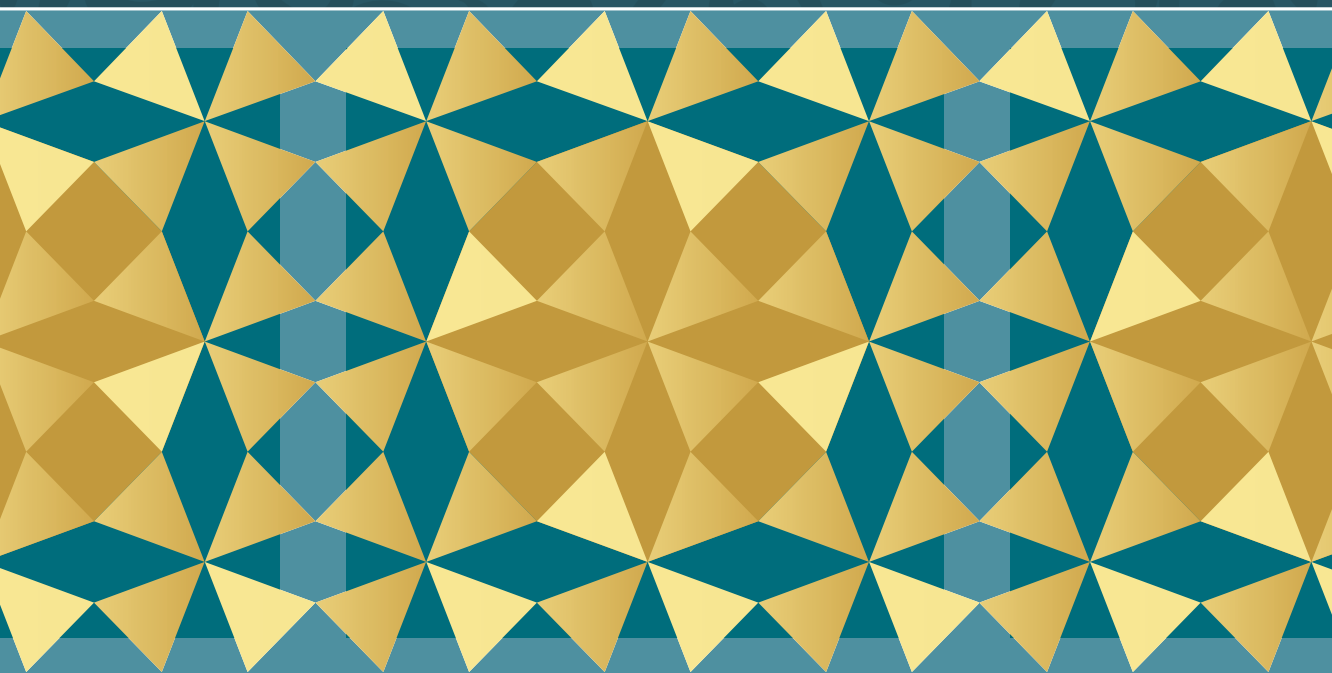


Исмаил Раджи аль-Фаруки



**ИСЛАМ
И ДРУГИЕ РЕЛИГИИ**

Исмаил Раджи аль-Фаруки

ИСЛАМ И ДРУГИЕ РЕЛИГИИ

УДК 821.161.2-1
ББК 84.4 УКР6-5
Ф21

Ф21 **Исмаил Раджи аль-Фаруки**
Ислам и другие религии – г. Ичняя: ПП «Формат», 2019 – 296 стр.
ISBN 978-966-1567-71-8

Ответственный за выпуск *И.Н. Гимадулин*
Перевод с английского *Т. Ястремская, О. Тымчишин*

УДК 821.161.2-1
ББК 84.4 УКР6-5

ISBN 978-966-1567-71-8

© Оригинал-макет. «Ансар Фаундейшн»
2019
© Перевод на русский язык. «Ансар Фаундейшн» 2019
© International Institute of Islamic Thought, 2013

ПРЕДИСЛОВИЕ

В моей жизни был период... когда главной моей задачей было доказать самому себе, что я могу добиться физической и интеллектуальной свободы от Запада. Но когда это произошло, то тут же потеряло смысл. Передо мной встал вопрос: кто я такой? Палестинец, философ, либеральный гуманист? И я ответил: Я – мусульманин!

27 мая 1986 года мусульманский мир и академическое сообщество потеряли одного из самых активных, деятельных и энергичных своих членов – Исмаила Раджи аль-Фаруки. Публикация книги «Ислам и другие религии» стала прекрасной возможностью отдать должное памяти этого мусульманского новатора двадцатого века.

За последние десятилетия исламский мир увидел немало известных интеллектуалов, предпринимавших попытки, объединив свое образование в лучших западных университетах со своим исламским наследием, разъяснить Ислам немусульманской аудитории и внести вклад в современную интерпретацию и понимание Ислама среди самих мусульман. С ростом мусульманских общин в Европе и Америке эта задача стала еще более важной. Фактически, Исмаил аль-Фаруки стал пионером, проложившим путь для современных и будущих поколений.

Для Аль-Фаруки Ислам был всеобъемлющей идеологией, первичным фактором идентификации всемирной общины верующих и руководящим принципом общества и культуры. Этот подход, это целостное исламское мировоззрение, воплощались в жизни и работе философа: он много писал, читал лекции, консультировался с исламскими движениями и национальными правительствами, а также организовывал мусульман как в Америке, так и за ее пределами.

Рассматривая мир сквозь призму своей исламской веры, Аль-Фаруки сосредоточивался на вопросах идентичности, истории, веры, культуры, общественных нравов и международных отношений. Невзирая на национальные и культурные отличия внутри мусульманского мира, анализ сильных и слабых сторон мусульманских общин (в прошлом, настоящем и будущем) Аль-Фаруки начинал с Ислама, а именно, его ощутимого присутствия в обществе и необходимой роли в развитии,

вопросах идентичности, аутентичности, аккультурации, западного политического и культурного империализма, межрелигиозного понимания и диалога – все эти темы постоянно присутствуют в его работах.

Аль-Фаруки фактически наводил мосты между двумя мирами – Исламом и Западом. Обучившись западной философии в Америке, он переехал в Каир, где с 1954 по 1958 годы погрузился в изучение Ислама в университете Аль-Азхар. По возвращении в Северную Америку он стал внештатным преподавателем исламских наук в Институте исламоведения и аспирантом факультета теологии в Университете Макгилла, где с 1959 по 1961 годы он изучал христианство и иудаизм. Свою профессиональную карьеру Аль-Фаруки начал как профессор исламоведения в Центральном институте исламских исследований в Карачи (1961–1963), затем год работал внештатным профессором истории религии в Чикагском университете (1964). Работал в Сиракузском университете, а в 1968 году стал профессором исламоведения и истории религии в Темпльском университете, занимая эту должность вплоть до своей смерти в 1986 году.

За тридцать лет трудовой деятельности Исмаил аль-Фаруки стал автором, редактором и переводчиком 25 книг, написал более 100 статей, был приглашен читать лекции в 23 университетах Африки, Европы, Ближнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии, а также входил в редакционные коллегии семи крупных журналов. Работая в направлении разработки программ исламоведения, набора и обучения мусульманских студентов и организации мусульманских профес-сионалов, ученый также учредил и возглавил Исламоведческий руководящий комитет Американской Академии Религии – представитель-ство, просуществовавшее много лет.

Значительную часть жизни Исмаил аль-Фаруки посвятил неу-станному труду во имя лучшего взаимопонимания между христианами и мусульманами, как на национальном, так и на международном уровне. Это он осуществлял посредством своей академической дея-тельности и участия в экуменическом диалоге. Опыт, полученный Аль-Фаруки в Институте исламоведения при Университете Макгилла, воплощен в крупном труде *«Христианская этика»*, представля-ющем собой мусульманское исследование христианства. Это был ам-бициозный двухгодичный проект, в рамках которого ученый глубоко исследовал историю христианской мысли и христианскую теологию, а также имел возможность вести обсуждения и дискуссии с коллегами, такими как Уилфред Кентвелл Смит, возглавлявшим в то время Ин-ститут, Чарльз Адамс, Стэнли Брайс Фрост, занимавшим в тот период

должность декана факультета теологии. «Христианская этика» была беспрецедентной работой – анализ христианства мусульманином, получившим современное образование. Аль-Фаруки объединил впечатляющую широту учености с неустанной энергией, ненасытным интеллектом и языковыми навыками. Даже если кто-нибудь мог бы поспорить с его толкованиями и выводами, но кропотливую работу и искренность Аль-Фаруки нельзя оспорить никак.

После публикации «Христианской этики» в 1967 году и до самой смерти он играл важнейшую роль в построении диалога Ислама с другими мировыми религиями. Как следует из собрания статей в книге «Ислам и другие религии», Аль-Фаруки был заинтересован продолжать работу в направлении межрелигиозного диалога всю оставшуюся жизнь. Исмаил аль-Фаруки был сильным голосом и важным участником зарождающихся областей сравнения религий и экуменизма. Он демонстрировал знания Писаний и научных традиций «других». Путешествуя по миру как исламский ученый-активист, он также принимал активное участие в международных экуменических собраниях. Все это позволило Аль-Фаруки стать одним из немногих мусульманских ученых, которых знают и уважают в западных академических и экуменических кругах. Его письменные труды, лекции, участие и лидерство в межрелигиозных встречах и организациях под эгидой Всемирного совета церквей, Национального совета церквей, Ватикана и Межрелигиозного мирного коллоквиума (вице-президентом которого он был с 1977 по 1982 годы) позволили ему стать наиболее видным и плодовитым мусульманским участником диалога мировых религий. В своих трудах он заложил принципы участия мусульман в межрелигиозном диалоге и общественной деятельности. Как и во многих других сферах, Аль-Фаруки подал другим мусульманским ученым пример того, как важно серьезно подходить к изучению других религий. Этот принцип был официально утвержден в Темпльском университете – по настоянию Аль-Фаруки мусульманские студенты глубоко изучали другие религии и писали диссертации на темы в области сравнения религий.

Взаимоотношения Ислама с другими религиями еще не были так важны, как на заре XXI века. Глобализация и весомое присутствие и влияние Ислама в мусульманском мире и на Западе делают цивилизационный диалог императивом. Исмаил аль-Фаруки представляет пример для наследования. И хотя в чем-то с его анализом и выводами можно не согласиться, в целом этот ученый заслужил свое право участвовать в межцивилизационном диалоге. Он знал источники западной

культуры и мысли и мог дискутировать и обсуждать их на равных с кем угодно.

Исмаил аль-Фаруки был неустанным ученым-активистом, работавшим и на национальном, и на международном уровне. Как его бывшему ученику и первому аспиранту, мне выпала честь учиться с ним и знать лично Исмаила и Ламию аль-Фаруки. Благодаря силе своей личности и академическим способностям он «оживил» Ислам как религию и цивилизацию в то время, когда в американских университетах практически не было интереса к изучению Ислама. Аль-Фаруки был креативным, творческим, провокационным, очаровательным, не боялся бросать вызовы и, да, был преданным своему делу. Ислам и учение Ислама составляли его веру, профессию и призвание. И в заключение, как бы сложно ни было подытожить и дать оценку всей жизни ученого, все же можно с уверенностью сказать, что ввиду убежденности Аль-Фаруки в том, что вся жизнь мусульманина – это непрерывное усилие, направленное на осознание и выполнение Божьей воли, он был настоящим *муджахидом*.

Вашингтон
23 февраля 1998 года

Джон Л. Эспозито
Профессор религии
и международных отношений

Директор Центра мусульманско-христианского взаимопонимания при Джорджтаунском университете

ВСТУПЛЕНИЕ

Исмаил Раджи аль-Фаруки вошел в свое интеллектуальное пространство; скованный обстоятельствами, он боролся, чтобы отстоять свои идеи. Он придерживался того мнения, что не сказать чего-то ясно значит не сказать ничего вообще. Оснастившись академической подготовкой, он стремился доказать или опровергнуть те аспекты, которые имели отношение к его времени, и особенно относящиеся к религиозной мысли. Ислам сыграл решающую роль в жизни Аль-Фаруки, в особенности в более поздние годы. Он смотрел на вещи с исламской точки зрения. Другие признавали этот фактор; например, в ответ на письмо профессора Х. Гибба, он писал: «Я верю вам на слово, что вы верите, что я «искренне озабочен исламом как образом жизни», и рассматриваю вашу критику как предназначенную для продвижения и, где необходимо, исправления этой искренней озабоченности». Эта неподдельная забота была движущим мотивом всей жизни Аль-Фаруки и, следовательно, непосредственно затрагивала его академическую миссию.

Аль-Фаруки родился 1 января 1921 года в Яффе, Палестина. Его отец, Абд аль-Худа аль-Фаруки, был судьей и известной фигурой в Палестине. Таким образом, Аль-Фаруки рос в благополучной семье, где ценилось образование, что в совокупности позволило ему со временем сыграть заметную роль в жизни страны. После окончания Американского университета в Бейруте в 1941 году он вернулся домой и, в итоге, стал губернатором округа Галилея в правительстве Палестины. Однако раздел страны в 1948 году вынудил его и его семью стать беженцами. Этот опыт, несомненно, оставил глубокий шрам на его сердце и, вероятно, повлиял на будущее направление его мыслительных поисков. Последующие работы Аль-Фаруки отражают его внутреннее напряжение, поскольку он никогда не терял привязанности к Палестине, земле или народу и, следовательно, к своей истории и культуре. Аль-Фаруки покинул Палестину и переселился в Соединенные Штаты. Там он получил две степени магистра в области философии университетов Индианы и Гарвардского, а в 1952 году защитил диссертацию «Об оправдании добра: метафизика и эпистемология ценности». В поисках знаний о классическом исламском наследии он отправился в Аль-Азхар, где учился с 1954 по 1958 год. Через год, по приглашению профессора Кантуэлла Смита, он поступил на факультет

теологии в Университете Макгилла (Монреаль), где изучал иудаизм и христианство.

Далее мы остановимся на некоторых представлениях и подходах Аль-Фаруки к пониманию других вероисповеданий, хотя все их охватить не представится возможным. Начнем с того, с чего Аль-Фаруки начал изучение доавраамовых верований, а именно, религий месопотамской и египетской цивилизаций. Ученый подробно освещает этот регион и его народы в качестве фона для изучения иудаизма и христианства, сыгравших решающую роль в пересмотре культурных и социальных норм поведения, и где пришествие ислама успешно их реализовало. Его внимание к этому региону объясняется, во-первых, географическими, этническими и языковыми особенностями ближневосточного сообщества. Уникальность оценки региона, данной Аль-Фаруки, заключается в том, что он рассматривал его историю как единую и взаимосвязанную, своего рода вечную историю, пройденную во времени и через религиозную культуру. Во-вторых, эта культура и ее история раскрываются как страницы книги, а ее связь с Аравийским полуостровом раскрывает извечное моральное и духовное воздействие, не затронутое персидскими элементами месопотамских верований, в частности, их эсхатологическими и мессианскими верованиями. Арабы отвергли эти убеждения, и это, как утверждает Аль-Фаруки, является причиной того, почему Авраам, которого он называет «месопотамским Анонитом из Ура», находит духовные связи и утешение среди них. Вера и поклонение Авраама не только связывают его духовно с монотеистическими корнями, но и становятся причиной того, что он вынужден покинуть свою страну. Именно его убеждения привели к тому, что он, как физически, так и в социальном плане, стал изгнанником в своей собственной общине. Его преследовали в Уре, столице Месопотамии в 2000–1650 гг. до н.э. – городе, который он оставил, чтобы иметь возможность исповедовать свою веру. Очевидно, что уйти он мог в направлении Аравийского полуострова, что он и сделал с Хаджар.

Жители Месопотамии использовали для своих божеств разные имена. Некоторые из них произошли от названий природных явлений, таких как их божества неба, ветров, предгорий и пресных вод, а другой, вероятно, вторичный список включал наименования божеств луны, солнца и звезд. Ан или Ану́м был богом небес и отцом других богов. Дождь считался его семенем, которое пропитывало землю и производило растительность. Энлиль был богом ветров и бурь, в то время как Энки был богом подземной пресной воды. Но выше всех считался Мардук, главный бог Вавилона; он был назначен постоянным

повелителем богов. Анализ, произведенный Аль-Фаруки, достаточно интересен. В своем описании характерных особенностей религиозной культуры этих народов Ближнего Востока и концепции их отношений с Богом он утверждает, что они видели себя слугами трансцендентного божества. Более того, даже разные божества, которые были у жителей Месопотамии, тоже считались слугами. Ученый находит, что они никогда полностью не принимали ни одного явления или элемента природы и не ограничивались только им или даже Богом, с которым они связали эти явления. По мнению Аль-Фаруки, их «ассоциация всегда была функциональной», случайной, но не абсолютной. Поэтому они не были *муширикун*. В этом моменте проявляется сложность понимания чрезмерного анализа Аль-Фаруки, но, тем не менее, он взаимосвязан с его новаторскими идеями.

Освободив месопотамцев от бремени *ширка*, Аль-Фаруки противопоставляет их взгляд на Бога восприятию Бога египтянами. Они, по его словам, «ощущали божественное присутствие *непосредственно* в природе, а жители Месопотамии *выводили* божественное присутствие *непосредственно* из природы». В египетском восприятии, Бог был *в* природе и *из* нее, в то время как для жителей Месопотамии Бог «никогда не эквивалентен ей и не изменяем ею». Похоже, Аль-Фаруки готовит почву для арабизма, как в географическом, так и в духовном смысле, как следствие его долгого и убежденного обоснования *Уруб*. Примирив аргументы и восстановив месопотамцев как склонный к монотеизму народ, он «вновь открыл» и «подтвердил» истинное воплощение монотеизма, когда на смену этим верованиям пришел Ислам. Это исторически примитивное наследие было обнаружено им погребенным под обломками греческих и/или римских систем верований и их «сакраменталистских» версий религии. Как только с Аравийского полуострова устанавливается монотеистическая структура, его теория *Уруб* находит свой путь и входит в ближневосточные районы и древний Месопотамский пояс. Аль-Фаруки относит арабов и регионы, к которым они относятся, к «семитской цивилизации».

Аль-Фаруки занимался изучением конкретной схемы *Уруб* или арабизма в Университете Макгилла. Его предвзятый интерес к этому явлению проистекал из одержимости тремя его этапами. Существует контраст, например, между концепцией арабизма Аль-Фаруки и западным пониманием национализма, который так сильно пропитывал Арабский мир, особенно в течение жизни ученого. Аль-Фаруки описывает арабский национализм как продукт последних двухсот лет западной политической жизни, в то время как арабизм, по его мнению,

напротив, существует тысячи лет. В ранних работах он уделяет большое внимание определению *Урубь* в узком значении этого слова, но затем в последующих статьях объясняет этот термин более широко, приписывая ему охват значительной части мира, причем находя степень арабскости, даже «несмотря на невладение арабским языком». Он описывал арабизм как «арабский поток», где арабский народ, по сути, «пробуждает этот поток и дает ему импульс», а затем уже насыщает «своим языком, культурой и религией». Их, по его мнению, арабы получили за четыре сменявших друг друга периода, в которые он идентифицирует их как «мусульмане в седьмом веке нашей эры, арамеи в пятнадцатом веке до нашей эры, аморреи во втором и третьем, а также аккадианцы в четвертом и пятом веке до нашей эры». Аль-Фаруки обнаруживает, что «на протяжении всей истории арабы сохраняли нечто вечное и неизменное, что позволило арабской сущности наделять идентичностью сам арабский поток и преемственностью – события, составляющие его историю».

