех людей, жизнь которых подсудна Богу Авраама. Для детей Авраама существует требование учителя Безр-Шевы – требование научиться находить патриаршее присутствие в приверженцах других авраамических религий. Мы не должны отвергать данное требование.

Глава 3

ИУДАИЗМ И ИСЛАМ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

К. Стендал

*Декан Богословского факультета
Гарвардского университета*

Основные правила отображения другой традиции и её последователей просты и широкоохватны: сравнивать равное с равным и давать другим возможность самим себя обозначать, определять.

Первое правило очевидно. Невзирая на это, апологет веры в нас стремится к тому, чтобы сопоставлять свою веру в её идеальной форме с реальностью, или, что еще хуже, с чужой верой. Например, христианство может льстить себе, утверждая, что оно является религией любви и мира в противовес иудейскому легализму (фарисейству) и мусульманской воинственности. Так возникает ощущение, будто бы история христианства насквозь состояла из мира и любви, а иудаизм и ислам не имели никакого представления о сострадании и проявлениях шалома или салама (т. е. мира).

Второе правило защищает от более неуловимой, но не менее корыстной привычки религиозных людей. Я говорю о привычке защищать свою веру, придавая ей особую ценность и исключительность. Или же, предпринимая попытки положительно оценить других, мы углубляемся в те элементы в другой религии, которые являются наиболее привлекательными для нас из-за их схожести с нашими собственными верованиями. Таким образом мы, как христиане, склонны создавать христианизированные формы других религиозных традиций, не придавая особого внимания тому, как их видят и

чувствуют последователи, и тому, что для их традиции является важным, а что вторичным.

Очень важно отметить, что и последний обычай со всеми своими положительными замыслами искажает чужую традицию в угоду своей. Это свидетельствует о том, что мы способны быть положительны в оценке других лишь когда находим в них то, что нравится нам в самих себе. Наиболее ярким примером такого отношения может служить термин «анонимный христианин» в отношении одобряемых нами приверженцев других религий; иными словами, мы способны выразить свое одобрение, лишь провозглашая других похожими на нас, даже если они выражают это «анонимно». В качестве примера здесь следует вспомнить, что эквивалентом этого понятия в иудаизме может служить термин «праведный гой» («праведный иноверец»), т. е. здесь мы сталкиваемся с прямым признанием того, что другие, не являясь похожими на нас, все же могут быть праведными перед лицом Бога.

Но моя задача состоит не в сопоставлении религий, а в раскрытии христианской точки зрения на иудаизм и ислам. Тем не менее мне не кажется, что данная задача освобождает нас от упомянутых выше законов сравнительного религиоведения. Напротив, христианское представление об иудаизме и исламе должно постоянно регулироваться слушанием, диалогом, в рамках которого мы могли бы узнать, что мы понимаем верно, а что искажаем. Если мы не будем соблюдать данное правило, то возникнет опасность нарушения важной заповеди: «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего».

Столь продолжительный процесс часто выявляет, что существует довольно большая асимметрия между верами, и три авраамических религии в данном отношении не исключение. Например, часто говорится о том, что понимание иудаизма — неотъемлемая часть христианства, но понимание христианства не является неотъемлемой частью иудаизма. В исторической перспективе развития религии это выглядит правдоподобно, т. к. христианство произрастает из иудаизма, а иудейские священные тексты стали частью христианской

Библии, в то время как иудаизм развивался независимо. Но когда христиане испытывают трудности из-за этой асимметрии и желания иудеев быть оставленными в одиночестве, они должны помнить о том, насколько они пренебрегли теологическими и религиозными уроками и вопросами ислама.

Паттерн развития христианской мысли в ее самой распространенной форме покоится на чувстве того, что новое лучше, Новый Завет превосходит Ветхий и т.д., однако эта мысль не распространяется на ислам. Ему не придается логически вытекающий из этого суждения статус чего-то более нового. И на всех уровнях подобный подход ведет к выводам, которые привели к ужасающим последствиям в истории человечества. Я имею в виду привычку отдавать другим ущербные, негативные или даже дьявольские роли на пути собственного спасения. В рамках христианско-иудейских отношений это можно проследить еще в Откровении Иоанна Богослова, где евреи становятся символом сатанизма. Можно сказать, что использование других в качестве негативных символов внутри своей собственной системы является крайней формой насилия.

По правде говоря, это является проявлением тех самых форм тщеславия, о которых апостол Павел предупреждал христиан нееврейского происхождения в Рм. 11: 11–36. В этом отрывке предполагается мистическое сосуществование Церкви и Израиля друг с другом вплоть до наступления конца света, когда израильское спасение будет гарантировано на его условиях: «Ибо дары и призвание Божие непреложны».

Еврейский мыслитель Маймонид предлагает еще один пример «положительной роли иных», когда говорит об исламе и христианстве как о положительном пересказе Торы нееврейскому миру. Иными словами, это пример благородного признания пользы другого.

Историческая точка зрения как основание для размышлений о религии, однако, не может являться единственной или наиболее достоверной из всех, когда мы даём другим право на самостоятельное определение оснований их веры. С исторической точки зрения ислам «начинается» в седьмом веке христианского летоисчисления. Но это лишь современное исто-

рическое восприятие. Насколько я могу судить, Мухаммад в исламе является не основателем религии, а одним из пророков в цепочке пророков. Дело тут не только в том, что все три религии упираются корнями в Авраама, но и в том, что ислам основывается на вечности, как христианство на безначальном Логосе, а иудаизм на основании Богом мира за шесть дней с отдыхом в шаббат на седьмой день.

С такой теологической точки зрения не так просто установить правильный порядок перечисления этих трех религий. Если сказать: «иудаизм-христианство-ислам», то это будет предполагать эволюционистский взгляд на историю. Было бы мудро подвергнуть сомнению именно такой совершенно естественный для академической среды и всех к ней причастных порядок. Возможно, наилучшим способом для этого будет использовать старый добрый алфавит, который на английском даст нам последовательность «Christianity-Islam-Judaism» [«христианство-ислам-иудаизм», однако очевидно, что порядок здесь не имеет значения – *прим. пер.*].

Позвольте мне завершить свои размышления тремя наблюдениями о ценности, а может быть и необходимости трехчастного диалога между этими тремя религиями.

Глубокие размышления на тему Авраама как связующего нас звена могут открыть нам новые горизонты. Как последователь Библии, я, например, поражён манерой, с которой апостол Павел отсылает прямо к Аврааму в своей проповеди язычникам. Я очень хотел бы глубоко исследовать это общее звено при помощи тройного взгляда, который включит не только Израиль, но и ислам.

Во-вторых, я с горечью сознаю существование непрекращающейся полосы насилия, от которой, несмотря на прекрасный язык любви, страдала история христианства во всем мире. Я чувствую острую необходимость в открытой беседе ислама и иудаизма, в которой может быть поднята тема ресурсов – тех ресурсов соответствующих традиций, которые могут быть противовесом языкового и реального насилия.. Корень насилия может находиться в системе символов, для которой спасение – это победа, а, следовательно, есть и побежденные.

И, наконец, возможно, следует уделять больше внимания тому трансцендированию пределов времени, пространства и ярлыков, в пользу которого говорят мистики. Мистики, которыми были благословлены все наши традиции...

Глава 4

ИУДАИЗМ И ХРИСТИАНСТВО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМА

М. Абдуларуф

Исследователь Исламского центра Вашингтона

4. 1. Вступительное слово

Наша сегодняшняя встреча проходит в напряженной обстановке, что связано с недавними событиями в Иране. Весь мир взрывается протестами и жалобами. Папа Римский отправил главе Ирана эмиссара с призывом об освобождении заложников в посольстве США в Тегеране. Совет Безопасности ООН принял единогласное решение призвать к немедленному освобождению заложников. Такого рода обращения и осуждения звучат повсюду.

Мы никоим образом не защищаем и не одобряем практику захвата заложников в качестве меры достижения законных чаяний, но недавние события в Иране пробудили в нас, как и в любых других думающих и нравственных людях, глубокие размышления и даже опасения по поводу событий недавнего прошлого. Иранские мусульмане в течение десятилетий подвергались тирании бесчеловечной диктатуры, которая убивала, пытала и калечила их с благословения – или даже при посредничестве – Запада. Палестинцы изгонялись из своих собственных домов сионистами или евреями с Запада, стремившимися к захвату земель и освобождению ее от живущих на ней людей для заселения чужаками. Этот геноцид был осуществлен посредством культурного, политического, а также военного процессов. После массовых убийств жителей и сваливания их тел в деревенский колодезь (как это было в Дейр-Ясине) или убийства нескольких человек и запугивания

остальных, а также изгнания из их домов и земель, которые они занимали на протяжении тысячелетий (как это происходило и продолжает происходить каждый день по всей Палестине), все следы арабов в деревнях были уничтожены. Десятки и десятки тысяч людей были убиты, подвергнуты пыткам или искалечены, в то время как христианский Запад оказывал всю возможную политическую и экономическую поддержку, а также поставлял оружие и боеприпасы, необходимые лицам, совершавшим геноцид. Ни в чем не повинные граждане Южного Ливана подвергались бомбардировке самым разрушительным оружием – напалмом и кассетными бомбами, которые были щедро предоставлены нацией, приверженной так называемой иудейско-христианской нравственной традиции. Более того, Америка не поскупилась арсеналом для лиц, совершавших эти преступления, чтобы сделать их непобедимыми, несмотря на то, что три четверти Земли восстали против них. Миллионы мусульман на Филиппинах, в Эфиопии, Эритрее, Сомали, Таиланде, Бирме, Индии, Афганистане и во многих других местах становятся бездомными, их убивают или калечат либо христиане, либо другие лица, которым помогают, удерживающие у власти и вооружающие их христиане. Мусульманские меньшинства повсюду пытаются выжить при репрессивных режимах, которые стремятся их ликвидировать.

При всем трагизме этих событий мы не слышим голосов, протестующих против них так, как протестуют против событий в Иране. Никаких возмущений из-за нарушений прав человека. Не предусматривается никакой поддержки жертвам, за исключением той, что может повысить общественный имидж Запада. Действительно, право вето используется для отмены любого мирового осуждения в Организации Объединенных Наций. Где была и где сейчас человеческая совесть Запада, которая сегодня возмущена захватом заложников Ираном? Что его молчание, нет, что его сотрудничество вчера и протест сегодня говорят нам о его человечности? Опять же, мы хотели бы подчеркнуть, что мы не согласны с методом взятия в заложники невинных людей. Но разве жизнь и страдания

этих миллионов мусульман не заслуживают беспокойства в равной степени?

Все это связано с моей темой, причем наиболее актуальным образом, ибо я утверждаю, что именно эти самые глубокие убеждения, принимаемые преднамеренно и сознательно, или же удерживаемые в подсознании путем воспитания в детстве, заставляют людей вести себя таким образом, индивидуально или коллективно, и эти убеждения, безусловно, порождаются религиозным учением, верой и ее отношением к другим.

4. 2. Три уровня дискурса

Во-первых, ислам, который является самой молодой мировой религией и который представляет себя общечеловеческой религией, пытался установить с остальными религиями человечества и, через них, с самим человечеством. Во-вторых, будучи новым утверждением и переосмыслением семитской религиозной традиции, ислам должен был связать себя со всеми семитскими религиями, т. е. со своими истоками внутри данной традиции. В-третьих, ислам также связал себя с иудаизмом и христианством самым близким образом, т. к., исходя из его самосознания, ислам видит себя стоящим в огромной близости с ними. Вследствие этого, ислам связывает себя с иудеями и христианами на трех уровнях: как с человечеством, как с наследниками семитской религиозной традиции и как непосредственно с иудеями и христианами. Без этого ислама, как мы увидим далее, не существует.

А. Человеческий, или универсальный, уровень

Ислам заявляет о существовании первозданной, натуральной (природной, естественной) религии, подлинной *religio naturalis*, которая является Божьим даром для всего человечества. Она называется «*дин ал-фитра*» – «религия природы», или «религия сотворения», или «естественная религия». Все без исключения люди одарены ей. Она дана им от рождения. Это ключевая часть их личности, их существования. Бог назвал эту природную религию «Его собственной религией» и повелел всему человечеству славить её и относить себя к ней. «Об-

рати же свой лик к верной религии, будучи праведным. Такова сущность, с которой Аллах сотворил людей» (К. 30: 30). Ислам определяет эту древнюю религиозную традицию как дар разума и понимания, дар критических способностей. «Такие притчи Мы приводим людям, но разумеют их только обладающие знанием» (К. 29: 43). Ислам провозгласил человеческие чувства в качестве путей познания (К. 90: 8-10; 2: 269); путей таких инструментов знания, как язык и письмо (К. 96: 1-5; 68: 1). Это все – «совершенства», которыми Бог одарил людей, чтобы сделать людей счастливыми благодаря их использованию. Применять все эти способности или совершенства, которые дал Бог, необходимо с умом, т. е. это должно приводить к религии Бога, соблюдение которой – счастье. «Воистину, слух, зрение и сердце – все они [все познавательные способности] будут спрошены» (К. 17: 36).

Содержание естественной религии – универсальный императив. Все люди обязаны следовать ей, так как с рождения они имеют все, что требуется для того, чтобы это знать. Это содержание как таковое составляет смысл их существования. Его первый компонент – признание того, что Бог действительно есть Бог, что никто иной не является Богом. Остальная часть его содержания посвящена отношениям сотворенности, отношениям между творениями и творцом, которые могут быть не чем иным, как поклонением и служением. «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись Мне» (К. 51: 56). Это соблюдение, следование Его паттернам, которые осознаются посредством разума. Разумом всех людей наделил Бог. Потому ни один человек не может быть оправдан в своем *куffre*, или неверии, так же как ни один человек не может быть оправдан за то, что он сошел с пути или опустился до *ширка*, т. е. стал многобожником. Признание Бога и вытекающее из этого знание о Боге – это исключительное право, возможность и высший долг каждого человека. Ислам не поддерживает религии и теории, которые разделяют людей по рождению, предполагая одних более, а других менее одаренными природой для познания Единого Бога. Посредством подобных учений религии и теории такого рода освобождают

названных менее одаренными людей от высшего долга познания и служения единому Богу. Таким образом, они крадут у них их человечность. По факту любая терпимость или снисходительность к подобному равносильна отрицанию порядка Божественного единства и, таким образом, принятию участия в этой ошибке. Перводанная религия совершенно едина для всех людей. Она не предусматривает никаких исключений по своему определению. Хотя она и не принуждает всех к соблюдению своих установок, она выступает категорически против тех, кто нарушает их или поощряет и терпит их нарушения, с неизбежностью осуждая их. Обращать в веру и проповедовать становится необходимостью. Иначе она не сможет утвердиться самостоятельно. Ислам определяет себя как перводанную религию (К. 2: 19). Бог назвал её «религией» и провозгласил Своей (К. 2: 132). Вследствие этого её положения представляются природной необходимостью, безусловными требованиями разума, абсолютной истиной (К. 22: 78).

Универсализм *religio naturalis* в дальнейшем подкрепляется самим исламским пониманием истории. Ислам утверждает, что Бог не оставил человечество предоставленным самому себе в полной мере в вопросе познания Его как Бога и Творца. По Своей милости Он ниспослал пророков, чтобы передать через них Свое Божественное послание о том, что они обязаны верить и служить единственно лишь Господу. «Мы направили тебя с истиной добрым вестником... Среди них есть такие, которых Аллах наставил на прямой путь, и такие, которым заблуждение было справедливо (предписано)» (К. 35: 24; 25: 51; 16: 36); «Мы не отправляли ни одного посланника без откровения о том, что нет другого Бога, кроме Бога» (К. 21: 25). Таким образом, все возможные отговорки рушатся. Совершенно не важно, сколь настойчивы были попытки людей в отрицании собственной человечности через отказ постигать истину Бога, Его превосходства и единства, ведь они были должным образом извещены и предупреждены посланником, которого Бог отправил, чтобы научить их истине на их собственном языке и наречии (К. 14: 4).

В этой связи ислам определяет всех иудеев и христиан как творений Божьих, благословленных Богом разумом и пониманием, достаточным для открытия им знания о Боге и Его превосходстве и единстве. Будучи наделенными всем этим, они должны были признать, что нет другого Бога кроме Бога, единственного, высшего и абсолютного. Кроме того, ислам признает, что все иудеи и христиане получали от Бога послания через учения их пророков, так что если *per impossibile*, они и упустили знание о том, что первоначально, а, следовательно, обязательно для них, они в качестве подарка с небес безвозмездно получили знание об этом через пророчества. Согласно этому, иудеи и христиане являются людьми верной религии – *дин ал-фитра*. Ни один мусульманин не может отрицать этот факт, не вступая в противоречие с Кораном и, как следствие, не нарушая законы ислама. Признание этой истины является частью Его веры. Более того, говоря о религии, мусульманин признает иудеев и христиан одаренными верой в Бога дважды: первый раз по природе (т. е. с необходимостью и универсально), а второй раз посредством Божьей милости в виде пророчеств.

Б. Уровень семитской религиозной традиции

В отличие от первого уровня, на котором ислам признает иудеев и христиан последователями праведной религии де-юре, т. е. в силу факта их рождения и получения ими всеобщего откровения, данный уровень признает их последователями праведной религии в силу наследования ими семитской (восточной) религиозной традиции. Строго говоря, иудеи и христиане наследуют истинную религиозную традицию, едва ли не величайшую, если судить по числу её пророков. История признает их таковыми. Действительно, являться наследником той или иной традиции можно вследствие исторических обстоятельств, а не в результате причинной обусловленности. Историческое наследие может быть отвергнуто, от него так же можно отречься, а это влечет за собой возникновение новой идентичности. Отношение к той или иной традиции – дело выбора. Но неоспорим тот факт, что иудеи и христиане

относятся к этому наследию и признают его за собой. Соответственно, ислам признает их участниками религии Бога. Действительно, они должны признать наследие и признать его в качестве наследия религии Бога. И тех, кто признает это, ислам считает последователями истинной религии.

Семитское (восточное) религиозное наследие, которого придерживается ислам, начинается с Ноя. «Он узаконил для вас в религии то, что заповедал Нуху», – утверждает Коран (К. 42: 13). «Аллах избрал Адама, Нуха, семейство Ибрахима и семейство Имрана над всеми людьми... Воистину, Мы даровали тебе вдохновение, подобно тому, как даровали его Нуху и пророкам после него. ... И (вспомни) Исмаила, Идриса, Зуль-Кифля, (людей) терпеливых... А также Исмаила, Аль-Йасаа, Йунуса и Лута. Всех их Мы превознесли над мирами» (К. 3: 33; 4: 163; 21: 85; 6: 86). К упоминаемым в Коране история древности и археология добавили имена Саргона Аккадского, Липит-Иштара, Хаммурапи и других из тех, кто провозглашал полученные ими с небес законы и призывал всех людей придерживаться их из верности Богу.

У преемников религии Ноя были принципы, которые повторно заверялись всеми семитскими откровениями. Первым принципом являлось превосходство Бога, выраженное в Его сущностной отделенности от Его творений. Вторым было отношение Бога к Его творению, которое составляет его *raison d'etre*, его предназначение и его долг, а также нормы, в соответствии с которыми творение живет. Третий принцип состоял в том, что необходимость существования Бога становится известной человеку посредством прорицания (т. е. через прочтение природных знамений), науки (т. е. через открытие неповторимого уклада и закона природы) или с помощью пророчества, прямого откровения воли Бога через слова, способные донести ее смысл. Четвертый принцип заключается в том, что люди способны исполнять Божественные повеления в силу своего знания, действительного потенциала и подчиненности им природы, которую Бог даровал им. Пятый и последний принцип заключается в том, что люди несут ответственность и, следовательно, подлежат правому суду, который

наградит их за соблюдение законов и накажет за неповиновение и их нарушение. Эти пять принципов являются центральными и образующими для всех семитских религий от Ноя до Мухаммада. Все из тех, кто принадлежит к семитской традиции, признают эти принципы независимо от того, следуют ли они им и выполняют ли они их в своей повседневной жизни или нет. Подобным образом иудеи и христиане обосновывают притязания на то, что их религия – религия Бога. Признание этой истины также составляет необходимый элемент исламской веры.

В. Особый уровень иудаизма и христианства

Вышеизложенные положения ислама неоспоримы и неопровержимы для мусульман, потому как они являются божественными откровениями Корана и усиливаются третьим видом обоснования – прямым обоснованием. Первые два уровня производили собственное обоснование посредством установления принципов и провозглашением иудеев и христиан их частными проявлениями. Третий уровень столкнулся с евреями и христианами в их приверженности иудаизму и христианству лицом к лицу и объявил их правдивыми в глазах Бога (т. е. объявил оправданность их притязаний).

«Те, кто верит (в Коран), и те, кто следует иудейским (Писаниям), христиане и сабии – все, кто верит в Аллаха и Последний день, кто творит добро, получают свою награду у их Господа, не будет у них ни страха, ни печали» (К. 2: 62; 5: 72). «Говоря [иудеям и христианам], мы [мусульмане] верим в твои откровения. Наш Бог и ваш Бог Един и является одним. Мы все должны поклониться ему» (К. 29: 46). «Скажите: „Мы уверовали в Единого Бога (Аллаха) и в то, что ниспослано нам, и в то, что ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Йакубу и коленам, и что было даровано Мусе и Исе, и что было даровано пророкам от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и перед Ним мы смиряемся!“» (К. 2: 136).

Здесь утверждается нечто большее, чем просто правомерность иудаизма и христианства. Это не только схожесть, по-

добие или согласие иудаизма и христианства с исламом. Это идентификация исламом себя с ними. Очевидно, что более серьезного обоснования просто не существует. Ислам определяет Бога иудаизма и христианства как своего Бога, их пророков как своих пророков, их откровения и писания как свои откровения и писания. Ислам включает себя вместе с обеими религиями в одно религиозное братство. Невозможно потребовать или пожелать большего. Как и остальные уровни обоснования, этот уровень тоже исходит из Корана, дословно полученного от Бога. Коран признают все мусульмане, а значит они признают и этот уровень.

Такое единство, если не идентичность, всех трех религий заставляет мусульман относиться к иудеям и христианам как к братьям по вере в одного для всех Бога и по подчинению, покорности Ему. Безусловно, между ними есть разногласия, но за занавесом веры в Единого Бога и принадлежности к его религии, все разногласия больше походят на бытовые споры. Действительно, нет ни одной такой критики, которую ислам обращал бы в сторону иудаизма, христианства или их последователей, какую бы иудеи и христиане не обращали к себе сами внутри своей собственной традиции. Религиозное желание, которое испытывает в связи с иудаизмом и христианством ислам тем самым совпадает с мечтами, взлелеянными бесчисленными иудеями и христианами. Ислам все же критиковал иудеев за провал в отстоянии Горы (К. 5: 71), за беспечность по отношению к морали, за чрезмерное следование букве закона и излишнюю авторитарность раввинов (К. 9: 31; 3: 50), за вмешательство в тексты откровений (К. 4: 45; 5: 14). Ни один честный историк иудаизма не может закрыть глаза на эти недостатки. Кроме того, ислам никогда не осуждал иудейский народ в целом, т. к. критикующие аяты стоят плечом к плечу с оправдывающими аятами, и обе категории аятов санкционированы одной и той же властью Бога в равной мере. И чтобы развеять все подобные замешательства, Коран явным образом отличает праведных людей от неправедных (К. 3: 113–114).