В обсуждении арабизма Исмаил аль-Фаруки ссылается на три монотеистические религии, средоточия которых находились в ближневосточном регионе. Он распространяет свои аргументы за пределы географических регионов и авраамических религий, но мало что известно в историческом плане. Начинает он свою теорию с иудаизма. Иудейский период, как подчеркивает ученый, начинается с Авраама. Он также различает «еврейскую» религию и «иудаизм». Одна из них – иудаизм перед исходом, другая – еврейский ритуал «после исхода». Последняя, подчеркивает он, лишает пророческое развитие его непрерывности. В этом отсутствии преемственности пророческой традиции он винит подавляющую эксклюзивность. Раввинская традиция, по словам аль-Фаруки, несет ответственность за отделение иудаизма от пророческой религиозной традиции, настраивая вместо этого еврейский народ на исключительность своей нации и земли. Далее он утверждает, что теория еврейской избранности является этически неустойчивой.

Однако концепция *Урубь* и ее широкое использование имеет своих критиков. Стэнли Фрост, тогдашний декан факультета богословия в Университете Макгилла, выразил свои возражения словами: «По какому праву вы берете часть из целого (предполагая, что вы обосновали свой тезис о том, что существует такой идентифицируемый поток) и делаете ее окончательным составляющим элементом? Другими словами, не является ли «араб», в лучшем случае, одним элементом, и если нужно подобрать какое-либо инклюзивное слово, то не должно ли это быть слово (и понятие) «семитский»? Заявление об «арабском потоке

бытия» вызывает всю концепцию на диспут». Это задело академический нерв Аль-Фаруки, а также его арабскую идентичность. Поэтому далее мы хотели бы частично процитировать его ответ на семитские и арабские претензии, которые так остро определил Стэнли Фрост:

«Я называю это уникальное трансцендентное сознание арабским, а не семитским, потому что «араб» – это не название элемента в Потоке, «одного из многих». Иудаизм, например, еврейский, потому что это религия евреев, которые были жителями Иудеи. Но он также арабский, потому что географически, этнически, лингвистически и идеологически евреи, которые населяли Иудею, были едины с арабами. Евреи были одним из остальных элементов, таких как финикийцы, анааниты, древние маиниты и т.д. Но все они были арабами. Это правда, что все арабы в моем понимании являются семитами, но это всеохватывающее понятие «семиты» – относительно современная, и я подозреваю, западная, концепция. Я сомневаюсь, что какой-либо семитский народ представлял себе свою собственную идентичность как «семитскую». Однако можете спросить, считает ли любой из этих народов себя арабским? Ответ будет «да», «арабы» (в узком смысле арабы полуострова) всегда так и считали. И поскольку они являются колыбелью всех остальных народов, то могут законно дать свое имя всему целому. Я не знаю каких-либо географических, этнических, лингвистических или идеологических доказательств, которые связывали бы семитские народы, включая арабов, с Ханааном, или с Финикией, или с Вавилоном, или с Иудеей, с тем чтобы утверждать, что Арабский поток бытия на самом деле является ханаанским, финикийским, вавилонским или еврейским потоком бытия. Только понятие «семитский» выдвинуло такую претензию, но это произошло в силу современного расширения его значения западными учеными. Если западный ученый мог в XIX веке выделить из еврейской традиции понятие (а именно «семитский») и придать ему такой всеобъемлющий смысл, почему же я не могу выделить понятие «арабский», которое намного шире, чем всего лишь понятие, и вернуть ему в XX веке его подобающее всеохватывающее значение?»

Таким был Аль-Фаруки по новизне, которую он открыл, а также по силе своей новой идеи в отношении *Уруб*, и об отстранении от сделанных им выводов он мало беспокоился. Ученый движется далее ко второму этапу арабского сознания. Логическим следствием для Аль-Фаруки было связать его с христианством. В контексте «увлеченности евреев трайбализмом» и постоянного их проникновения

в арабский поток, он открывает христианство как второй этап арабского сознания. Послание Иисуса было решением еврейской проблемы. Иисус был евреем, и он знал их дух и что могло на них влиять. Евреи видели в Иисусе человека с миссией, и миссия эта началась с его собственного народа. Евреи, как утверждает Аль-Фаруки, признали, что их Создатель собирался упразднить избранность иудейского народа и учредить новый этап сознания в области их духа и этики, и во всей их жизненной системе. Поэтому они «решили положить конец жизни и деятельности Иисуса, чтобы защитить, по их мнению, высшие интересы этой системы и духа». Иисус и его послание были сосредоточены на человечестве, и евреи интересовали Иисуса как часть человечества «в силу того, что он родился и жил среди них и говорил на их языке». Иисус проповедовал верность Богу и что Бог, прежде всего, должен быть критерием всего. Иисус не был против евреев как таковых, но был явно против утверждения, что они являются избранными детьми Бога, прежде всех людей. Послание о любви к ближнему евреи воспринимали как богохульство. Любовь к Богу для них означала любовь к Богу Израиля. Любовь евреев к закону считалась защитой от растущей популярности послания Иисуса. Учения Иисуса напомнили им об их слабостях. Критика еврейской общины того времени со стороны Иисуса была прямой и тяжелой, но прежде всего он резко противостоял пониманию концепции «Царства Божьего» как всецело связанной с историей еврейского народа. Таким образом, учения Иисуса шли в разрез с основными понятиями и убеждениями еврейской мысли. Как признает Аль-Фаруки, для них мысль о том, что «царство существует нигде и при этом везде, в том смысле, что оно не имеет привязки к какому-либо конкретному пространству, но может существовать везде, где находятся любящие личности, составляющие его», была неприемлемой. В этот сложный момент истории созидательный и изменяющийся импульс событий медленно, но уверенно был эллинизирован.

Что касается христианства, Аль-Фаруки обнаружил, что элементы учения Иисуса уже присутствовали в иудейских традициях и в частности в ханифизме. По Аль-Фаруки, ханифизм «объединяет в себе все благородные мысли из Ветхого Завета... из которого проросло христианство, религия духа и, главным образом, внутренней этики». Суть христианства, считает он, лежит в «учении Амоса и Иеремии, еще до исхода». Корректна ли эта точка зрения или нет, для нас это не столь важно, сколько то, что он рассматривает как вплетенность христианства в историю евреев, создавая особую концепцию спасения, которую

он, похоже, исправляет, отнеся «исключительно этическое «непорочное рождение»» к самому христианству. Похоже, Аль-Фаруки считает себя тем, кто выделил понятие Господа, требующего непрекословного подчинения, и тем самым восстановил утверждение Иисуса об универсализме религии, которое прямо противоречило еврейским представлениям об этноцентризме.

Термин «ханифизм» довольно часто появляется в работах Аль-Фаруки, и эта концепция играет решающую роль в раскрытии им религиозной истории региона. Таким образом, здесь уместно узнать, что именно под ним подразумевается. Ученый описывает *ханифов* как тех, кто поддерживал авраамическую традицию среди арабов – присутствующую с различиями почти в каждом аравийском племени. Их противодействие *ширку*, отказ от участия в языческих ритуалах, любовь к знаниям и сохранение своей этической чистоты, стали отличительной чертой *ханифов*. Поскольку их убеждения и образ жизни были ближе к еврейским обычаям, несмотря на языковые различия, на арамейском языке их снисходительно называли *хампари*, что означает «отделенные». Следовательно, ими несколько пренебрегали и уделяли меньше веса в обществе. Очень часто *ханифам* приходилось укрываться среди пустынных племен, и, по мнению Аль-Фаруки, это, в свою очередь, помогло в дальнейшем сохранении их идентичности и чистоты. Он предполагает, что до прихода пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) были предприняты три попытки восстановить авраамический монотеизм среди племен Аравийского полуострова – пророками Худом, Салихом и Шуайбом в Хадрамауте и Хиджазе, соответственно. Но все они потерпели неудачу, потому что люди отказались принять этих пророков и вместо этого продолжили совершать *ширк*, или придание Аллаху сотоварищей.

Аль-Фаруки предполагает, что разные этапы Откровения имеют отношение к этапам прогрессии *Урубь*. Иудаизм он рассматривает как первый этап развития арабского сознания, христианство как второй и современная фаза – продолжение *Урубь* и Ислама. Но предвидит ли он еще один этап, сейчас или в будущем? Да, и аль-Фаруки описывает его как этап исламистского утверждения; новый этап исламского сознания. Условие любой новой ценности должно быть неизвестно, но в отношении Ислама Аль-Фаруки считает, что это не так, потому что «никакая ценность не может быть новой для Ислама как такового, поскольку это собирательное название всех ценностей вместе взятых». Для Аль-Фаруки «исламская характеристика ценности – это не что иное как ее бесценность», и если в *Уруба* новые «ценности еще

предстоит выявить», то, как считает Аль-Фаруки, логично заключить, что «обнаруженные ценности должны быть «исламскими»». Иными словами, любую «новую ценность» и ее связь с другими ценностями необходимо развивать и воплощать, и при этом они «должны сочетаться с наследием Уммы».

Аль-Фаруки видит эту прогрессию совсем не как случайный механический процесс. Скорее, он запланирован, но люди свободны выбирать свой собственный путь и цели, которым следовать. Поэтому в концепции развития Аль-Фаруки пророки выступают в качестве тех, кто напоминает, а также критиков и реформаторов. В схеме прогресса Аль-Фаруки можно найти некоторое сходство с идеями Ибн Хазма, который подобным образом рассматривал движение трех религий, но Аль-Фаруки отрицает влияние этих идей. Мухаммад Абдо повторил теорию Ибн Хазма в совершенно ином контексте, а именно, в контексте науки и цивилизации. Он разделил развитие человечества на три этапа: «Детство, когда человеку как ребенку нужна была строгая дисциплина, – Закон Моисея; Отрочество, когда человек полагался на чувства, – эпоха христианства; Зрелость, когда человек полагается на разум и науку ... эпоха ислама».

Однако, в этом развитии заимствует ли одна религиозная личность у другой? Аль-Фаруки отмечает такие взгляды и особенно высказывания некоторых западных ученых, которые считают, что Ислам заимствовал идеи из иудаизма и христианства. Однако он утверждает, что простое сосуществование и «идентичные религиозные личности» не предполагают «заимствования». Ученый подчеркивает, что «неуместно говорить о «заимствовании» между любыми двумя движениями, более ранним и более поздним, когда последнее видит себя продолжением и реформой более раннего». Те же ученые, как подчеркивает Аль-Фаруки, не говорят о «заимствовании» христианства от иудаизма, буддизма от индуизма или протестантизма от католицизма. Именно так Ислам видит себя в отношении иудаизма и христианства, а именно, той же самой идентичностью, которая, однако, была реформирована и очищена от накопленных искажений и изменений со стороны лидеров и переписчиков.

Читая Аль-Фаруки, легко обнаружить, что для обоснования своей теории развития он должен был иметь метод – нейтральный метод – для оценки иудаизма, христианства и ислама. Методология, предложенная им в труде *«Христианская этика: исторический и систематический анализ ее доминантных идей»* – это то, что он называет «мета-религией», и здесь он утверждает, что верующие, чьи религии сравниваются, должны быть выслушаны тем, кто их сравнивает. Поиск

истины по большей части является самоанализом исследования. Здесь исследователь – это не просто зритель. В некотором смысле, он изучает активность собственного духа в своем взаимодействии с окружающим его/ее миром. С точки зрения Аль-Фаруки, в сравнении религий необходимо соотносить или анализировать, и он твердо верит в то, что это обеспечивает общие принципы, не «ограниченные какой-либо религиозной традицией» и на основании которых можно судить о любой религиозной традиции. Ученый предлагает шесть таких принципов, которые можно обобщить следующим образом:

1. «Бытие в двух мирах: идеальном и реальном», где «идеальным и реальным являются разные бытия, их два». Он развивает эту точку зрения, утверждая: «Факт и значение – это два уровня бытия. Если бы эта двойственность была неверной, а факт и значение принадлежали к одному и тому же уровню бытия, было бы беспочвенно судить один «факт» «другим»».
2. «Идеальное бытие связано с реальным». «Поскольку сфера идеального выступает в качестве основы классификации, порядка и структуры бытия реального, то она являет собой норму, позволяющую судить о реальности, насколько она имеет или не имеет значения».
3. «Связь между идеалом и действительностью – это управление». Аль-Фаруки подчеркивает, что «вся сфера идеального бытия связана со сферой реального бытия». Реальное бытие должно оцениваться как то, что должно быть. Их взаимосвязь – это либо/или. Другими словами, значимость «идеала» выше, а «реальность» должна стремиться к достижению «идеала».
4. Но, исходя из этой схемы, т.е. либо /или, реальное бытие не может стать «плохим»... «Реальное бытие – это благо само по себе». «Сфера реальности», выражаясь словами Аль-Фаруки, это этот мир. Этот мир хорош; войти в него, быть в нем – уже ценно само по себе.
5. Чтобы «ценить» мир, преобразовывать его и задавать направление, чтобы он мог «воплощать структуру и содержание идеала, необходима возможность реализации ценности». Следовательно... «Фактическое бытие – гибкое». Аль-Фаруки утверждает, что «человек может и действительно задает новое направление случайному толчку реальности вперед, чтобы стать чем-то другим, чем-то иным, чем он был бы в противном случае».
6. «Совершенство Космоса – это всего лишь человеческое бремя». Ученый указывает, что важность человека состоит в том, что

он – единственное создание, которое владеет ключом ко «входу ценностного идеала в реальность». Он утверждает: «Человек – это мост, ценности которого должны пересекаться, если они должны стать частью реальности. Он стоит на перекрестке двух сфер бытия, участвуя в обоих, будучи восприимчивым к обоим».

В глазах критиков Аль-Фаруки пытается убедить читателя изо всех сил. Не только в том, что он предлагает как мета-религию во вводной главе «*Христианской этики*», но и во всех своих важнейших утверждениях, содержащихся в «*Христианской этике*». Стэнли Фостеру 9 декабря 1961 года он пишет:

Вы можете возразить, что это слишком далеко заводит аргумент анализа христианской этики. Я же отвечаю, что у меня нет другой оправданной точки для моего критического анализа. Если бы моя точка опоры была внутренней для христианства, то мой анализ был бы просто очередным христианским трактатом. Если, с другой стороны, она была бы внешней по отношению к христианству, то мой анализ был бы копией идей либо Ибн Хазма, либо другого средневекового мусульманского критика христианства, либо Карла Маркса или любого другого западного атеиста. Моя стратегия заключалась в том, чтобы выбрать точку опоры, которая, будучи внешней по отношению к христианству (убежденному христианству), все-таки еще может считаться внутренней для христианства.

Вскоре после того, как Аль-Фаруки присоединился к Ассоциации мусульманских студентов (MSA) в Соединенных Штатах, его внимание сместилось с *Уруб* на проблемы *Уммы*, то есть с арабской тематики на мусульманскую. Вдохновившись книгой Джамалуддина аль-Афгани, Аль-Фаруки сформировал группу под названием «*Урва аль-Вуска*» («*Надежная рукоять*»). Посредством этого форума, подобно Афгани, он сосредоточил свои мысли на единстве мусульман. Аль-Фаруки подошел к данному вопросу с двух сторон. В первую очередь, он стремился вызвать у немусульманской аудитории энтузиазм заново открыть исламское наследие, а также побуждал мусульман свидетельствовать (*шахада*) об Исламе собственным примером и добрыми словами, служа, таким образом, надежным источником для немусульман. С другой стороны, он стремился заполнить ужасные пробелы в области знания и мысли, образовавшиеся вследствие влияния вызовов современности и колонизации.

Аль-Фаруки неоднократно подчеркивал важность исламского призыва (*да'уа*), который он рассматривал как обязанность всех мусульман. Обязанность охватить других. Он часто поднимал эту тему в Америке,

Европе и Азии, и здесь включены два его труда на эту тему: «О природе исламского да'уа» и «Да'уа на Западе: обещание и испытание». Он рассматривал инстинкт *да'уа* как синоним миссии и как то, что присутствует во всех религиях. «Ни одна религия не обходится без миссии, если у нее есть какая-то интеллектуальная основа», – говорит он, и «отрицание миссии», по его мнению, «заключается в отрицании необходимости требовать от других согласия с тем, что считается правдой религии».

Характерно, что Аль-Фаруки пошел еще дальше, он утверждал, что «не требовать согласия» указывает на отсутствие серьезности. Для него исламский призыв сам в себе несет «необходимое следствие его утверждений и отрицаний», поэтому каждый свободен приглашать других. Тем не менее, ядро да'уа заключается в целостности «как со стороны призывающего, так и призываемого».

Да'уа, как пишет в своих трудах Аль-Фаруки, также мотивировано тем, что Ислам является самой непонятой религией. Причины этого он объясняет в очень провокационной форме. Он утверждает, что ислам:

единственная религия, которая утверждалась и боролась с большинством мировых религий на их собственных землях, будь то в области идей или на полях битв истории. Ислам был вовлечен в эти войны – духовные или политические – еще до своего рождения, до того, как он утвердился дома, и даже до того, как он завершил формирование своей собственной системы идей. И он по-прежнему энергично сражается на всех фронтах. Более того, Ислам – единственная религия, которая в своем межрелигиозном и международном конфликте с иудаизмом, христианством, индуизмом и буддизмом преуспела значительно и в больших масштабах во всех поединках, за которые она бралась. В равной степени это была единственная религия, которая объединила все свои духовные усилия для борьбы с западным колониализмом и империализмом во всем мире, в то время, когда ее территория – по сути, само ее сердце – была разделена, и практически все ее последователи находились под колониальным гнетом. Наконец, и что еще более важно, сегодня Ислам продолжает побеждать и растет благодаря призыванию и обращению более высокими темпами, чем любая другая религия. Поэтому неудивительно, что у этой религии наибольшее количество врагов и, как следствие, это самая непонятая религия.

По мнению Аль-Фаруки, основные характеристики да'уа заложены в самой его природе. Он подчеркивает такие важные свойства, как Свобода, Рациональность и Универсализм.

Да'уа не может преуспеть без свободы, но может добиться успеха только при условии «абсолютной целостности как призывающего, так

и призываемого». Это важно. Ученый уверен, что «любая сторона, которая вмешивается в эту целостность», совершает «тяжкое преступление». Он утверждает, что «призыв», – буквальное значение да'уа, – «может осуществляться только при условии свободного согласия призываемого». Он называет этот призыв призывом к Богу и утверждает, что поскольку «цель состоит в том, чтобы убедить призываемого, что Бог является его Создателем, Учителем, Господом и Судьей, то принуждение совершенно противоречит этой сути». Обращение, подчеркивает он, это обращение не к исламу, а к Богу. Однако открытым остается вопрос: согласен ли Аль-Фаруки с обращением человека, который начинает верить в Бога, не веря при этом в Ислам в конфессиональном смысле, т.е. можно ли считать это истинным обращением? Видимо, Аль-Фаруки неудобно прямо отвечать на этот вопрос. Он отмечает, что рациональность требует, чтобы решение об изменении «принималось только после рассмотрения альтернатив, их сравнения и сопоставления, после точного, неторопливого и объективного взвешивания доказательств, встречных доказательств и реальности». Отстаивая рациональные аспекты да'уа, Аль-Фаруки отрицает какой-либо нечестный подход к решению этого деликатного вопроса. Он решительно борется с тем, что он называет «психопатической экспансией» или «психотропным введением». Аль-Фаруки противопоставляет это еврейской концепции «избранности» или «фаворитизма». В его сочинениях такой универсализм исламского призыва несколько неожиданно связывает другие религии в том смысле, что Бог, являясь Источником, дал истину также и тем, кто не является мусульманами, причем не только на индивидуальном, но и на коллективном уровне, так, чтобы ее можно было отыскать также в их традициях. Это то, что Аль-Фаруки называет миссией *де-юре*, просто потому, что источником истины является Бог. Принять это утверждение значит совершенно по-иному взглянуть на миссию и призыв. Это, по мнению ученого, превращает да'уа в «совместную критику» другой религии и избегает вторжения в нее новой истины».