По отношению к христианам и христианству критика ислама недвусмысленным образом касалась обожествления Иисуса (К. 9: 30), тринитарного учения (К. 4: 171–172), монашества (К. 57: 27) и гиперболизации религии (К. 4: 171). Но в той же мере ислам восхваляет христиан за их человечность и альтруизм, их богобоязненность и провозглашает их наиболее близкими к мусульманам в их теплой практике любви к своему ближнему (К. 5: 82) Действительно, ислам отрицает христианскую претензию на то, что важнейшей частью Писания являются донесенные Иисусом послания. В этом, однако, как и в остальной критике, ислам не одинок. Бесчисленные ученые-библейсты и теологи утверждали то же самое. Даже среди апостольских мужей и среди никейских, анти- и постникейских Отцов многие другие люди отстаивали мнения, которые в той или иной степени совпадают с позициями ислама.

После того, как я обозначил, как ислам относится к иудаизму, христианству и их последователям, мне хотелось бы более подробно рассмотреть положение о том, чего мы, как мусульмане, хотим от иудеев и христиан. Мы слышали мнения выдающихся ораторов, которые рассказывали нам о высказываниях иудеев и христиан об исламе и мусульманах. Оказывается, что такие высказывания обескураживающим образом малочисленны. Позиция религии по отношению к мусульманам, составляющим практически четверть человечества, не может полагаться только на мнения схоластов и теологов, авторитет которых естественно ограничен. Мы приветствуем и благодарим Ватикан за заметное усовершенствование католического отношения к исламу и мусульманам на Втором Ватиканском соборе. Хотя этому отношению еще далеко до признания ислама, эти изменения – замечательный первый шаг. Ничего подобного ещё не исходило от пользующейся авторитетом протестантской части религиозного сообщества, как и от Всемирного совета церквей, от национальных советов церквей всего мира, от Греческой и Русской православных церквей, равно как и от Синедриона или Раввинатского суда. Божественный призыв к иудеям и христианам все ещё актуален,

поскольку его слова столь же уместны и необходимы, сколь и в момент их ниспослания: «О люди Писания! Давайте придем к единому слову для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме Аллаха, не будем приобщать к Нему никаких сотоварищей и не будем считать друг друга господами наряду с Аллахом» (К. 3: 64). И никакая более осторожная по сравнению с исламской позиция не сможет вызвать действительные изменения. Имеется в виду, что необходимо признание ислама иудаизмом и христианством в религиозном смысле законной религией. До момента, когда произойдет такое признание, мусульмане будут обгонять своих иудейских и христианских коллег в деле диалога, доброжелательности и взаимодействия.

Тема II
**НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО
КАК ФОРМА ОБЩЕСТВЕННОЙ
ОРГАНИЗАЦИИ**

Глава 5
**НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО
И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПОРЯДОК
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИУДАИЗМА**

Сеймур Сигел
Саймоновский профессор этики и теологии
Еврейской богословской семинарии Америки
(Ralph Simon Professor of Ethics and Theology
– именная профессура – прим. пер.)

На церемонии празднования подписания Кэмп-Дэвидского соглашения в Белом доме христианин, президент Джимми Картер, мусульманин, Анвар Садат, и иудей, Менахем Бегин, процитировали одно и то же стихотворение. Каждый из них сослался на бессмертные слова еврейского пророка, который предвидел время, когда «люди перекуют свои мечи на орала и копьё свои на серп»⁶.

Предвидение всемирного братства и международного мира, столь выразительно высказанное пророком, является частью наследия всех великих монотеистических религий. Тот, кто исповедует веру во всеобщее Отцовство единого Бога, также провозглашает братство всех людей. Дисгармония, ненависть

⁶ Исая 2: 4. Предвидение ссылается на *ахари айамим*, конец времен. Таким образом, речь идет об эсхатологическом предвидении.

и война не могут быть в согласии с волей нашего общего Отца.

В иудейской традиции имеется множество глубоких мыслей, которые уместно высказать, говоря о нашем текущем положении; в особенности это касается обсуждаемого нами предмета.

Существует ряд антиномий, которые обуславливают взгляд иудаизма на роль наций и перспективу их единства.

Первая антиномия утверждает, что, хотя Человек универсален, люди различаются между собой (*though Man is universal, men are particular* – имеют частную природу – прим. перев.).

Все люди созданы по образу и подобию Бога. Все они имеют одинаковое достоиние. Однако единство человека не является единственным доказательством силы и величия Бога. О божественном величии также свидетельствуют также и различия между людьми.

Составители Талмуда, демонстрируя свое благоговение перед присутствием Создателя, сказали:

«Человек из плоти и крови производит много монет из одной заготовки. Все они одинаковы. Но Царь Царей (то есть Бог) подготавливает всех людей в заготовке первого человека, Адама. Тем не менее ни один человек не идентичен своему ближнему»⁷.

Одинаковое, с точки зрения его связи с Божественным, происхождение всех людей возвышает величие человеческого единства, тогда как человеческое разнообразие свидетельствует о мудрости Бога.

Это относится не только к бесконечному числу форм человеческой одаренности и опыта, но также указывает на существование множества различий между народами. «Когда мы

⁷ Талмуд. Мишна Санхедрин 4: 3. Контекст предостерегает свидетелей (особенно когда речь идет о смертном приговоре), дабы они были честными и точными в своих показаниях. Если в силу их доказательств некто будет умерщвлен, они будут ответственны за смерть уникального существа, которое никогда не будет воссоздано.

видим душу, мы всегда видим сообщество, встающее за ней» (Дж. Педерсен). В израильской концепции ни один человек не может существовать, кроме как будучи частью 'ам, народа. Принадлежность к сообществу, особенно тех, кто разделяет семейные узы и фамильное наследие, является предпосылкой для произнесения *шалом*, величайшего из всех благословений. Слово *шалом* означает целостность; оно означает беспрепятственный, свободный рост души. «Душа может расширяться только в соединении с другими душами»⁸.

Помимо семьи, существует еще одна целостность, оказывающая сильнейшее влияние на человека. Речь идет о народе – родстве, которое простирается во времени. Каждый народ обладает своим собственным миром.

Присутствие в человеческой жизни этих незаменимых частных аспектов вызывает неизбежное напряжение. Наиболее эффективным способом организации совместной жизни является *берит*, соглашение⁹. Соглашение – это договор, в рамках которого двое или более лиц принимают решение разделить некоторые аспекты общего существования. Они берут на себя обязательство уважать границы друг друга и, в случае необходимости, сотрудничать. *Берит* означает установление неполного сообщества (*partial community*). Он не предполагает слияния.

Соответственно, первая антиномия заключается в следующем: человек является носителем как частной, так и универсальной природы. Предвидение всеобщего мира не является предвидением мира, в котором будет утрачена общинная или национальная идентичность. Все нации будут жить в мире, но они не будут жить слившись в гигантскую массу. Речь идет о

⁸ См. обсуждение в: *Pederson J.* Israel, Its Life and Culture. London: H. Milford, Oxford University Press. Vol. 2. P. 84. Оно является тонким и лучшим объяснением физического значения шалом, которое я знаю.

⁹ *Pederson J.* Op cit. Также см.: *Von Rad G.* The Theology of the Old Testament. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001. Фон Рад рассматривает идею договора в качестве центрального концепта библейской религии. То же самое относится к следующей работе: *Erichardt W.* The Theology of the O. T. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1961.

соглашении, а не ассимиляции *desideratum* (желаемой, обязательной к исполнению – прим. перев.). «Ноги человека должны твердо стоять в его собственной стране, но его глаза должны обозревать мир» (Джордж Сантаяна).

Вторая антиномия утверждает, что создание национального государства является следствием зла. Однако без какой-либо формы политической организации не может существовать и жизни, полной значения.

Если бы люди не были грешными, не было бы необходимости в создании национального государства. Люди могли бы жить вместе в гармонии, подчиняясь закону Господа и уважая границы и права других людей. В идеальной ситуации, как отмечал Мартин Бубер¹⁰, Господь является Царем, и поэтому необходимость в земных правителях отсутствует. Но люди грешны, а значит обязательна и принуждающая сила правления.

В библейском богословии история, рассказанная в первой книге Самуила о происхождении израильского царства, отражает полярную оценку политической власти (*authority*).

Людьми руководили судьбы и пророки. У них не было постоянной политической структуры. Старейшины идут к пророку Самуилу и говорят: «... поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов». (Сам. 8: 5). Самуил смотрит на это как на бунт против божественного правления. «И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» (Сам. 8: 7). Самуил уступает и предупреждает народ, что введение структурированной политической власти будет стоить им передачи своей свободы суверену. Но, несмотря на это негативное следствие, они продолжали настаивать на назначении царя. Назначение царя требовалось для того, чтобы защитить людей от филистимских захватчиков.

В контексте данной ситуации формулируется политическая философия национального государства. Государство незаме-

¹⁰ Книга Мартина Бубера «Царство Божие» является лучшим обобщением политических воззрений, отраженных в еврейском писании.

нимо, иначе угроза внутреннего беспорядка и незащищенность перед лицом агрессии погубит народ. Однако необходимость национального государства приводит к власти группу людей, управляющую другими людьми. Обладатели власти сталкиваются с постоянным соблазном увеличивать свою мощь за счет других. Поэтому национальное государство не только защищает от греха, но также и склоняет к нему. «Молитесь за благополучие правительства, – советует один из мудрецов Талмуда – ибо если бы не было страха перед правительством, люди проглотили бы друг друга заживо».

В осмыслении парадоксальной ситуации национального государства религиозные деятели играют роль, которая также чревата двусмысленностью. Такова их роль в создании религиозных институтов, которые устанавливают общий фундамент для достижения общего блага. Они являются хранителями исторических мифов, которые обогащают культуру сообщества. Они провозглашают «самоочевидные истины», которые руководят общей жизнью. Священническая функция религии оказывается жизненно важной для здоровья сообщества. Однако другая роль или, возможно, даже главная роль представителей Бога состоит в том, чтобы предупреждать неминуемые претензии политических лидеров на незаконное увеличение своей власти и эксплуатации народа. Кроме того, именно пророк предостерегает от жестокости по отношению к другим нациям. Задача пророка заключается в том, чтобы призывать к ответственности за соблюдение данной нормы политических лидеров, которые отождествляют свои (т. е. политического лидера) интересы с общими интересами. Величайшая опасность возникает тогда, когда политическая структура становится тоталитарной и начинает претендовать на тотальную верность народа. Политическая сфера претендует на нашу свободу потому, что сохранность политической власти неизменно создает терпимые условия для нашей жизни. Она не может потребовать всеобщей прямолинейности и абсолютной честности, поскольку государство – всего лишь уступка человеческой греховности. Это ведет к парадоксальному утверждению о том, что «светское» государство, законы

и политика которого носят условный характер и открыты для компромисса и изменения, является более «религиозным», нежели «религиозное» государство. Политическая система, в которой государственная политика рассматривается в качестве результата Божественных императивов, лишена возможности приспособлять политику к новым реалиям. Она также открывает дорогу тирании и подавлению оппозиции, ибо несогласные в данном случае выступают не только против человека, но и против Бога. Пророки Израиля, критикующие царя, беспощадно критикуют религию, претендующую на политическую власть.

Таким образом, вторая антиномия иудейской политической философии говорит не только о необходимости национального государства, но также и о присущей ему опасности. Поэтому иудейская мысль постоянно напоминает обладателям власти (не столь важно, политической ли, экономической или вовсе «религиозной»), что их праву суверенитета над своими людьми положен соответствующий предел. Только Бог может требовать полной верности. Все человеческие институты имеют право на временную власть, но дело принимает опасный оборот, когда они начинают рассматривать свою политику в качестве всеобщего блага.

Третья антиномия может быть сформулирована следующим образом: братство всех людей – это великая и глубокая мечта, но ее поспешная реализация может оказаться вредной для человека.

Картина братства и единства всех людей воспламеняет воображение и вдохновляет душу. Эту цель преследовали святые и политики со времен Александра Великого. Однако попытка воплощения данной мечты может оказаться пагубной из-за всеобщей склонности людей выдавать свои личные интересы за всеобщие. Поэтому попытки воплощения идеи единства, которые не учитывают претензии тех, кто обладает властью, или, скорее, именно тех, кто обладает властью, способны потерпеть неудачу. Чаемое единство становится таким единством, которое разрушает всякую оппозицию и увеличивает человеческие страдания. *Pax romana* (Римский мир) античных

времен и аналогичные попытки средневекового христианства являются примерами тупиковых путей, в которых великая цель оказывается извращена личными претензиями. Обратная сторона монеты – наивная вера в то, что одна лишь добрая воля обуздывает аппетит других в пожирании своих ближних. Утопистам всех мастей следовало бы напомнить, что создание идеального общества невозможно в условиях исторического времени. Поэтому важно предпринять меры предосторожности против агрессии и экспансии соседей. Баланс силы (и террора) трагическим образом представляется гарантией мира и гармонии. Разумеется, имеют место некоторые позитивные достижения. Они заключаются в природе соглашений, которые достигаются обоюдным соблюдением интересов сторон или подлинной нравственностью. Но даже эти договоренности не бывают абсолютными. Они могут приходить в упадок и радикально изменяться. Мы вновь попали в парадоксальную ситуацию. Нам лучше всего удастся сохранить мир, будучи готовыми к войне.

Прекрасный анализ истории о Вавилонской башне из Книги Бытия, сделанный Рейнгольдом Нибуром, красочно и доступно иллюстрирует ту антиномию и трагедию, что хорошие намерения зачастую приводят к трагичным последствиям.

Нибур указывает¹¹, что человеческий дух стимулирует его искать вечные и всеобщие блага. «Он не хочет быть всего лишь американцем или китайцем. Он хочет быть человеком». Поэтому он пытается строить храмы духа или государства, которые смогут увенчать собой полноту разнообразия. Такая деятельность является неизбежным человеческим предприятием. Но, к сожалению, эти башни духа, столь благочестиво стремящиеся к возвышению над ограниченностью конечного человека, неизбежно превращаются в Вавилонскую башню,

¹¹ История строительства Вавилонской башни находится в Книге Бытия, II. Нет никаких сомнений в том, что данная история повествует о существовании некоего великого зиккурата в Вавилонии. Эссе Рейнгольда Нибура на тему этой истории содержится в книге «По ту сторону трагедии».

которая «стремилась стать выше себя; и претендовала на завершенность, которой не могла обладать». Ярким примером обоснованности идей Нибура служат неудачи и достижения Организации Объединенных Наций. Данной организации, которая стремилась к тому, чтобы выразить всеобщие чаяния человечества и принести мир на воюющую Землю, определенно есть чем гордиться. Однако ясно, что Организация Объединенных Наций (по крайней мере в настоящий момент) представляет интересы господствующих сил или численного большинства. Она не представляет всемирного [universal] человека. На самом деле, сама претензия на подобное представительство таит в себе опасность. Можно себе представить, какая беда бы произошла, если бы Объединенные Нации действительно имели больше власти, чем они имеют сейчас. Башня высока. Она хочет достигнуть небес, то есть стать выше, чем она есть в действительности. Результатами этого станут смута, раздор и зло.

Нации должны стараться достигнуть частичного единства. Его смысл заключается в том, что мы назвали «соглашениями». Однако в нашем грешном мире, что нельзя ни недооценивать, ни переоценивать, мы лишь частично преуспели в осуществлении этой задачи. Утопизм, который является идеализмом без реализма, неизбежно разочаровывает и, в конце концов, становится деструктивным, даже если и достигает частичного успеха.

Таким образом, имеет место следующая антиномия. Человек должен мечтать о всеобщей гармонии. Подобная мечта должна двигать его в сторону выхода из анархического состояния, в котором мы сейчас находимся. Однако библейская религия напоминает ему, что в ситуации всей сложности и двусмысленности современной истории должно присутствовать как глубокое чувство ответственности за содействие братству, так и всеобщее уразумение наших ограничений.

Это приводит к последней антиномии. В иудейской вере единство человека свершится только в конце времен, когда греховные склонности будут побеждены и человеческая природа преобразится. Это время наступит в будущем, в *ахи-*

раит хайамим, в конце истории. Но оно всегда с нами. В каждом моменте, как говорил Бубер, должна содержаться капля мессианства. Однажды мечи будут перекованы на орала, но в историческое время не все мечи могут быть превращены в полезные инструменты. Чего мы должны избегать во что бы то ни стало, так это двойной опасности утопизма, который верит, что история может завершиться путем одного лишь человеческого усилия. Эта идея обещает слишком многое. Другая опасность заключается в цинизме, согласно которому никак нельзя облагородить или смягчить человеческие пороки. Религиозные традиции даруют нам видение человеческого братства. Они же должны поощрять попытки приблизить желаемую цель. Временами нам дано испытывать то, какой способна быть человеческая жизнь. Однако (как минимум в иудейской мысли) нам отказано в ее полном осуществлении до того момента, пока не придет Мессия.

Для еврейского самосознания одна идея имеет первостепенное значение. Это идея изгнания. Мир находится в изгнании. В еврейском мистицизме даже Бог находится в изгнании¹². Тем не менее хоть и в изгнании, но мы помним обещание и в пределах наших ограничений пытаемся достигнуть того, чего мы можем достигнуть.

Одним словом, религиозные традиции, которые мы здесь представляем, могут служить полезным, пусть и ограниченным, целям преодоления зол национализма и содействия международному сотрудничеству и братству.

Прежде всего, нам следует быть настойчивыми в требовании утверждать мечту как часть собственных действий. Таков долг предельного отрицания ситуации настоящего. Религии должны двигаться вперед и не стоять на месте. Им нельзя удо-

¹² Эта поразительная идея выражена в кабалистических писаниях. Наиболее пронизательное и интересное изложение этой идеи содержится прежде всего в разнообразных работах профессора *Гершама Шолема*, особенно в «Основных течениях в еврейской мистике», а также в «Мессианской идее в иудаизме» *Шломо Шокена*. Ценные сведения о рассматриваемой проблеме могут быть обнаружены в: *Gordis R. The Root and the Branch*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1962. — особенно в главе 2: «Национализм и мировое сообщество».

влетворяться каким-либо уровнем достижений, но необходимо добиваться всё большего и большего сотрудничества.

Во-вторых, религии должны непрерывно напоминать тем, кто обладает властью, что, какими бы способами ни делилось человечество, (и они, как я уже сказал, вполне легитимны) существует высшее единство человечества, укорененное в Отцовстве Господа. Это означает, что, хотя между народами и нациями и разворачиваются неизбежные конфликты, даже наши враги наделены образом Божиим. Мы должны уважать их даже тогда, когда защищаемся от их атак. Это должно привести к удвоению усилий по преодолению разногласий и заключению соглашений.

Религиозные группы должны помогать противостоять попыткам уравнивания всех людей и поддерживать как частное, так и универсальное измерение человеческой жизни. Подобная групповая самобытность, которая является обязательным свойством для полной реализации нашей индивидуальности, зачастую требует, чтобы группы приобретали национальный суверенитет, чтобы не быть погубленными более крупными группами или враждебными соседями. Единственным реальным основанием для сохранения отдельного национального суверенитета является его необходимость для сохранения человеческих душ. Институт суверенитета незаменим также и тогда, когда существуют конкурирующие суверенитеты, которые стремятся уничтожить и ослабить людей. Часто религии оказываются неуместными, иррелевантными, поскольку им недостает *реализма*. Никакая этика не будет полезной, если она не в состоянии определить действующие в ситуации факторы, к которым обращаются сами религиозные общины. Мы пытаемся сделать реальный мир лучше – не воображаемым или идеальным местом. В реальном мире имеет место враждебность, агрессия и ложные попытки в установлении универсализма, которые стремятся нанести ущерб маленьким и относительно бессильным группам. Соглашения являются той необходимостью, которая минимизирует вред и при этом приносит хоть немного справедливости и уверенности всем тем, кто желает жить плодотворной жизнью.

Религия должна напоминать нам о том, что мы люди, а не боги; что мы ограничены в своих достижениях и при этом безграничны в своих желаниях. Мы связаны нашими ограничениями, но не парализованы ими. В такой ситуации разворачивается рискованная деятельность человеческого духа, которая помогает людям преодолевать свои национальные ограничения и сотрудничать с людьми других идентичностей. Деятельность науки, ее финансирование, противодействие загрязнению атмосферы – всего лишь некоторые виды человеческой деятельности, для которых люди объединяются не в качестве русских или американцев, а в качестве представителей рода человеческого. Чем больше подобных контактов будет установлено, тем выше вероятность того, что национализм будет становиться все менее значительным препятствием на пути достижения человеческого братства. Когда человек сможет заключать соглашения для того, чтобы создавать музыку или летать на Луну, тогда с большей вероятностью будут заключаться соглашения, которые хоть немного помогут преодолеть этнический, национальный и расовый барьер, чтобы в конце концов установить такие отношения, которые хоть и не уменьшат различия между историческими группами, представляющими собой части нашего мира, но зато приведут к дружбе и сотрудничеству, т. е. к отношениям, которые обозначаются словом «соглашение», или *berumt*.

Эти наблюдения относительно роли религии особенно применимы к монотеистическим религиям – иудаизму, христианству и исламу. Все они служат одному и тому же Богу; почитают одних и тех же исторических лиц; и говорят об одном и том же откровении. Данные группы должны играть ведущую роль в содействии братству людей, которое еще предстоит воплотить в действительность.

Некоторые будут разочарованы тем, что мы не можем дать обещание преодолеть все человеческие страдания в этом мире. Величие нашей веры заключается в том, что мы призваны попытаться постепенно одолеть зло и положиться на Единого Бога, чтобы победить его окончательно.

Глава 6

НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПОРЯДОК: ТОЧКА ЗРЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

Джон К. Рейнс

Доцент религиоведения Темпльского университета

В истории христианства сформировались две главные традиции осмысления национального государства и стремления к политическому порядку. Первой является августирианская традиция, которая оказывала большое влияние на такие различные группы, как пропагандистские публицисты XII и XIII вв. и протестанты более поздней эпохи, среди которых необходимо выделить Мартина Лютера, Жана Кальвина и Рейнгольда Нибура – одного из их современных интерпретаторов.