В более поздние годы жизни Аль-Фаруки сосредоточился на идее возрождения исламской мысли. Его активная работа в Ассоциации мусульманских социологов (AMSS) в Соединенных Штатах, начавшаяся в 1971 году, стала толчком к появлению концепции *исламизации знания*. Первоначально Ассоциация была нерегулярной платформой, объединявшей некоторых социологов, но с президентством Аль-Фаруки, срок которого продлился до 1976 года, вскоре произошли необходимые изменения. Постепенно этот форум ученых-социологов, с их

общими интересами, по-новому взглянул на *исламизацию знаний*. Это, в свою очередь, способствовало трансформации организации и привлекло много внимания не только со стороны социологов и не только в Соединенных Штатах. Для Аль-Фаруки *исламизация* была не просто переименованием существующих знаний в исламские знания, после определенного их «очищения»; скорее, он хотел побудить своих коллег-социологов и живущую на Западе мусульманскую общину к пересмотру и преобразованию социальных наук в свете Корана и *сунны*. Вероятно, современная мусульманская община на Западе казалась ему более подходящей для этой задачи, чем часть уммы в мусульманских странах, которую он считал несколько неохотной или неспособной. Главным образом, потому, что свободы мысли и обмена идеями, необходимых для выполнения этой задачи, в мусульманском мире не существует. Те, кто, казалось бы, обладал навыками и имел классическую подготовку в области перевода и толкования, к сожалению, не знали западных тенденций в науке и строгих аргументов, которых они требуют. Тогда Аль-Фаруки считал себя чем-то вроде инициатора. Его вклад заключался в умении представить *исламизацию знаний* как движение, а не как мероприятие, ограниченное несколькими людьми. Но даже в этом не уменьшалась его конфронтационная позиция:

Перед нами стоит чрезвычайно важная задача. Как долго мы будем довольствоваться крохами, которые бросает нам Запад? Пришло время внести свой самобытный вклад. Как социологи, мы должны оглянуться на наше образование и изменить его в свете Корана и *Сунны*. Именно так наши предки внесли свой первоначальный вклад в изучение истории, права и культуры. Запад заимствовал их наследие и облачил его в светскую форму. Разве это так много, просто взять знание и исламизировать его?

Хотя непосредственной аудиторией Аль-Фаруки были его ученики и коллеги из различных мусульманских организаций по всей территории Соединенных Штатов, он взялся за эту задачу с миссионерским рвением, обращаясь к общественности намного дальше американских берегов. Его взгляд был прикован к сердцу мусульманского мира. Именно там, параллельно с растущим числом мусульманских интеллектуалов на Западе, он видел потребность в значительных преобразованиях. В частности, он указывал на стагнацию в исламском обучении в мусульманском мире, особенно в *мадарис*. Некогда яркая, инновационная концепция образования была заменена повторяющейся, замкнутой, озабоченной только сохранением. Аль-Фаруки также беспокоило отсутствие передового опыта в современном образовании.

«Современное образование», по его мнению, было имплантировано в мусульманский мир и «осталось», по его мнению, «бесплодным и ритуальным, окутанным ложной аурой прогресса». Таким образом, его волновала не просто колонизация мусульманских территорий, но и колонизация умов мусульман. Поколения мусульман, получивших образование на Западе, сформировали множество мусульман с западным образованием, которые, по словам Аль-Фаруки, «равняются на западные знания», несмотря на их неуместность, (и) стали зависимыми от этих исследований и этого руководства». Ученый критикует реформаторов прошлого, таких как Саид Ахмад Хан и Мухаммад Абдо, которые, по его мнению, считали, что «западные науки ценны своей нейтральностью и что они не нанесут никакого вреда исламским ценностям». Это он категорически отвергает. В таком подходе ученый усматривал заимствование «чужих» методов исследования в различных дисциплинах в области социальных наук. Он утверждал, что они немного «знали о тонкой, но обязательной связи методологии этих дисциплин, их понятий об истине и знании, с ценностной системой чуждого мира». Путем критического анализа Аль-Фаруки предвидел, что безоговорочная адаптация знания может нанести ущерб сознанию мусульманской уммы и помешать развитию столь необходимого пытливого и миссионерского разума, в котором так срочно нуждается умма. Однако ученому не пришлось стать свидетелем этих процессов. Даже сейчас, когда поколение пережило процесс *исламизации*, мало кто свидетельствует о значительном улучшении «качества» ученых, которое предвидел Аль-Фаруки. Возможно, это еще произойдет в будущем. Аль-Фаруки утверждал, что мусульмане в целом, в том числе их религиозные лидеры и, в частности, западная мусульманская элита, были ослеплены «западной производительностью и силой, а также западными взглядами на Бога и человека, на жизнь, природу, мир, время и историю...». Таким образом, была сформирована светская система образования, в которой преподавались западные ценности и методы, и которая выпускала выпускников, не знающих своего исламского наследия.

Аль-Фаруки обучался как философ и историк религии, но его труды не следуют традиционному академическому пути, требующему беспристрастного взгляда на религию и изучаемые народы. Скорее, он исследует религии с исламской точки зрения, исходя из истины и разработанных им же самим методов.

Аль-Фаруки смотрел на религию острым и критическим взглядом, глубоко изучая ее целостность и источник. Основой его мировоззрения

и образа мышления был Ислам. Его пытливый ум всегда был увлечен многими аспектами и традициями, за рамки которых он пытался выходить, бросая тем самым вызов нашему видению и способу понимания и оценки вещей. В этом процессе он привлекает наше внимание, но не обязательно приводит к его собственным выводам. Читатель свободен принять или отвергнуть то, что говорит ученый, но он не может остаться равнодушным.

Этот труд Исмаила Раджи аль-Фаруки охватывает статьи за более чем два десятилетия работы ученого. Особенно выделены очерки, которые непосредственно касаются других конфессий, в частности христианства и иудаизма. Это само по себе свидетельствует о преданности Аль-Фаруки науке и межрелигиозному диалогу. Собранные здесь 11 статей являют собой удачный срез вклада Аль-Фаруки в сравнительное изучение религий. Данная книга – попытка собрать этот вклад, поместить его в единое издание и сделать доступным для более широкой аудитории. Однако эти очерки следует рассматривать на фоне гигантского вклада Аль-Фаруки в изучение религий, каковым являются такие издания, как *«Великие азиатские религии»* (Нью-Йорк: Макмиллан, 1969), которое он редактировал совместно с тремя другими учеными, включая Джозефа М. Китагаву, его *«Исторический атлас религий мира»* (Нью-Йорк: Макмиллан, 1975), который он редактировал вместе с Дэвидом Э. Софером (редактор карт), *«Культурный атлас ислама»* (Нью-Йорк: Макмиллан, 1986), отредактированный вместе с женой Лоис Ламией аль-Фаруки и опубликованный вскоре после их жестокого убийства в Чикаго в том же году.

Четыре главы первой части данной книги, – «Сущность религиозного опыта в Исламе», «Божественная трансцендентность и ее проявления», «Роль Ислама в глобальной межрелигиозной взаимозависимости» и «Сравнение исламских и христианских подходов к Иудейскому Писанию», – демонстрируют то, как Аль-Фаруки рассматривал сущность религий Ближнего Востока и связь между ними. Он исследует религии до Авраама и после него и показывает, как к этому вопросу подходит исламское религиозное мировоззрение. Ученый раскрывает, как ислам, в частности, относится к еврейскому и христианскому Писанию. Перед нами стоял выбор, включить в содержание книги пересмотренную статью Аль-Фаруки «Мета-религия: к критическому мировому богословию», опубликованную в *«Американском журнале исламских социальных наук»* (Том 3, № 1, сентябрь 1986 г.), или сохранить ее более раннюю версию «Роль ислама в глобальной межрелигиозной взаимозависимости». В конце концов, мы решили сохранить

более раннюю версию. Во-первых, в нее было внесено не так много изменений, за исключением вводной и заключительной частей, которые, по нашему мнению, в значительной степени освещены в других главах этой книги. Во-вторых, и что более важно, ранняя версия включает обсуждение, последовавшее за первоначальной презентацией Аль-Фаруки. Мы включили в эту главу всю дискуссию с незначительными изменениями.

Вторая часть книги включает работы об Исламе и Христианстве и их диалогических отношениях. Причем Иудаизм занимает значительную часть этой дискуссии. В этой части содержится глава «Права немусульман в контексте ислама: социальные и культурные аспекты». Читателю она может показаться немного вне контекста, тем не менее, она дает представление о взглядах Аль-Фаруки на отношения между мусульманами и немусульманами, в частности отношении к немусульманам в стране мусульманского большинства. Поскольку книга была впервые опубликована в 1979 году, дискуссия по этим аспектам в данный момент значительно изменилась, и *зимма* сейчас обсуждается в контексте гражданства.

В третьей части основное внимание уделяется вопросу да'уа. Здесь мы выбрали две статьи: «О природе исламского да'уа», которая содержит принципы и теоретические аспекты исламского призыва, представленные в Шамбезийском Диалоге между христианами и мусульманами в 1976 году; в то время как другая была представлена мусульманской аудитории в 1981 году. Эти две главы позволяют читателю увидеть, как Аль-Фаруки воспринимал значимость да'уа, особенно в западном контексте.

И последнее, читатель может заметить, что некоторые утверждения и доводы в некоторых местах повторяются. Это неизбежно в случае с подобными подборками. Тем не менее, мы сделали все возможное, чтобы избежать большинства повторений, оставив только незначительные.

Лестер
20 января 1998 года

Атаулла Сиддики

БЛАГОДАРНОСТИ

Благодарим за разрешение на включение авторских материалов: *ScholarsPress*: «Сравнение исламских и христианских подходов к еврейскому писанию», *библиотека Теологической семинарии объединения*: «Божественная трансцендентность и ее проявление» и «Роль ислама в глобальной межрелигиозной взаимозависимости», *Журнал экуменических исследований*: «Ислам и христианство – обличительная критика или диалог», *Исламский совет Европы*: «Ислам и другие верования», *Журнал Института по делам мусульманских меньшинств*: «Права немусульман в контексте ислама: социальные и культурные аспекты». *Е. Дж. Брилл*: «Сущность религиозного опыта в исламе» и «История религий: ее природа и значение для христианского образования и мусульманско-христианского диалога», а также статьи, впервые опубликованные для *Семинара исламско-христианского диалога* (1981) и «*Международного обзора миссии*», Т. 65, № 260 (октябрь 1976 г.), и, наконец, организаторов «Международной конференции хиджры 15-го века» (Малайзия).

Также выражаем благодарность г-же К. Барратт и Бушре Финч за набор текста, г-же Д. Дж. Робб за набор пересмотренного текста и всего остального материала, Мухаммаду Абдул Кариму за подготовку дат рождения и смерти людей, упомянутых в книге, Найему Каддуре за верстку, а также г-ну Э.Р. Фоксу – за редактирование, корректуру и составление индекса. Кроме того, благодарность профессору Джону Эспозито за написание предисловия, д-ру Зафару Исхаку Ансари за предоставление писем Исмаила аль-Фаруки и д-ру Анасу С. Аль Шейх-Али за его ценные предложения.

Библейские цитаты взяты из Авторизованной версии, ссылки из Корана основаны на переводе Абдуллы Юсуфа Али, опубликованном корпорацией «Амана» (Брентвуд, Мериленд, США, 1983); однако в большинстве случаев перевод аятов Корана Аль-Фаруки осуществлял самостоятельно.

ЧАСТЬ I

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Сущность религиозного опыта в Исламе

I

Название главы заранее предполагает, что сущность религиозного опыта существует и, как такова, сущность является познаваемой. Другими словами, усилия по открытию этой сущности и ее определение для понимания будут бесполезными и напрасными. По этой причине, ни одно из утверждений о сущности религиозного опыта в Исламе или другой религии не в состоянии пересмотреть эти методологические предположения или оценить их критически. Более того, вполне возможно, что некоторые религии могут – при условии, что они имеют сущность – рассматривать ее критическое установление для понимания как нерелигиозного или даже непременно ошибочного. Невнимательность исследователя по отношению к такой позиции в отношении рассматриваемых вопросов религии ведет к редуccionистской ошибочности и, как результат, искажению собственных результатов. Этих последствий можно избежать только в том случае, если религия одобряет эти попытки, другими словами, если она определенно признает, что она имеет сущность и что ее сущность является познаваемой. Таким образом, мы должны ответить позитивно на три вопроса, чтобы справиться с этим заданием, а именно: имеет ли исламский религиозный опыт сущность? Является ли он критически познаваемым? Может ли критическое установление нарушить какой-либо составляющий элемент этого опыта?

Насколько мне известно, ни один мусульманский ученый никогда не отрицал тот факт, что его религия имеет сущность. Если действительно этот вопрос является современным и средневековые мыслители не поднимали его в том свете, как мы делаем это сегодня, мы можем все еще с уверенностью сказать, что для них всех Ислам был религией *par excellence* (преимущественно), фактически, «религией», которая являла собой целостную, автономную систему фактов о реальности, императивов к действиям и требований для всех уровней деяний человека. Все они подтверждают, что в центре этой системы стоит Господь, осознание Которого они называли *таухид*; все остальное формирует

иерархию императивов (*ваджибат*), рекомендаций (*мандубат* и *макрухат*), запретов (*мухаррамат*) и благих деяний (*хасанат*), которые вместе называются шариатом и знание которых мусульмане называют *фикхом*.

Никто из студентов-немусульман, изучающих Ислам, то есть востоковедов, не поднимал такой вопрос, кроме Вильфреда Смита. От своей вступительной лекции в 1952 г. до его *magnit opus* (главной работы), «Значение и конец религии», он постоянно утверждал, что не существует такого основания. Он считал, что существуют только мусульмане, чья приверженность к Исламу меняется с каждым днем. Это мнение довольно гераклитовское. Но в отличие от фаталиста, пессимиста Гераклита, который никогда не принимал во внимание возможности изменения вечного потока вещей, Смит определенно утверждал возможность и желательность изменения направления вечного течения состояний приверженности религии. Он никогда не рассказывал, как он идентифицировал объект изменения с множества других возможных объектов и как он может утверждать, что изменения направления вечного течения произошло или не произошло от определенной точки времени. Фактически, Парменидовско-Платоново-Аристотилево-Кантовое и феноменологичное доказательство того, что изменение само по себе является непостижимым без предмета, который остается несменным при изменениях, не удивило его так, как метафизическое утверждение о том, что все здесь подчиняется феномену сжигания, сжигания себя. В этой философской непоследовательности он не один. Целая школа позитивистов, скептиков и псевдоученых утверждали то же самое.

Смит был первым ориенталистом, требующим автономности для исламоведения, осуждающим все интерпретации Ислама, сделанные под влиянием чужих категорий. Его эссе «Сравнительная религия: зачем и почему?», опубликованное в память Йоахима Воша (1898–1955), было первым, и все еще остается, классическим изложением для удовлетворения потребностей западных студентов-религиоведов трезво оценивать информацию о других религиях; и Институт исламоведения Университета МакГилл, который он создал и развивал, который отстаивал, при котором изучение Ислама сравнительно осуществлялось мусульманами и немусульманами, если нужно достичь верного понимания предмета, некоторое время являлся живым монументом этой позиции. Тем не менее, Смит приостановил эту высшую потребность, когда он начал дискуссию о сущности Ислама. Фактически, он отвел значительную часть своей книги тому, чтобы объяснить мусульманам истинное понимание их Святого Писания, Корана. Несмотря на четырнадцать

веков мусульманской коранической ученой традиции и понимания, он сделал вывод, что утверждения о том, что Ислам был системой и имеет свою сущность, является относительно современным взглядом, связанным с тремя тенденциями или процессами материализации того, относительно чего мусульмане были предметом на протяжении истории. Эти тенденции включают: влияние утвердившихся ближневосточных религий на Коран, утвердившихся греческих философских гипотез, касающихся исламской мысли, и влияние модернистской апологетики.

Первая утверждалась только Смитом. Тот факт, что религия персов, иудаизм и христианство утвердились до того, как возник Ислам, ничего не доказывает. Какие-либо другие формы могут быть хорошо приняты. В действительности, Ближний Восток семнадцатого века не был разделен между двумя или тремя большими монолитными системами. Многочисленные типы религиозных верований, принадлежащие к всевозможным частям всего спектра религиозного развития – от анимизма каменного века к философскому мистицизму, – были известны на всех берегах Средиземноморья. Более того, признавая «утверждение» других религиозных традиций Ближнего Востока, нужно принимать во внимание другие сведения, кроме предметности, чтобы доказать, что этот процесс был изменением к худшему в указанных ближневосточных религиях; иными словами, и как утверждает Смит, это были изменения, при которых благочестие и религиозность уступили место оболочке, свободной от религиозных чувств. В конце концов, все еще существует причина, по которой увеличенная концептуальная точность при утверждении не может быть использована в интересах человека или движения, – в пределах или вне указанных ближневосточных религий. Наоборот, может действительно показаться странным, если какое-то движение пренебрегает возможностью воспользоваться таким преимуществом, в том случае, если Господь, выражаясь фигурально, Сам не наполнил содержанием предмет под названием «История религий». Может показаться, что для подтверждения этой точки зрения, Смит должен был установить необходимую несовместимость овеществления с религиозностью. Но он не сделал этого и его утверждение остается необоснованным.

Во-вторых, является установленным тот факт, что религии персов и иудеев ничего не предприняли для обращения в свою веру Аравии и то, что ничтожно малое количество людей, которых они обратили в Йемене, было связано с политическим империализмом и никогда не достигало уровня, достойного назваться «религиозным движением». Является историческим тот факт, что ни одна из

этих религий не достигла какого-либо места или почтения в Мекке или среди бедуинов, живших на широких просторах пустыни. Приверженцы зороастризма, иудеи и христиане были чужими, неприемлемыми, как на территории Храмовой горы, так и в городе Мекка. Они должны были проживать на окраинах под постоянной защитой местных арабов, клиентами которых они были. Более того, является фактом то, что Персия поощряла язычников-арабов защищать византийское христианство, а потом примирилась с мирным сосуществованием с этими язычниками.

Касательно овеществления идей греческой мысли, общеизвестно, что эллинизм начал проникать в мусульманские письма и мысли в позднем восьмом и девятом веках, спустя два столетия после прихода Ислама, в то время как так называемое «овеществление» было завершено вместе с зарождением Ислама. Его границей является жизнь Пророка Мухаммада и его свидетельством, веществом и текстом является Коран. Греческая мысль, таким образом, является абсолютно неуместной в отношении этого вопроса. Как и доказательства от мусульманской апологетики в современное время. Действительным или иным образом, такими как должны быть, эти аргументы не доказывают ничего, если «овеществленный» результат является кораническим.

Здесь, то есть по отношению к Корану, Смит предъявляет свои наименьшие притязания. Он не только рассказывает мусульманам, какими являются смыслы Корана, но и рассматривает наиболее непростые проблемы с лингвистами и учеными, специалистами экзегезы, и выдвигает довольно необычные требования. Термин «Ислам» в суре Аль-Имран, 3:85 («От того, кто ищет иную религию помимо ислама, это никогда не будет принято») и Аль-Маида, 5:4 («Вам дозволены блага. А то, что поймали для вас обученные хищники, которых вы обучаете, как собак, части того, чему обучил вас Аллах, ешьте и поминайте над этим имя Аллаха. Бойтесь Аллаха, ведь Аллах скор в расчете») сначала толковался как подчинение, покорность Аллаху. Действительно! Ни один мусульманин не возразит! Как может Ислам означать это? И кто когда-нибудь утверждал противоположное? Тот «Ислам», означающий эти вещи, не подлежит сомнению. Но это для Смита означает то, что термин не означает ничего больше; более того, это не означает, что «Ислам» является религией в овеществленном смысле, то есть системой предложений, императивов и желаемых целей. Но это – очевидный *non sequitur* (неверный вывод). Тот «Ислам» означает, что подчинение и личное благочестие не препятствует ему обозначать религиозную систему идей и императивов. Если утверждать

это, мусульманское понимание на протяжении веков является убедительным. Поэтому Смит прибегнул к попытке установить это в раннем мусульманском понимании. «Ислам» имел дополнительное значение – «личное положение благочестия», а не религиозной системы.

Для достижения этой цели, Смит рассмотрел определение «Ислама» Аль-Табари (ум. 302 г.х. / 915 н.э.), а именно, «подчинение Моим приказам и самоопределение к покорности Мне», которое Аль-Табари продолжил: «в соответствии с этими обязательствами, запретами и примечательными рекомендациями, предписанными Мною для вашего блага». Не в состоянии обеспечить перевод относящихся к третьему лицу арабских слов, Смит рассматривал «обязанности, запреты и примечательные рекомендации» как касающиеся руководства, а не Ислама, *definiendum* (определяемого выражения). Он изменяет целое предложение и полностью нарушает его литературное значение. Если мы не можем ставить под вопрос знания арабского Смита, мы должны сделать вывод, что он искажил язык, чтобы удовлетворить сформулированный довод.

Во-вторых, литературный, очевидный и общий смысл Аль-Маида, 5:4, а именно: «Сегодня я завершил для вас вашу религию», – Смит называет «современной интерпретацией», «сегодняшней» интерпретацией и подводит своего читателя к предположению, что понимание того, что этот аят, обозначающий завершение религиозной системы Ислама, является пониманием «современности», нашего времени, десятилетий после Второй мировой войны.

Это не совсем так. То, что этот аят, как и вся сура Аль-Маида, был ниспослан во время последнего паломничества Пророка, является установленным историческим фактом, который не подлежит сомнению. Также, Аль-Табари, которого Смит считал неосведомленным с *Sitz im Leben* (букв. «место в жизни») того, как этот аят был ниспослан, на страницах 524–529 тома IX своего большого *Тадсира* (старого издания) пишет о том, как этот аят был ниспослан: «фи йавми йум ах ва кана йавну ‘Арафат, Йавн ал-вакфа, ва лам йа’исх ал-набийю ба’даха илла вахидда ва таманина ау итнайни ва таманина йавман’» («в пятницу, которая была днем поклонения на горе Арафат [завершения паломничества] и Пророк не прожил дольше 81 или 82 дня после этого»). Дальше, на странице 531 этой работы, Аль-Табари говорит дословно следующее: «Хадхихи аяа би ‘Арафат фи хуййат ал-вада’» («Этот аят был ниспослан на Арафате по случаю прощального паломничества Пророка»). Неужели это не достаточное доказательство того, что в конце жизни Пророку ниспослано Откровение, которое фактически

преследует цель утвердить завершение Откровения и религиозной системы Ислама?

Значение этого аята предложено еще Аль-Джахизом (ум. 253 г.х. / 868 н.э.), который изложил полный текст прощальной проповеди Пророка в своем «Аль-Байан ва аль-Табйин» за полтора столетия до Аль-Табари. Там же Аль-Табари детально рассказал, что если предвидеть неправильное понимание Смита, то «другие историки действительно придерживались мнения, что этот аят был послан Пророку, когда он совершал свое последнее паломничество». История завершается в «Аль-Табакат аль-Кубра» Ибн Сада и фактически каждом последующем историке и хадисоведе (мухаддис). Никто из них никогда не обвинял своих коллег или предшественников, как это делал Смит. В своей работе, посвященной *Sitz im Leben* (букв. «место в жизни») коранического Откровения и названной «Асбаб аль-Нузуль», Абу аль-Хасан Али ибн Ахмад аль-Вахиди (ум. 468 г.х. / 1096 н.э.) повторял то же утверждение, что и Аль-Табари. В то же время, Аль-Замахшари (ум. 538 г.х. / 1444 н.э.), мутазилит-рационалист, описал в своей экзегезе всю историю последнего паломничества Пророка в 11 г.х./632 н.э., Аль-Искафи, ранний ученый по Корану (ум. 431 г.х./1040 н.э.) придерживались мнения, противоположного заявлению Смита, что «муслимун» и «муминун» являются синонимичными терминами и приводили аят «Аль-Намл», 27:81, как доказательство. В этом аяте Коран определяет мусульман как верующих. Даже Ибн Исхак (ум. 151 г.х./768 н.э.), который предоставил нам раннюю биографию Пророка, использовал понятие «Ислам» в овеществленном и неовеществленном смысле. В одном предложении он называет ансаров Медины «отрядом Ислама». Утверждение Смита о том, что овеществление было поздним явлением, не основано на обычном изучении ранних исламских источников. То, что, как Смит утверждает, Аль-Табари молчал – что является неверным, как только что было показано – об обсуждаемом аяте, является всего лишь доводом «el silencio» (замалчивания). Несмотря на то, что Смит знает, что это было «el silencio», он продолжает находить подходящие случаи, чтобы упомянуть об этом. Безусловно, когда он хочет, чтобы его читатель считал, что значение этого аята было «по-видимому неизвестным в третьем веке Аль-Табари и тем Сподвижникам, о чьих взглядах он говорит». Молчание Аль-Табари должно побуждать Смита к молчанию, ведь обсуждение «el silencio» ведет к заблуждению. Но не в этом случае. Ошибка Смита все еще копируется.

II

Какова же сущность религиозного опыта в Исламе?

Средоточием религиозного опыта в Исламе является Господь. *Шахада* или свидетельство Ислама гласит: «Я свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха, и свидетельствую, что Мухаммад – Его раб и Посланник». Имя Господа, «Аллах», которое означает «Бог», занимает центральное место в деяниях и мыслях мусульманина. Присутствие Господа наполняет мусульманское сознание всегда. В мусульманине Господь является фактически благородной одержимостью. Что это значит?

Мусульманские философы и теологи спорили между собой на протяжении столетий и кульминацией этой проблемы стали доводы Аль-Газали (1058–1111) и Ибн Рушда (1126–1198). Согласно философам, этот вопрос был одним из касающихся сохранения упорядоченности Вселенной. Мир, как они утверждали, является упорядоченной системой, т.е. областью, в которой превалируют порядок и закон, где все происходит по определенной причине и причина не может существовать без соответственного следствия. В этом утверждении они придерживались греческого, месопотамского и древнеегипетского наследия религии и философии. Самосоздание для этой традиции являлось переходом от хаоса к упорядоченной системе. Мусульмане переняли высшие идеи трансцендентности и величия божественной сущности, но они не могут постичь это существо как совместимое с хаотичным миром.

Теологи, с другой стороны, опасались, что такой акцент на упорядоченности Вселенной обязательно переводит Господа в состояние «*deus otiosus*» («Бог праздный»); и также оставляет Ему скудное поле для деятельности после того, как Он создал мир и встроил в него часовые механизмы, необходимые для приведения всего в действие. Они были правы. Мир, в котором все происходит по причине и где все причины естественные, является тем, в котором все происходит обязательно и таким образом этот мир не нуждается в Господе. Такой Господь не сможет удовлетворить религиозные чувства. Будет ли Он тем, благодаря Которому все существует и благодаря Которому все, что происходит, случается, или же Он и вовсе не является Господом. Посредством запутанных доводов они показали, что такой Господь, как философы утверждали, был в неведении о том, что происходит, не способный контролировать или инициировать его, или существовал другой Бог, кроме Него, который является настоящей причиной и повелителем

всего. Таким образом, они отвергали философские взгляды и основали доктрину, названную «окказионализм». Согласно этой теории, и таким образом делает возможными все события в нем. Они заместили обязательность причинности тем, что Господь, будучи справедливым и праведным, не вводит в заблуждение, а принимает во внимание тот факт, как правильное действие следует за правильной причиной. Результатом было установление не причинности, а божественного присутствия и причинно-следственной связи этого присутствия. Теологи одержали стремительную победу над философами.

Также, теологи придерживаются мусульманского опыта, в котором Господь является не просто абсолют, конечной первопричиной или принципом, а сердцем нормативности. Именно эта сторона деятельности Господа в наибольшей мере страдает в какой-либо теории, где Господь становится «*deus otiosus*» и мусульмане отвечают за это сердце нормативности, которым часто пренебрегают философские теории.

Господь, как нормативность, означает то, что Он является Тем, Кто руководит всем. Его движения, мысли и деяния являются сферами, которые не подлежат сомнению, но все в такой мере, как человек способен постичь это, является для него ценностью, должно быть, даже в случае, когда все уже осознано, не должно вытекать из него. Кроме того, являясь метафизической, предельность Господа не является для мусульман изолируемой или акцентируемой на его стоимости, аксиологической. Если мусульманам было бы позволено использовать здесь категорию «ценности знаний», они могли бы сказать, что ценность метафизического состоит в том, что оно может осуществлять свою императивность, призыв к действию и нормативность.

Господь является конечной точкой, т.е. концом, к которому направлены и где останавливаются все конечные узы. Все стремится к другому, которое, в свою очередь, стремится к третьему и так далее; таким образом, потребности уз или цепочек продолжают до достижения конечной точки, которая является концом в себе. Господь является таким концом, концом для других концов, где заканчиваются все цепочки. Он является предельным объектом всех желаний. Как таковой, именно Он делает другое благо благим; если конечная точка не определенная, каждая ячейка в цепочке незакончена. Конечная точка является аксиологическим основанием всех цепочек или уз концов.

Исходя из концепции Бога, как предельного конца и аксиологического основания, Он должен быть единственным в своем роде. По-видимому, если дело обстоит иначе, нужно поднимать еще раз вопрос

о приоритетности одного над другими или его предельности. То, что конечная точка единственная в своем роде, вытекает из самой ее природы. Коран сформулировал это лаконично: «Если бы на них (на небесах и земле) были иные божества наряду с Аллахом, то они (небеса и Земля) разрушились бы». Именно это единство, которое подтверждают мусульмане в своем свидетельстве веры: «Не существует Бога, кроме Аллаха». На протяжении длинной истории религий мусульманское определение существования Бога пришло позже. Фактически Господь сказал им в Коране, что «не существует народа, к которому Он не посылал пророка», и «не было такого пророка, который не учил бы служить и поклоняться Господу». Но его утверждение единства Бога является новым. Оно привнесло освежающую борьбу с религиозными предрассудками во время и в месте, когда были распространены дуализм и тринитаризм, политеизм и религиозное сознание было на низком уровне. И чтобы окончательно исправить общественное сознание, Ислам нуждается в крайнем внимании в использовании языка и объекта восприятия, соответствующего единому Богу. «Отец», «заступник», «спаситель», «сын» были полностью удалены из религиозных словарей; и на единство и абсолютную трансцендентность Божественной сущности обращали особое внимание, чтобы никто не мог утверждать о какой-либо связи с Господом, на которую никто не может претендовать. Ислам рассматривает как принципиальный вопрос то, что ни один человек или существо не является на мельчайшую долю ближе к Господу, чем кто-то другой. То, что все существа являются сотворенными и находятся по эту сторону линии, разделяющей трансцендентное от природного, является обязательной предпосылкой аксиологической предельности Господа.

Уместность «единства» Господа в отношении религиозной жизни человека легче осознать. Сердце человека всегда таит меньших божеств, чем Бог, и человеческие намерения постоянно отодвигаются на второй план желаниями разных порядков важности. Наиболее благими намерениями являются, как утверждал Кант (1724–1804), наиболее чистые, т.е. очищенные от всех субъектов, являющихся выразителями волеволящих – «die Willkür». И наиболее чистым, как учит Ислам, является то, для которого Господь становится единственным вождением после того, как все субъекты Willkür удалены и изгнаны.

Восприятие Господа в качестве средоточия, конца, чьим началом является императивность и целесообразность, невозможно, за исключением тех существ, для которых эта нормативность является

нормативной. Нормативность – относительная концепция. Для ее существования должны существовать создания, для которых Божественное руководство является воспринимаемым (и, таким образом, познаваемым), так и осознаваемым. Релятивность не является относительностью и не должна рассматриваться как предполагаемая то, что Господь зависим от человека или его мира или нуждается в них. В Исламе Господь самодостаточный, но эта самодостаточность не препятствует созданию мира, в котором человек находит императивность и осознает свои обязанности. В сердце исламского религиозного опыта, таким образом, находится Господь, Который является единственным и желанием Которого являются императивами и руководством для жизни всех людей. Коран демонстрирует это наглядно. Он изображает Господа, оповещающим Своим ангелам о Своих намерениях относительно создания мира и расположения в нем заместников для свершения Его воли. Ангелы возражают, что такой заместитель, который будет убивать, делать плохое и проливать кровь, недостойн быть созданным. Они также сравнили такого заместника сими самими, которые никогда не отклонялись от выполнения Божественной воли. На это Бог ответил: «Я знаю то, что вы не знаете». Очевидно, человек действительно будет совершать греховное – это является его исключительным правом как свободного человека. Но осуществление Божественной воли для каждого в случае, если в его силах сделать наоборот, является наивысшей и наиболее достойной частью Божественной воли. Ангелами управляют непосредственно, поскольку они не могут нарушать Божественные императивы. Более того, в других строках Корана написано: **«Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести ее и испугались этого, а человек взялся нести ее»** (Коран,33:72). Ответственность, или Божественная воля, которую небеса и Земля не могут осознать, является нравственным законом, нуждающимся в свободе в обязательном порядке. На небесах и Земле Божественная воля осознается с необходимостью закона природы. Это – Его неизменная *сунна* или модель, которая, воплощенная в творении, двигает процесс творения по определенному пути. Закон природы не может быть нарушен природой. Это полноценное свершение является всем, что может делать природа. Но человек, который смело принимает эту природу целиком, способен совершать Божественную волю. Только он, таким образом, из всех созданий удовлетворяет требования нравственного деяния, а именно, свободы. Моральные ценности еще более ситуативные, чем основные

ценности природы, поскольку они включают их. В равной степени они охватывают утилитарные и инструментальные ценности и находятся, таким образом, выше всех предыдущих. Следовательно, они являются высшей частью Божественной воли, повлекшей создание человека и его назначение наместником Бога на Земле.

В связи с этим даром, человек стоит выше, чем ангелы, поэтому он может сделать больше, нежели они. Он может действовать согласно нравственным качествам, т.е. свободно, а они не могут. Человек одновременно имеет долю природной причинности в его вегетативной и животной жизни в его физическом присутствии как вещи среди вещей на Земле. Но как существо, посредством которого может реализоваться высшая часть Божественной воли, он совершенно не имеет равных. Он – призван свыше, праведный *хилафа (халиф)* или наместник Божественного порядка.

Работа Господа была бы несовершенной, если бы Он сотворил такое всеобъемлющее существо как человек и не надели его возможностью знать Его волю; или же оставил бы его на Земле, недостаточно податливым для восприятия этических стремлений, или поселил бы его в месте, где выполнение или невыполнение этой воли не имеет значения.

Для познания Божественной воли, человеку было ниспослано Откровение, прямое и непосредственное открытие того, что Господь желает, чтобы человек осуществил на Земле. Несмотря на то, что Откровение было искажено или забыто, Господь повторил свою попытку, принимая во внимание относительность истории, изменения в пространстве и времени, все в отношении накопленных в достоянии людей знаний нравственных императивов. В равной степени человек наделен чувствами, основаниями и пониманием, интуицией, всеми совершенствами, необходимыми для создания возможности для его самостоятельного постижения Божественного. Для этого воля встроена не только в причинность природы, но и также в чувства и отношения человека. В то время как первая часть для своего постижения охватывает использование дисциплины, названной природоведением, вторая половина касается нравственных смыслов и науки этики. Открытия и выводы не являются определенными. Они всегда подлежат испытанию и погрешности, последующему экспериментированию, анализу и коррекции на основе более глубоких знаний. Но, несмотря на все это, поиск возможен и основание не может быть утраченным из-за проверки и исправления собственных предыдущих открытий без скептицизма и цинизма. Таким образом, знание Божественной воли является

возможным посредством основания, определенного Откровением. Однажды постигнув его, целесообразность его содержания становится аргументом сознания. Фактически, понимание ценности, испытание ее вызова к движению и определяющей силы собственно и является «знанием» ее. Осознание ценности состоит в утрате онтологического равновесия или баланса и повороте в ее направлении, иначе говоря, испытание изменения, начало понимания ее обязательств, удовлетворения обязательств, возникающих из этого. Ведущий американский эмпирик, К. И. Льюис (1883–1964) говорил: «Понимание ценности является опытом и собственно оценкой».

Все уже сказано о последствиях влияния религиозного опыта в Исламе на теорию человека. Сейчас мы должны рассмотреть толкование сотериологии и истории. Мы уже упоминали пластичность мира, его готовность к получению информации, обработке, переопределению и вычленению для конкретизации Божественной модели. Эта подготовка вместе с доступностью Откровения и перспективой критического учреждения божественной воли предотвращает непростительный упадок человека, чтобы удовлетворить его роль как заместителя. В действительности, удовлетворение этого призвания является единым условием Ислама, необходимым для спасения человека. Будь это его собственная инициатива, или же никчемность. Никто не может выполнять работу за него, даже Господь, не превращая его в марионетку. Это следует из природы нравственных деяний, а именно, они не обособленные; они являются нравственными только в том случае, если они осуществляются по собственному свободному желанию. Без инициативы и усилий человека все нравственные достоинства или ценности сводятся к нулю.

Исламская сотериология, таким образом, диаметрально противоположна христианскому пониманию этого термина. Фактически, термин «спасение» не имеет эквивалента в исламском религиозном словаре. Не существует спасения и того, от чего нужно спасаться. Человек и мир являются или очень добрыми, или нейтральными, но не порочными. Человек начинает свою жизнь нравственно здоровым и неспорченным, неотягощенным каким-либо первоначальным грехом, но слабым. В действительности, при рождении он уже находится выше нулевого порога, он имеет Откровение и рациональные инструменты, готовые для использования, так и весь мир готов воспринимать его нравственные деяния. Его религиозное благосостояние (в Исламе используется термин фалах, происходящий от корня слова, означающего «выращивать растительность вне земли»)

состоит из его удовлетворения Божественного императива. Он может надеяться на милость Господа и Его прощение, но он не может рассчитывать на нее, воздерживаясь от выполнения Божественной воли, будь то из-за невежества, лени или вопиющего неповиновения. Его судьба и предназначение зависят исключительно от его деяний. Руководство Господа является справедливым, а не благоприятным или неблагоприятным. Его шкала справедливости является абсолютно точным и совершенным равновесием. И Его система награждений и наказаний в этом и другом мире постигнет каждого, избранного или проклятого, отражая в точности то, чего Он желает.

Исламский религиозный опыт имел огромное влияние на мировую историю. Огонь мусульманской системы взглядов побуждал на определенном этапе истории реализовывать Божественные модели, ниспосланные Пророку. Не было ничего более благого для мира, чем это основание. Для его блага он был подготовлен заплатить максимальную цену, закладываящую основу его жизни. Справедливо в этом контексте он рассматривает свой этап как состоящий из целого мира, его уммы, состоящей из людей и меньшинства вероотступников, которых он стремится включить в круг единоверцев с помощью силы. Этот *pax Islamica* (исламский мир), держащийся в его руках, никогда не воспринимался как монолитное общество, в котором превалирует только Ислам. Он включает иудеев, христиан, приверженцев сабеизма с разрешения Корана, приверженцев зороастризма властью Мухаммада, индуистов и буддистов по правовой экстраполяции этой власти. Идеал остается тем же, а именно, мир, в котором, как сказано в Коране, «божественный мир превыше всего» и каждый осознает это превосходство. Посредством этого осознания все должно быть свободным, взвешенным решением человека. Именно поэтому, присоединение к *pax Islamica* подразумевает не принятие Ислама, а дружелюбные отношения, при которых происходит свободный обмен идеями, человек может свободно убеждать и убеждаться в чем-то. Фактически, Исламское государство предоставило все свои ресурсы в распоряжение еврейского общества, христианского общества, индуского и буддийского обществ, всякий раз, когда они добиваются своей власти возвращать в пределы иудаизма, христианства, индуизма и буддизма какого-либо члена, отрекшегося или переступившего эти пределы. Исламское государство было не только не-еврейским государством, в котором евреи не были свободными в процессе «де-евреизации» себя, или восстании как евреи против власти иудаизма. Такой же подход применялся по отношению

к христианам, индусам или буддистам. В то же время, до эмансипации в девятнадцатом веке европейские евреи, пренебрегающие ука-занием Бейт-дина, могли быть только изгнанными – такое изгнание превращало их в людей вне закона, оставляло погибать лишенными собственности вне стен гетто в христианской или другой не-еврейской стране – восточные евреи, игнорировавшие Бейт-дин были исправлены Исламским государством ради их раввинов. В этом состоит основной довод мусульманского понимания божественного доверия как нравственного.