Другая традиция восходит к Фоме Аквинскому, а прежде него – к Аристотелю и классической идее *polis* как *res publica*. Начиная со времени своего рождения и вплоть до наших дней размышления Фомы Аквинского о государстве не прекращали влиять на Римско-католическую церковь. Это особенно справедливо, если признать их созвучными размышлениям Иоанна Парижского и Марсилия Падуанского в присутствии им стремления найти сугубо *естественную основу* для государства, независимую от неповторимого откровения Бога во Христе.

В своем выступлении я намереваюсь проанализировать некоторые принципиальные идеи каждой из этих двух традиций (которые далеко не всегда пребывают в согласии), а затем приложить их к нашей современной ситуации и к характерному для нее поиску стабильного мирового порядка.

6. 1. Августин.

Для Августина государство выступает одновременно в роли орудия порядка и орудия хаоса. Он не верил, что эта амбивалентность может быть когда-либо преодолена.

Государство по своей сути и происхождению является «наказанием за грех и частичным исправлением его худших последствий» (*proenia et remedium peccati*). Почему же возник столь ограниченный и морально сомнительный взгляд на политический порядок? Согласно Августину, человек в своей основе не рационален. Безусловно, способность к рассуждению – это отличительная черта нашего вида. Но, как полагал Августин, разум сам по себе не является управляющим принципом жизни личности. Изначально человек – это, скорее, субъект страстей, воли – или, проще говоря, творение, движимое любовью (*dilectio*).

Августин был убежден, что разум не преодолевает ту особую любовь, которую человек питает по отношению к собственным интересам. Напротив, разум *склонен выдавать* собственные интересы за «всеобщие» требования. Личность не столь уж часто становится более беспристрастной благодаря рассуждениям, поскольку эти рассуждения начинают выставлять характерное для нее пристрастие (*partiality*) в качестве универсального достояния. Тем, что ею управляет, оказываются любовь и воля. Августин считал, что любовь, управляющая падшим человечеством (абсолютным большинством), не может быть ничем иным, кроме как «неупорядоченной любовью» (*dilectio inordinata*), которая стремится утверждать Я за счет всего остального.

То, что человек любит, определяет его личность и придает поступкам согласованность, даже если такая согласованность – лишь еще одна ошибочно направленная любовь. Подобно этому, человеческий коллектив, будь то племя, нация или империя, легче поддается пониманию, если известен предмет объединяющей его любви. Августин рассматривал Римскую империю как пример общей формы или типа государства *par excellence*. Он пришел к выводу, что понятие Рим – значит понятие всеобщую римскую «любовь к славе» (их *libido dominandum*

– «жажду власти»). Именно эта «любовь к господству» объединила римлян и одарила их характерной формой общезития.

Если посмотреть на ситуацию изнутри, то общая для Рима любовь к славе принесла ему относительное общественное спокойствие. Она увековечила борьбу меньших страстей (любовь к деньгам, семье, сексу и т. д.) как всеобщий предмет обожания. Испытывая совместный восторг перед общественным признанием и властью, римляне проживали особую форму общей или публичной жизни. Это был своеобразный мир, взятый в собственность: мирный договор между победителями и побежденными, скрепленный завистью побежденных к победителям, а также их желанием быть подобными своим повелителям, а не самим себе.

Но за этот приватный, внутренний мир пришлось расплатиться ужасной ценой – ценой международной анархии. Всеобщая римская погоня за славой закрепила внутреннюю организацию борьбы меньших страстей, даруя относительный порядок повседневных жертвы и долга. Однако это стало возможно исключительно благодаря превращению международной системы в систему постоянной нестабильности и войны. Августин считал, что *между* народами может существовать только один мир, названный им «миром на кладбище». Это мир недолгого торжества победителей над забвением.

Более того, отношения между народами неизбежно лишены того подобия порядка, которое в пределах нации могут обеспечить иерархия и власть. Между государствами нет общего согласия по поводу их жизней, нет общего судьи над их системой предпочтений и, следовательно, нет согласия в том, кого следует считать главным. Ганнибал и Цезарь возглавляли сообщества, разделяющие похожие ценности, но не существовало высшего идеала, способного объединить их общей преданностью. Для них конечной апелляционной инстанцией стала война. Еще хуже то, что даже для тех, кто исповедует единую религию (как показала борьба между римскими христианами и христианами Северной Африки), не существует легкого пути к международному согласию. Даже религия не позволяет сразу же преодолеть любовь к себе и тому, чем об-

ладаешь. К сожалению, религия чаще оказывается выражением и служителем подобной любви. Ни естественный разум, ни естественная религия не помогут человеку избежать греха — того, что Гоббс впоследствии назовет «войной всех против всех».

Августин начинает свой знаменитый труд «О граде Божьем» размышлениями «об этих зыбучих песках, на которых расцветали и гибли империи», где «сегодняшние победители становятся завтрашними проигравшими» и где «смерть готовит место умирающим». Мысль Августина окрашена настроением глубокого пессимизма. И оно изображает четкую картину пределов для тех моральных ожиданий, которых мы можем разумно придерживаться в международной политике.

Все сказанное выше основывается на представлении Августина о человеческой личности. Согласно Августину, человек занимает *срединное положение*. Он находится между полнотой бытия, которой является Бог, и той меньшей вещью, которая является материальным миром. Движимая своей любовью, поиском своего счастья, человеческая душа находит удовлетворение в мимолетных по сути вещах — в материальном, конечном мире. Душа, которая преодолевает любое свое непосредственное отношение к миру и которая не может объединить объединить себя с тем, что наделено меньшей реальностью, чем она, исчерпать себя в нем (а именно: в материальных ценностях, которые вполне достойны с любой иной стороны), безостановочно ищет собственное благо, переходя от одной материальной ценности к другой. Ведомая ненасытностью присущей ей жажды значения, душа следует путем практического политеизма, превращая множество благ материального мира во множество богов. Или она может практиковать генотеизм — упорядочивать блага под верховенством наиболее почитаемого из них, например, славы, которая, тем не менее, все еще конечна. Таким образом, личность оказывается либо безнадежно многообразной, либо преждевременно завершенной.

Подобная нехватка внутренней целостности может прийти к порядку и покою лишь благодаря единению силой Боже-

ственной любви. «Наши сердца беспокойны, – говорит Августин – пока они не найдут свой покой в Тебе».

История, таким образом, представляет собой историю двух видов любви и двух градов, возведенных ими: первый «любит себя до презрения к Богу», а второй «любит Бога до презрения к себе». Один град находится на земле. Второй, град Божий, или Церковь, является градом земным, но также и чем-то большим – небесной общиной святых. Воистину, небесный град призвать «воплотить свой мир (rease) в мире (rease) на земле». Но Августин ожидал от подобных попыток немногого. История национальных государств, их взлетов и падений, оставалась для Августина по преимуществу абсурдной декорацией для единственного значимого отрезка времени: паломничества потерянной души, находящей свой путь обратно на небо.

Приведем слова Августина, которые выражают его сожаление о человеческой жизни. «Но обратите внимание, возлюбленные, на реки Вавилона. Реки Вавилона – это все, что здесь любят, и все, что проходит. Какой-нибудь человек полюбил, например, заниматься земледелием, от этого богатеть, вкладывать в это душу, получать от этого удовольствие; но пусть он посмотрит на исход своих занятий и увидит, что то, что он полюбил – не основание Иерусалима, но река Вавилона. Другой человек сказал: "Хорошее дело – воевать, все земледельцы боятся тех, кто воюет, подчиняются им, трепещут перед ними; если я буду земледельцем, буду бояться война; если я буду воином, меня будет бояться земледелец". О глупец, ты упал в другую реку Вавилона, и она еще более бурная и стремительная. Ты хочешь, чтобы тебя боялся меньший, но сам бойся большего: Тот, кто боится тебя, может вмиг стать больше тебя самого; но никогда не будет меньшим Тот, кого ты должен бояться».

«Говорит один: "Хорошо быть адвокатом с его влиятельнейшим красноречием, иметь клиентов, зависящих от языка искусного защитника, из его уст ожидающих ущерба или выгоды, смерти или жизни, гибели или спасения". Но не знаешь ты, куда ты угодил: и это река Вавилона, и шум от нее – грохот

бьющихся о скалы волн. Посмотри, как она течет, посмотри, как она несется, и, если видишь, как она течет и несется, остерегайся, как бы она тебя не унесла».

«Говорит другой: "Хорошее дело – плавать и торговать: бывать во многих провинциях, отовсюду получать прибыль, не зависеть от властителя какой-нибудь страны, всегда странствовать, обогащать свой дух разнообразными знакомствами и возвращаться богатым, приумножив доход". И это река Вавилона. А когда твоя прибыль будет постоянна? Когда ты сможешь предсказать ее наперед и быть уверенным в том, что приобретешь? Чем богаче становишься, тем боязливее. Из одного кораблекрушения вернешься ни с чем и по справедливости упадешь в реку Вавилона, ибо не захотел ты сидеть и плакать на реках Вавилона».

«Другие же, граждане святого Иерусалима, осознающие свое пленение, видят, как желания и страсти людские носят туда и сюда, тянутся в разные стороны, толкают в море. Они видят это и не предаются рекам Вавилона, но сидят на реках Вавилона и плачут на реках Вавилона или о тех, кто захвачен потоками, или о тех, кто по заслугам находится в Вавилоне».

Итак, приведенные выше цитаты свидетельствуют о глубоком пессимизме, который стоит за тем, что называют «политическим реализмом» Августина. Он является одним из главных направлений христианского осмысления государства, и заключается в здоровом и отрезвляющем чувстве пределов для всех фанатичных надежд. Данное чувство развивает скромную и непритворную политическую ответственность. Это реализм, который знает, сколько миллионов людей было убито во имя справедливости и чести. И он знает, что те, кто совершали убийства, всегда думали, что поступают правильно.

Чему мы учимся, когда размышляем о национальном государстве и установлении мирового порядка? Согласно Августину, мы учимся дисциплинировать наши моральные ожидания и поступать лишь в рамках этой дисциплины. Мы учимся тому, что лучшим и единственным средством утверждения мира является непростой баланс сил, а также тому, что подоб-

ное равновесие сил всегда неустойчиво и, в конце концов, мимолетно. Мы учимся тому, что «здесь, на земле, нет прочного мира» и никогда не будет.

6. 2. Фома Аквинский.

Августинское чувство трагических пределов, тем не менее, лишь одно из главных направлений в христианской этической мысли о государстве. Еще одним, весьма отличным от него и куда более оптимистичным, является направление мысли святого Фомы Аквинского.

Для Фомы Аквинского политический порядок является частью сотворенного порядка природы, а не следствием грехопадения. Понять человека – значит, прежде всего, понять наше бытие как рациональное по своей сути. Более того, понимание людей в качестве наделенных разумом существ влечет за собой понимание их в качестве участников общей или публичной дискуссии. Беседуя друг с другом, считал Фома, мы реализуем нашу человеческую способность быть разумными. Ведя совместный разговор, мы вступаем в мир общих смыслов, а потому приходим к порядку и привносим смысл в нашу жизнь.

Согласно Аквинату, политический порядок является *главным учителем*, который побеждает наш «идиотизм» (*idiocy* – в греч. смысле обособленной жизни – прим. перев.), иными словами, побеждает наше идиократическое одиночество. Государство – это *res publica*, которая дарует нам «общие дела», с помощью которых и внутри которых мы преодолеваем свою непосредственность и продолжаем жизнь сообщества. Будучи людьми, мы являемся разумными существами, и в качестве таковых мы неизбежно оказываемся существами общественными.

Грехопадение повредило, но принципиально не уничтожило эту фундаментальную способность рассуждать, в том числе – рассуждать совместно. Фома поддерживал эту позицию, проводя различие (как Ириной Лионский несколькими веками ранее) между образом Бога (*imago Dei*) и подобием Бога

(*similitudo Dei*): «И сотворил Бог человека по образу Своему и подобию» (Книга Бытия).

В грехопадении, считал Аквинат, мы теряем подобие Бога (так называемые теологические добродетели), но не образ Бога – нашу естественную разумность, которая включает в себя базовые принципы морали. Гораздо чаще, чем Августин, Фома Аквинский подчеркивает, что разум лежит в основе человеческой личности. И этот разум является социальным. Он реализуется лишь в своём проговаривании. Без подобной рациональной основы не может быть и общего для людей восприятия, общих оценок происходящего, а потому и сохраняющегося во времени порядка или согласованности, в пределах которых воля способна закрепиться, обрести намерение и достигнуть цели с помощью соответствующих ей средств. Серьезно расходясь в этом вопросе с Августином, Фома Аквинский полагал, что *осуществление человеческого Я предполагает общество, а общество предполагает политический порядок.*

«Для человека естественно – говорит Аквинат, – быть политическим и социальным животным, даже больше, чем для всех других животных, как на это указывают природные потребности. Для всех остальных животных природа уготовила в качестве средств защиты еду, шерсть, клыки, рога, когти или, по крайней мере, скорость полета. Человек, напротив, был создан без естественного оснащения чем-либо подобным. Но вместо вместо всех этих средств человек был наделен разумом, при помощи которого он сумел добыть все эти вещи самостоятельно. И все же в одиночку человек не способен обрести их, ибо без посторонней помощи он недостаточно подготовлен для жизни. Вот почему естественно, что человек должен жить совместно со своими ближними». (*De regimine principum I.1*)

Согласно Фоме Аквинскому, правильно понятый личный интерес ведет нас не к обособленному эгоизму, а к «общему благу». Общественный порядок – это то, что мы разделяем с другими; и это то общее, что освящает нашу жизнь.

Таков общий смысл позитивного учения Фомы Аквинского о государстве. Какие же тогда надежды он связывал с между-

народным порядком? По меньшей мере, достаточно значительными были его надежды на христианских государей.

Гражданское право (*jus civile*) отдельных наций должно отвечать естественному праву (*jus naturale*) или «первым принципам морали», которые открываются всем людям путем разумного размышления. Но что делать, если христианские народы и правители не согласны друг с другом относительно разумных следствий, вытекающих из практического применения этого высшего естественного закона? Необходим авторитетный толкователь, который обычно не вмешивается напрямую в государственные дела, но в чрезвычайных ситуациях может и должен это сделать, чтобы при помощи своего авторитета рассудить противоборствующие стороны и восстановить справедливость.

Более того, Фома Аквинский полагал, что разумное соглашение, которое может быть заключено между людьми, особенно придерживающимися разных обычаев и представляющими разные политические сообщества, является фрагментарным и неустойчивым. Оно должно быть скреплено чьим-то авторитетом. Фома возлагал большие надежды на перспективы порядка среди христианских государей именно потому, что для христиан весьма высоким авторитетом обладал глава Церкви, т. е. Папа Римский. По словам Фомы: «С тем, чтобы духовные вопросы могли быть отделены от мирских, управление этим царством было поручено не земным королям, а священникам, и особенно высшему из них – наследнику святого Петра, заместителю Христа, римскому понтифику, которому должны подчиняться все короли, так же как все они подчиняются Господу нашему Иисусу Христу. Ибо те, кто посвящают себя промежуточным целям, должны подчиниться ему – тому, кому принадлежит вся забота о высшей цели, и быть руководимыми им». Для святого Фомы главная цель человеческой жизни заключается в божественной благодати. Именно это определяет сущность отношений между религиозной и мирской властью.

По мнению Фомы Аквинского, мир в «граде земном», иначе говоря, поддержание мирового порядка, зависит от *всеобщего*

признания власти главы Церкви в Риме. Но уже в тот момент, когда они были высказаны, исторические события похоронили любую возможность исполнения этих надежд для христианского Запада. Ближайшее будущее принадлежало не объединенной христианской империи, а отдельным национальным государствам, в рамках которых христиане определяли себя в первую очередь в качестве англичан, французов или немцев. Они связали свои надежды на мир не с Папой, а с мощью национальной армии или, позднее, со светскими международными организациями. В итоге мир остался ускользающим и временным.

6. 3. Ситуация сегодня.

Какую пользу сегодня может принести наследие христианской мысли о государстве? На мой взгляд, как у Августина, так и Фомы Аквинского есть то, чему нам следует поучиться. Но вместе с тем я полагаю, что реалии современного мира требуют радикальной трансформации этого наследия. Прежде всего, сохранения его эффективности в новых обстоятельствах...

Воодушевленная надежда Аквината, т. е. присущее ему ощущение предельного единства всех разумных существ, может защитить нас от преждевременного разочарования перспективами нашего современного мира. В буквально понятом пессимизме Августина, напротив, кроется огромная опасность. И эта опасность грозит в первую очередь богатым и успешным. Проще говоря, куда легче размышлять об ужасных моральных границах, царящих в жизни, когда сидишь в пригороде у собственного бассейна, а не прогуливаешься по жаркой улице какого-нибудь гетто.

Надежда деприватизирует нашу жизнь. Она дает возможность другим достучаться до нас. Надежда дисциплинирует нашу частную жизнь: она приучает нас слышать требования угнетенных о справедливости и отвечать на них. Трезвый реализм Августина должен быть дисциплинирован надеждой святого Фомы, тем доверием, которое последний оказывал

фундаментальной разумности и способности к социальному творчеству, отличающим человека.

Но является правдой (или выглядит таковой для меня) и то, что надежде необходимо строгое руководство со стороны чувства реальности по отношению к частным интересам отдельных людей и народов. В противном случае, надежда не сможет утвердиться в реальном мире. И если надежда не сумеет этого сделать, она может превратиться в отчаяние, даже в агрессию и ожесточение, направленное против столь упрямого человечества. Реализм относительно своекорыстных интересов делает осуществление надежды возможным и предотвращает превращение этой надежды в простой энтузиазм или, в случае ее надлома, в прелюдию цинизма.

Наследие Августина и Фомы Аквинского может рассказать нам о чем-то важном. Но в то же время (по крайней мере, на мой взгляд) верно и то, что реалии сегодняшнего мира заставляют радикально трансформировать это наследие.

Почему? Потому что реальность изменилась. Старые реализмы все больше утрачивают свою связь с реальностью. Бывший министр обороны Роберт Макнамара был свидетелем этому. Размышляя над ядерным противостоянием между сверхдержавами, он сказал: «Сегодня мы больше не можем защищать людей, мы можем только мстить». Говорим ли мы об оружии, об энергетике или об экономических операциях международных корпораций, мы везде видим реалии современного мира, выходящие за пределы национальных границ. Мы живем во все более транснациональном мире. Но хотя мы живем в транснациональном мире, мы не создали эффективные инструменты международного управления. Например, ни одним государством не контролируются международные поставки оружия. Аналогично этому ни одно государство, даже такое влиятельное, как Соединенные Штаты, не может сделать транснациональные корпорации прозрачными и контролируемыми. И опять-таки: даже самые могущественные государства больше не могут самостоятельно выбирать способы использования собственной энергии.

Тем не менее люди по-прежнему воспринимают себя как членов национального государства, а не граждан мира. Они определяют себя в качестве американцев, русских или египтян, что соответствующим образом влияет на их надежды и привязанности. Это делает положение всех нас крайне опасным: мы чувствуем неизбежное давление новых транснациональных реалий современного мира, но наши связи и симпатии останутся слишком узкими, чтобы мы могли предпринять какие-либо действия, помимо выражения неудовольствия. Мы виним наших национальных лидеров в «утрате власти», однако правда состоит в том, что ни одна нация не способна самостоятельно следовать путем, которым она привыкла следовать раньше.

Даже когда люди принадлежат к транснациональным сообществам религиозного характера, предпочтения этих людей обычно остаются фундаментально определены их национальной принадлежностью. К примеру, наше протестантское сообщество превратилось во Всемирный совет церквей. Он был основан в 1948 г., спустя два года после Организации Объединенных Наций. В наши дни они страдают от одного и того же внутреннего напряжения. Оба учреждения создавались передовыми индустриальными странами. Оба учреждения остаются сильно зависимыми от богатых стран. Однако к 70-м годам XX в. как во Всемирном совете церквей, так и в ООН большинство оказалось представлено более бедными и малоразвитыми странами.

Это было неизбежно. Такое положение вещей просто отражает реалии нашего мира, в котором лишь немногие обладают богатством и силой, а подавляющее большинство — практически ничем. В результате обе организации на данный момент имеют трудности именно с теми национальными сообществами, которые выступили в роли их создателей. Опасность заключается здесь в том, что богатые и сильные этого мира будут пытаться выйти за пределы своих национальных границ. Они могут не увидеть того, что принадлежащая им сила уже не является просто «их», как это было когда-то, того, что она становится все более и более транснациональной и

что ее необходимо направить по пути сотрудничества и взаимного убеждения.

Все это ставит мировые религии в уникальное и беспрецедентное положение. Я убежден, что лишь совместными усилиями великих мировых религий можно преодолеть наши столь узкие идентичности и столь односторонние симпатии. Старый реализм «национальных интересов» может до сих пор определять реальность для творцов национальной политики. Однако я чувствую, как в недрах мировых религий зарождается новый реализм. Это реализм, который соответствует новому пониманию жизни нашего вида на этой опасной планете. Это реализм, который понимает, что наш мир одновременно невероятно многообразен и невероятно един – мир, где все тесно связаны. Это реализм, которому известно, что мир, подобный нашему, мир со столь тесной взаимосвязью составляющих его элементов, не может долго пребывать в том неравенстве, которое сегодня господствует. Это реализм, который знает, что вопросы справедливого распределения более не могут быть поглощены быстро растущей и неопределенно развивающейся мировой экономикой.

Проще говоря, мы стоим на пороге нового мира. И это мир, который еще не нашел путей к своему осуществлению! Это мир, который бросает нашему религиозному наследию более фундаментальный вызов, чем когда-либо ранее. Я верю в то, что в рамках нашего отчасти общего, отчасти различного религиозного наследия мы можем найти моральные основания для того, чтобы внести в этот мир чувство общей гражданственности. Это не значит, что нам следует стать одинаковыми. Это значит, что мы все должны стать в большей степени равными. Это не значит, что нам следует исповедовать одну веру. Это значит, что мы должны изучать религии друг друга и, благодаря этому, учиться уважать друг друга. Это не значит, что мы больше не будем отличаться друг от друга. Это значит, что в отношении границ нашей маленькой и хрупкой планеты эти различия должны быть преодолены.

Это новый мир. Мир, в котором старый реализм с его принципом *«я хочу свое, больше, сейчас!»* отныне является рецептом не индивидуального выживания, а всеобщего вымирания.

Я делаю вывод, исходя из собственной традиции. Задача христианской политической мысли сегодня заключается в использовании нашего наследия, чтобы продумать наши пути в этом радикально новом непредсказуемом мире. Мире, где единственный существующий порядок – порядок общего страха. Страх перед миром, который выходит за рамки какого бы то ни было контроля, национального суверенитета и устремляется ко всеобщей катастрофе. Более того, как христиане, мыслящие о политике, мы должны признать, что наша исходная позиция – это позиция относительного изобилия и власти, которыми все больше нужно делиться с другими. Наша задача как европейских и североамериканских христиан состоит, по крайней мере, в том, чтобы разъяснить своим соотечественникам задачи нового реализма, указать новый путь жизни, который подчинен дисциплине более равного мира.