III

Сущность религиозного опыта в Исламе, как мы можем сказать в заключении, состоит в осознании того, что жизнь не является напрасной; она должна служить цели природы, которая не соответствует природному течению желания удовлетворения нового желания и нового удовлетворения. По мнению мусульман, реальность состоит из двух абсолютно несоизмеримых уровней, природного и трансцендентного; и последний из двух ищет ценности, посредством которых сможет управлять течением первого. Определив трансцендентную сферу как Бога, он исключил какое-либо руководство к действию, осуществленное по-другому. Его твердый *таухид* (или единобожие) является, в конечном счете, отказом от подчинения жизни человека какому-либо руководству, отменного от нравственного. Гедонизм, эвдемонизм и все прочие теории, которые рассматривают нравственные ценности в самом процессе природной жизни, являются его *bkte noire* (предметом особой ненависти или отвращения). Согласно этому мнению, принятие какой-то из них означает возведение других богов, помимо Господа, который направляет нас и нормирует наши деяния. *Ширк*, или придание Аллаху сотоварищей действительно является смешением нравственных ценностей, определяющих и безграничных, с природными и прагматическими.

Быть мусульманином означает полностью постигнуть единого Господа (который является Творцом, а не природой или созданием) как норму, только Его волю как руководство, только Его модель как составляющую нравственной целесообразности творения. Содержанием мусульманских взглядов является истина, краса и благо; но они для мусульманина не находятся вне пределов его духовных дарований. Он, таким образом, является аксиологом в своих религиозных

дисциплинах экзегезы, но ближе к благоразумной деотологии он – юрист. Оправдание посредством веры для него бессмысленное, за исключением простого внедрения в сферу действий. Именно так он утверждает как свои наилучшие стороны, так и наихудшие. Он осознает, что как человек он находится один между небом и Землей, обладая своим аксиологическим взглядом для определения пути, своим желанием для реализации своей энергии для выполнения задания и своим сознанием для избежания ловушек. Его затруднение, если такое существует из-за природы, состоит в том, что он должен нести Божественное доверие, чтобы реализовать его или погибнуть, как мусульманин, в процессе. Конечно, трагедия скрывается на каждом повороте этого пути. Но это также и гордость. Как Платон говорил, он «обречен любить благое».

ГЛАВА ВТОРАЯ

Божественное превосходство и его выражение

Генезис и раннее развитие идеи

Божественного превосходства

Наиболее ранней из известных доктрин «логоса» является предложенная мемфисской теологией. Она состоит в том, что бог Птах представил все создания в своем сердце и потом воссоздал свои мысли. Акт воссоздания, выражения внутренних мыслей в физических словах, является творческим процессом, который ведет все к реальному существованию. Выражение в словах было творческой материализацией объектов, включая создание других богов. Генезис мира и всего в нем представлял собой продвижение от божественной мысли к божественному слову, и «каждое божественное слово превращалось в существо посредством того, что было задумано в сердце и приказано языком». Подчиняясь длительной египетской религиозной мудрости, мемфисская теология должна была рассматривать Птаха как силу во всех вещах. Его мышление и руководство не только было первоисточником существования всего, но также, гарантией поддержания мира в том же состоянии и источником жизни, развития и энергии. Но она отвергла это, и поэтому, она не была распространенной и не сохранилась, поскольку в некоторых аспектах она ставила Господа выше, чем Его создания. Другими словами, мемфисская философия была отвергнута из-за наличия в ней зерна превосходства. Каким-то образом она убрала Господа из Его созданий, хотя Он продолжает действовать в них. Египтянин желал увидеть Господа в созданиях, а не вне их пределов. Он, по его мнению, живет в природе. Древнего египтянина отталкивало какое-либо предложение, отдаляющее его от близости к Богу. В связи с этим он рассматривал иерофанию Господа в природе как определяющую. Он не должен был осознавать Бога умом; он воспринимал Его непосредственно из явлений природы. Куда бы он ни посмотрел, он мог сказать себе: «Вот и Бог!» В свете этой данности Бога, египетское сознание могло позволить себе быть абстрактным по отношению к характеристикам Бога. Амон-Ра был лишен характеристик и неизвестным. «Ни один из богов не знал его настоящей формы... Ни один свидетель не рожден для него. Он является слишком загадочным для

того, чтобы его великолепие было раскрыто, слишком велик для того, чтобы ставить вопросы о нем, и слишком могучий, чтобы ее узнать». Это дало возможность египтянам считать божественную природу действительно сверхъестественной, т.е. загадочной и непостижимой. Он созерцал, но не осознавал Господа; и он знал Его, Господа, а не Его природу.

Представления о Боге сильно отличались на территории Месопотамии. Там традиция надолго преподнесла Бога выше Его творений. Как их создатель и учредитель, Он превосходил их онтологически, так и в Своем действительном воодушевлении их. Житель Месопотамии рассматривал Господа в пределах явлений природы, но в отличие от египтянина, он считал иерофанию всего лишь случайным появлением Бога, а не составляющим. Природа для него была вместилищем, можно сказать выражением, божественной силы, никогда не отождествлялась с ней, например, Инанна и ее тростники, Энлиль и его шторм, и пр. Бог или богиня никогда не были тростником или штормом, хотя все тростники и все штормы были их иерофаниями. Также, каждый бог имел свою собственную сферу, пределы которой он никогда не покидал. Несмотря на это, его область нельзя исчерпывающе приравнять к нему. Его божественная сущность является отменной и обособленной от природных явлений, хотя и неразрывно связана с ними.

Египтянин и житель Месопотамии ощущают себя окруженным со всех сторон Богом, ибо природа окружает их. Однако, в то время как египтянин воспринимал божественную сущность непосредственно из природы, житель Месопотамии выводил божественное присутствие опосредствованно из природы, т.е. он рассматривал природный феномен как показатель того, что он связан с божественной сущностью посредством акта мышления. Для египтянина Бог присутствовал в природе и был ее частью, логически эквивалентен ей, или обратимый с ней, и природа была онтологической составляющей божественности. Для жителя Месопотамии Бог присутствовал в природе, но никогда не был эквивалентен ей или обратимый с нею. Упразднить природу из реальности: для египтянина это означает уничтожить Бога; для жителя Месопотамии – сделать Его влияние незначительным, но не касаться Бога как такового.

По мнению египтян, воля или руководство Бога познается в природе, так и божественная природа является непосредственно познаваемой. Поэтому нравственность считалась естественной наукой и ее нормы именовались «учениями». Впервые изучение нравственности абсолютно соответствовало научному исследованию. «Руководством

Бога» считались явления природы. Оно отличалось, в то же время божественная природа была единственной и неизменной, основополагающей единицей. В Месопотамии превалировало иное мнение. Они стремились познать Господа, приписывая Ему определенные качества и наблюдая за Его деяниями. Этот процесс естественно привел к упорядочиванию их в группы и созданию пантеона разных богов, каждый из которых воспринимался как обладающий определенными атрибутами и характеристиками. Мардук, главный из богов, имел пять имен, которые характеризовали его, и ему можно было поклоняться посредством упоминания этих имен. Другие боги были ниже него по характеристикам. Видимо, приписывание качеств богам при наблюдении за божественными деяниями в природе с последующим созданием божественной сущности вытеснило непосредственный феномен природы египтян. Абстрагирование качеств из природы является работой воображения.

Революция Аполлона в Греции, которая создала обряды плодородия и умиротворила пантеон богов и богинь в драматическом взаимодействии между ними, являлась не более чем такого рода работой воображения. Она состояла из составляющей идеализации, которая отделяла ее от эмпирических обобщений науки. Идеализация представляет собой перестройку и усиление качеств, наблюдаемых в иерофанических явлениях природы. Для жителей Месопотамии и Греции, божественное превосходство состоит в абстрагировании от природного феномена, т.е. в рассмотрении Бога выше по отношению к природе; и в позволении воображению воспринимать Его посредством такого чтения качеств. В Греции, дополнительный шаг предпринимался для усиления и переустановки предписания качества, чтобы гармонизировать или сопоставить их для разных богов. Греция оставалась ближе к Египту, нежели Месопотамия, в подчинении идеализации богов природе. Аполлонские творцы мифов следовали природе довольно внимательно в своей идеализации. Как результат, их боги стали олицетворением элементов природы, увеличенных до n -го уровня, и перестроенных так, чтобы показать их природную индивидуальность.

Напротив, в Месопотамии идеализация пошла в противном направлении. Люди были заинтересованы божественным онтологическим отличием и превосходством над природой, их идеализация (т.е. усиление и перестройка) направилась от природы. В результате их боги стали превосходить иерофанические элементы природы и устремились в направлении полного отличия от природы. Явления природы утратили не только составляющие качества, присущие им в Египте, но в равной

степени свойство показателей божественности. Они становятся опорой для воображения, содержащей большинство границ восприятия божественного. Как опора для воображения, явления или элементы природы, чистота прямо пропорциональна трансцендентализации определенного бога. В случае Мардука, бога Вавилона, семитические усилия по трансцендентализации достигли элемента природы. Он является творцом всего и поэтому связан только с целостностью творения. Его качества – самые богатые из всех богов: «Посредством пяти имен он будет достойным похвалы». Он является абсолютным управителем: в его руках есть «дощечка предназначений». Его воля – закон для небес и Земли; Хаммурапи и другие ранние цари являются всего лишь исполнителями закона. Они могут поощрять покорных и наказывать нарушителей, но истинная справедливость и осуждение принадлежат только Мардуку.

Божественное превосходство в доисламскую эпоху

Месопотамия и Аравия

Религия на Ближнем Востоке всегда была связана с государством. Фактически, религия всегда предоставляла государству *raison d'être* (смысл существования). Эта особенность религиозной жизни обусловлена тем, что все ближневосточные религии являются жизнеутверждающими и ориентированными на мир. Это означает творить или перестраивать историю, восстанавливать, чтобы усовершенствовать природу и позволить человеку максимизировать пользование ею. Эта связь с историей была источником злоупотреблений в религии. Жизнь человека со всеми его увлечениями, разграничениями и побуждениями является постоянным соблазном изменить религию с целью удовлетворения определенного человека или заинтересованной группы людей. Таким образом, религия колебалась между чистотой и злоупотреблением, этапом, на котором голос пророчества ясно говорит то, что Бог требует, и другим этапом, на котором голоса заинтересованных толкуют или подделывают ранние откровения для своей выгоды.

Древние государства в Месопотамии и Дияр ал-Шам (Великая Сирия) возникли и были быстро захвачены. Естественно, что каноны, определения и императивы религии будут также варьировать, несмотря на наличие постоянной основы принципов, общих для всех. Но, особенно с середины второго тысячелетия нашей эры, когда территорию начали захватывать несемиты с Севера, Северо-Запада и Северо-Востока,

носители абсолютно другого мировоззрения, возросла тяга к более близкой связи божественного с природой. Имена богов, половая принадлежность и природные элементы их иерофаний сменялись между ними, но интерес к ним как к божествам оставался на всем протяжении, несмотря на изменения. Города и деревни Ханаана и Финикии, например, находили религиозное удовлетворение в поклонении божествам (Ел, Баал, Ямм, Мот, Аштар, Ешмум, Милком, Милкуарт и пр.), которые были близко связанные с природными явлениями, особенно связанными с плодородностью. Однако, они были заинтересованы в этих божествах как общих божественных силах, а не личностях, таким образом, возвращаясь к ситуации, напоминающей Египет. Они показывали их преданность трансцендентному богу посредством выражения признания, в дополнение к частным богам, Баалу, Владельцу небес, Могущественному Богу всех священных богов. Другой пример находим в Аравии, где массы находили религиозное удовлетворение в племенных божествах, о которых нам рассказывает доисламская арабская литература, но к этому они добавили два уровня божеств: боги и богини Мекки, и выше этого, Аллах, Бог и Творец всего. Никто не имел изображения, какой-либо племенной связи или иерофанической связи.

В Аравии перед нами встает другой факт. Это присутствие *ханифов*, кого традиция описывает как строгих монотеистов, отвергших арабский политеизм, утверждавших жизнь чистоты и праведности, и которые были выше племенной привязанности. *Ханифы* являлись носителями наилучшего в семитской традиции. Они поддерживали понятие трансцендентности, которого придерживались его древние последователи и пророки; и, как можно было увидеть, даже в дальнейшем развивали его. Их отвержение племенных и мекканских богов и их ненависть к их изображениям характеризует их как трансценденталистов первого ранга. Они должны быть средой, посредством которой семитская традиция трансцендентности распространяется и сохраняет себя навсегда.

Иудеи и их потомки

Библейские учения соглашаются с тем, что до изгнания не существует сведений о том, что Бог, которому иудеи поклонялись, был трансцендентным. Сведения всех уцелевших библейских текстов являются исчерпывающими. Во многих стихах о Боге говорится во множественном числе слова «Элохим», текст источника был вставлен в Священный текст, в котором Бог действительно является множественным. Этот

Элохим породнился с дочерями человека и произвел на свет потомство (Генезис, 6:2,4). В других строках Бог упоминается в качестве призрака, с которым Яков столкнулся «лицом к лицу», боролся с ним и практически претерпел поражение (Генезис, 32:24–30). В других строках (Генезис, 31:30–6) Лабан обладал идолами, которых жена Якова Рахиль прятала под своими юбками, когда господин приходил в ее палатку в поисках. Царь иудеев был провозглашенным «сыном Бога» (Псалом, 2:7; 89:26; 2 Самуила, 7:14; 1 Хроники, 17:13 и пр.) и иудеи, «сыны Бога» в реальном смысле (Осия, 1:10; Исаи, 9:6; 63:14–16). Вывод является неизбежным: сознание иудеев действительно не исключило генеалогическую связь между людьми и «их» богами, которая не становится недействительной даже после их поклонения другим богам (Осия, 2:2–13). Во Второзаконии, 9:5–6, мы читаем о том, что Бог даровал привилегии иудеям, несмотря на их нравственный упадок и непокорность, поскольку они являются «Его людьми» и Он связан Своим обещанием всегда быть благосклонным к ним. Очевидно, такой Бог не являлся трансцендентным Богом, известным позже. То, что иудеи довольствовались тем, что имели нетрансцендентного Бога, подтверждается тем, что еще задолго до того, как их самосознание зародилось, а с ним и история, иудеи были в некоторой мере этноцентристами. Эта избранность может хорошо быть выражена посредством утверждения Бога как «их отца», а себя как «Его избранных». Как результат, природа такого божества не может восприниматься в нетрансцендеталистских пределах. В противовес этому мнению, библейские ученые указывают на то, что изгнание было огромным скачком в направлении трансцендентности. Они объясняют, что это развитие ускорялось под влиянием трех факторов. Во-первых, под давлением переоценки себя, которую принесло сокрушительное поражение, иудеи могли слушать мнение чистых трансценденталистов о божественности, высказанное *ханифами* Месопотамии. Во-вторых, они могли слушать популярное трансценденталистское мнение семитских месопотамских и сирийских жителей, так и последователей и защитников зороастризма. В-третьих, при их состоянии как элемента в новом мировом порядке, была вероятность родиться на территории управления короля *гой* (Кира) и людей *гойим* (персов), она сподвигла их расширить юрисдикцию, и таким образом, природу, отца-бога. Эти влияния стали причиной реформирования староиудейского понятия Бога во Второзаконии и Книге Исаии.

Под влиянием христианства и Ислама, которое продолжается по сегодняшний день, иудаизм сделал последующие шаги в направлении божественной трансцендентности. Раввины Палестины и Ирака на

протяжении ранних христианских веков мусульманского мира, особенно Испании, Северной Африки и Египта, написали трактаты, в которых Бог является трансцендентным, поскольку лучшее из христианского и исламского наследия убедило их в этом. В этом свете, работы Мусы ибн Маймуна (1135–1204), Мозеса Мендельсона (1729–1786), Ибн Хаммуна и Ибн Закария являются лучшим из того, что создало человечество. В современную эпоху средневековую традицию продолжили Абрам Хешель (1907–1972), Леопольд Цунц (1794–1886) и Соломон Стейнхейм (1789–1866), представляя божественную трансцендентность как идиому, понятную для современного человека.

Однако, в иудаизме базовое сомнение в отношении божественной трансцендентности сохраняется. Это сомнение имеет две причины. Во-первых, евреи продолжают почитать в качестве божественного Откровения Писание, открытое для вышеупомянутой критики. Во-вторых, их доктрина избранности является биологической, и из-за отрицания откровения религии и нравственности, совершенно неэтичная и фактически расистская. Приверженцы реформирования иудаизма в своем большинстве отказались от мнения о дословном откровении какой-либо части Писания. Благодаря обоснованности библейской критики, они утверждают, что Ветхий Завет являет собой запись человеческих взглядов о реальности, которые имели большое значение для евреев, более сокровенное, чем наставление и доклады других мудрых людей в истории. Будучи человеческим и историческим, тексты Торы, Псалмы и Пророки не избежали относительности истории и должны рассматриваться как таковые. Это не убеждает евреев-реформаторов в том, что не нравственный выбор должен в равной мере быть предметом исторической относительности и является несоответствующим для современных евреев. В действительности, их отречение от божественного статуса Писания было следствием их сомнения касательно сверхъестественного и трансформации иудаизма в этнокультурную идентичность. Этот этноцентризм оставляет заднюю дверь открытой для социального архетипа, который считается «богом» или «отцом» этнической единицы. Это объясняет продолжающееся использование резкого, дискуссионного и критического, даже неуважительного, языка в обращении к Богу. В прошлом раввины делали это; и уже никто не посмеет использовать язык обращения Ели Визеля с Богом. Шокирующе трагический, таким определенно был Холокост Гитлера. Но ни одна трагедия или что-либо не оправдывала тот тип критики, с помощью которого Визель и его коллеги обращаются к Богу. То, что Бог мертвый, что Он бросил Свое творение Сатане, и то, что Он утратил Свое

божественное провидение не может быть сказано тем человеком, который верит в то, что Бог является Богом. На любом уровне осуждение трагических событий ни в коем случае не подразумевает его отрицание как постановление Бога, который должен быть признан таковым.

В действительности, вкладом Исаии было определение тетраграматона с вавилонским могущественным Богом небес и Земли, который говорит о Себе: «Я Господь, и нет иного; нет Бога кроме Меня» (Исаия, 45:5–6, 14, 18; 46:9; 47:10). Такой «рост» иудейской божественности объединил наилучшее в вавилонском и персидском трансцендентализме с иудейским понятием божественности. Однако, руки и ноги бога «Исаии» оставались привязанными к «его людям», как прежде; и он сейчас направил свои новые силы против их врагов.

Если он защищал и усиливал некоторых гойим в процессе, то это происходило только для того, чтобы в результате использовать их в качестве марионеток для выполнения единственной известной ему цели: благосостояния Его собственных людей. Встроенный этноцентризм Исаии не допускал возможности его роста к этическим последствиям трансцендентализма. Вместо того, чтобы быть пророком еврейского трансцендентализма, Исаия аккумулировал этноцентрического Бога для потребностей трансцендентализма в новое время и ситуации. Его работа предотвратила полноценный триумф трансцендентализма среди иудеев и не допустила полной ассимиляции, к которой привело бы изгнание. Этический энтузиазм Месопотамии, повлекший то, что земной эквивалент космического государства был без границ и, таким образом, охватывал человечество, является непостижимым. «Все люди в четырех религиях на Земле» являются гражданами, наделенными равными правами и обязанностями по отношению к «господа земель», «Первому существу всех земель». Такие мысли были абсолютно непонятными для Исаии.