Идя к этой цели, мы можем научиться у святого Августина тому, что, пока мы начинаем с фактического состояния людей, с данного им восприятия собственных интересов, мы не будем способны изменить их. В свою очередь, у Фомы Аквинского мы можем научиться другому: что вполне оправдана надежда на человеческую рациональность, на то, что если людям продемонстрировать влияние обстоятельств нового мира на их старые, узкие представления о своем интересе, ониотреагируют разумно и изменят свои притязания.

Благодаря Августину мы можем понять, что благие намерения без мудрого применения силы не смогут изменить мир. А у святого Фомы мы можем научиться тому, что религия способна именно к такому применению своей силы. Сила определять реальность традиционно принадлежала религии; и это та сила, ответственность за которую, особенно сегодня, должна в значительной мере ложиться на нас. Это сила легитимировать и лишать легитимности политическую власть, по-

скольку религия определяет мир, в пределах которого лидеры воспринимаются как действительно ведущие или же только блуждающие.

Не совершим ошибок. Политические лидеры могут ответить новым мировым условиям только тогда, когда религии переосмыслят этот мир, а значит и то, как в этом мире можно ответственно действовать. Полагаю, я не способен переоценить, с какой серьезностью я отношусь к тому, насколько мы обязаны возложить на себя ответственность за самих себя. Для ответа на вопрос об устройстве реальности большинство людей обратилось именно к религии. Это потрясающая и ужасающая ответственность. Религия обладает силой легитимировать или сделать нелегитимным светское правление. И наше текущее положение таково, что старый способ заставлять мир работать больше не действует.

Об этом красноречиво высказался французский экзистенциалист Альбер Камю. «Завтра – сказал он, – мир может распасться на части. В этой угрозе, нависающей над нашими головами, таится урок истины. Как только мы столкнемся с подобным будущим, иерархии, титулы, почести станут тем, чем они и являются в действительности: рассеивающимися клубами дыма. И нам остается только одна уверенность – уверенность в голых страданиях, общих для всех, корни которых смешаны с корнями упрямой надежды».

Нам нужны новые политики – политики, руководимые новым пониманием того, каким должно быть будущее национального государства, если речь при этом идет о будущем всего человечества. Я полагаю, что пророческий голос мировых религий является последней надеждой человечества. Их голос должен быть голосом критического отношения к собственному ограниченному основанию, голосом, способным преодолеть узкое своекорыстие на пути к более всеобъемлющей надежде. Необходимо следовать за этой надеждой в напряжении между августиновским чувством трагических пределов человеческих моральных достижений и оптимизмом св. Фомы, который полагает возможным прояснение всех аспектов нашего затруднительного положения.

Глава 7

НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПОРЯДОК С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМА

Исмаил Р. ал-Фаруки

Профессор исламоведения Темпльского университета

7. 1. Семья: первый уровень социальной организации

Человеческое общество имеет длинную историю, в ходе которой за господство боролись три института. Первый институт – семья, основывающаяся на кровном родстве и наследственности. Характерные черты, которые семья воплощает в человеке, являются врожденными и неизменными. Действительно, они являются конститутивными для самой человеческой связи. Безусловно, семейная жизнь формирует в людях и другие черты, которые приобретаются через объединение. Они, тем не менее, не имеют необходимой природы. Участники объединения, рожденные в одной семье, могут быть успешно воспитаны в качестве членов другой; но врожденные черты остаются неизменными. Семья была объявлена Богом неотъемлемой частью творения. «О человечество! Бойтесь вашего Господа, Который сотворил вас из одного человека, сотворил из него пару ему и от них обоих рассеял (как семена) множество мужчин и женщин.... Среди Его знамений – то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили в них успокоение, и установил между вами любовь и милосердие (в сердцах) ... Аллах сделал для вас супруг из вас самих, даровал вам от них сынов, дочерей и внуков»¹³. Родители, их дети и внуки, а также отношения любви и мило-

¹³ К. 4:1. 30:21, 16:72

сердца между ними, представляют собой неизменную модель, утвержденную Богом в творении. Семья существует в ядерной и расширенной форме, которая охватывает три поколения. Ислам не только признает это, но и устанавливает в качестве закона. В отличие от любой другой социальной системы, исламское право нормативно зафиксировало отношения всех членов расширенной семьи в целях обеспечения правильного поведения каждого из них. Брак и развод, законность и зависимость, доход и поддержка, наследство, а также взаимные права и обязанности всех членов семьи детализированы с помощью *шариата*. Вопросы, которые не попали под юрисдикцию какого-либо права и которые едва ли когда-либо регламентировались обычаями и обсуждались публично (например, сексуальные отношения между супругами), не говоря уже о более общих делах повседневной жизни, также были определены шариатом в терминах прав и обязанностей. Справедливость и равенство здесь играют столь же важную роль, как и в любых других человеческих взаимодействиях. Правонарушения могут быть с точностью установлены и эффективно устранены. Во главе всех законов стоит Божественная заповедь, согласно которой взаимная любовь и милосердие, доброта и нежность, и все то, что обычно является нормативным (*ал-ма'руф* – К. 2: 180, 228 и т.д.), должны регулировать все внутрисемейные отношения.

В расширенную семью включаются три поколения со всеми их представителями. Хотя при необходимости исламское право оставляет открытой возможность включения в семью представителей и других поколений, предполагается, что в нее входят те, кто может успешно питаться у одного очага и жить в одном доме. Предполагается, что благодаря их совместной жизни, возможной для трех поколений, но чрезвычайно трудной для большего их числа, поддерживаются чувства любви и милосердия и свойственный этим отношениям *ма'руф*. Поэтому расширенная семья оказывается такой сферой, в которой неизменные факторы дают достаточное основание для человеческого объединения (*association*), а распространение данных факторов и использование их в качестве

критериев желательности или этичности является вполне законным и по-настоящему похвальным делом. Нет ничего морально неправильного в том, чтобы любить свою супругу, своих детей, братьев и сестер, своих пращуров и внуков, дядей, тетей, племянников и племянниц лишь потому, что все они являются нашими родственниками. Любить их за их мудрость, благочестие или достижения – это достойно, но не обязательно. Действительно, нет ничего морально запретного в том, чтобы определять человека в связи с его или ее семейными отношениями. Этически желательно создать на основании семейных отношений эффективное социальное объединение, которое способствует личному благосостоянию родственников, исключая всех прочих людей.

7. 2. Племя или нация: второй уровень социальной организации

Вторым институтом, доминирующим в области человеческих объединений, является этническое сообщество или этническая единица; оно стремится к этноцентризму.

А. Этноцентрическая претензия

Этноцентризм предполагает, что человек определяется исходя из своей этнической принадлежности; что этническая принадлежность – это конечный критерий для различения добра и зла; и что в своем земном поведении люди должны руководствоваться этническими реалиями и ценностями. Этнической единицей является племя или нация. Их существование необходимо и оправдывается биологическими, географическими, психическими, историческими и политическими причинами.

1. Биологическая основа

Биологическая основа социальной организации включает в себя признаки, которые изучаются физической антропологией: цвет кожи, форма лица и черепа, разрез глаз, форма носа и рта, строение тела и другие врожденные физические характеристики, неотделимые от человека. Эти признаки каждый

человек получает не благодаря своему решению и не благодаря своим заслугам. Они просто даны Богом от рождения. Наличие того или иного набора признаков не обретается ни трудом, ни решением творения, но утверждается Творцом. Именно Он наделяет всех людей этими признаками. Однако они принадлежат первому уровню социальной организации, т. е. семье. Они не являются действительными для всех членов племени или нации, но неизбежно действительны для всех членов семьи. Возможно также установить их проявление за пределами семьи. Однако чем дальше человек отходит от семьи, тем более размытыми и менее предсказуемыми становятся эти признаки. Только расисты могли утверждать, что подобные врожденные особенности принадлежат непосредственно всем членам группы (племени или нации), которую они называли «расой». Но их утверждение ошибочно.

2. Географическая основа

Нет смысла отрицать, что люди живут не где угодно, на некоторой «ничейной земле», но в границах определенной территории. Племя (нация) проживает на земле, характеризующейся особой топографией, местоположением, засушливостью или плодородием, флорой и фауной, горами и лесами, реками и пустынями, озерами и морями. Племена или нации различаются от территории к территории. Их земли отделены друг от друга физическими границами (реками, горами, морями) или выдуманными людьми политическими линиями (колючая проволока, стены и т. д.).

Как бы то ни было, принадлежность человека территории не обязательна. Человеческая история знала множество массовых переселений людей с одной территории на другую. Современные технологии, транспорт и связь делают смену территории по своему собственному желанию все более доступной. Нет необходимости продолжать жить в деревне, городе или провинции, в которой родился. Тот факт, что человек родился или проживает на данной территории, не определяет ни его самого, ни его ценность как человека. Привязка человека к земле (enlandisement) унижает его; она определяет или

оценивает личность с точки зрения факта рождения или истории и тем самым провоцирует редукционизм, поскольку подобный факт должен быть не критерием, а предметом оценки. Аналогичным образом люди не поддаются определению и не должны оцениваться с точки зрения того, что они едят или какую одежду носят, какой недвижимостью владеют и где живут. Куда более верно определять людей по их высочайшим принципам, которым они следуют и которыми руководствуются в жизни, а именно по их идеологии или религии.

3. Психологическая основа

Племена (нации) в равной степени претендуют на обладание общей психикой, разделяемой всеми их членами. Она состоит из таких психических свойств, как язык и диалект, привычки мышления и восприятия, вкус и чувство красоты, обычаи и нравы, чувство юмора и степени заботы и чуткости. Утверждают, что эти общие характеристики составляют «национальный характер», «национальное эго или душу», отличающие одно племя (нацию) от другого и обосновывающие эти различия. Сущность и ценность личности определяются тем, как она сумела воплотить свой национальный характер, конкретизировать национальное самосознание.

Язык, диалект и обычаи, подобно чувству юмора и представлениям о красоте, вполне могут разделяться членами одного племени (нации). Однако их распределение оказывается не врожденным, а приобретенным. Это результат многолетней аккультурации, социализации, формирования коллектива, который может как преуспеть в том, чтобы сделать человека представителем однородной группы, так и не преуспеть в этом. Таким образом, «национальный характер» является не столько реальностью, сколько обобщением (*generalization*). Это гипотетическая величина, которая основывается на процентных значениях, на статистике, т. е. на распространенности того или иного явления. Соответственно, она не имеет необходимой природы. Более того, «национальный характер» является не благом самим по себе, но лишь средством. Ценность данного средства измеряется теми моральными поступ-

ками, к совершению которых оно подготавливает человека. «Национальный характер» не универсален и не обязателен. К тому же, присутствие «национального характера» доказывает не более чем сам факт его воплощения в человеке, совершенно не затрагивая вопрос о моральной оценке личности. Идеальный «образец» его воплощения можно сравнить с луком, предназначенным пускать стрелы. Однако никто не спутает лук с охотником и не смешает их ценность.

4. Историческая основа

Опыт, приобретаемый людьми, накапливается и поддерживает другие виды опыта. Со временем они образуют традицию. Традиция представляет собой систему взаимного общественного доверия («fiduciary framework»), которая влияет на членов племени (нации) и определяет как присущее им восприятие своего прошлого, настоящего, будущего, так и их поведение. Она пробуждает в них чувство связи с предыдущими поколениями, принадлежности к одному поколению со своими современниками, а также дарует способность переживать события и ковать будущее, неразрывно связанное с настоящим. Традиция необходима для племени или нации и, безусловно, играет конститутивную роль в их формировании. Она не только отличает одну нацию от другой, но и свидетельствует об их индивидуальных или общих ценностях. В таком случае она обеспечивает нас критерием для моральной оценки личности, поскольку принадлежность личности к той или иной традиции делает ее членом того или иного племени (нации) и предопределяет ее поведение.

История и традиция являются, пожалуй, наиболее важными элементами, которые оправдывают существование племени или нации. Несомненно, в силу своего дисциплинирующего, обучающего и гомогенизирующего эффекта история – это один из факторов, определяющих появление группы в качестве отдельной единицы. Но она не является единственным фактором формирования групп. Кроме того, она не определяет человеческое поведение каким-то неизбежным образом. Критический взгляд на историю и традицию не

только возможен, но и необходим для всякого значимого движения людей вперед. В противном случае жизнь становится слишком однообразной, чтобы быть интересной. Более того, без истории и традиции были бы немислимы великие революции, как и массовый переход в новую веру. Когда история оказывается критерием оценки, настоящее и будущее могут быть только повторением, подражанием, или *таклидом*. Когда же, напротив, история и традиция оказываются предметом оценки со стороны племени (или нации), руководствующегося абсолютными и априорными принципами, настоящее и будущее могут стать шансом для изменения, стать чем-то иным и более достойным, чем-то новым и превосходящим старое. Не стоит снимать со счетов полное отречение от истории лишь на том основании, что речь идет об истории. Вполне может оказаться желательным (если не морально необходимым) отвернуться от своей истории и перевернуть страницу, как это делали те, кто на протяжении последних двадцати веков переходили в ислам или христианство, или те, кто покидал «старый свет» и плыл в «новый» в течение последних четырех веков. Во всех этих случаях история и историческая традиция не только ничего не оправдывали, но и сами становились предметом для оправдания, которое невозможно было произвести исключительно на их собственных основаниях.

5. Политическая основа

Помимо всего прочего, утверждается, что племя и нация опираются, в конечном итоге, на волю составляющих их людей быть племенем или нацией, автономными и отделенными от остальных. Необходимым условием создания общности является самоидентификация группы как отличающейся от других, а также ее желание увековечить и институционализировать свои отличительные черты. Эта общая воля является в равной степени источником и основанием суверенитета, который представляет собой способность группы определять свое настоящее и будущее в соответствии с консенсусом, установленным между его членами, или же способность навя-

зывать указанное определение силой в случае отсутствия подобного консенсуса.

Подобно психической основе, общая воля и суверенитет являются только средством, а не целью. Присущая им ценность лишь относительна, а значит они оказываются следствием тех целей, которым служит общество и к которым оно стремится. Сами по себе они ничего не оправдывают: не оправдывают даже собственное существование. Поэтому они могут стать причиной как высшего блага, так и абсолютного зла.

Б. Позиция ислама

1. Дескриптивность против нормативности

Из сказанного выше следует, что все элементы, на которых основывается племя или нация, не являются обязательными, хотя и могут при этом быть универсальными. Они могли бы быть иными, отличными от того, какими они являются в настоящий момент. Изменить их действительно возможно, причем не только в детстве, когда изменения происходят постоянно и оказываются необычайно сильными, но также и в зрелом возрасте, когда осмысленные, настойчивые и смелые решения могут изменить наши характеристики не менее коренным образом. Принадлежность человека племени или нации дает ему право на любовь, уважение, поддержку и защиту со стороны соплеменников, поскольку милосердие начинается дома или, как это сформулировано в исламском праве, «ближний достоин твоего доброго поступка (*ал-ма'руф*) в большей степени, нежели чужак». Но этот принцип не является безусловным. Он ограничен природой содержания требования. Например, наш соплеменник не имеет больше прав на чье-то милосердие, чем дальний сосед, потребность которого в таком милосердии оказывается выше; он также не обладает большими правами на защиту, если дальний сосед более него нуждается в этой защите. Тем не менее соплеменник действительно наделен правом на минимальное жизнеобеспечение, безопасность тела и имущества, защиту здоровья и образование. Он наделен приоритетным правом на эти вещи

первой необходимости. Но до тех пор, пока его сосед не достигнет аналогичного положения, наш соплеменник имеет право на удовлетворение лишь данных базовых потребностей. Ни при каких условиях потребности соплеменника не должны удовлетворяться за счет любого другого человека – ближнего или дальнего. В противном случае, это было бы кражей. Колониализм является именно кражей, т. е. принудительной эксплуатацией дальнего соседа или же членов племени ради выгоды членов другого племени. Если принуждение отсутствует, то речь идет о торговле, которая может принести как пользу, так и ущерб одному из партнеров (или же обоим из них). Но если принуждение имеет место, то наше действие становится преступлением, которое требует принудительного возвращения украденных ценностей, а также заслуживает серьезного наказания.

Будучи реалистичной религией, направленной на содействие человеческому благосостоянию, ислам не отрицает ни того, что люди рождены в своих племенах и/или нациях, ни того, что они социализируются в них посредством конкретных исторических обстоятельств. Ислам не отрицает многие аргументы сторонников партикуляризма и этноцентризма. Если бы ислам их отрицал, ему бы пришлось развязать невозможную войну против сотен этнических групп, в которые он проник, войну, в которой та или иная сторона должна быть уничтожена. В действительности же ислам никогда не развязывал подобной войны. Он принимает существование этнических особенностей, пока они остаются на своем месте, в качестве данных Богом. Некогда эти особенности мешали установлению *шариата*, но, благодаря великой преданности исламу и его видению, они были обузданы теми же самыми людьми, которых они характеризовали. Язык является важнейшей составляющей этнической принадлежности. Его связь с исламом – истинный показатель исламской позиции по отношению к этничности как таковой. Общеизвестно, что родные языки мусульманского мира не только сохранились, но и развивались, становились богаче благодаря возникновению ислама. Действительно, ислам поднял многие из

этих языков с примитивного уровня до уровня упорядоченной структуры, распространил грамотность и оставил им великое литературное наследие. Наследие, которое развивалось в турецком, малазийском языках, фарси, урду, хауса, суахили, имеет мировое значение и немислимо без влияния ислама.

2. Позитивные аспекты племени или нации

Человеческие аккумуляция и социализация предопределены Творцом посредством самого факта рождения человека в определенном племени или нации. Однако цель более широкого человеческого объединения является иной: «О, люди!, – сказано в Коране – Мы создали вас из одной (пары) мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга (а не презирали друг друга), и самый почитаемый перед взором Аллаха (тот) среди вас, который наиболее богобоязненный» (К. 49: 13). Целью принадлежности тому или ином племени (нации) является узнавание (*identification*). Тот мужчина – англичанин, а этот – японец; один имеет темный цвет кожи, а другой – светлый; один говорит на персидском языке, а другой – на арабском; один проживает в Москве, а другой – в Чикаго. Все это помогает узнать человека. Но это ничего не говорит нам о ценности индивида как человека. Вот почему в Коране Бог напрямую говорит о том, что критерием относительной ценности тех или иных людей является их благочестие. Это уточнение призвано подчеркнуть, что сама по себе принадлежность к какому-либо племени или нации не является ценностью.

Согласно одному из толкований, слово *лита'арафу* (то, что может быть известно/выделено друг в друге), о котором говорится в упомянутом выше кораническом аяте, может подразумевать, что «в ваших силах взаимодействовать друг с другом ради совершения *ал-ма'руф*, или благого дела». В этом случае этничность становится благом, которое служит основой для *ал-ма'руф*. Несомненно, что развитие национального языка и увеличение его вклада в литературную традицию представляет собой *ма'руф*, т. е. достойное достижение. То же самое можно сказать и о других составляющих этничности: о музыке, одеж-

де, еде, архитектуре, сельском и городском планировании, социальных обычаях.

Все эти позитивные аспекты этничности ислам признает в рамках «*уммы*» как теоретической категории и всю их ценность подчиняет «*умме*» как аксиологической категории. Эта *умма* в частном значении (*умма* в том или ином регионе мира) контрастирует с *уммой* в её общем значении, т. е. первой целью мирового ислама. Ислам и его право отводят каждому из данных понятий свое особое место. Ближайшим западным термином, связанным с региональной *уммой*, является *патриотизм*. Патриотизм – это любовь, сострадание и ответственность, которые человек чувствует по отношению к своим соседям, соплеменникам и своей родине. Ислам ценит эти чувства. Более того, он обеспечивает людей законами, в рамках которых эти чувства могут обрести свое реальное выражение. Исламское право предписывает в качестве обязанностей служение племени и нации, защиту региональной *уммы* в случае внутренней (бандитизм, бунт, нарушение общественного порядка) или внешней (военное вторжение, подрывная деятельность) агрессии. Пренебрежение данными обязанностями, их нарушение влечет за собой наказание в этом и ином мире. Таким образом, ислам превосходит западный патриотизм, делая служение этнической группе и ее защиту как гражданской, так и религиозной обязанностью. Ислам удваивает мотивацию для соблюдения патриотических требований, добавляя наказание или награду в ином мире к наказанию и награде в этом мире.

3. Патриотизм против этноцентризма/национализма

Патриотизм, однако, радикально отличается от национализма или этноцентризма. Последние выходят далеко за пределы нашей трактовки патриотизма. Во-первых, национализм или этноцентризм подразумевает существование таких групповых характеристик, которые, с точки зрения биологии, существуют только в семье, среди людей, кровно связанных в рамках всего нескольких поколений. Такова ошибочная точка зрения расизма, который подчеркивает наличие у группы

определенных биологических качеств, чтобы оправдать исключительность ее членов и их превосходство над всем остальным человечеством. Теории «расы господ» и «избранного народа», с которыми всех нас познакомил нынешний век, служат примером биологически оправдываемого расизма. Одна его форма определяет членство в «избранной группе» через происхождение по материнской линии, другая – через происхождение по отцовской линии, третья – по матери и отцу, а также по цвету глаз, волос и форме черепа.

Во-вторых, этноцентризм/национализм рассматривает все приобретенные групповые черты в качестве столь же необходимых, сколь необходимы врожденные семейные характеристики, и соответствующим образом относится к ним. Он не проводит различия между биологической и исторической необходимостью. Его видение настолько идейно связано с группой, что он приписывает ей абсолютно необходимый исторический путь, который не может быть никаким иным. Посредством мифологизации он создает богов на основании прошлого группы, а затем поклоняется им. Националисты сливают воедино исторические события и присутствующие в группе, как они полагают, биологические свойства, чтобы сформировать мистический узел, в соответствии с которым идентифицируется группа и который определяет её судьбу.

В-третьих, национализм/этноцентризм приписывает гипостазированным биолого-историческим характеристикам группы универсальную ценность. В рамках такой аксиологической иерархии ценность других групп находится на низшей, второстепенной позиции. Самому существованию других групп приписывается инструментальный статус и значение по отношению к «избранной» группе. Национальное благо выше всего. Оно должно достигаться *überhaupt*, т. е. быть высшей целью всех прочих устремлений, которые как таковые должны ей подчиниться. Таково аксиологическое основание, которое в глазах националистов/этноцентристов оправдывает притеснение всех прочих групп. Более того, они рассматривают подобное притеснение не только в качестве допустимого там, где оно выступает инструментом достижения нацио-

нального блага, но даже обязательного, если исторический путь какой-либо другой группы расценивается как противоположный. Националистическая/этноцентрическая группа является эгоистичной, т. е. ставящей свое благо выше блага всего человечества.