Христиане

В ранней истории христианской доктрины усматриваются три отдельных источника влияния: иудаизм, эллинизм и тайные религии.

1. Еврейский источник

Иисус родился евреем, и первые его последователи тоже были евреями. Все они принимали еврейские Писания как священные и идентифицировали их с религиозной традицией евреев. Однако Иисус принес две доктрины, совершенно новые для иудаизма, превалировавшего

в то время: универсализм и интернализм. Во-первых, он выступал против этноцентризма, который, по его мнению, испортил всю сущность Божественной религии. Своей смешанной аудитории, состоящей из евреев и *гоев*, Иисус говорил: «Все же вы – братья... и отцом себе не называйте никого на Земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах... и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник» (*Матфея 23:8–10*). Между людьми не должно быть дискриминации, не должно ее быть и между евреями и *гоями* по причине происхождения первых от Авраама. Иисус не только отверг мысль о том, что евреи – дети Божьи, но и в целом выступал против того, что происхождение каким-то образом должно влиять на восприятие человека. Предположение, что родственники Иисуса имеют преимущество перед другими людьми даже в повседневных вещах, злило Иисуса, на что он дал следующий ответ: «Кто Матерь Моя? и кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (*Матфея 12:48–50; Марка 3:33–35*) «Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (*Матфея 3:9*). Бог, по его словам, добр ко всем без исключения (*Матфея 5:44–45*), и благая весть, которую принес Иисус, должна была быть передана «всем народам» (*Матфея 28:19*), поскольку все они одинаково ее заслуживают. Иисус рассматривал еврейский этноцентризм как «закрытие врат небесного Царства перед людьми», что, наряду с обычаем евреев называть себя детьми Божьими, а Бога – «их отцом», он считал отвратительным и невыносимым. Более того, по его словам, их отцом был не Бог, а дьявол, чьи похоти они «исполняют» (*Иоанна 8:44,47*). Иисус настолько осуждал евреев, особенно их лидеров – книжников и фарисеев – толкователей и хранителей религиозных традиций, что он советовал своим последователям: «Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (*Матфея 5:20*). Универсализм, как первая предпосылка божественной трансцендентности, был утвержден Иисусом в прямом противоречии еврейскому этноцентризму.

Поскольку Иисус унаследовал свое представление о Боге из еврейской традиции, которую он рассматривал как нормативную, но нуждающуюся в исправлении, разумно предположить, что для Иисуса был только один Бог, Который, однако, является также Богом всех людей. «Никто не благ, как только один Бог» (*Матфея 19:17; Марка 10:18; Луки 18:19*). Иисус очистил Божье имя от любой ассоциации с евреями, кроме того, что Он их Создатель, как и Создатель всех других

народов. Это была великая реформа, которую он ввел, призвав евреев вернуться к (Месопотамской) традиции *ханифов*, в лучшем случае к семитскому монотеизму или к утверждению единого Бога как абсолютного, трансцендентного Творца и Владыки мира. Разумеется, эта реформа была важна для Иисуса, и он противостоял бы любой попытке умалить или внести путаницу в понятие трансцендентности Бога. Несмотря на это, евангелисты приписали Иисусу смыслы, противоречащие божественной трансцендентности. Хотя их описания отражали их собственные идеи, а не мысли Иисуса, позже христианские богословы ссылались на эти идеи как на доказательства учения о троице.

Утверждается, что Иисус называл себя или позволял называть себя «сыном человеческим», «сыном Бога», «Христом» и «Господом». Это, якобы, свидетельствует о том, что он считал себя достойным поклонения, второй частью троицы. Однако «Сын человеческий», или *бар-наш/бар-Адам*, никогда не означал на родном Иисусу арамейском больше, чем хорошо воспитанный, благородный человек или просто человеческое существо. Это значение данного выражения до сих пор сохраняется в иврите, в арамейском и арабском языках. В Ветхом Завете этот термин использовался в Книге *Даниила* (7:9–14) и *Еноха* (37–71), также указывая на высокие моральные качества. Не отличается значение этого термина даже в синоптических евангелиях. Его использование современниками Иисуса по отношению ко всем евреям тем более исключает любое понимание, метафизически отличное от человека. В Евангелии от Марка, поскольку это выражение не использовалось по отношению к Иисусу до тех пор, пока он не крестился и не решил посвятить свою жизнь служению Богу, оно означало то же самое и для Марка. Лишь в Евангелии от Иоанна и посланиях Павла «сыновство» становится чем-то таинственным и метафизическим. Этот факт свидетельствует о наличии иностранного греческого источника нового значения, наложенного на еврейское слово. Во всяком случае, Иисус называл себя «сыном человеческим», но никогда не «сыном Божьим». В Евангелии от Иоанна это понятие, а именно «сын Божий», претерпело еще более радикальную трансформацию, став «единородным сыном Бога» (Иоанна 1:14,18, 3:16,18).

Термин Христос, или помазанный, означал царя или священника, который должен был возродить еврейский народ и восстановить царство Давида. Хотя Христос и является инструментом вмешательства Бога в исторические процессы, он остается всего-навсего человеком. Иначе Исайя никогда не использовал бы этот титул по отношению к Киру, которого никто, в том числе его собственные подданные,

не принимали за кого-либо еще, кроме как за человека. Со временем, когда надежда Исаяи не оправдалась, а вернувшиеся евреи не смогли восстановить царство Давида, зороастрийское влияние эсхатологического мессианства начало придавать этому термину эсхатологический и, следовательно, таинственный оттенок значения. Мессией стал считаться человек, которому еще предстоит прийти, но все же речь продолжает идти о человеке. Неудивительно, что Иисусу новый титул казался слишком дерзким. Он не только не использовал его сам, но и был против его использования своими учениками (*Матфея* 16:20).

Третий аргумент, приводимый лицами, обожествлявшими Иисуса, проистекает из его утверждения: «Я и Отец – одно» (*Иоанна* 10:30).

Тот факт, что это утверждение встречается только у Иоанна, вызывает подозрение в надежности его источника. Во всяком случае, даже если предположить его подлинность, то что Иисус подразумевал под этим? Иисус определил Божественное сыновство как соответствие Его воле, послушание Его заповедям. «Кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного», говорил он, «тот Мне брат, и сестра, и мать» (*Матфея* 12:48–50; *Марка* 3:33–5). Следовательно, единство с Богом должно быть духовной общностью, единственной основой которой является праведность или добродетель, исполнение воли Бога. Конечно, полюбивший человек может сказать: «Я и моя возлюбленная – одно», не подразумевая никакого онтологического единства, потери личности или слияния индивидуальности. Любить и повиноваться человеку или следовать его указаниям, абсолютно гармонизировать свою волю с его волей действительно возможно, часто с людьми именно так и происходит. То же самое относится к отношениям между учителем и учеником. Знание одним человеком другого может достигать такой степени полноты, что это можно назвать единством. Поскольку евреи выдвинули против Иисуса обвинения в нарушении заповеди Отца, то, естественно, он защищался, утверждая, что между ним и Богом нет расхождений, то есть нет никакого противоречия между тем, что он говорит или делает, и тем, чего желает Бог и что Он указывает ему сказать или сделать. Чтобы понять такое единство с онтологической точки зрения, нужно понимать духовный смысл, а не буквальный, а также воспринимать сущностный смысл в поэтическом выражении.

Подобная путаница возникла с использованием христианами терминов *Kurie, O Kurios, Mar, Mari, Maran*. Все они означают «господин» или «повелитель» и употребляются с притяжательными местоимениями «мой» или «наш». Используемый Иисусом по отношению к себе

или слушателями, этот термин указывает на его отношение к посланнику, чья миссия заключается в исполнении воли отправителя. В этом смысле любой посланный посланника – *куруиос*, или господин. Пример этому можно найти в *Матфея 21:2–3* и *Марка 11:2–3*, когда Иисус послал ученика в деревню, чтобы привести жеребенка. Во всех иных случаях использования данного термина учениками Иисуса, – это форма обращения, выражение уважения и чести, но не придание божественности, поскольку обычно она применяется к любому уважаемому человеку. Если Павел и другие люди с эллинизированными умами неправильно поняли этот термин как передающий смысл божественности, то это лишь их ошибка, а не факт об Иисусе. Если на этом основании христианство считает, что «культ Господа Иисуса был неотъемлемой частью христианства с самого начала» и что «возможное развитие подробной доктрины божества нашего Господа как Сына Божьего было обусловлено тем фактом, что это обеспечило единственное окончательное интеллектуальное оправдание такого культа», то предполагается, что христианство состоит как из правильных, так и из ошибочных взглядов некоторых учеников об Иисусе, которые, в силу самого факта, принимаются как правдивые в отношении Иисуса.

Примером еще одной вопиющей ошибки восприятия материального прежде духовного и, следовательно, буквального прежде поэтического, является спор между Иисусом и синедрионом. Из всех сил стремясь доказать виновность подсудимого, синедрион вызвал свидетеля, который подтвердил заявление Иисуса о том, что он может разрушить храм и восстановить его за три дня. Разумеется, Иисус мог сделать это в духовном смысле, как сказано: «Я построю еще один (храм), нерукотворный». Совершенно ясно, что в данном утверждении нет богохульства, если под «храмом» подразумевать отношение человека к поклонению, послушанию и служению Богу.

Таким образом, из всего вышесказанного можно заключить, что иудаизм не выступал против божественной трансцендентности настолько, насколько христианство выступало за нее. Области, в которых сам иудаизм скомпрометировал трансцендентность, – а именно, наличие «Элохим» как класса божественных существ, вступающих в брак с людьми, исключительный этноцентризм и расистская избранность, – не повлияли на христианское мышление, которое развивалось в направлении, противоположном направлению иудаизма. Еврейская традиция просто предоставила термины, которые впоследствии использовались христианством, но только после трансформации их еврейского смысла в новые, нееврейские значения.

2. Гностический источник

За три века до прихода Иисуса Палестина и весь ближневосточный мир были заполнены эллинизмом, идеологией и мировоззрением, произрастающими из более древних корней египетской религии, а также из реакции провинций на греческий и римский натурализм. Он выкристаллизовался в руках Плотина (205–70 гг. н.э.) и оказал огромное влияние на народы Восточного Средиземноморья, среди которых родилось христианство.

Центральным тезисом гностицизма, общим для всех школ, является то, что сутью всего сущего есть дух: все произошло из духа, к духу оно стремится и в конечном итоге возвращается, материя и индивидуализация – это заблуждение и зло; в центре всего сущего – абсолютный дух, абсолютно единый и вечный. Гностицизм соглашается с пантеизмом и обычно на основе любой космологии подтверждает единство всего бытия. Но утверждаемое им божество, или абсолют, является противоположным чему-либо эмпирическому, условному или индивидуальному. Это объясняет адаптивность гностицизма к иудаизму, христианству и исламу, а также другим религиям античности, распространенным в Средиземноморском бассейне. Ему мы обязаны широко распространенным сравнением духа со светом и ассоциацией с ним всего, что относится к категории божественного и небесного.

Как источник христианского богословия, гностицизм представил идею о том, что Бог – это всецелый дух, являющийся Создателем всего из ничего, а сотворение произошло путем эманации под руководством логоса, слова, который так же глубоко духовен и божественен, как Бог. В первых стихах Евангелия от Иоанна говорится о чистом гностицизме, как и в Никейском символе веры.

Слова Никейского символа веры сами по себе являются словами, естественными для гностиков, для которых Иисус был «Словом» или «первым Логосом» или разумом, продуктом божественной эманации. Этот логос, естественно, так же вечен, как Бог, Абсолют, поскольку эманация является самой жизнью и деятельностью Бога и поэтому является со-вечной с Ним. Первый Разум также «порожден не путем создания» – то есть благодаря эманации, а не созданию, как остальные вещи в мире. Это часть того же духа, что и Бог, поэтому и он, и Бог являются со-значимыми, происходящими от одной сущности, а именно от абсолютного духа или божественности. Совершенно верно сказать, что Логос – это «Свет Света», «истинный Бог истинного Бога» и «единая с Отцом сущность». Ни идеи, ни понятия гностицизма никоим образом не противоречат трансцендентности. Напротив, пренебрежение,

с которым гностицизм относится к материи и всему материальному или сотворенному, и его акцент на абсолютном духе, едином и находящемся вне всего творения, делает его силой, действующей не против, а в пользу трансцендентности. На самом деле, вся система эманации Эннеады, символов, следующих друг за другом, сохраняя при этом общую значимость, была разработана для решения проблемы материи и множественности (т.е. творения), происходящей от духа и единства (т.е. Бога). Ближайшее, в чем гностицизм приблизился к не-трансцендентности, это связь Бога, духа и символов со светом и небесными светилами. Но стоит иметь в виду, что в ранние века солнце было не просто шаром, состоящим из горячих газов, а луна – холодной массой из черного камня и пыли. Это были небесные светила, которым никогда не переставала удивляться душа человека. «Свет» – это увлечение человеческого сознания; а не волны физической энергии. Отождествляя Иисуса с Логосом, гностицизм стремится выделить новое христианское движение, сохраняя при этом свое представление о божественной трансцендентности. Именно поэтому все христиане-гностики цепко держались за вышеупомянутую часть Никейского символа веры и упразднили историческую сотворенность Иисуса, вместе с его распятием и всей миссией на Земле, как «иллюзию».

Докетистский принцип: «Если он пострадал, он не был Богом; если он был Богом, то он не страдал» – это идеальное резюме гностической позиции в отношении угрозы трансцендентности, которую представляют христиане. Так знаменитое изложение Ария (250–336 г.н.э.) гласит: «Бог всегда, Сын всегда; в то же время Отец, в то же время Сын; Сын сосуществует с Богом, нерожденный (в смысле творения); он вечно-рождающийся-рождением (в смысле эманации); ни мыслью, ни какой-либо минутой времени Бог не предшествует Сыну; Бог всегда, Сын всегда; Сын существует от Самого Бога». Четко сформулировал данное положение Сатурнин. Определяя символы также как ангелов, достоинства или атрибуты духа, он сказал: «Есть один Отец, совершенно непостижимый (т.е. трансцендентный), который создал ангелов, архангелов, достоинства и силы... Спаситель... нерожденный, бесплотный и не имеющий формы... Его видели как Человека только по внешнему виду».

Более ясно выразился Василид, сказав: «Разум (логос) был рожден от неродившегося Отца, затем Ум от Разума, от Ума – Рассудительность, от Рассудительности – Мудрость и Сила, Нерожденный и Безымянный отец послал свой Первородный Разум – и это тот, кого они называют Христос, – для освобождения тех, кто верит в него, от тех,

кто создал мир... И явился их народу как человек на Земле... посему он не пострадал, но какой-то Симон, Киринаянин, был впечатлен настолько, что понес крест его за него; и Симон был распят в невежестве и заблуждении, будучи преображен им, чтобы люди полагали, что он Иисус... Поэтому, если кто-либо признает распятого, он все еще является рабом и подчиняется силе тех, кто создал наши тела; но тот, кто его отрицает, освобождается от них и признает порядок Нерожденного Отца». Фактически, гностицизм отчаянно сражался за спасение трансцендентности от разрушения со стороны убежденных сил. Кто и каковы эти антитрансцендентные силы? Гностицизм, по своей природе, был взглядом, рассчитанным на утонченный разум. Он требовал интеллекта, способного понять его абстрактную доктрину. Очевидно, что это не была религия для масс. Его метафизика была слишком духовной и возвышенной для плебейского ума. Последний мог понять и насладиться лишь конкретным, материальным. Если материальное имеет духовный аспект, который облагораживает его и делает его более достойным, то это лучше. Но такой идеал не может терять связь с материальным миром, не теряя при этом свою привлекательность. Таким образом, христианский гностицизм был объявлен ересью и побежден теми, кто не может подняться до высоких ориентиров, которые он задал. Они настаивали на реальном, историческом, конкретном человеческом Иисусе Христе, которого они утвердили наряду с божественным, вечным и духовным логосом. Для них было не так важно, что идея созданного человеком Иисуса нанесла смертельный удар по трансцендентности божественного логоса.

3. Источник тайных религий

Третьим источником христианства были тайные религии древности. Они пришли на смену угасающим греческой и месопотамской религиям, которые в последние годы были смешаны с древней римской религией, с манихейством и митраизмом, соответственно. Добавить сюда еще некоторое влияние из Египта через культ Исиды и Осириса, и получилось огромное количество культов и взглядов на мир.

Общие для почти всех этих культов и взглядов элементы были отражением общего упадка мирового порядка и имперских государств, до тех пор контролировавших его. В атмосфере царил общий моральный и религиозный скептицизм, поскольку общество пронизывала коррупция, эгоизм, полнейший материализм, гедонизм и политиканство, в то время как массы были погружены в нищету, болезни и жалкое существование в качестве марионеток генералов и демагогов. Культы

отделили массы, поскольку они удовлетворяли их основные человеческие потребности в час угасания цивилизаций. Во-первых, нужен был бог, который взял бы на себя бремя существования, с которым человек не смог бы справиться. Такой бог, как им казалось, должен был лучше всего выполнить свою функцию, пройдя через искупительную смерть. Только таким образом можно было бы облегчить подавляющее чувство вины, грызущее душу. Во-вторых, потребность в изобилующей жизни выражается в ритуалах плодородия, направленных на то, чтобы убедить человека в обещании детей, урожая и животных. В-третьих, возникла необходимость общего восстановления общества к состоянию бывшего благополучия, утраченного в эпоху упадка. Эсхатологическая проекция наполняла воображение желанием обездоленных масс и наполовину удовлетворяла их стремление к справедливости, любящей заботе и благополучию.

Культы Осириса, Адониса и Митры, казалось, лучше всего отвечали на все эти потребности сразу. Все они были сакраментальны, предлагая верующему катарсис посредством символического участия в смерти бога через убиение быка или козы и питья его крови или того, что ее заменяло (некоторые соки, молоко, мед или вино). Также участие предполагалось в воскресении бога, которое осчастливило и успокаивало верующего обещанием хорошего урожая осенью и обильного потомства животных и возрождающейся природой весной. Посвящение в веру осуществлялось посредством крещения в воде, совершаемым «отцами» – священниками культа. Все эти таинства перешли в христианство с такими незначительными изменениями, что во время, когда христианство боролось за души прихожан с этими культурами, Тертуллиану (ок. 160–120) казалось, будто «сам дьявол вдохновил пародию на христианские таинства».

Прежде всего, таинственные культы древнего мира давали человеку бога, на которого он мог бы полагаться. Бог был достаточно индивидуализирован, чтобы быть человеком, иерофанически рожденным от настоящего быка или козы или свиньи, убитых и потребленных физически или символически в виде заменителей, отождествляемых с силами природы, умирающими зимой и воскресающими весной. Таинства, с их принципом *ex opere operato*, давали верующему гарантированный результат. Вызываемый ими катарсис был реальным и ощущался всякий раз, когда вера была искренней, а сама потребность – реальной. Миф не был демифологизирован, т.е. рассматривается как миф; но в него верят буквально, то есть рассматривают как нечто настоящее и конкретно правдивое. Из-за сложных ритуалов (*дромена*),

выполнение которых часто занимало несколько дней и включало купание, бритье, еду, сон, активные упражнения и даже оргии, язык, используемый в связи с ритуалами, мог восприниматься как буквально, так и метафорически. Когда митраистский монах предстал перед богами, он мог сказать: «Я твой странник вместе с тобой, твоя созвезда», а последователь Орфизма: «Я – дитя Земли и звездного Неба. Я тоже стал богом». Апулей рассказывает о своем участии в обрядах культа Изиды: «Я подошел к самым воротам смерти и поставил одну ногу на порог Прозерпины, но мне было разрешено вернуться, пронесшись сквозь все элементы. В полночь я увидел сияние солнца, как будто это был полдень. Я вошел в присутствие богов подземного мира и богов верхнего мира, стоял рядом и поклонялся им». После бритья головы, поста и воздержания в течение десяти дней, он «был допущен к ночным оргиям великого бога и стал его освещением (*principalisdeinocturiosorgiisinlustratus*)». Затем Люций сообщает, что «теперь он (то есть бог) соизволил обратиться ко мне от своей персоны и своими собственными божественными устами». Этот опыт был как эмпирическим, так и духовным, во всех смыслах.

Все это сильно отличается от трансцендентного единого Бога семитской религии, поклонение которому составляют исключительно духовные акты, совершаемые без таинства, без возвышенной *дромены* и язык которого является непосредственным и прямым. Язык семитского богослужения может содержать метафоры или сравнения; но он никогда не указывает на какую-либо эмпирическую реальность или вещь и не оставляет для полета воображения больше места, чем это необходимо для понимания. Естественно, для принятия этой религии, должен был измениться аспект ее трансцендентности. Ум, привыкший к сакраментальной религиозной практике, плохо приспособлен к той абстракции, которой требует поклонение трансцендентному Богу. И это именно то сознание, предполагаемое тайными религиями, которое продолжалось в христианстве, в то время как оно распространялось с Семитского Востока на эллинистический Запад. Таинства, вместе с человеческими нуждами, удовлетворению которых они служили, составляли глубинную основу: в первую очередь, крещение или обряд *praefatusdeumveniati* Евхаристия, где верующий участвует в смерти и воскресении бога. Божья смерть и воскресение означают подлинное *natalissacrorum*, или религиозное возрождение.

Имена и личности были внешними атрибутами, изменение которых не затрагивало сущности таинств и их основополагающей доктрины. Распятый Иисус занял место жертвенного бога, и учение подверглось

исправлениям, необходимым для новой религиозной идеологии. Именно этика, а не богословская доктрина, радикально изменилась с чрезмерно снисходительного гедонизма до сурового аскетизма и самопожертвования. Именно здесь произошла революция. Жизнь – а принятие мира стало жизнью, – и отвержение мира. Но здесь, в области нравственного императива, вопрос о божественной трансцендентности был неактуальным. То, что христианство унаследовало от иудаизма, было искажено, чтобы соответствовать эллинистическому складу ума: еврейские священные описания божества, составленные семитским разумом и для него, были лишены своей поэтичности и восприняты буквально для поддержки доктринальных элементов христианства.

Ничто не отражает этот факт лучше, чем использование христианами богословами еврейских Писаний для подкрепления понятия троицы и утверждения тем самым божественности Иисуса. Книга «О святой Троице» (*DeTrinitate*) – доказательство того, что практически каждая цитата Св. Августина (ум. 604 г.), взятая из еврейского Писания в поддержку троицы, была неправильно истолкована его умом эллинистического склада. Как христианский эллин, Августин не мог понимать семитский способ выражения о Боге. Заявления Августина о троице не были единственным примером литературализма непоэтичного разума. Такой подход характерен для всей истории христианской теологии по сей день. Еще до Августина, Тертуллиан стремился вывести троицу из множественного «нас» в [*Бытие 3:22*]; а шестнадцать столетий спустя Карл Барт (1886–1968) говорит, что множественная форма в том же отрывке свидетельствует о том, что Бог является троицей: что один, Отец, советовался с двумя другими, Сыном и Святым Духом, и совместно они решили сделать человека по их/его образу и подобию. Множественные местоимения, которые Бог использует в отношении Себя (*Бытие 3:22; 11:7, Исаия 6:8* и т.д.), являются камнем преткновения для западного склада ума Барта, который настолько буквален, что даже утверждает о наличии мужского и женского начал в Божестве на основании того же отрывка из Бытия, где выражение «мужчину и женщину сотворил их» сразу же следует после «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (*Бытие 1:27*).

Мысль Барта движется от человека к Богу и представляет собой яркий пример антропоморфизма. «Может ли быть что-либо более очевидным, – говорит он в защиту своего взгляда, – чем заключить из этого ясного указания, что образ и подобие созданного Богом существа означает... сопоставление и конфронтацию... мужчины и женщины, а затем задаться вопросом... в чем состоит оригинал и прототип

божественного существования Творца?». По крайней мере, в таком случае, грубо говоря, если сущность Бога тринитарна, то отношения между божественными личностями троицы связаны с «размножением» и «рождением детей».

Эта тема не ограничивается теми ключевыми предложениями Ветхого Завета, которые христиане приводили в качестве доказательства троицы. Она развивается высказываниями, которые приписываются Иисусу в Новом Завете, и которые считаются его идеями. «Я и Отец – одно», «Я – путь», «Кто видел меня, видел Отца», «Ты говоришь» в ответ на вопрос: «Ты Мессия?» и т.д., – все это христиане истолковали буквально. Те же самые слова, взятые с арамейского оригинала, на котором разговаривал Иисус, и, следовательно, наиболее соответствующего семитскому складу ума, не предоставили бы христианам тех доказательств, которых они искали. Все они впечатляют не более, чем обычные фразы на общепринятом арабском языке, которые можно услышать по сто раз в день на любом деревенском рынке. Никто не воспримет их значения в таком ключе, в каком их утверждали христианские греческие богословы. Это наблюдение относится к тем новозаветным высказываниям, которые говорят о природе Иисуса и которые приписываются ученикам, например, их обращение «Господь» и просьбы о прощении за свои грехи у его руки и т.д.

Богословы наших дней, стремящиеся вести диалог с современниками, но придерживающиеся основного русла христианской мысли, продолжают высказывать те же тезисы, хотя и в разных формулировках. Ведомые Паулем Тиллихом (1886–1965) и в целом под влиянием Эммануэля Канта (1724–1804), они хотят сохранить как трансцендентность, так и историческую (эмпирическую, личностную, человеческую) реальность Иисуса. Следовательно, они произвольно предполагают, что трансцендентный Бог, как и «принцип Брахмана» или «философский абсолют», до конца не известен и не познаваем, до тех пор пока Он не конкретизируется в каком-либо объекте природы и истории. Тиллих утверждает, что такой «конкретный элемент в идее Бога нельзя уничтожить», и потому, хотя политеизм – как утверждение божественного конкретного – всегда будет стремиться к трансцендентности, абсолютного монотеизма быть не может. В случае объявления абсолютного монотеизма, Бог, как абсолютный «монарх» над властителями держав, ангелами и т.д., «всегда будет подвержен угрозе революции или внешнего нападения», как и любая другая «абсолютная монархия» на Земле; или же, как в случае с «мистическим монотеизмом», где «высшее превосходит все», Бог остается абстрактным

(Бог = X), и продолжается человеческая тяга к эмпирическому божественному. «Это самое радикальное отрицание конкретного элемента в идее Бога, – пишет Тиллих, – не может подавить стремление к конкретности». И, продолжая путь к апофеозу Иисуса, Тиллих противоречит сам себе, утверждая, что логически «мистический монотеизм не исключает божественных сил, в которых абсолют воплощается временно». Очевидно, здесь Тиллих отбросил философскую позицию и противоречит своим более ранним определениям абсолютного монотеизма. Чтобы приспособиться к диктату христианской догмы, он позволил себе несостоятельные утверждения о Боге и о человеке. Ибо неправда, что трансцендентность неспособна подавить стремление к конкретному, так же как неправда, что целомудрие и чистота неспособны подавить желание других женщин. Наличие желания других женщин не делает прелюбодеяние добродетелью. Но и желание не всегда присутствует и не всегда необходимо для этого. Здесь Тиллих последовал за индуистскими иллюминатами, которые закрывали глаза на грубейшее язычество и политеизм «со стороны массы людей, неспособных понять абсолютность в ее чистоте и отделенности от всего конкретного, (как) история... показала в Индии и в Европе».

Поэтому подобно Тертуллиану, Иринею (130–202) и Августину решили, что христианство должно иметь как трансцендентного Бога, унаследованного ими от иудаизма и эллинизма, так и конкретного Бога, и потребовалась немалая ловкость, чтобы объяснить, как они оба могут быть помещены в сознании и выражены в мыслях. Возникла необходимость в новом значении мифов и символов, поскольку это единственные инструменты с достаточно меркуриальной сущностью, чтобы сгладить парадокс. Считается, что миф, символы и притчи это «правильный язык религии... где Бог является главным действующим лицом и где история символически правдива, т.е. окажется правдой (если есть соответствующая точка зрения) той религии, которую разделяет человек». Бог, как утверждается, имманентно присутствует в мифах и символах, а их значение вторично. Но это не просто идеалистический референт, обозначаемый мифическими терминами. А онтологический. «Иисус», «Слово Божье» – не просто атрибут трансцендентного Бога, означающий любовь, милосердие и заботу; ибо «когда Слово становится плотью, миф становится историей».

Очевидно, что христианская мысль еще не переросла связь с таинственными религиями. Все, что усвоено ею от иудаизма, – это историческая фигуризация, контекст, как скажут историки религий. То, что она взяла от эллинизма, – это косметическая надстройка, придающая

ей пышность и обстоятельность. В своей глубинной сущности, в сути своего религиозного содержания, христианство остается верным тайным религиям с их имманентным Богом, раздающим свою манну святости и спасения через катарсис, который достигается участием в таинствах. В данном случае трансцендентность – это декоративное понятие, невыраженное и невыразимое, за исключением тех случаев, когда оно принимает модальность конкретного. Как уместно выразился Майлз (1907–1991), подходящее религиозное выражение – это «тишина, выраженная притчами» и мифами. Здесь, миф – это ложь, если он воспринимается буквально, идеалистическая правда – если воспринимается образно, и эмпирическая правда – если воспринимается как символ имманентного Бога, присутствующего в нем, – такой тройной парадокс!

Говоря о состоянии «трансцендентности Бога» в христианстве, то выражающий его язык был не менее неприемлемым. Хотя христиане никогда не переставали утверждать, что Бог трансцендентен, они говорили о Нем как о настоящем человеке, который ходил по земле и делал и чувствовал все то, что делали и чувствовали люди, включая страдания от агонии смерти. Конечно, по их словам, Иисус был и человеком, и Богом. Они никогда не придерживались последовательной позиции в отношении человечности или божественности Иисуса без обвинений в отступничестве и ереси. Вот почему их язык всегда сбивает с толку, как минимум. В случае давления, каждый христианин признает, что его Бог является одновременно трансцендентным, и имманентным. Но заявление о трансцендентности *ipso facto* лишено оснований. Чтобы отстоять обратное, нужно отказаться от законов логики. Но христианство тоже к этому готово. Оно возвышает «парадокс» над самоочевидной истиной и наделяет его статусом эпистемологического принципа. В соответствии с таким принципом можно утверждать что угодно, и обсуждение становится бессмысленным. Наконец, христианин не может утверждать, что троица – это способ говорить о Боге; потому что, если троица раскрывает природу Бога лучше, чем единство, то по такому же принципу большее число будет делать это еще лучше. Во всяком случае, уменьшить «Святую Троицу» до статуса *inpercipi* – еретично, поскольку это отрицает *unsubstantia* как метафизическую доктрину.

Божественная трансцендентность в Исламе

Человеческая способность понимать

Первое, о чем следует помнить, это то, что Ислам не терпит никакой дискриминации между людьми в том, что касается их способности понимать трансцендентность Бога. Божественная трансцендентность – дело каждого; и в Исламе это конечная основа всей религии и всей антропологии. В отличие от взглядов индусов и Паула Тиллиха, которые своим возвышением трансцендентности к интеллигенции открывают дорогу для политеизма и языческих обычаев, Ислам считает, что все люди естественным образом – и, как следствие, обязательно – наделены *фитрой*, т.е. врожденным *sensuscommunis*, посредством которого понимают, что Бог есть, что Он Один, и что Он трансцендентен. **«Обрати свой лик к религии, как ханиф. Таково врожденное качество, с которым Аллах сотворил людей. Творение Аллаха не подлежит изменению. Такова правая вера, но большинство людей не знают этого»** (Ар-Рум, 30:30).

Нет никакого оправдания для отказа или сомнения в трансцендентности. И чтобы познать трансцендентного Бога, людям было предоставлено два пути. Во-первых, по Своей милости, Он послал всем людям на Земле Откровение, чтобы научить их о трансцендентном Боге и что они должны Ему поклоняться и служить. **«Нет ни одного народа, к которому не приходил бы предостерегающий увещеватель»** (Аль-Фатыр 35:24; Аль-Фуркан 25:51). **«Мы отправляли посланников, которые говорили на языке своего народа, чтобы они давали им разъяснения»** (Ибрахим 14:4) и **«Мы отправили к каждой общине посланника: «Поклоняйтесь Аллаху и избегайте тагута!»»** (Ан-Нахль 16:36).

Во-вторых, не исключая случаев искажения Откровения до неузнаваемости, существует универсальный путь *sensuscommunis*, открытый для всех людей. Любая его реализация, искренняя и честная, приведет к познанию трансцендентного Бога. Ибо, как сказано в Коране, каждый человек наделен способностью познать Аллаха. Это его врожденное качество. Чтобы более подробно объяснить это, исламские мыслители придумали историю Хайя ибн Якзана («Живой, сын Бодрствующего»), который вырос на пустынном острове, где не было ни людей, ни, следовательно, традиций, и который силой интеллектуального усилия постепенно вывел себя из невежества до наивного реализма, к научной истине и, наконец, к естественному разуму и открытию трансцендентного Бога.

Признаваемый Исламом *sensus communis* отличается от чувства святого, описанного Рудольфом Отто (1869–1937) и историками религий. Разумеется, чувство, с помощью которого люди различают святое или нуминозное качество реальности, известно. Иными словами, Ислам соглашается с их определением человека как *homoreligiosus*; но он добавляет ему смысл божественной трансцендентности и считает, что без него нуминозная реальность, признанная в религии, не будет полной. Ибо она может быть плюралистической, как в политеизме, и/или натуралистической, как в египетских и тайных религиях, но не в высшей степени. Полнота требует *таухида*, т.е. унификации и трансцендентности божества. Как сказано в Коране: **«Если бы, как они говорят, наряду с Ним существовали другие боги, то они непременно попытались бы добраться до Господа Трона... Пречист Он и премного выше того, что они говорят... Если бы на них (на небесах и Земле) были иные божества наряду с Аллахом, то они (небеса и Земля) разрушились бы»** (Аль-Исра 17:42,43, Аль-Анбия, 21:22). Замечание Тиллиха истинно, но только в тех случаях, когда другие существа объявляются божественными. Там, где божественность принадлежит только Богу, а все остальные существа, в том числе ангелы, демоны, духи, люди и прочие, являются созданиями Бога, не может быть никакой угрозы Его положению или авторитету. Поэтому только трансцендентный Бог может реализовать идею причины, которую мы называем Богом. Вопрос исключительности не может быть исчерпан с промежуточными или множественными богами. Только один Бог может быть первичным. Если Он есть, Он должен быть трансцендентным, то есть превосходить все остальное. В противном случае, Его исключительность сохраняться не может.

Первое свидетельство исламского вероисповедания гласит: «Нет Бога, кроме Аллаха», его каждый мусульманин понимает как отрицание существования каких-либо других богов. Это также отрицание придания любых сотоварищей Богу в Его правительстве и судеистве над Вселенной, а также отказ от возможности любого существа представлять, олицетворять или каким-либо образом воплощать божественное существо. В Коране говорится о Боге, что **«Он – Творец небес и Земли. И всё Его воле послушно. Если Он задумает какое-либо творение, то только скажет: «Будь!» – и оно будет... Ваш Бог – Един!»** (Аль-Бакара 2:117,163). **«Нет Бога, кроме Него, вечно живого, вечно активного»** (Аль-Имран 3:2). **«Да будет Он прославлен выше любого описания!»** (Аль-Ан'ам 6:100) **«... никакие органы чувств не постигнут Его»**

(Аль-Ан'ам 6:103) **«...хвала Ему, Трансцендентному, Который значительно превосходит все утверждения и сообщения о Нем»** (Аль-Исра 17:43). В следовании этой истине, мусульмане предельно осторожны, чтобы никоим образом никогда не связать какое-либо изображение или вещь с присутствием божественного, а в их осознании божественного, в речи и письме – никогда не использовать чего-либо еще, кроме языка Корана, а также терминов и выражений, которые Бог применил к Себе в Откровении Корана.

Трансцендентность языка поддерживается мусульманами во всем мире, несмотря на то, что они говорят на разных языках и диалектах и имеют разное этническое и культурное происхождение. Это было целью изречения Корана: **«Воистину, Мы (Бог) ниспослали его в виде Корана на арабском языке»** (Йусуф 12:2, Та Ха 20:113) **«...Мы ниспослали Коран законом на арабском языке»** (Ар-Раад 13:37). **«Мы ниспослали Коран ...на арабском языке»** (Аз-Зумар 39:28, Фуссилат 41:3, Аш-Шура 42:7, Аз-Зухруф 43:3). **«Поистине, на Нас (лежит обязанность) собирать его и прочесть его. И когда Мы прочитаем его, то следуй за его чтением. Далее, поистине, на Нас (лежит обязанность) разъяснить его»** (Аль-Кийама 75: 15–17). Исходя из этих изречений, мусульмане относились только к арабскому оригиналу как к Корану и рассматривали переводы просто как средства для его понимания, а не как сам священный текст. Литургическое использование Корана возможно было только на арабском языке. *Салат*, институционализированное богослужение, сохраняло форму, которую через божественное обучение передал Пророк. Более того, Коран постепенно формировал сознание неарабоговорящих новообращенных и представлял категории, в которых могли обсуждаться религиозные вопросы и выражаться религиозные чувства. Любой богословский разговор мусульман стал исключительно основанным на Коране, строго придерживаясь его арабских категорий, терминов, литературных форм и выражений.

Каким образом Коран выражает трансцендентность? Он дал нам 99 имен Бога, выражающих Его владычество миром и Его Провидение в нем; он также подчеркивает: **«Нет никого подобного Ему»** (Аш-Шура 42:11). Все, что принадлежит Его царству или связано с ним, – Его слова, Его время, Его свет и т.д. – Коран описывает как нечто, к чему не применяются эмпирические категории. **«Если бы море стало чернилами для слов моего Господа, то море иссякло бы до того, как иссякли бы Слова моего Господа,**

даже если бы Мы принесли в помощь ему такое же море» (Аль-Кахф 18:109). «День у твоего Господа равен тысяче лет по тому, как вы считаете» (Аль-Хадж 22:47). «Его свет в душе верующего подобен нише, в которой находится светильник. Светильник заключен в стекло, а стекло подобно жемчужной звезде. Он возжигается от благословенного оливкового дерева, которое не освещается солнцем только с востока или только с запада. Его масло готово светиться даже без соприкосновения с огнем» (Ан-Нур 24:35). Таким образом, используется эмпирический язык – цифры и взаимосвязи из мира; но с безошибочным отрицанием того, что они применимы к Богу, *simpliciter*.

Человеческая способность непонимания

Утверждая, что все люди наделены способностью познать трансцендентного Бога, Ислам не настаивает, что все они должны были этого добиться. Из *хадисов* (преданий) Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) следует: «Каждый человек рождается мусульманином (по природе или *Sollensnothwendigkeit* для познания Аллаха). Но именно его родители (или воспитание, традиция и культура) иудаизируют или христианизируют его». Отход от этого изначально врожденного монотеизма – это плод влияния культуры и истории. Его источниками являются энтузиазм и культура; первый – когда заинтересованность в определенном взгляде доводит его до статуса догмы, пункта, выходящего за рамки утверждения; последний – когда ученик или искатель ищут неудачу в эпохе, необходимой для понимания истины не в категориях его собственной культуры. Первое подтверждается ответом Гераклита (около 500 г. до н.э.) посланнику от Пророка, призвавшему его к Исламу. Второе – проблемами, с которыми сталкивалась ранняя исламская мысль, касательно божественных атрибутов.