Поддерживая патриотизм, ислам выступает против национализма/этноцентризма. Он осуждает его за ложность, лицемерие и ограниченную, редуционистскую аксиологию. Ислам оценивает его в качестве нарушения как самых базовых моральных представлений и принципов человечества, так и высших Божественных заповедей. Действительно, ислам рассматривает национализм/этноцентризм как вызов Божественной трансцендентности. Согласно национализму/этноцентризму, люди, которые соревнуются в заслугах перед Господом, не равны. Они оказываются неравными творениями, а присущее им неравенство – не последствием их исторического пути, а самой их сущностью. Более того, будучи самыми любимыми или избранными творениями, наделенными более высокой онтологической ценностью, они состоят в иных, нежели другие, отношениях с Богом. Бог, обрекающий себя на столь разные отношения с людьми, не является трансцендентным Богом ислама, но лишь предвзятым слабым существом, в котором преобладает иррациональное, произвольное пристрастие к избранной группе. Неудивительно, что национализм/этноцентризм понимает Бога как «Бога обетования» (“the God of Promise”), т. е. как скованного обещанием, данным своим избранным, с которыми он связан вне зависимости от их поведения. Бог у мусульман является, по своей сути, «Богом завета» (“the God of Covenant”). Но завет Бога – это открытое соглашение, в которое приглашается войти все человечество. Это свободный, открытый, двухсторонний путь, на котором человек преданно служит Господу, а Он распределяет Свои награды в соответствии с личными заслугами каждого. Национализм/этноцентризм низводит Бога завета до Бога обетования и, таким образом, разрушает Его трансцендентность.

4. Национализм/этноцентризм в истории

Национализм/этноцентризм доминировал в жизни доисламской Аравии и назывался *'асабийя ал-джайхилйя*. Она возвысила племя над человечеством, сосредоточила всю поэзию и переживания на славе племени и требовала направить все усилия на достижение процветания племени. Итак, она оправдывала набеги на другие племена, похищение их богатств и насилие над невинными людьми не за их преступления, а лишь за факт их принадлежности к другому племени. Для того чтобы покончить с этим злом, ислам упразднил племя как форму человеческого объединения и создал *умму* на межплеменных, общечеловеческих основаниях. Это случилось в арабской среде, к которой пророк Мухаммад (мир ему и благословение) обратился со следующими наставлениями во время своего последнего паломничества в Мекку и, соответственно, самого святого события: «Всё человечество – от Адама и Евы. Араб не имеет никакого превосходства над неарабом, и неараб не имеет никакого превосходства над арабом; белый не имеет никакого преимущества перед чёрным, чёрный не имеет преимущества перед белым; (никто не имеет превосходства над другим), кроме как в благочестии и хорошем нраве».

Позднее в исламской истории (первое столетие Аббасидского халифата, приблизительно 150/775 год) похожее зло снова подняло свою голову, на этот раз под именем «*шу'убийя*» (фракционность; от араб. «*шу'уб*» – «народь»). Но *умма* успешно поборола и искоренила его¹⁴. В современную эпоху в результате колониализма эта болезнь вновь поразила мусульман под именем «*каумийя*» (национализм). К счастью, *каумийя* не проникла в исламские массы, которые все еще осознают только одну идентичность – исламскую, которая простирается от Атлантического океана до Тихого. *Каумийя* была принята прозападной верхушкой мусульманского общества, подготовленной колонизаторами для того, чтобы удерживать бразды

¹⁴ Подробного описания в работе *Amin A. Duhā al Islām*. Cairo: Maktabat al Nahdat al Misriyah. 1956. Vol. I. P. 57ff.

правления после их ухода и сохранять мировую *умму* расколотой на взаимно конфликтующие фракции. Подобно *шубийя* ранней мусульманской истории, современная *каумийя* лишена всякой мысли, хотя является куда более опасной. Она стремится присоединиться к исламской цивилизации, в которую ничего не привнесла. Как *шубийя* была прикрытием *зандака* (притворной верности исламу со стороны немусульман), так и *каумийя* является обманом со стороны антиарабских или антиисламских сил в мусульманском мире, добивающихся разделения *уммы* на этнические/языковые/географические единицы, которые ислам никогда не признавал. *Каумийя* – убежденный враг всемирного исламского братства, мирового единства под эгидой ислама. Несомненно, что соперничество *каумийя* с мировой *уммой* станет «сражением века»¹⁵.

Национализм/этноцентризм основывается на релятивистской аксиологии. Шкала ценностей и высшие нормативные ценности этой иерархии рассматриваются как нормативные только для группы. Остальные могут выступать в качестве их объектов или инструментов, но не в качестве конечной цели, которой должна быть сама группа. Вот почему Бог национализма/этноцентризма может достучаться до человечества не любовью или милосердием, а лишь мстью и заступничеством за «излюбленную» этническую группу. Подобно тому, как этноцентрическая религия вряд ли является миссионерской, поскольку она намеренно ограничивает себя рамками группы и освобождает всех прочих людей от соблюдения Божественных заповедей в равном с объеме «избранным народом», национализм стремится отгородиться от человечества, установив свой храм на каком-то клочке земли, объявленной им «священной», и изолировав себя ограничительным гражданством и иммиграционными законами. Национализм/этноцентризм едва ли подозревает о том, что любая подгруппа в составе группы имеет больше прав на сепаратизм и исключительность, нежели она сама. Чем группа меньше и ограниченнее, тем точнее ее описание самой себя и сильнее

¹⁵ Сведения об этой литературе ищите в работе того же автора: *Amin A. On Arabism*. Amsterdam: Djambatan. 1961. P. I2III.

'асабийя (сплоченность) ее членов. Национализм/этноцентризм совершенно не осознает, что его же логика обрекает группу бесконечно делиться на все более мелкие подгруппы, обрекает ее на судьбу, которой национализм может избежать, лишь войдя в противоречие с самим собой и отринув свою собственную логику. Но, руководствуясь чувством, он находит убежище в произвольном суждении о невыразимом опыте. Он плохо понимает, в какой опасной близости находится от догматизма Католической церкви, через противостояние которой национализм/этноцентризм получил собственное «свидетельство о рождении».

Национальное государство – это феномен европейской истории. Оно возникло в качестве выражения национализма/этноцентризма. Его корни уходят в период Реформации. По причине злоупотребления властью над верными ею народами Римско-католическая церковь становится объектом недовольства для многих людей. Ее оправдание собственной тирании и насилия через апелляцию к идеалу всемирной *ойкумены* (сообщества), сделало ненавистным как сам этот идеал, так и сопутствующие ему практики. Поэтому восстание против Римской церкви оказалось в то же время восстанием против «чужаков», которые эксплуатировали людей, вымогали их материальные ценности и тратили их на благоустройство чужих земель (Италия). Объединение вокруг правителя против Католической церкви стало «национальным освобождением» от подобного ига. Так в Европе появились националистские движения. Позднее, когда борьба рационализма XVII в. и движения Просвещения против догматизма Римско-католической церкви наложилась на старый идеал мирового сообщества, который, тем не менее, оказался необходимым следствием самого рационализма, европейская мысль претерпела серьезное изменение. В ходе своего второго восстания против универсализма (будь то религиозного, рационалистического или светского) Европа яростно устремилась к этноцентризму. Это новое движение стало известно под именем романтизма. Оно разработало эпистемологию чувств и опыта, на которых основывается его религия (Шлейермахер) и этика (Фихте,

Ницше). Правомерность рационализма и эмпиризма была признана лишь в области естественных наук. Групповое самоутверждение в Европе стало обычным делом. Межгрупповой конфликт был смягчен лишь соперничеством европейских наций в покорении и колонизации Африки, Азии, Океании и Латинской Америки. Несмотря на это, войны между европейскими державами никогда не прекращались, поскольку каждая этническая группа провозглашала свое превосходство над соседями, их колониями и целым миром. Мусульманский мир принял на себя основной удар европейской колониальной экспансии. Ужасный беспорядок, в котором пребывает сегодня весь мир, является прямым следствием европейского национализма/этноцентризма. Действительно, мир стонет под его игом и ждет того дня, когда он смог бы от него освободиться. Однако эта зараза распространяется на страны Третьего мира, что и планировали колониалисты, надеясь сохранить людей разделенными, а потому слабыми и эксплуатируемыми.

7. 3. Мировое братство под властью закона: мировая умма

Третьим институтом, доминирующим в области человеческих объединений, является мировое сообщество. Впервые в истории оно было создано в Аккаде, а позднее – в Вавилоне, государстве в Месопотамии. Хотя эти государства никогда не расширялись за пределы долины Тигра и Ефрата и/или географической Сирии, их правители и жители полагали, что они охватывают «четыре стороны света». Каждая арабская миграция в Месопотамию и/или на Плодородный полумесяц (аккадцы, амореи, арамеи), как правило, отвергала города-государства в пользу единого государства, которое включало целый регион и которым ограничивались знания этих людей о мире. Люди наиболее отдаленных областей рассматривались *де-юре* в качестве граждан всеобщего семитского государства, как это засвидетельствовал кодекс Хаммурапи. Египтяне, греки и римляне, в свою очередь, никогда не рассматривали

жителей отдаленных областей иначе как в качестве странных чужаков, тех, кого можно колонизировать.

Идеал всемирного сообщества проповедовался Иисусом, сыном Марии, как противоядие от еврейского этноцентризма. Это же учение распространялось его последователями, которые вынесли новую религию за пределы еврейского сообщества и стали обращать в нее весь мир. Этот идеал руководил деятельностью Римско-католической церкви на протяжении почти полутора тысячелетий, но его исторический путь усложнился из-за двух препятствующих факторов. Первым фактором была обычная человеческая неспособность жить в соответствии с высоким идеалом. Вторым же (что делает христианство уникальным) стало осуждение всей политической жизни как падшей, необходимо греховной и безнадежно неспособной принести истинное блаженство и спасение.

Ислам был величайшим утверждением идеала; а исламское государство – его величайшим воплощением. В качестве основания для человеческого объединения ислам выдвигает всемирное сообщество, а не нацию, народ или этническую группу. Правом голоса в исламском государстве обладают не только члены мусульманской *уммы*, или мусульманской общины. В первой написанной конституции, которая была дана новому исламскому государству в Медине самим Пророком, *умма* мусульман была *одной* общиной, а *умма* евреев – *другой*. Позднее к исламскому государству присоединились *уммы* христиан, зороастрийцев, индусов и буддистов. Само же исламское государство образовывало *умму* другого порядка – расширяющуюся мировую *умму*, которая была предназначена включить в себя в качестве своих граждан все человечество. Общины, составляющие мировую *умму*, должны были мирно сосуществовать. Каждой *умме* следует упорядочить жизни своих членов согласно собственной религии. Она должна иметь свои собственные институты и свои собственные законы, так же как и власть создать первые и применять вторые. Исламское государство гарантирует эти прерогативы в своем *шафиате*, т. е. в дарованных Богом праве и конституции. В рамках мировой *уммы* каждый должен обладать свободой

убеждать и убеждаться в истине. Божественная заповедь «и да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256) призвана управлять отношениями как мусульман, так и немусульман.

Мировая *умма* ислама была радикальным и новым политическим идеалом как тогда, так и сейчас. Именно поэтому потребность в ней неизменно сохраняется. Мировая *умма* является плюралистическим универсальным сообществом, членами которого являются просто по факту своего рождения все люди. Они же являются членами данного сообщества как *религиозной уммы* по причине своей религиозной принадлежности. Его плюрализм основан не на учтивости или же договоренностях и соглашениях, которые могут быть отвергнуты или отменены по прихоти политиков, а на законах, которые никакая земная власть не в силах изменить или отвергнуть. Более того, это не тот плюрализм вопросов, какой сегодня можно обнаружить в Лондоне или Нью-Йорке. Это плюрализм *права* – идея, о которой Запад до сих пор даже не задумывался. Наряду с *шариатом*, законы которого управляют жизнями мусульманских граждан и применяются в мусульманских судах, в исламском государстве действуют законы Торы, христианства, зороастризма, индуизма и буддизма, которые регулируют жизни их приверженцев и управляют раввинскими, христианскими, зороастрийскими, индуистскими и буддистскими судами. В тех случаях, когда юрисдикции этих судов пересекаются, как и в тех случаях, когда дела, представленные для рассмотрения, затрагивают приверженцев многих вероисповеданий, суды вместе согласовывают свои вердикты ради блага своих последователей и той мировой *уммы*, которую они составляют. Лишь в вопросах войны и мира, затрагивающих мировую *умму* как целое, исламское государство является эксклюзивным судьей.

Исламское государство, таким образом, является мировым государством с собственной армией, готовой как отразить агрессию, так и предотвратить войну между одной *уммой* и другой. Это *pax islamica*, в котором личность определяется тем, что она ценит больше всего: своей религией, идеологией и правом, а не принадлежностью к племени. Это Объединен-

ные Нации, которые вооружены для сохранения мира и которые уважительно и заботливо относятся к духовной идентичности своих представителей. Таково выражение исламского гуманизма.

Raison d'être уммы, ее правительства и институтов заключается не только в сдерживании злых наклонностей человека. Ограничение истока и цели политической организации задачей защиты индивида от *bellum omnium contra omnes* – это предпосылка западного либерального политического мышления, которая принижает государство и усекает его. Даже если она истинна, такие предрассудки по отношению к государству редуцируют ценность государства к ценности его предварительного условия. Акцент на подобной мысли является доктринальной позицией христианской догматики, смысл которой заключается в том, что человек пал, полностью испорчен «первородным грехом» и, следовательно, попал в ситуацию, из которой он никогда не сможет выпутаться самостоятельно. Такой взгляд является предпосылкой христианской сотериологии. Но ислам смотрит на дело иначе и считает, что человек является невинным, создан в наилучшем виде, стоит выше ангелов и что ему предписано (*мукаллаф*) исполнение задачи космического масштаба, а именно: претворять на земле Божью волю, воплощать абсолют в этом пространстве и времени. Для исполнения данной задачи Бог препоручил человеку все сущее в службу и наделил его способностью действовать свободно. Причинная система творения, которая обеспечена и упорядочена Богом, была взломана лишь для того, чтобы человеческое действие могло совершаться и менять ход событий, а также преобразжать творение по образцу, который был ниспослан и раскрыт Богом. Именно этим и заключается смысл человеческого *хилафа*, или наместничества: в несении *амана*, или Божественной истины, в пространстве-времени.

Очевидно, что если человек стремится к достижению данной цели, он нуждается в государстве. Будучи скорее этикой поступков, нежели этикой веры или намерений, этика ислама требует и предполагает наличие упорядоченного общества, поскольку только в его рамках человек способен выполнить

Божественные предписания. И так, будучи общественным, или *умматическим*, по своему характеру, общество, его институты и вся сеть социальных отношений, в которые вовлечен человек, оказываются необходимыми. Государство не является полицейским, хотя оно и выполняет эту функцию, когда это необходимо. Государство, скорее, является точкой сосредоточения деятельности уммы. Оно лидер и двигатель, который мобилизует и организует человеческие энергии, эффективно руководит упорядоченными энергиями *уммы* по направлению к цели. История *уммы* знала некоторое число людей, которые стремились ко злу, некоторых правителей, которые впадали в грех и тиранию. Однако это не является доводом против желательности и легитимности государства как такового. Дальнейший путь человечества к *хилъфа* – единственный легитимный критерий ценности. Он оправдывает существование государства и всех его институтов. Однако, помимо этого, он возлагает на плечи государства и огромную ответственность – ответственность за исполнение или неисполнение Божественного повеления, а ответственностью перед Последним судом, на котором каждый, неважно, правитель он или подчиненный, получит заслуженное блаженство или несчастье.

Тема III
**РЕЛИГИОЗНОЕ СООБЩЕСТВО КАК
ТРАНСНАЦИОНАЛЬНЫЙ ЗАЩИТНИК
СПРАВЕДЛИВОСТИ И МИРА**

Глава 8
**РЕЛИГИОЗНОЕ СООБЩЕСТВО
И МИРОВОЙ ПОРЯДОК С ТОЧКИ
ЗРЕНИЯ ИУДАИЗМА**

Генри Зигман

Исполнительный директор Американского еврейского конгресса

Поскольку наше межрелигиозное собрание проходит воскресным утром, я, пожалуй, прежде всего должен предупредить вас о том, что я не намереваюсь использовать эту дату в качестве повода для проявления утренне-воскресной религиозной сентиментальности – явления, широко распространенного в этой стране в 40-50 гг. XX века. Этот феномен известен под именем «Братского движения» («Brotherhood Movement»), и, в первую очередь, характеризуется своей теологической поверхностностью (theological shallowness) и отсутствием экуменической серьезности (ecumenical seriousness). Замечания, которые я собираюсь представить здесь, в равной мере ни провокационные, ни притворно миротворческие.

Существуют проблемные вопросы, которые нельзя обойти стороной, если наш поиск мира и справедливости является серьезным намерением. Вероятно, обсуждение этих вопросов поставит меня в условия, означающие конфронтацию с моими уважаемыми коллегами. Но мою душу успокаивает талмудическая уверенность в том, что спор ученых рождает истину

(зависть между учеными умножает знания; *кинат софрим тарбе хохма*).

Перед тем как я коснусь одного из, по моему мнению, глубоко проблемных вопросов, я произведу несколько кратких теоретических рассмотрений на тему отношения иудаизма к нашей теме – транснационализму (transnationalism).

Подобно христианству и исламу, иудаизм внутренне «транснационален» («сверхнационален»; «межнационален»; «все-национален»; transnational) в узком, но, тем не менее, фундаментальном смысле: он требует приверженности такому набору убеждений и ценностей, который превосходит власть государств и их политические границы. Обычно предполагают, что иудаизм менее транснационален, если так можно выразиться, по сравнению с христианством и исламом из-за провозглашаемого им партикуляризма. Причем такой партикуляризм, который выражается не только в понятии еврейского (иудейского) народа (понятие, которое Второй Ватиканский собор закрепил за церковью и которое всегда сохранялось в исламе под именем уммы), но и в том, что в материалах Гарвардской конференции (Harvard Seminar Papers) зовется «территориальным принципом» («the territorial principle»), а именно связью иудаизма с особой географической областью – землей Израильской (землей Израиля). Именно в контрасте с этим «территориализмом» христианство и ислам традиционно утверждали свой собственный универсализм.

Я хотел бы предположить, что рассмотрение иудаизма в качестве менее транснациональной религии выступает ярким примером того, как история может наносить значительный ущерб теории. Большую часть своей истории как христианство, так и ислам существовали в рамках государств, которые были как минимум номинально, а достаточно часто и фактически христианскими или мусульманскими соответственно. С другой же стороны, иудеи большую часть своей истории жили в государствах, которые не были иудейскими. Более того, по большей части они жили в государствах, враждебность которых к иудаизму была столь сильной, что под угрозой находилось само существование еврейского народа и иудейской веры. Даже сегодня, когда создано государство Израиль, боль-

шинство евреев живет в государствах, которые хотя бы номинально являются христианскими. По всей видимости, такое положение дел сохранится и в обозримом будущем.

Итак, я хотел бы высказать предположение, согласно которому исторический опыт иудаизма, несмотря на его предполагаемый партикуляризм, склонил эту религию в сторону транснационализма, тогда как исторический опыт христианства и ислама, несмотря на их предполагаемый универсализм, склонил их в сторону партикуляризма.

Понятие религиозной веры, требующей такой приверженности, которая превосходит все прочие, в том числе национальные, сформировалось не только для нужд существования иудейской диаспоры. Данное понятие было чувственно выражено и расцвело в ранних библейских сочинениях и провозвестиях пророков Израиля. Так, автор Второзакония (17: 18-20) говорит о царских обязанностях следующим образом:

«Но когда он сядет на престоле царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, *находящейся* у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля».

Пророческие сочинения, которые заявляют, что верность Господу и повелениям Его Торы, а также стремление к справедливости и праведности должны быть превыше верности любому царю или стране, достаточно ясны по своему содержанию и потому не требуют каких-либо дополнительных толкований. В связи с этим можно добавить, что пророки Израиля провозглашали, что Бог отвергает даже культовые отправления иудеев в случае отсутствия социальной справедливости. Так, в главе 58 книги Исаии пророк говорит следующее:

«Они каждый день ищут Меня и хотят знать пути Мои, как бы народ, поступающий праведно и не оставляющий законов Бога своего; они вопрошают Меня о судах правды, желают приближения к Богу: „Почему мы постимся, а Ты не видишь? смиряем души свои, а Ты не знаешь?“ – Вот, в день поста вашего вы исполняете волю вашу и требуете тяжких трудов от других. Вот, вы поститесь для ссор и распрей и для того, чтобы дерзкою рукою бить других; вы не поститесь в это время так, чтобы голос ваш был услышан на высоте. Таков ли тот пост, который Я избрал, день, в который томит человек душу свою, когда гнет голову свою, как тростник, и подстилает под себя рубище и пепел? Это ли назовешь постом и днем, угодным Господу? Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся».

Более того, территориальный принцип Израиля, его связь с землей, был определен необычным путем. Вместо того, чтобы требовать абсолютной лояльности стране в духе современного национализма или же таких атавистических понятий, как «кровь и почва», пророки Израиля развили особое учение, согласно которому земля как таковая была насыщена трансцендентной нетерпимостью к несправедливости и, таким образом, она должна «изрыгать» (используя библейский термин) свой собственный народ и высылать его в изгнание в том случае, если им будут нарушены повеления Торы. Таким образом, израильский территориальный принцип парадоксальным образом приводит к высшей форме транснационализма, а вовсе не к обратному.

Теперь позвольте мне перейти от этого краткого теоретического рассмотрения (уверяю вас в том, что оно преимущественно основано на традиции религиозной апологетики) к

некоторым более практическим проблемам истории. История свидетельствует о том, что если религиозные общины обладают потенциалом создания мировой общины, этот самый потенциал (в действительности еще не проявленный) подавляется и нейтрализуется в рамках их же собственной традиции. Здесь мы вовсе не подчеркиваем, что религия по определению сила, которая способствует миру во всем мире, и что непримиримые конфликты порождены религиозными страстями, в которых следует винить неспособность верующих жить в соответствии с высокими идеалами своих религий. Как заявлял Уилфред Кантвелл Смит (Wilfred Cantwell Smith) в своем докладе на конференции в Белладжо:

«Нас преследует сознание того опустошения, которое мы, люди, совершили во имя Бога <...> по крайней мере, оно должно нас преследовать; осознание *должно* быть строгим, несмотря на то, что самодовольство также является грехом, преследующим религиозное сообщество или группу, и каждый из нас часто писал или читал историю, которая оправдывает наше сообщество и остается слепым к обращению с другими».

Далее Смит говорит о том, что проблема не в отклонении от религиозных идеалов. «Это присуще их природе, это их основная функция. Раскол (то, как мы унаследовали наши традиции) не провал религиозного, напротив, он залог его успеха <...> ибо добродетель нашей религиозной веры заключается в том, что она объединяет людей в частные (partial) целые».

Следовательно, со стороны религий было бы лицемерием полагать свой скрытый потенциал в качестве великой надежды на путях поиска транснационализма. Перед тем, как мы предложим себя в качестве образца для всего мира, должно совершиться множество душевных поисков и множество покаяний.

Позвольте мне указать на тревожные свидетельства в поддержку подобного скептицизма и начать с рассказа о том, что

сегодня происходит в том религиозном сообществе, к которому я принадлежу. Печальный, но неотвратимый факт заключается в том, что традиционное религиозное влияние в государстве Израиль выразилось наиболее ярко не в тех силах, которые ищут примирения и компромисса, а в резком национализме Гуш Эмуним. Это название буквально означает «Союз верных», «Блок верных». Их религиозный фанатизм хочет придать политическим институтам и географическим границам абсолютную религиозную святость, несовместимую с какими-либо уступками, которые присущи политическому процессу, относящемуся к светской истории.

Нет никаких сомнений в том, что единство веры, земли и народа является основанием иудейской идентичности и существования. Но, как я уже говорил в другом месте (журнал «Момент» [«Moment Magazine»], январь 1976 г.), необходимо провести критическое различие между религиозным смыслом, который нужно видеть в истории, и наделением темпоральных событий абсолютной святостью, которая исключает их из сферы истории. Последнее нехарактерно для иудеев и приводит к шовинизму, который игнорирует права и человеческую природу других людей. В иудейских богословских терминах такой образ мышления становится *авода зара*, идолопоклонством. Поэтому я считаю взгляды Гуш Эмуним извращением норм иудаизма. Однако влияние религии на дела людей должно в конечном итоге измеряться не богословской апологетикой, а тем, как верующие действуют в истории.

Если меня огорчают эксцессы с некоторыми из моих единоверцев в Израиле, то я просто потрясен недавними проявлениями исламского возрождения в таких странах, как Ливия, Пакистан и Иран. Я не хочу присоединяться к дискуссиям о том, следует ли сравнивать свергнутого шаха с Гитлером. Очевидно, что он несет ответственность за множество злых деяний и причиненных страданий, даже если его сравнение с Гитлером совершенно неуместно. Но он, конечно, не более злой человек, чем лидер Уганды Иди Амин, которому лидер Исламской республики Ливии Каддафи предложил убежище. Мне ничего не известно о том, чтобы аятолла Хомейни и

боевики, которые держали заложников в американском посольстве в Тегеране, были возмущены действиями Каддафи. По всей видимости, они до сих пор совершенно не обеспокоены тем, что исламское гостеприимство не позволяет правосудию добраться до угандийского мясника.

Рискуя быть уличенным в проведении предвзятых различий, я, столь возмущенный нетерпимостью Гуш Эмуним, должен сказать, что его экстремизм искуплен той критикой, которой он был подвергнут внутри самого еврейского сообщества, включая и его религиозную общину. Ури Симон (Uri Simon), глава религиозного движения за мир в Израиле (Оз Вешалом), в своем сообщении премьер-министру сказал следующее:

«Мы, евреи, приверженные Торе и соблюдению ее заповедей, чувствуем себя обязанными присоединиться к тем, кто воззвал к Вам в этот критический час, чтобы сохранить усилия по достижению мира и предотвратить любые безответственные действия, направленные на подрыв этого стремления.

Тора повелевает нам „искать мира и стремиться к нему“, и мы убеждены, что приверженность принципу святости земли не противоречит нашим стремлениям к миру с арабами на основе разумного компромисса. Ни те экстремистские голоса, которые звучат среди нас, ни те, кто мало верит в перспективу мира, не представляют взгляды того множества людей, которые верны Торе Израиля».

Ехошафат Харкаби (Yehoshafat Harkabi), бывший глава военной разведки Израиля, а позже советник премьер-министра, в газете «Иерусалим пост» (*«Jerusalem Post»*; 15 ноября) предупреждает о том, что попытки аннексировать Западный берег приведут к «глубокому моральному и духовному кризису».

В 1970 г. 350 офицеров запаса и сражающихся солдат написали премьер-министру Бегину следующее письмо:

«Мы пишем Вам с чувством глубокой озабоченности. Правительство, которое предпочтет существование Израиля в границах великого Израиля его мирному существованию на основе добрососедских отношений, вызывает у нас серьезные опасения. Правительство, которое предпочтет создание поселений на другой стороне «зеленой линии» прекращению исторического конфликта и установлению системы моральных отношений, поставит справедливость нашего курса под вопрос. Правительственная политика, которая приведет к продолжению господства над миллионом арабов, может нанести ущерб еврейскому демократическому государству как таковому, и нам будет трудно отождествлять себя с главным направлением политики государства Израиль. Мы полностью осведомлены о требованиях безопасности государства Израиль и о трудностях, загорающих путь к миру. Тем не менее мы знаем, что подлинная безопасность будет достигнута только с наступлением мира. Мощь Сил обороны Израиля заключается в самоидентификации солдат с курсом Государства Израиль».

Из этого письма выросло израильское движение «Мир сейчас» (*«Шалом Ахшав»*) – мощная моральная и религиозная сила, выступающая за компромисс и примирение. Если в исламском религиозном сообществе наличествуют подобные развенчания исламского экстремизма, то я не знаю о них. В этой связи мне также ничего не известно о какой-либо критике саудовской политики, которая во имя ислама отрицает право евреев и христиан публично молиться в этой стране и религиозные лидеры которой распространяют такие классические антисемитские трактаты, как «Протоколы сионских мудрецов».

В докладе, подготовленном для Гарвардской конференции профессором Исмаилом Раджи ал-Фаруки утверждается следующее: «Умма – это мировой порядок, суть которого – мир и отказ от войны и конфликта. Его основными принципами являются свободное передвижение людей (без паспортов и

без виз), свободное передвижение идей (без купюр – пусть победит лучший аргумент) и свободное передвижение рабочей силы». Даже самое строгое соблюдение экуменического этикета не может запретить задать следующий вопрос: где в исламском мире имеют место столь прекрасные условия? В Ливии? В Иране? В Саудовской Аравии?

Что характеризует исламский мировой порядок, так это полная противоположность тому, что описано ал-Фаруки: беспощадные войны и конфликты; радость Айтиоллы по поводу разграбления посольства США в Пакистане и сопутствующим этому событию убийствам; подавление неортодоксальных идей; ограничения, накладываемые на передвижение народов (например, евреев в Сирии), и т. д. Несомненно, здесь наступает момент, когда разрыв между апологетикой и реальностью настолько ужасен, что прекращается осмысленная коммуникация.

На Гарвардской конференции был рассмотрен вопрос о «легитимирующей роли» религии. Подводя итоги дискуссии, монсеньор Джозеф Гремиллион верно отмечает, что не было предпринято никаких серьезных попыток определить значение этого термина. При чтении краткого изложения протоколов мероприятия возникает неприятное ощущение, что эта «роль легитимности» определяется ассоциацией религиозного сообщества с определенными социальными, экономическими и политическими целями и их поддержкой, причем последние в большей или меньшей степени совпадают с повесткой дня Третьего мира. Как мне кажется, здесь мы сталкиваемся с весьма проблемным заявлением. Может ли легитимность религиозной веры определяться критериями, внешними для этой веры? Самая серьезная критика религии в наше время заключается в указании на ее склонность к идеологии; склонность, которая ставит под угрозу ее целостность и авторитет. Некритическое принятие презумпции, согласно которой «Третий мир» выступает носителем высшей морали, отнюдь не подтверждает «легитимирующую роль религии», а, напротив, оказывается отказом от нее.

Я с готовностью признаю, что это наблюдение продиктовано якобы узко иудейской обеспокоенностью. 7 сентября 1979 г. главы государств стран Движения неприсоединения на своей встрече в Гаване опубликовали декларацию объемом в 130 страниц, в которой сионизм был объявлен преступлением против человечества. Через сорок лет после Освенцима страны-участницы Движения неприсоединения остановились в шаге – очень маленьком шаге – от объявления еврейства преступлением против человечества. Если наши религиозные транснациональные субъекты, выступающие за мир и справедливость, сочли это заявление непристойным или даже вызывающим обеспокоенность, то они проявили просто замечательную сдержанность.

На самом деле, эта проблема не является в полной мере «узкой» или частной. С одной стороны, универсализм, который не терпит сдержанного партикуляризма, может легко превратиться в демоническую силу. Это урок, который мы усвоили слишком хорошо. Кроме того, обсуждаемая декларация заслуживает порицания не только за то, что она говорит о сионизме, но и за свой тоталитарный и антидемократический характер. Действительно, это жестокая и злобная атака на демократические нации и демократические ценности. Несомненно, транснациональные субъекты, выступающие за мир и справедливость, должны высказываться о несправедливости тоталитарных систем.

Такое подчинение идеологии (даже идеологии Третьего мира) подрывает доверие к религиозной вере как к объединяющей мировой силе. Конечно, секулярные принципы организации сообщества, предлагаемые в качестве заменителей религиозных принципов, еще более обманчивы. Как отмечал Уильфред Кантвелл Смит, единственный путь превзойти (to transcend) ограниченность доверия в нашем раздробленном обществе пролегает через ту трансцендентность (в т. ч. как выход за рамки чего-либо), которая величественнее и больше ограниченности и раздробленности, а не теряется на их фоне. Есть те, кто утверждает, что только религиозная вера способна обеспечить такую трансцендентность, такой шаг по ту сто-

рону, породить и поддержать такое широкое видение, без которого никогда не возникнет новое мировое сообщество. Теперь я не знаю, правы они или нет. Возможно, что для нашей задачи достаточно убеждения, согласно которому религиозная вера может быть *одной из сил (a force)* (если не *единственной*), подходящей для этой задачи. По крайней мере, тот, кто говорит от имени религии, не должен делать задачу более сложной, чем она есть.

Глава 9

РЕЛИГИОЗНОЕ СООБЩЕСТВО И МИРОВОЙ ПОРЯДОК В ПЕРСПЕКТИВЕ ХРИСТИАНСТВА

Джеймс Финн

Вице-президент Совета по религиозным и международным делам

Говорить всесторонне о христианской общине как о действующем транснациональном субъекте значит говорить о разветвленной сети, которая насчитывает около 1100 миллионов человек, приверженных одной из четырех основных христианских деноминаций: православным церквям, Римско-католической церкви, протестантским церквям Реформации и евангелическим «свободным» церквям. Но столь краткое рассмотрение весьма сложно сделать в равной степени всесторонним и проницательным. Нехватка времени и компетенций заставляют меня ограничить сферу моего анализа. Поэтому я собираюсь сосредоточить свое внимание на Римско-католической церкви, коль скоро в течение последних двух десятилетий ее деятельность была напрямую связана со специфическими вопросами, касающимися установления мира и справедливости.

Говоря о церкви как о транснациональном субъекте, я собираюсь следовать отчетливому, но еще не проторенному пути, который был намечен Айваном Валье (Ivan Vallier) и Дж. Брайаном Хеайром (J. Bryan Hehir). В 1971 году Валье проанализировал международную деятельность церкви таким же способом, каким осуществляется анализ деятельности любой

другой крупной организации¹⁶. Метод был оригинальным, и результаты его применения выявили и прояснили много окутанных тенью загадки моментов традиционного описания. Для церкви как транснационального субъекта описание получилось достаточно лестным, и потому представители других транснациональных предприятий, т. е. многонациональных (транснациональных) корпораций, иногда заявляли, что они хотели бы, чтобы их собственные организации управлялись так же компетентно и эффективно, и порой они были вполне серьезны.

С точки зрения международных отношений наиболее заметными и важными структурными единицами, от которых зависит функционирование церкви, являются Святой Престол (папство), епископат, священнослужители и те области (епархии), на территории которых они осуществляют свою деятельность; различные религиозные ордена; члены Церкви, которых насчитывается около 650 миллионов человек. Для выполнения разнообразных специализированных задач элементы этих структурных единиц объединяются сложным образом, который зачастую связан с частичным совпадением сфер. Также довольно часто они объединяются с другими группами вне католической церкви, некоторые из которых являются религиозными, а некоторые – нет. С точки зрения официальных международных отношений, дипломатический корпус Ватикана играет уникальную роль. В силу своей правосубъектности Святой Престол поддерживает дипломатические отношения с более чем 100 странами мира. Кроме того, Святой Престол ведет активную дипломатическую деятельность в большинстве учреждений Организации Объединенных Наций, которую он решительно поддерживал с самого момента ее основания, в Европейском экономическом сообществе, в Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе и в рамках форумов, посвященных таким различным вопросам, как Ближний Восток и распространение ядерного оружия.

¹⁶ *Vallier I. The Roman Catholic Church: A Transnational Actor. Transnational Relations in World Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.*

Хотя Валье и применил нетрадиционный метод анализа, тем не менее он согласился с общепризнанной и подкрепленной историческими данными точкой зрения, согласно которой международная политика церкви всегда разрабатывалась и контролировалась центральными органами управления, расположенными в Ватикане.

Отдавая должное оригинальности и целесообразности предпринятого Валье рассмотрения Церкви в качестве транснационального субъекта деятельности, Дж. Брайан Хеайр счел его несовершенным в двух важных аспектах: «Во-первых, оно не дало никакого представления об „идеологической“ (теологической) основе, которая поддерживает и узаконивает действия церкви в мировых делах; во-вторых, анализ динамики внутри церкви слишком сосредоточен на движении от центра (Рима) к периферии (местные или национальные церкви)»¹⁷.

Если принять функциональное описание церкви, произведенное Валье, вместе с теми существенными корректировками, которые были высказаны Хеайром, то ее действительно можно описать в качестве транснационального субъекта; такая характеристика основывается на особенностях ее внутренней организации, ее отношений с другими институтами, ее деятельности и, в конечном итоге, на том, в чем заключается цель ее существования. Эта цель, которую она в значительной степени разделяет с другими христианскими организациями и в основе которой лежит таинство, была и будет описываться многообразием различных способов. Так, в одном из основных документов Второго Ватиканского собора, в Догматической конституции о церкви «*Lumen Gentium*», утверждается следующее: «В силу условий нынешнего времени обретает особую безотлагательность стоящая перед Церковью задача: чтобы все люди, теснее объединённые ныне различными социальными, техническими и культурными узами, достигли также

¹⁷ *Bryan Hehir J.* The Roman Catholic Church as Transnational Actor: Amending Vallier // 19th Annual Convention of the International Studies Association. February, 1978.

полного единения во Христе»¹⁸. Приведенные выше слова в высшей степени отвечают задачам нашего анализа.

Теперь учитывая все сказанное выше я намереваюсь проследить тот курс, который в последние десятилетия определял политику церкви по отношению к вопросам войны, мира и прав человека.

9. 1. Война и мир

А. Отказ по соображениям совести (conscientious objection)

Церковь имеет давнюю, высокоразвитую традицию учения о войне, но в последние несколько десятилетий основные принципы этого учения были подвергнуты серьезному испытанию со стороны (1) вопросов, касающихся совести отдельного христианина, сталкивающегося с политически и морально сложными решениями относительно современной войны, (2) угрозы массового уничтожения, создаваемой ядерным оружием на одном полюсе шкалы градаций насилия, и (3) «революционными» террористическими актами на ее другом полюсе. Внутри церкви всегда существовала традиция пацифизма, которая как ранее, так и сегодня поддерживается пацифистами-католиками. Но по сравнению с прочной и разработанной традицией учения о справедливой войне пацифистская традиция представляется слабой и незначительной. Поэтому неудивительно, что пацифизм зачастую не вполне правомочно ассоциируется с «церквями мира», а учение о справедливой войне – с католицизмом.

Католики, обратившиеся к пацифизму по соображениям совести, в течение многих лет сталкивались со значительными трудностями. Например, Пий XII известен как Папа Мира, и его девиз звучал как *Opus Justitiae Pax* («И делом правды будет мир»; см.: Ис. 32: 17). Но в своем Рождественском послании 1956 г. он заявил, что когда в соответствии с установленными правовыми нормами государство вступает в войну, «гражданин-католик не может ссылаться на свою совесть и отказываться от службы и выполнения тех обязанностей, которые

¹⁸ *Abbott W.* (ed.) *Dogmatic Constitution on the Church // The Documents of Vatican.* New York: Guild Press, 1966. Paragraph I. P. 15.

предписывает закон»¹⁹. В нашей стране [в США – прим. перев.] высокоуважаемый богослов Джон Кортни Мюррей (John Courtney Murray) толковал это следующим образом: «Папа Мира отвергает обоснованность отказа по соображениям совести»²⁰. В других странах авторитетные представители Церкви истолковали эти слова таким же образом. Все это осложнило, но не пресекло работу католиков-пацифистов, и когда в 1963 г. Иоанн XXIII издал энциклику «*Pacem in Terris*» («Мир на земле»), они быстро поняли, что взгляд церкви на этот вопрос претерпел изменения. Этот документ, который привлек к себе внимание всего мира, напрямую не допускал отказа от военной службы по соображениям совести, но то, как он критиковал гонку вооружений и обращал внимание на структурные изъяны международных отношений, заставило многих поверить в то, что он высказывался в пользу пацифистской позиции. В дальнейшем католические пацифисты во многих странах мира воодушевлялись к развитию теологических и моральных оснований своей позиции в рамках евангельской веры.

Явное признание и определенную степень поддержки отказ по соображениям совести получил уже всего через несколько лет в рамках одного из основных документов Второго Ватиканского собора, «*Gaudium et Spes*» («Радость и Надежда») (1965 г.), в котором говорится следующее:

«Кроме того, представляется справедливым, чтобы законы проявили гуманную предусмотрительность в случае тех людей, которые по мотивам совести отказываются употреблять оружие: пусть они изберут какую-либо иную форму служения человеческому обществу»²¹.

После 1965 г. следствия из этого положения рассматривались в ряде заявлений Павла VI, а также различными Комис-

¹⁹ Цит. по: *Murray J. Morality and Modern War*. New York: The Church Peace Union, 1959. Pp. 14-15.

²⁰ *Ibid.* P. 14.

²¹ Documents of Vatican II. *op. cit.*, 79. P. 292.

сиями по вопросам справедливости и мира, учрежденными после Второго Ватиканского собора в соответствии с пожеланием Отцов Собора и на епископских конференциях во многих странах учеными-богословами, политиками и, конечно же, множеством католиков-пацифистов. В ходе этого рассмотрения усилилась поддержка отказа по соображениям совести. В 1971 г. Синод епископов постановил: «Пусть также будет поощряться стратегия ненасилия, и пусть отказ по соображениям совести признается и регулируется законом в каждой стране». А спустя несколько лет кардинал Морис Руа (Maurice Roy) в своих размышлениях о *Pacem in Terris* сообщил, что отказ от военной службы по соображениям совести является новым правом, которое теперь имеет законный статус во многих странах. Итак, можно сделать вывод, что церковный взгляд на проблему войны стал заметно более плюралистическим, богатым и сложным, чем это было ранее, до интронизации Иоанна XXIII в 1958 году.

В этом процессе распространения/углубления [extending] своего учения о войне церковь действовала как транснациональный субъект в нескольких отношениях. Она опиралась на мудрость отдельных лиц и организаций из множества стран и сформулировала позицию, применимую на практике к отдельным лицам и политике множества стран. Этот процесс также основывался на размышлениях и на суждениях людей, которые находились на разных уровнях церковной иерархии и многие из которых основывали свою позицию на евангельском послании.

Отказ по соображениям совести от любых войн является естественным следствием пацифизма и он признается в качестве такового множеством стран. Избирательный отказ по соображениям совести может рассматриваться как естественное следствие традиции, которая различает оправданные войны и войны, которые не под этот критерий не подходят. Ранее это не было признано ни учением церкви, ни в законах этой [США – прим. перев.] страны. Брожение умов в церкви и война во Вьетнаме стали факторами, которые заставили пересмотреть принципы справедливой войны в их связи с вопросами

личной совести и государственной политики. Эти обстоятельства заставили католических епископов Соединенных Штатов издать в 1968 г. пастырское письмо «Человеческая жизнь в наши дни», в котором они размышляли о той угрозе, которую представляет современный уровень вооруженности народов мира. В ходе своих размышлений они высказали следующие соображения:

«Если война когда-либо будет объявлена вне закона и будет заменена более гуманными и просвещенными институтами, нацеленными на урегулирование конфликтов между народами и основанными на понятии всеобщего блага, то это случится благодаря тому, что граждане этой и других стран отвергнут принципы гипертрофированного национализма и будут отстаивать принцип ненасильственных политических и гражданских действий как во внутренней, так и во внешней политике»²².

Затем, переходя к конкретике, епископы похвалили тех, кто по соображениям совести пошел по пути ненасилия, и выразили поддержку тем законам, которые учитывают права таких граждан. Но епископы пошли еще дальше: они рекомендовали принять правовые положения, «позволяющие, хотя и не с легкостью, так называемым „сознательно избравшим отказ от военной службы“ (selective conscientious objectors) отказываться – без страха перед тюремным заключением или утратой гражданства – от участия в войнах, которые они считают несправедливыми, или находиться в составе таких войск (например, в стратегических ядерных силах), служба в которых противоречит их глубоко укоренившимся моральным убеждениям, касающимся неизбирательных убийств»²³. Таким образом, епископы привнесли в существующую государственную политику США (и, следовательно, других стран) принципы, которые разрабатывались на протяжении веков.

²² Human Life in Our Day // United States Catholic Conference. November 15, 1968. Washington, D.C., 1968. P. 43.

²³ Gaudium et Spes // Documents of Vatican II. 80. P. 294.

Принцип отказа по соображениям совести стал применяться в национальной политике, причем как в форме пацифизма, так и в форме учения о справедливой войне.

Б. Системы ядерного вооружения

Не может быть никаких сомнений в том, что настойчивость и даже пылкость папских, соборных и других церковных заявлений, касающихся современной войны, проистекают из осознания той огромной угрозы, которую ядерное оружие представляет для всех жителей Земли. Эта проблема касается каждого из нас. Также верно, что это оружие создает моральные и политические проблемы, которые до сих пор кажутся неразрешимыми.

Пий XII, который всегда уделял внимание войне в современном мире, ограничил законные причины боевых действий защитой собственной страны или страны, на которую несправедливо нападают другие. Но даже он не запретил применение ядерного оружия. А в 1959 году Джон Кортни Мюррей выдвинул в качестве морального императива следующее утверждение: «Поскольку ядерная война может быть необходимой, она должна быть возможной». Второй Ватиканский собор существенно изменил ход дискуссии. В своем единственном обнародованном осуждении ядерной войны Совет епископов заявил:

«Любой акт войны, направленный без разбора на уничтожение целых городов или обширных территорий вместе с их населением, – это преступление против Бога и самого человека. Такой акт заслуживает однозначного и решительного осуждения».

«Уникальная опасность современной войны заключается в следующем: она предоставляет тем, кто обладает современным научным оружием, своего рода повод для увековечения извращенного подобия справедливости»²⁴.

²⁴ Ibid.

Осуждение *применения* ядерного оружия не распространилось на *владение* им. Совет недвусмысленно признал, что многие люди считают ядерное сдерживание «наиболее эффективным способом, с помощью которого в настоящее время между народами может быть сохранен своего рода мир». Воздерживаясь от суждения по этому вопросу, Совет продолжил: «Как бы то ни было, люди должны осознавать, что гонка вооружений, в которой сегодня участвует столь много стран, не может быть безопасным способом сохранения прочного мира»²⁵. И снова: «Гонка вооружений – это крайне коварная ловушка для человечества, которая наносит непоправимый вред бедным».

Политика сдерживания представляет собой предельный случай для традиционного учения церкви и для всех тех, кто будет пытаться разрешить эту проблему в согласованных моральных терминах. Те, кто поддерживает подобную политику, должны ответить на ключевой вопрос о том, допустимо ли с точки зрения морали *угрожать* злу таким образом, что *исполнение* самой угрозы также является аморальным? И они должны рассмотреть этот вопрос в контексте ситуации, когда устранение упомянутой угрозы само по себе способно привести к великому злу. На эти вопросы нужно отвечать не только в абстрактном моральном ключе, но и с точки зрения государственной политики и практических решений.

Принципиальные папские и епископские комментарии по этому вопросу решительно критикуют сдерживание. Но все же они были достаточно осторожными и неопределенными в плане предложения альтернатив. Еще в мае 1978 г. Папа Павел VI в своем послании к специальной сессии ООН по разоружению заявил, что нынешний баланс страха должен быть заменен балансом доверия. Однако он добавил, что прочное международное доверие «предполагает структуры, которые объективно пригодны для мирного обеспечения безопасности и уважения или признания прав каждого на защиту от проявлений злой воли, которые всегда возможны».

²⁵ Ibid., 81. Pp. 294-95.

Существует одно важное исключение, одно заметное отклонение от основного направления таких авторитетных размышлений. В 1976 г. католические епископы Соединенных Штатов предупредили о следующем: «Что касается ядерного оружия, по крайней мере обладающего огромной разрушительной способностью, то первым императивом при обращении с ним является предотвращение его применения». Затем они вынесли необычное суждение относительно этого вопроса: «Как обладатели огромного ядерного арсенала мы также должны осознавать, что неправильно не только атаковать гражданское население, но также и угрожать нападением на него, что является частью стратегии сдерживания»²⁶. Глубокую экспликацию этого заявления еще только предстоит сделать. Между тем, сверхдержавы зависят от систем взаимного сдерживания, необходимых для поддержания нынешнего состояния равновесия.

В. Революция и терроризм

Если ядерное оружие создает по всей видимости неразрешимые моральные проблемы на одном полюсе шкалы, то террористические акты делают это на другом. В последние десятилетия и в последние годы мир познакомился с революционерами, партизанами и террористами, которые убивали и ранили невинных людей – некомбатантов в традиционном смысле этого слова. Каждое из этих действий и каждый набор обстоятельств, который им сопутствует, должны быть тщательно рассмотрены прежде, чем станет возможным высказать любое моральное суждение. То, что нас будут призывать делать такие суждения в ближайшие годы особенно часто – почти неизбежно. На Ближнем Востоке, в Африке, Азии и Латинской Америке существуют активные освободительные движения, чьи цели в настоящее время не достигнуты. Папа Павел VI оправдывал некоторые революционные акты, когда в 1967 г. говорил о необходимости развития бедных стран и предупреждал об ужасных последствиях, которые могут иметь

²⁶ To Live in Christ Jesus // United States Catholic Conference. Washington. D.C., 1976. P. 14.

место в противном случае. В энциклике *Populorum Progressio* («О прогрессе народов») он говорит следующее:

«Имеют место такие ситуации, которые заставляют взывать к небесам. Когда все население страны, лишенное самого необходимого, живет в состоянии зависимости, лишаящей его всякой инициативы и ответственности, а также всех возможностей для культурного развития и участия в социальной и политической жизни, применение насилия в качестве средства прекращения надругательства над человеческим достоинством становится серьезным искушением».

«Однако мы знаем, что революционное восстание (за исключением случаев откровенной и длительной тирании, которая угрожает нанести большой ущерб общему благосостоянию страны) порождает новые несправедливости, выводит еще больше элементов из равновесия и приводит к новым бедствиям. С настоящим злом не следует бороться ценой еще большего несчастья»²⁷.

Хотя заявление Павла VI носит общий и универсальный характер, оно, по всей видимости, было теплее всего встречено в Латинской Америке (по крайней мере поначалу). В следующем году Вторая генеральная конференция латиноамериканских епископов, состоявшаяся в г. Медельине, Колумбия, неоднократно упоминала *Populorum Progressio* и обсуждала многие из упоминаемых в ней тем. Получив известность, материалы этой конференции послужили фундаментом для создания «теологии освобождения». За десятилетие, прошедшее после конференции в Медельине, эта школа теологии привлекла к себе энергию и огромный талант значительного числа людей и вырвалась за пределы латиноамериканского континента. В некоторых своих проявлениях она оправдывает партизанскую войну, т.е. фактически не отказывается от традиционного

²⁷ *Gremillion J.* (ed.) *Populorum Progressio in The Gospel of Peace and Justice*. New York, 1976. 31. P. 396.

учения о справедливой войне. Один бразильский священник отметил, что «голод, нищета, безработица, несправедливая заработная плата и неуважение к человеческой жизни» были ежедневным бременем его народа. Затем, ссылаясь как на *Populorum Progressio*, так и на документы конференции в Медельине, он заявил: «Против этого *состояния* насилия требуются *акты* насилия, чтобы спасти человечество от рабства».

Подобные рассуждения вдохновляют освободительные движения, партизанские войны и, в крайних случаях, террористические акты в странах по всему миру. Эти проявления насилия побуждают христианское сообщество оценить глубину и интенсивность того беспокойства, которое их вызывает, даже если само сообщество критикует действия, которые выходят за пределы оправданной войны.

9. 2. Права человека

Переход от вопросов войны и мира к вопросам прав человека не является столь резким, как это может показаться, поскольку эти две важные темы неразрывно связаны между собой. Текст, который в наше время недвусмысленным образом это продемонстрировал – это *Pacem in Terris* Иоанна XXIII. Несколько десятилетий назад термин «права человека» не имел такого широкого распространения, как сейчас, и, конечно же, он не являлся неотъемлемой частью христианской лексики. Термину «права человека» в лексиконе римско-католической церкви соответствовало понятие «естественные права мужчин и женщин». Иоанн XXIII совершил прорыв, когда в своей энциклике он связал современное развитие прав человека с традиционной католической мыслью. Он назвал провозглашение Всеобщей декларации прав человека Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 г. событием величайшей важности, а также заявил, что это является одним из «знаков времени», которым мы должны уделять внимание в ходе наших действий, направленных на достижение большей справедливости. По этим причинам *Pacem in Terris* была названа первой декларацией прав человека, сделанной папской властью. Как бы то ни было, термин «права человека» в настоящее время является важной частью католического, христианского словаря. Он встре-

чается в документах Второго ватиканского собора, в посланиях Павла VI и, уже сегодня, в главных посланиях Иоанна Павла II. И это обстоятельство тесно связано с требованиями установления справедливости.

Смысл связи между установлением мира и справедливости в общих чертах изложен в *Gaudium et Spes*:

«Мир – это не просто отсутствие войны; не сводится он и к установлению равновесия противоборствующих сил, не возникает при деспотическом господстве: верно и точно зовётся он „делом правды“ (Ис. 32, 17)»²⁸.

Однако полностью осознавая критику, направленную против Церкви со стороны тех, кто обвиняет ее в том, что она поощряет несправедливость, советуя запастись терпением несчастным и обездоленным, отцы Собора призвали к действиям в посюстороннем мире. При этом они сослались на то, что «мы являемся свидетелями рождения нового гуманизма, в котором человек определяется прежде всего своей ответственностью перед своими братьями и перед историей». Они призвали христиан свидетельствовать о вере, которая «должна являть свою плодотворность, пронизывая собою всю жизнь верующих, даже мирскую, побуждая их к справедливости и любви, особенно по отношению к обездоленным». «Вера должна не ослаблять, а стимулировать интерес к возделыванию этого мира».

Многие из ключевых документов, изданных после Второго ватиканского собора, поддержали и углубили вышеприведенные заявления. Папа Павел VI отметил, что «сегодня принципиальный факт, который мы все должны признать, заключается в том, что социальный вопрос приобрел всемирные масштабы». А в 1971 году на собрании Епископского колледжа в Риме было объявлено:

«Действия во имя справедливости и участие в преобразовании мира представляются нам в полной мере орга-

²⁸ Ibid. 78. P. 290.

ническим измерением проповеди Евангелия или, другими словами, миссии Церкви по искуплению человечества и освобождению его от всякого угнетения»²⁹.

Очевидно, что для католической церкви проблема прав человека получила всемирную актуальность; однако в мировых масштабах она хоть и является транснациональным субъектом, но, что важно, всего лишь *одним* из множества подобных субъектов. Со времен понтификата Папы Иоанна XXIII и до Иоанна Павла II церковь все чаще признавала свои ограничения, а также свои обязанности, которые возникают ввиду того, что она функционирует в рамках социума. Ясно, что множество транснациональных субъектов должны успешно взаимодействовать, чтобы справиться с названными проблемами. И нас обнадеживает возможность того, что католическая община сможет еще теснее сотрудничать с другими христианскими общинами, а христианские общины – с другими религиозными общинами Книги. Но я не хочу останавливаться на этой предварительной оптимистической ноте. Я бы предпочел обратить внимание на то, как Иоанн Павел II во время своего выступления на заседании Организации Объединенных Наций 2 октября 1979 г. объединял вопросы мира и прав человека, и на то, как его подход к правам человека превзошел подход, который противопоставляет политические и гражданские права экономическим и социальным.

Ссылаясь на Всеобщую декларацию прав человека, Папа заявил, что она «нанесла серьезный удар по многим истокам войны, поскольку дух войны в его основном, изначальном значении, возникает и крепнет, когда неотъемлемые права человека нарушаются». Эти права существуют как на материальном, так и на духовном уровне, и «любая угроза правам человека, будь то в области материального или же в области духовного, одинаково опасна для мира, поскольку в каждом случае она касается человека в целом». Здесь, однако, нет никакого отрицания превосходства духовных ценностей, поскольку

²⁹ *Gremillion J.* Justice in the World. 6. P. 514.

именно они позволяют осознать истинное «значение материальных благ земли и способов их использования».

По словам Иоанна Павла II, в современном мире существуют две основные угрозы. Первая связана с неравномерным распределением благ внутри стран и между ними, с неравенством между очень богатыми и очень бедными, с отсутствием тех материальных благ, без которых невозможно полноценное человеческое развитие. Вторая опасность угрожает области духа, поскольку «в действительности могут быть попораны внутренние отношения человека с истиной, его совесть, его самая глубокая внутренняя убежденность, его взгляд на мир, его религиозная вера и сфера того, что известно под именем гражданских свобод». Каждый человек в любой стране и при любой политической системе должен быть способен свободно пользоваться этими правами.

Иоанн Павел II выступил в качестве главы католической церкви на собрании народов всего мира. Он был олицетворением церкви как транснационального субъекта. Но его заявления, как и все те, которые необходимым образом поднимаются на высокий уровень обобщения, должны быть приложены к различным местным, национальным и региональным ситуациям. Его слова интерпретируются и претворяются в жизнь людьми с разной степенью наделенности властью, работающими в разных областях, являющимися носителями разных культур, обладателями разных талантов и, надо признать, в различной степени согласными с выступлением понтифика. В рамках церкви это подразумевает волну запланированной деятельности, причем направленную не только сверху вниз или по направлению к центру, но и завихряющуюся между многими действующими лицами и учреждениями внутри церкви. Также это приведет к укреплению взаимодействия между церковью и другими религиозными сообществами. Таким образом, изучение международной политики церкви двух последних десятилетий демонстрирует, что она пришла в соответствие с экономическими и политическими реалиями нашего времени и сделала это с возросшим смирением, с одной стороны, и с возросшей непреклонностью – с другой.

Глава 10
**РЕЛИГИОЗНОЕ СООБЩЕСТВО
И МИРОВОЙ ПОРЯДОК
В ПЕРСПЕКТИВЕ ИСЛАМА**

Махмуд 'Аван
Профессор управления, Николс Колледж

10. 1. Потребность человека в мировом порядке

Во время церемонии в Стокгольмском институте исследований проблем мира 11 мая 1979 г. покойный граф Бирмы Луис Маунтбетген сказал:

«Созывалось множество международных конференций и переговоров по этому вопросу, и мы все питали надежды на мир во всем мире, но все это оказалось безрезультатным. С момента окончания Второй Мировой войны 34 года назад одна война сменяла другую... По всему миру звучат могущественные голоса, которые все еще верят старому римскому принципу: „Хочешь мира – готовься к войне“. Это полнейшее ядерное безумие. Я повторяю: полагать, что увеличение неопределенности для всех ведет к увеличению определенности для себя – ужасное заблуждение. В конце концов, это правда, что наука предлагает нам практически неограниченные возможности, но мы, люди, должны сделать моральный и философский выбор, и, поскольку угроза человечеству – дело рук самих людей, человек сам должен спасти себя самого от себя же»³⁰.

³⁰ Bulletin of the Atomic Scientists. Vol. 35. No. 8. October. 1979.

В эпоху беспрецедентного ядерного устрашения и шантажа не требуется специально привлекать внимание к угрозам войны. Мы все являемся свидетелями этой атмосферы растущей неопределенности, когда каждый день приносит новые тревоги и страхи, которые неумолимо превращаются в суровую реальность тотальности человеческой незащищенности. Мир давно приспособился к тому, что в любое время и в любом месте может возникнуть какой-нибудь конфликт или напряженная ситуация. Но готов ли мир приспособиться к распространению ядерных арсеналов и разработке такого лазерного и пучкового оружия, по сравнению с которым даже межконтинентальные ракеты покажутся довольно устаревшими? Признал ли мир своей судьбой неизбежную ядерную войну, последствия которой затронут всю планету? Смирились ли национальные государства этого мира с возможностью взаимного уничтожения? Или они готовы искать альтернативы этому мрачному, но все же предотвратимому сценарию тотального уничтожения? На эти вопросы нет недвусмысленных или определенных ответов. Мир [peace], хотя и теоретически достижимый, не поддается простым концептуализациям. Тем не менее его связь с проблемами международного правосудия, честной игры, верховенства закона и защиты прав человека вполне очевидна. Все это делает поиск мира оправданным и осмысленным. Этот поиск не тщетен.

Контроль над ограниченными мировыми экономическими и природными ресурсами долгое время был главной заботой национальных государств. Стремление накапливать и использовать эти ресурсы и оттеснить от них другие национальные государства исторически было главным источником международных конфликтов; желание контроля над производственными ресурсами часто приводило к применению военной и политической мощи даже в наше время. Военный экспансионизм и колонизация, мотивированные желанием монополизировать контроль над ресурсами, по понятным причинам вызвали повсеместную несправедливость и недовольство. По мере того как национальные государства добиваются от религии легитимации подобных действий, проблемы несправед-

ливости становятся еще более сложными и, вероятно, более долговечными.

Бывшие колонизированные страны мира только недавно начали осознавать масштабы бед и несправедливостей, причиненных им их колонизаторами. Это осознание происходит разными путями. Об этом в очень цивилизованных формах говорилось на международных конференциях, однако эти речи остались незамеченными. Это нарочное пренебрежение со стороны неокolonизаторов подталкивает угнетенные народы Третьего мира к радикализму и насильственным действиям. Одновременно, несмотря на свои мощные военные позиции, технологически развитые страны мира начинают осознавать, что их эко-военные системы являются очень уязвимыми. Равно как и их моральные и политические позиции.

10. 2. Религия как претендент на мировой порядок

Взаимозависимость народов мира в том, что касается экономического и политического выживания, привела их к возобновлению поиска общности. Диалог авраамических религий – отличный старт процесса этого поиска, который должен быть расширен и который должен включить в себя религиозные общины всего мира. Народы мира также начинают понимать, что в будущих войнах будут использоваться такие арсеналы, что судьба верующих не будет отличаться от судьбы неверующих. Ядерные технологии и война в космическом пространстве не могут гарантировать выживание одной группы в ущерб или за счет другой.

Таким образом, в современности движение к миру и справедливости должно осуществляться в действительно глобальном масштабе. Здесь нет места для какого-либо партикуляризма; любые этноцентрические притязания должны исключаться *ex hypothesi*. Критерием оценки эффективности и законности всяких притязаний выступает их выгодность для всех людей. Такой критерий может показаться обычным делом, но история изобилует примерами, когда религия оказывала негативное влияние на мир и справедливость, создавала политические и военные конфликты и/или благословляла экономи-

ческую эксплуатацию, политическое угнетение и преследование сторонников других религий. Лэнгдон Гилки (Langdon Gilkey) рассматривает этот вопрос в контексте политических аспектов христианского богословия:

«В конечном счете никто не был божественно утвержден, кроме короля; никто не снискал благословения общественной религии, кроме правителя. Восемнадцатый век ясно осознал это сущностное взаимоотношение религии, привилегий и монархии, а девятнадцатый – связь религии и надстройки, угнетающей общество. Но эти две мысли сходятся в том, что именно заговор организованной религии, особенно христианства, ввел это религиозное измерение в сферу потенциально светской и столь невинной политики. Двадцатый век, напротив, показал, что идеология, религиозное толкование социальных мифов и приверженность им имеют место во всякой политике; что божественная легитимация правления и сакрализация образа жизни [a way of life] – будь она совершена марксистской или либеральной капиталистической идеологией – так же характерны для передовых современных обществ, как и союз религии, мифа и царского правления в традиционном обществе<...> Социальные мифы об этосе, которые делают возможной нашу совместную жизнь, имеют религиозное измерение. Это источник творчества, смелости и уверенности сообщества; но также это и основание демонического в исторической жизни: слепого фанатизма, бесконечного высокомерия, имперских амбиций, неограниченной жестокости и тотального насилия»³¹.

В истории ислама нет таких явлений, какие имели место в историях иудаизма и христианства. В ней нет ничего такого, что могло бы сравниться с историей иудаизма, в ходе которой произошла кардинальная перемена: от позиции самого пре-

³¹ The Political Dimensions of Theology // The Journal of Religion. Vol. 59. No. 2. April, 1979.

следуемого и терроризируемого меньшинства в Европе к становлению виновниками геноцида палестинцев. Историческая ирония здесь заключается в том, что ярость и неприязнь евреев направлена не на их бывших преследователей, т.е. европейских нацистов, фашистов и коммунистов, а на невинных палестинцев, преступление которых, по мнению евреев, заключается лишь в том, что они жили на территории Палестины тысячи лет до и после того, как евреи поселились на этой земле на сравнительно непродолжительный период мировой истории. А когда мы вспомним, что в религиозном и культурном отношении палестинцы являются неотъемлемой частью уммы, которая является единственной религиозной общиной за всю историю человечества, всегда признававшей иудаизм Божественной религией, Тору – Божьим Законом, а также приветствовала и защищала иудеев на всех землях, где господствовал ислам, то станет ясно, что ситуация проницна вдвойне. Крики палестинских жертв, хладнокровно убитых руками евреев, утверждающих, что они претворяют в жизнь обетование этноцентрического бога, должны были заставить пророков *этического* единобожия перевернуться в своих могилах, как и гениев исламско-еврейского сотрудничества, имевшего место на протяжении последних четырнадцати веков (Шмуэль ха-Нагид и Хасдай ибн Шапрут, Моисей Маймонида и Шломо ибн Габироль, Саадия Гаон и Абу Бакр Мухаммад ар-Рази и т. д. и т. д.).

10. 3. Точка зрения

Вопрос об исламском взгляде на религиозное сообщество и мировой порядок не является исключительно богословским. Ответ на него не дедуцируется из веры или Божественной природы. Он и не эсхатологическая надежда, лелеемая верующими – проекция воображения, порожденная разочарованием в пространстве-времени. Это и не «царство Божье», задуманное как альтернатива посюстороннему миру, который религия объявляет падшим и безнадежным. Это не мессианская идея, которая оживляет историю, оставаясь вне ее. Наконец, мировой порядок, который основан на мире и справед-

ливости, не тот идеал, который может быть достигнут лишь благодаря Божьей инициативе и работе, когда человек только и делает, что пассивно соглашается со Всевышним и поет ему Аллилуйю! Ислам рассматривает установление мирового порядка, основанного на мире и справедливости, в качестве высшего религиозного долга человека, который должен быть осуществлен в этом мире, в этом пространстве и времени, и как можно скорее. Кроме того, предусматриваемый и чаемый исламом мировой порядок должен быть создан человеческими руками с помощью нравственных и, в то же время, эффективных действий, совершаемых здесь и сейчас. Он не должен зависеть от доброй воли людей, а должен поддерживаться постоянным бдением и действиями. Эта реализация абсолюта в истории охраняется и защищается шариатом, или исламским законом. Следовательно, он не зависит от доброй воли или дипломатии какого-либо правителя, от какого-либо закона, который может издать правитель или тот, кто ему подчиняется. Этот закон предопределен Богом. У него своя методология интерпретации, свой механизм самообновления. И он действителен в любом месте и в любое время.

А. Единство человечества.

С точки зрения ислама, все человечество является единым. Все люди являются потомками одной пары – Адама и Евы. Все они равны в своей сотворенности; т.е. все они являются Его слугами, на которых возложена ответственность за реализацию всей Его воли, которую Он открыл, и все они способны к ее исполнению и несут за него ответственность. Никто не исключен; никто не освобожден; никто не привилегирован и не избран; никто не несет больше или меньше бремени, чем кто-либо другой, и не отвечает за чужие деяния. Ответственность, которую понесет каждый в Судный День, – это абсолютно личная ответственность. Этот абсолютный эгалитаризм и универсализм ислам рассматривает в качестве прямого следствия таухида (Божественного единства, полноты и трансцендентности). Утверждать обратное, как это делает этноцентризм, – значит отрицать Божественное единство. Если

люди были бы онтологически несопоставимыми, то и Бог, их Создатель, не был бы единым. Невозможно представить, чтобы Бог был абсолютно единым и при этом чтобы Его человеческие творения находились бы с Ним в не абсолютно одинаковых отношениях. Для Бога иметь избранных – значит быть несправедливым и дискриминирующим, но Бог действительно есть Бог; следовательно, все люди едины и равны.

Бог выбирает время и место для ниспослания человечеству Своих откровений. Те, кто получает сообщение, обязаны осуществить его в себе и раскрыть другим. Если они выполняют это предписание, значит они возвышаются в глазах Бога. Если они этого не сделают, то Бог не будет расстроен. Он найдет других людей, которые исполнят Его послание в своей жизни и в жизни других (К. 2: 143, 213; 40: 9; 47: 38).

Если, несмотря на все это, Бог составил из людей племена и народы, то Он сделал это для того, чтобы помочь им узнать друг друга. Наши различные физические особенности, языки и обычаи, культуры и нравы, а также наше разное географическое положение (в т.ч. дома, улицы, деревни, города и провинции) – все это помогает нашему взаимному узнаванию: «О люди! Воистину, Мы создали вас из одной (пары) мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга (а не презирали друг друга), и самый почитаемый перед взором Аллаха (тог) среди вас, который наиболее богобоязненный» (К. 49: 13). Или же этот аят можно понять так, что целью этнической дифференциации является взаимопомощь и сотрудничество, как например в случае, когда две противоположности действуют на пользу друг другу. Таким образом, ислам свободен как от ограничений, которые концепция «избранного народа» навязывает евреям, так и от ограничений, которые накладывает на христиан учение об *Imago Dei*. Истории ислама известна лишь одна попытка внедрения идеи об предопределенности – учение Джахма ибн Сафвана (из Термеза), возникшее во II/VII в. Но он проиграл, и его движение сошло на нет. Естественно, исламский эгалитаризм и универсализм не исключают различия между людьми в их знаниях и мудрости, способностях и терпении,

благочестия и праведности. Но все эти качества являются приобретаемыми. Никто не может сбрасываться со счетов. Состязание в деле Божьего наместничества свободно и открыто для всех людей. И никакое человеческое знание или его праведность не могут быть оценены априорно.

Основание для исламского универсализма лежит в его антропологии. Согласно ей, все люди рождаются наделенными чувством священного и морального. Каждый человек от рождения обладает способностью отличать и узнавать Бога как Единого и Создателя, а Его волю – как нравственный императив. Итак, ислам учит о присущей всем людям *religio naturalis*. Все, что отделяет человека от человека, ислам отводит на долю истории и природы, и он призывает всех людей обратиться к исконному источнику знаний и мудрости, которым обладает каждый из них.

«Обрати же свой лик к верной религии [*religio naturalis* – прим. автора], будучи праведным [*хануф* – именование праведника в т.ч. в доисламскую эпоху – прим. автора]. Такова сущность, с которой Аллах сотворил людей. Нет изменения (для) сотворенного Аллахом. Такова правая, прямая вера, но большинство людей не знают этого» (К. 30: 30).

Чтобы сохранить свободный путь к Богу открытым для всех людей, ислам отменил как таинства, так и все другие священнические функции. Чтобы достичь Бога, людям не нужен посредник. Чтобы получить Его милость и прощение, им не нужно причастие. Он находится близко, максимально близко, всегда готов принять любого, кто приходит к Нему с искренним сердцем. Таким образом, ни одна церковь и ни один священник не могут монополизировать доступ к Богу, не могут исключить или обуславливать чей-либо путь к Нему (К. 2: 186; 11: 61; 26: 89; 37: 84). При этом долг каждого мусльманина состоит в том, чтобы призвать всех людей к исламу, пригласить всех людей в равной степени вступить в общину верующих и предупредить их. Ислам не может мирить-

ся с молчаливым этноцентризмом тех, кто утверждает, что несет бремя Бога в большей степени, нежели другие, кто ограничивает применение своего закона или ритуалов некоторым кругом лиц и освобождает от них всех прочих. Ислам также не терпит деления людей на касты и не провозглашает, что существует две касты людей, от одной из которых ожидается приверженность монотеистической религии, а от другой – языческим или идолопоклонническим культам. В отличие от обеих разновидностей партикуляризма, ислам – это миссионерская религия, которая требует от своих приверженцев доносить Божественное послание до сведения всех людей и учить ему, а также приглашать их всех обратиться к вере. Согласно Ветхому Завету, дети Иакова (Якуба) убили сихемитов и ограбили их, потому что последние решили принять религию Иакова в знак примирения (Бт. 34). Для мусульманина же вступление кого-либо или какой-либо группы в лоно ислама вызывает лишь одно восклицание: *«Аллаху Акбар ва ли-Алахи ал-хамд»* («Господь велик! Ему хвала!»).

Поэтому ислам осуждает национализм и партикуляризм как злое заблуждение, недостойное мудрых и праведных. Напротив, ислам желает создания всемирной общины. Хотя этот процесс может начаться где угодно, исламское сообщество и государство должны расширяться, чтобы объять собой человечество и всю полноту творения. Это расширение, однако, не может быть произведено насильственным путем.

«И да не будет никакого принуждения в религии. Истина уже отделена от заблуждения. И кто отрицает (веру в) идолов и верует в Аллаха, уже ухватился за надежную рукоять, которая никогда не сломается. Аллах слышит и знает обо всех вещах» (К. 2: 256).

«Скажи: „Истина от вашего Господа. Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть отвергает“» (К. 18: 29).

Расширение сообщества должно быть достигнуто убеждением и диалогом, добрым призывом (К. 16: 125). Мусульмане

призывают иудеев и христиан сплотиться вокруг ясного принципа, а именно: поклоняться одному только Богу, ничто из сотворенного не ассоциировать с Ним и не пытаться высидеть друг над другом. (К. 3: 64). Ибо искомое – это морально-нравственное, т. е. свободное согласие с Богом, Его волей и Посланником. Принудительное принятие веры лишено этической ценности, и адское наказание уготовано тем, кто пытается насильственно склонить к ней других. Ни один мусульманин не может требовать чего-то большего, чем свободы призывать к делу ислама и доводить его смысл до сведения людей. Свобода убеждать других с помощью истинных аргументов и свобода убеждаться присуща человечеству от природы. Никто не может быть лишен этого основного (возможно, принципиальнейшего из основных) человеческого права. В прошлом мусульмане справедливо вступали в войну, когда их эмиссары, несущие другим только послание ислама, подвергались атакам и убийству. Если евреи и/или христиане отвергают послание ислама, ни один мусульманин не имеет права навязывать им свою религиозную практику. Равным образом, призыв к Богу должен совершаться только ради Него, абсолютно честно и искренне. Случаи, когда христианские миссии вступают в сговор с колониализмом по наивности или же преднамеренно, чтобы использовать немощь, бедность или слабость мусульман, должны не только быть искоренены, но и никогда не повторяться впредь.

Всемирное сообщество – это наиболее благородный и возвышенный идеал, который люди только могли представить в связи с их совместной деятельностью. Во-первых, быть определяемым и идентифицируемым с точки зрения ценности, а особенно – высшей ценности, – созвучно человеческому достоинству и соответствует той космической роли, которую люди должны играть в пространстве-времени. Определять себя с точки зрения этнической принадлежности, географического положения или других неотъемлемых обстоятельств человеческого появления на свет слишком унижительно для человечества. Во-вторых, будучи приверженцами своей веры, иудеи, христиане и мусульмане находятся под одним и тем же

Богом, которого все они признают. В конце концов, это основа веры Авраама, к которой все они присоединяются. Согласно этой вере, Господь – Всезнающий, Высший Судья. Тем более последователи авраамических религий должны быть вечно открытыми для повелений Бога, признавать и терпеть друг друга во имя Него. И все же в то время как христианство рассматривает иудаизм как простую подготовку к себе (христианству), а ислам – как нерелигию [un-religion], иудаизм рассматривает и христианство, и ислам как ересь. Только ислам рассматривает иудаизм и христианство как таковые, а именно в качестве религий Бога, а их священные писания как Божественное откровение. Конечно, ислам критикует две сестринские веры, но не в большей степени, чем они сами критикуют себя. В этих религиозных противоречиях ислам желает, чтобы победили лучшие и истинные аргументы. В-третьих, для того, чтобы общение и духовная связь между представителями разных религий стали возможны, требуется отсутствие цензуры и препятствий для общения. Изоляция истины от сообщества под предлогом того, что люди не могут разумно и ответственно принимать решения, является оскорблением всего человечества в целом. В-четвертых, как только будет признано, что объединение людей должно основываться на вере, а религии человечества станут гарантированными конституцией, больше не будет оправдания для разделения мира на конкурирующие национальные государства. Так же, как Умар ибн ал-Хаттаб устранил все таможенные и миграционные барьеры внутри мирового исламского государства, земной шар тоже вполне может быть местом, где люди могут выбирать свое место жительства в условиях полной свободы. Почему евреи не могут проживать в Палестине, японцы – в Берлине, а китайцы – в Чикаго, если они не совершают при этом актов агрессии или несправедливости? И почему они не могут ввозить и вывозить свое имущество и другие товары по своему усмотрению и без таможенных пошлин?

Безусловно, демография и экономика различных регионов изменится вследствие такого объединения планеты Земля. Но почему бы им не измениться? Только этноцентризм, эгоисти-

ческое стремление к благосостоянию нации, говорит, что национальная демография и экономика не должны меняться. В этих утверждениях забывают об цене, которую человечество платит за такой рост благосостояния (ведь в конечном итоге *pereat mundus*, погибнет мир). Но всемирное сообщество – это возвышенная ценность, ценность, которая связана с волей трансцендентного Творца, ценность, недоступная вовсе пониманию этноцентрического пессимизма.

Б. Мировой порядок как Pax Islamica

[Исламский мир – прим. перев.]

Этноцентризм и национализм с необходимостью ведут к войне. В своем вчерашнем выступлении (см. выше, глава 7) профессор ал-Фаруки ясно показал, в чем заключается отличие этноцентризма/национализма от патриотизма. Если бы этноцентризм/патриотизм был бы тождественен патриотизму, то он был бы не только безвреден, но был бы даже добродетелью. Фактически этноцентризм/национализм выдвигает в качестве абсолютной аксиомы положение, согласно которому благо некоторой этнической/национальной группы обладает приоритетом над благом всех других. Такого рода приоритет – существенный отличительный признак данной позиции. Без наличия этого признака этноцентризм/национализм не был бы собой, поскольку в таком случае соответствующая этническая или национальная группа не закрывала бы свои двери для тех, кто желает присоединиться к ней, а также не определяла бы членство в той или иной этнической или национальной группе исходя из обстоятельств рождения и физических характеристик человека. В противном случае его закон был бы всечеловеческим законом по крайней мере в том, что имеет отношение непосредственно к его содержанию. Если бы все люди сделали данную позицию императивом своего поведения, хотя бы в меру возможностей своего понимания, то каждое сообщество было бы свободным и открытым для всякого, кто хочет присоединиться к нему. Сообщества перестали бы различать те или иные лица на основании того, являются ли они его членами/гражданами или же нет. Дискри-

минирующие различия между членами/сторонниками и другими людьми, особое привилегированное отношение к «избранным» со стороны Бога, государства или их обоих, а также стремление к благополучию своих членов за счет других входят в число необходимых практик национального государства. В этом заключается значение «приоритета», аксиоматическим образом приписываемого благосостоянию членов соответствующего сообщества. «Приоритет» является сравнительным понятием и оно было бы бессмысленным без понятия другого. «Приоритет» является сравнительным понятием, и оно было бы бессмысленным без парного понятия «другого», по отношению к которому член сообщества признается привилегированным и в противовес которому он приобретает имеющееся у него благосостояние. Эти понятия выступают основанием всех националистических и колониальных войн, которые характеризовали национальное государство как таковое со времен его зарождения и до наших дней. В мире, населенном исключительно членами одной этнической/национальной группы, этноцентризм/национализм стал бы бессмысленным, а национальное государство было бы неотличимо от любого другого вида государства.

С точки зрения ислама, этноцентризм/национализм является главнейшим источником социального зла. Он не только настраивает нации друг против друга, но и внутри одной и той же нации он противопоставляет один класс, одну провинцию или одну часть населения другим. Возникающие конфликты бесконечны, так как причины, по которым члены той или иной этнической/национальной группы могут быть предпочтительнее других или находиться в более привилегированном положении, являются бесконечными. К чему бы не стремился этноцентризм/национализм, будь то физическое и экономическое благополучие, культурный рост и развитие, эстетическое наслаждение или, наконец, религиозное поклонение и служение, он неизбежно нарушает права других людей и становится источником распрей. Этим самым он отрицает как достоинство человека, так и Бога. Его тотальное искоренение уничтожит главный источник войн и откроет путь к человеческому единству.

Таким образом, предполагаемый исламом мировой порядок является состоянием мира [peace], в рамках которого ни одна этническая группа или нация не будут конфликтовать с другой. Человечество по-прежнему будет жить на разных континентах, в разных провинциях и этнических/национальных группах; но никакая из них не будет иметь возможности напасть на другую. Этническая принадлежность/национальность утратила бы свое значение в исламском мировом порядке, поскольку она играла бы незначительную роль в идентификации личности. «Территория» или провинция, языковая группа и сообщество в исламском мировом порядке были бы просто географической категорией, в крайнем случае – административной.

В рамках *Pax Islamica* люди будут классифицироваться в соответствии с их религиозной верой, т. е. в соответствии с тем, что они считают предельной реальностью, предельным смыслом, предельной функцией и местом в пространстве-времени. Как и другие религиозные группы, включая мусульман, евреи и христиане смогут определять жизненный путь своих членов исходя из предписаний своих традиций, в соответствии с тем, как они будут интерпретироваться их собственными институтами и на основании тех решений, которые будут выноситься их собственными судами. Восстание против иудаизма и христианства, против их законов и институтов, их законных представителей и должностных лиц будет объявлено недопустимым. Исламское право обязывает государство поддерживать целостность всех религий и их общин. За исключением нескольких случаев правления сумасшедших правителей или наместников, от которых мусульмане пострадали больше, чем евреи или христиане, исламская история не знает ни одного случая, когда исламское государство нарушало бы целостность иудаизма или христианства. Исламское право рассматривает подобные действия в качестве несправедливости и агрессии. Любой исламский суд обладает юрисдикцией для рассмотрения любого предоставленного дела и вынесения вердикта, даже если последний выносится не в пользу самого исламского государства.

Pax Islamica действительно является порядком мира [peace]. Составляющим его религиозным общинам будет запрещено осуществлять вооруженное противостояние, поскольку их соперничество может осуществляться только в рамках интеллектуальной сферы. Победу должен одержать и одержит наилучший аргумент. Таким образом, мировой порядок ислама является плюралистическим порядком. В его рамках плюрализм играет важную роль в сфере, имеющей действительное значение, а именно в установлении законодательства, упорядочивающего жизнь людей. Не может быть более значительного плюрализма, чем тот, который проявляется в законодательной сфере. В отличие от любого другого закона, *шафуат*, или исламское право, позволяет другим правовым системам функционировать в пределах своей юрисдикции без ущерба для кого-либо или предвзятости по отношению к кому-либо, что делает *Pax Islamica* своего рода правовым федерализмом. Регулируя жизнь мусульман во всех ее деталях, *шафуат* при этом определяет государственную политику в *Pax Islamica*. Вопросы внутренней (общественный порядок) и внешней (война и мир) политики регулируются исключительно *шафуатом*; в результате поддерживается целостность *Pax Islamica* и мир в нем.

Конечно, люди останутся способными грешить, замышлять зло и нападать друг на друга; они не прекратят делать этого. Задачей мирового государства является осуществление такого вмешательства в человеческую жизнь, которое остановит и пресечет насилие. Для того, чтобы государство жило и процветало, верность Богу должна преобладать над приверженностью тому или иному этносу, той или иной личности или заинтересованной группе. Аналогичным образом, в ходе пресечения агрессии и устранения несправедливости все мировое сообщество поддержит действия мирового государства против группы агрессоров. Под таким давлением и в условиях отсутствия военной силы, с помощью которой можно было бы бросить вызов мировому государству, группа агрессоров будет вынуждена отказаться от своей политики.

В. Pax Islamica в истории

Первое мировое государство, которое рассматривало в качестве своих граждан все человечество в целом, которому была дана первая в истории письменная конституция, основанное на божественном законе, который нельзя изменить по прихоти политиков, людей, лидеров или большинства подданных, и в котором один лишь Бог являлся Основанием и Гарантом, было основано в Медине в 622 г. Непосредственно после возникновения его населяли мусульмане и иудеи. Позднее на равных основаниях к ним присоединились христиане, зороастрийцы, индуисты и буддисты. Оно включало в себя почти все этнические группы мира, по крайней мере частично, и породило одну из величайших цивилизаций всех времен, в создание и развитие которой внесли свой вклад миллионы иудеев, христиан, зороастрийцев, индуистов и буддистов. В период правления праведных халифов, Омейядов и Аббасидов государство обладало по преимуществу всемирным характером. Впоследствии государство было разделено и многие его части объединялись под властью Моголов, Айюбидов, Фатимидов и, наконец, Оттоманов.

Без сомнения, на протяжении своей долгой истории всемирное исламское государство переживало взлеты и падения. Оно знало великих и незначительных халифов, великих и незначительных султанов и управленцев. Но, несмотря на все это, оно оставалось великим. В действительности, политическая турбулентность, проявляющаяся в насильственной смене режимов, имела поверхностный и незначительный характер именно благодаря тому, что несмотря на все эти бури твердая единая вера никуда не исчезала. Жизнь самых этнически разнообразных мусульманских народов управлялась одним и тем же *шариатом*, исламским правом. В то время как немусульманские общины определяли свою жизнь сообразно собственным немусульманским законам, все граждане знали свои права и обязанности в соответствии с *шариатом* и успешным образом осуществляли их, поскольку исламские юридические услуги были доступны каждому абсолютно бесплатно. Это право осуществлялось через местные суды; в исламе каждый суд обладает полнотой юрисдикции и решает любые вопро-

сы, включая те, которые касаются высшей исполнительной власти, личности халифа и его визирей, а также конституции государства. Более того, исламское правосудие было доступно даже негражданам, будь то мусульмане или немусульмане. *Шариат* признает в качестве субъектов права, наделенных согласно закону полными правами, как юридические лица, так и физические, будь то граждане или неграждане.

Даже наступление колониализма и его тиранические вторжения в жизнь исламского мира не смогли разрушить единство правовой системы. Каждая западная колониальная держава ввела собственные уголовные, гражданские, процессуальные, коммерческие и административные кодексы на территории той части мусульманского мира, которую она колонизировала. Однако законы, касающиеся персонального статуса, везде и вплоть до сегодняшнего дня остаются исключительно в юрисдикции *шариата*. Также колониализм не смог прекратить господство шариата в немусульманских делах. Христианские и еврейские суды продолжали действовать при британском и французском колониализме также, как и прежде, а сегодня христианские и исламские суды продолжают действовать в условиях израильской оккупации.

Шариат отвечал за общественный порядок на территории от Дакара до Минданао, от Самарканда до Дар-эс-Салам, и за безопасность миллионов людей, находившихся под его эгидой. Смена руководства на высшем уровне или политического режима в отдаленной столице не влияла на ход повседневной жизни, которая продолжала регулироваться *шариатом*. Шариат предотвратил конфронтацию между различными частями мировой *уммы*, поскольку потенциальные агрессоры были полностью уверены в том, что в случае попытки исполнения своих злых планов на них обрушится соответствующее воздаяние со стороны *уммы*. А когда агрессия все же имела место, именно авторитет *шариата* разрешал споры, восстанавливал порядок и мир и вынуждал агрессоров ретироваться и ликвидировать принесенный ущерб.

Аналогичным образом *шариат* отвечал за сохранение мира между исламским государством и любым другим государством,

юридическим лицом или иностранцем, с которым исламское государство заключало мирное соглашение. Если бы не *шариат*, имеющий божественное происхождение и авторитет, смена политического режима, а также настроения правителя или его прихоть могли бы отозвать, отклонить или в одностороннем порядке расторгнуть любое заключенное соглашение или договор. Любой же договор, заключенный в соответствии с *шариатом*, становится договором, свидетелем и защитником которого является Бог. Вот почему в зените своей власти мировое исламское государство выполнило свое обязательство соблюдать любое соглашение, заключенное даже с самым незначительным государством или отдельным лицом.

Наконец, по сравнению с Организацией Объединенных Наций, *Pax Islamica* является гораздо более эффективной формой социальной организации. *Pax Islamica* основывается на неизменных божественных законах. Следовательно, вход в нее, выход из нее и взаимодействие с ней не могут быть предметом переговоров *ad hoc*. Право *шариата* одно и то же; его юрисдикция, источники и приложения являются общедоступными, общеизвестными и неизменными. *Шариат* не позволяет тайного сговора двух государств в целях совершения зла и насильственных действий; кроме того, он не дает права вето никакой *умме* в случае, если последняя намеревается помешать соглашению и сотрудничеству других общин, нацеленным на совершение добрых деяний. При поддержке исламского государства, которое является слугой *шариата*, последний обладает принудительной силой, способной сдерживать или отражать любую агрессию сильных по отношению к слабым. Во всех отношениях *Pax Islamica* лучше, чем Организация Объединенных Наций. Ведь вести сильных и слабых прямым путем к Богу – это этично, справедливо и действенно.

ОБ ЭТОЙ КНИГЕ

Настоящее издание, «Триалог авраамических религий», редактором которой был покойный Исмаил Раджи ал-Фаруки, вне всякого сомнения, будет провозглашена исторической вехой в мусульмано-христиано-иудейском диалоге. По всей видимости, последней столь же успешной попыткой коммуникации религиозных ученых друг с другом в вопросах веры и понимания было раннее Средневековье, когда высшие суды Дамаска, Багдада и Куртубы (Кордовы) были свидетелями многочисленных диалогов и споров между последователями трех авраамических религий.

Как могут отметить читатели, данная книга выходит за пределы современных исследований компаративной религии, очерченных строгими рамками. Каждый из ученых-участников проявил свое признание и более чем поверхностное знание всех трех религий.

Авторы разбирают три основных темы: «Другие верь», «Национальное государство как форма общественной организации», «Религиозное сообщество как транснациональный защитник справедливости и мира». Еврейские, христианские и мусульманские ученые-участники предлагают каждый собственный просвещенный взгляд на указанные тематические области.

О РЕДАКТОРЕ

Покойный доктор Исмаил ал-Фаруки (1339–1406/1921–1986 гг.) широко признан авторитетом в области исламоведения и сравнительного религиоведения.



Ал-Фаруки был профессором религиоведения Темпльского университета, под эгидой которого он организовал программу обучения исламоведению. Он же стал ее руководителем. Учившийся и преподававший на Ближнем Востоке и в Африке, а также в Канаде и США, профессор ал-Фаруки обладал широким бэкграундом, знаниями и опытом, которые необходимы для совершенного освоения этой области. Среди наиболее известных его работ «Христианская этика» (1967 г.), «Великие азиатские религии» (1969 г.), «Исторический атлас религий мира» (1974 г.), «Жизнь Мухаммада» (1976 г.), «Ислам» (1979 г.), «Таухид: его применение в мысли и жизни» (1982 г.) и «Культурный атлас ислама» (1986 г.; работа написана в соавторстве с женой ученого, доктором Ламбей Ибсен ал-Фаруки).