Евреи, христиане и зороастрийцы вошли в Ислам в ранние годы и принесли с собой ментальные категории своих унаследованных культур. Большинство из них не говорили по-арабски. Естественно, их умы, привыкшие думать о божественной имманентности, партикуляризме и конкретности, не могли легко впитать радикальную идею о божественной трансцендентности. Они понимали Аллаха так, как они привыкли, антропоморфно. Их называли *Мушаббихитами*. Они воспринимали Коранические описания Бога буквально, и попали

в безответную бездну вопросов о божественной природе. Если, как пишет Коран, Бог говорил с пророками и ангелами, то у него должен быть рот и язык! И если Он видит и слышит, у него должны быть глаза и уши! И если Он сидел на Троне или сходил с него, тогда у него должно быть тело и осанка. Аш-Шахрастани (ум. 1153 г.н.э.) вслед за аль-Аш`ари (ум. 935 г.н.э.) сообщает, что *Мушаббихиты* (антропоморфисты), а именно Мудар, Кухмус, Ахмад аль-Худжайми, Хишам ибн аль-Хакам, Мухаммад ибн `Иса, Дауд аль-Джавариби и их последователи считали, что с Богом можно побеседовать и обнять: что Он посещает людей и они посещают Его; что Он имеет такие же и отличные от человеческих органы; что у него есть волосы и т.д. Они даже ошибочно приписывают Пророку высказывания, якобы подтверждающие их предположения. Аль-Шахрастани позаботился о том, чтобы сообщить своим читателям, что большинство из этих утверждений были переняты из учения евреев – карaitов – и отобрал *хадисы*, имеющие отношение к созданию Адама по образу и подобию Бога, сожалению Бога о Потопе, развитию глазной боли, от которой Он был освобожден ангелами и т.д.

Мутазилиты были первыми, кто выступил перед угрозой, которую антропоморфизм создавал для Ислама. В своем энтузиазме они били одновременно и в цель, и за ее пределы. По их словам, Божественные атрибуты – это характерные литературные сравнения, которые должны быть истолкованы аллегорически с извлечением их образного значения. То, что Бог говорил, – это аллегорический способ показать, что Откровение передано человеку; что Он видит и слышит, обладает знанием; что Он сидит на троне, означает, что он имеет власть, и т.д. Этого было достаточно, чтобы опровергнуть антропоморфизм и удалить его из исламской традиции раз и навсегда, но это создало опасность *та`тилъ*, т.е. нейтрализации атрибутов или «прекращения их функционирования как атрибутов».

Аллегорическая интерпретация основана на том принципе, что слова имеют двойной смысл: один, который условно согласован как означающий какую-либо вещь, качество, событие или состояние, – с ним аудитория традиционно знакома; и другой, который обычно не известен или не находится в лексикографии языка, но присваивается ему автором. Таким образом, автор создает новое значение и делает данное слово его носителем. Эта дополнительная смысловая нагрузка может сильно отличаться от прямого смысла, а может быть даже его противоположностью. Она всегда выступает каузативной, неотделимой от контекста, в котором создана, и понятна только ее автору или лицу,

посвященному в этот смысл. Говорить, писать или интерпретировать аллегорически чрезвычайно опасно, потому что по определению здесь нет правил. Как только слова языка отходят от значений, к которым привязана лексикография, ничто не может помешать кому-либо вкладывать в них любые другие значения. Экзегеза, или чтение значений, не связанных со словами лексикографически, разрушает любой текст, который она затрагивает. Она переоценивает ценности, трансформирует категории и преобразует значения. Греческая религия и цивилизация подошли к упадку, когда лексикографические значения слов Гомера (8 век до н.э.) были выбиты в пользу аллегорической интерпретации. Развился идеологический хаос, и стало невозможно предотвратить процесс общего скептицизма. То же самое можно сказать и о еврейском писании, когда Филон Александрийский (25 г. до н.э. – 50 г.н.э.) тем же методом наложил на текст целый новый уровень значений, заставив раввинов цепляться за письмо со строжайшим консерватизмом, чтобы спасти веру от полного разрушения и помешать открытию ворот для евреев, чтобы они переросли свою веру. Экзегетическая интерпретация Филона была тем процессом, который помог очертить новую христианскую идеологию на основах иудаизма и его Писания. Коран и особенно исламское учение о Боге были подвержены тем же опасностям и должны были быть защищены. В другом аспекте, аллегорическая интерпретация коранических атрибутов Бога создавала возможность процесса абстракции, который, как и в случае с индуизмом и тем, что Тиллих называл «мистическим монотеизмом», не может быть остановлен до тех пор, пока не достигнет точки = X, или Абсолютной Пустоты философов, и там будет покоиться в тишине. Такое = X никогда не сможет удовлетворить потребность религиозного осознания трансцендентного, активного, деятельного, личного и целеустремленного Бога.

Следовательно, доктрина мутазилитов была лишь промежуточным шагом в развитии исламской мысли, в то время как Аль-Ашари поднялся до задачи приблизить их интерлюдия к концу. Он начал свою карьеру в качестве одного из членов мутазилитов, но вскоре осознал опасности их позиции, покинул их ряды и выдвинул противоположные им суждения. Божественные атрибуты, по его словам, истинны, поскольку они заложены в Коране и потому являются словом Божиим о Себе, таким образом, *та'тиль* противоречит значениям здравого смысла Коранических терминов и вере в то, что это слова Бога. Это обязательно автоматически ведет к антропоморфизму. Анализ Аль-Ашари показал, что антропоморфизм вытекает не из подтверждения общепринятых значений коранических терминов, а из попытки дать

эмпирические ответы на вопросы, «чтобы разъяснить, как атрибуты характеризуют Бога». Следовательно, рассуждал он, если исключить вопрос «как», антропоморфизм был бы исключен автоматически. В итоге, прорыв заключается в том, чтобы объявить адресованный божественным атрибутам вопрос «как» некритичным и незаконным. «Божественные атрибуты, – утверждалось, – это ни Он, ни не-Он». «Ни Он» отрицает антропоморфизм; а «ни не-Он» отрицает *та'миль*.

Ташбих (антропоморфизм) ошибочен, а, следовательно, и *та'миль* (нейтрализация атрибутов посредством их аллегорической интерпретации). Первое противоречит трансцендентности; второе – факту передачи Кораном Божественных атрибутов, что равносильно отрицанию самого Откровения. Решение этой дилеммы, Аль-Ашари видел, в первую очередь, в принятии ниспосланного текста как он есть, т.е. таковым, смысл которого закреплен в лексикографии его терминов; и, во-вторых, в отказе от вопроса: «Как здравый смысл может быть атрибутом трансцендентного существа». Это он назвал «*бия кайфа*» (без как).

Аудитория Аль-Ашари прекрасно понимала и одобряла то, что понимание атрибута «*бия кайфа*» было не только возможным, но и уберегало от двойной опасности антропоморфизма и аллегорической интерпретации. Первое неизбежно, если на вопрос *как* относительно утверждения атрибута ожидается ответ, аналогичный тому, который анализирует отношение утверждения к субъекту в эмпирическом мире. Поскольку субъект трансцендентен, вопрос недействителен и отпадает. В основе этого принципа лежит понимание того, что лексикографический смысл атрибута должен поддерживаться, но только в наводящей на размышления мере. Это достигается утверждением божественного атрибута без вопроса *как*. Цель лексикографического значения состоит в том, чтобы настроить воображение на определенный курс восприятия, а не предопределять конечный объект понимания. Лексикографическое значение задает нам правильное направление в рамках понимания, и это становится своеобразными стенами или берегами в продвижении к прогрессу, чтобы не смешиваться со смысловыми курсами других заданных слов. Необходимы и плодотворны обе функции – включения и исключения. Держа свой заданный курс, воображение может продолжать движение, либо остановиться на конечном объекте в природе, либо продолжать до бесконечности, *adinfinitum*, по требованию идеи разума, выражаясь кантианским термином. Курс или проекция смысла не ведет к темной бездне или к тишине, а к чему-то положительному, хотя и не к природе. Интуиция трансцендентной реальности возможна на том этапе, где воображение «проецируется» на

курс, пробегает по нему, насколько это возможно, до тех пор, пока не наступит осознание того, что курс бесконечен и что он не может поддерживать себя дольше. Поэтому ум воспринимает невозможность эмпирического предсказания, в то время как понимание по-прежнему привязано к лексикографическому смыслу термина. Поскольку интуиция трансцендентной реальности есть интуиция бесконечности, обретенная в тот момент сознания, когда воображение заявляет о своей собственной неспособности произвести то же самое. Лексикографический смысл термина служит якорем, а воображение парит в поисках применимой модальности рассматриваемого значения – модальности, которую *exhypothesi* невозможно достичь. Коран сравнивает слово Божье с **«прекрасным деревом, корни которого прочны, а ветви восходят к небу»** (Коран, 14:24).

Выражение Божественной трансцендентности в изобразительном искусстве

Греко-римская древность известна принципом обожествления посредством идеализации. Этот процесс подразумевает отделение конкретного (человеческой личности или объекта природы) от его индивидуального проявления или конкретизации с целью усиления его качеств. Когда эти качества достигали наивысшей возможной степени, объект был представлен как тот, который природа должна была произвести и желала произвести, но не смогла из-за заминок, несмотря на тысячи попыток. Возможно, некоторые из этих попыток и были успешными, но только частично. Искусство более умелое, чем природа – тем, что художник может производить, но не всегда делает это. Поэтому произведение искусства не является ни имитацией природы, как утверждал Платон (ок. 428–348 г. до н.э.), ни эмпирическим обобщением того, что ею дано. Оно априори, а значит, трансцендентное или божественное, поскольку является продуктом процесса идеализации, осуществляемого в высшей степени.

Боги Древней Греции не были трансцендентными реальностями, абсолютно и онтологически отличными от природы. Они были продуктом одного и того же процесса идеализации, осуществляемого человеческим гением. Они были человеческими, слишком человеческими, желающими, колеблющимися, ненавидящими, любящими, замышляющими и противостоящими друг другу, отражающими все аспекты человеческой личности, каждой силы природы, конечной идеализацией

которой они являются. Когда скульптор воплощал их в мраморе или поэт в драматическом самораскрытии, любой человек, понимающий заступающийся язык природы, восклицал: «Да, это именно то, что хотела сказать природа!» Это и есть натурализм, и классическая древность была его лучшим образцом. Поэтому говорить о трансцендентности в греко-римской древности это заблуждение. Лучше сказать – имманентность. Имманентность требует естественного, конкретного и эмпирического, потому что это ее измерение. Она не избегает конкретного, поскольку это идеализация естественного, а без естественного ее не достичь. Именно поэтому искусство Греции и Рима является изобразительным; и передача конкретных образов в искусстве или портрете – наилучшие.

Именно в эпоху Возрождения Европа заново открыла художественное наследие древности и пересмотрела ее спустя тысячелетие. В течение этой тысячи лет христианский мир трудился под влиянием сложной, неоднозначной эстетики, которая объединяла элементы греческого наследия с некоторыми элементами семитского. Результатом стало искусство Византии, которое никогда не выходило за рамки иллюстрации. Конек византийского искусства, икона, была неестественной по форме и натуралистической по содержанию в силу дискурсивных идей, выраженных на рисунках или непосредственно в лозунгах или названиях, присвоенных художником его рисункам. Этот семитский элемент был отброшен художниками эпохи Возрождения, которые создали образы Иисуса, Марии, Отца и святых, передававшие христианские значения, непосредственно связанные с самими изображениями, в стиле Древней Греции.

Хотя христианские духовные власти сначала осудили этот натурализм как возвращение к язычеству, затем они смирились с ним в силу подразумеваемой в таком воплощении связи божественности с природой. С тех пор искусство христианского мира было по большей части образным и идеализационным. Очевидно, это удовлетворяло всех, потому что трансцендентность в христианском понимании никогда не выдвигала требований, которые не могло бы воплотить изобразительное искусство.

С мусульманским разумом дело обстояло иначе, так как он утверждал абсолютную трансцендентность Божества. Это никак невозможно примирить с имманентностью, которая допускала выражение божественного в образах, потому что Бог был не «иным», как естественным, но наивысшей степени идеализации. Высшая реальность, которой мусульманин озабочен, которой он одержим, чью волю он всегда ищет,

чьим повелениям он всегда стремится подчиниться, и чье упоминание на его губах с утра до вечера почти в каждом предложении, это трансцендентная реальность, сущность и определение которой заключается в том, что она отличается от всего творения, вместе взятого. Находясь по другую сторону от творения, такой «совершенно иной» не может быть представлен ничем из творения. Вместо того, чтобы отказаться по этой самой причине от всей эстетики, как это сделали евреи, утверждая, что божественная трансцендентность не оставляет места для изобразительного искусства, мусульманский художник принял изобразительное искусство, возложив на него первоочередную задачу провозгласить, что природа это не художественное средство.

И стилизация, и идеализация преобразуют естественное и конкретное. Но если идеализация преобразует предмет, чтобы сделать его более естественным, более репрезентативным в своем роде, то стилизация трансформирует, лишая тем самым конкретности и рода в целом. Стилизация трансформирует природу таким образом, чтобы лишить ее естественности. Стилизованный образ только предполагает, что это за образ. Он лишается своего содержания и остается оболочкой, использование которой заключается в выражении фикции. То же самое относится к фигурам людей и животных, к виноградной лозе, листьям и цветам в искусстве ислама. Их стилизация – это способ мусульманского художника сказать «Нет!» природе, а именно ее конкретной копии, а также идеальной форме. Очевидная цель всего исламского изобразительного искусства – показать, что ничто в природе не является подходящим средством художественного выражения, это соответствует первой части исламского свидетельства веры, а именно, что нет Бога, кроме Аллаха. Подобно тому, как исламское богословие утверждает, что ничто и абсолютно ничего в природе не является Богом или каким-либо божественным образом – все творение является лишь творением и, следовательно, осквернено, поэтому мусульманский художник в своей эстетической профессии говорит нам, что ничто в природе не может быть выражением Божественности.

Чем больше мусульманский художник увлекался стилизацией, тем больше ему казалось, что для успешного выражения Божественной трансцендентности посредством эстетики требуется что-то больше, чем стилизация. Он обнаружил, что лишить природу ее полноты может отказ от стилизации природных объектов и возврат к геометрическим фигурам. По сути, это противоположность природы. Таким образом, происходит логическое завершение процесса стилизации; стилизация виноградной лозы, стебля, листьев и цветов подходит к своему

окончательному концу. Установление геометрической фигуры как единственного средства изобразительного искусства стало решением, которое полностью соответствует «*Ля иляха илля Аллах*». Во всем творении нет ничего, что могло бы быть Аллахом или каким-либо образом связано с Ним.

Как трансцендентному Бытию, Аллаху никогда не придается чувство, и поэтому Он никогда не может стать объектом сенсорной интуиции. Для художника, чья задача представить сенсорную интуицию субъекта, Бог – абсолютно безнадежный случай. Мусульманская совесть вздрагивает от самой мысли о чувственном представлении Бога. От такого отчаяния и произошел прорыв мусульманского художника. Понятно, что трансцендентность Аллаха выводит Его за пределы эстетического представления и выражения, но относится ли то же самое к Его нерепрезентативности, Его эстетической невыразимости? Ответ отрицательный. Бог действительно невыразим, но Его невыразимость – нет. Именно эта невыразимость стала объектом эстетического выражения и бессознательным объектом мусульманского художника. Стилизация и ее конечная форма, геометрическая фигура, стали средством, а выражение невыражаемости Бога – целью. И мусульманскому художественному гению осталось лишь создать дизайн, который при использовании данного средства достигнет заданной цели.

До окончания первого века исламской эры большинство ремесленников были христианами или обращенными из христианства, все еще приверженными художественным формам Византии. Дворцы Омейядов в Иордании, Купол Скалы в Иерусалиме и мечеть Омейядов в Дамаске, относящиеся ко второй половине первого века *хиджры*, содержат множество доказательств того, что на искусство ремесленников оказали влияние и их византийские корни, и Ислам. Либо они сами, либо их начальники (*maitredetravail*), должно быть, руководствовались религиозно-эстетическими соображениями, отличными от византийских.

В византийском и римском искусстве присутствовала как стилизация, так и геометрическое изображение. Но их дизайн был лишен импульса. Он был статичен. Мусульманский художник же создавал рисунок, смотря на который возникало чувство потребности перейти от одного цветка, стебля или фигуры к другому, потому что другой элемент уже в процессе формирования (т.е. узрен) в тот момент, когда сегменты первого достигают сознания. Иными словами, узор был таков, что невозможно было удерживать в восприятии один фрагмент без включения части следующего и удерживать второй без включения

части третьего и т.д. Это придавало виду *elan*, или импульс к движению вперед от точки, на которую первоначально был направлен взгляд. Затем, чтобы усилить этот импульс, позволив ему разойтись во всех направлениях, были обнаружены повторение и симметрия. Фрагмент узора, не вмещающегося целиком в материальных рамках, стимулирует воображение воссоздать недостающие фрагменты за пределами предмета искусства. Сочетание стилизации, неполного развития, неорганичности, фрагментов, заманивающих воображение для их дополнения, повторения и импульса, – все это заставляло воображение внимательного зрителя воспроизводить все больше и больше образов в одном и том же ритме до бесконечности. И нет точки, в которой такое изображение может логически прекратиться. Таким образом, произведение искусства стало областью обзора, произвольно вырезанной его материальными границами из бесконечного поля; и, подобно области видимости микроскопа, лишь дает представление о бесконечном просторе за его пределами.

Область за пределами материальной границы и продолжение узора в ней – это идея разума, навязывающаяся воображению, чтобы создать ее в сознании. Именно под воздействием фрагмента, имеющегося в поле зрения, и импульса, который он породил, воображение умело исполняет команду и начинает создание образа. Если воображение богатое, то оно будет поддерживать себя в течение значительного времени и в довольно широком пространстве. Но по своей природе оно не в состоянии выполнить ожидаемый от него максимум, а именно, бесконечное продолжение. Поэтому рано или поздно оно осознает, что задача его невозможна, а усилия – безнадежны. Ибо бесконечное есть то, что никогда не может стать объектом сенсорного ощущения – даже в воображении. И в этот момент усилие воображения рушится, и через этот коллапс сознание получает ощущение его причины, невозможности достичь конечной цели своего усилия. Это ощущение и есть чувство бесконечности, а бесконечность – важнейшая составляющая трансцендентности.

Объект искусства в исламе эстетичен, с точки зрения красоты и замысла, который он несет. Он называется «арабской». Это и орнамент, и эстетические принципы построения узора. Арабеска может быть не только украшением на плоской поверхности, это принцип, воплощенный на любой исламизированной поверхности, на фасаде исламского здания, на его полу, в дизайне и цвете ковра, освещенной странице рукописи, ритме и тональности исламской музыки, расположении цветущих и/или вьющихся растений в саду, восходящих и каскадных формах фонтанов.

Историки восточных искусств называют арабески «декорацией». Так, они рассматриваются как гедонистическая вспышка цвета, монотонное повторение, рисунок для заполнения поверхностей или, наконец, компенсационная техника преодоления подсознательного страха пустоты. Эти «ученые» делают ударение на том, что мусульманский гений породил арабские украшения, потому что Ислам запрещает воспроизведение живых фигур. Но у них нет ни времени, ни сил спросить, почему Ислам запретил это. На самом деле, арабеска вовсе не украшение. Она не случайный элемент предмета искусства, а его сущность и ядро. Покрыть любой объект арабеской, значит заново обосновать его – до такой степени искусство арабески, так называемого «украшения», на самом деле, является искусством транс-обоснования. Под воздействием арабески объект теряет свою материальность, конкретность, закрытость, индивидуальность, границы самого ее существа и реального существования, – это касается даже самого огромного и прочного строения, – он становится невесомым светом, прозрачным, летучим отображением структуры и ритма, который служит отправной точкой или взлетной полосой, откуда воображение начинает свой полет – полет, который заканчивается катастрофой для воображения, но самым большим и глубоким ощущением трансцендентного, какое только может испытать человек.

Экспрессия трансцендентности в художественной литературе

Теперь можно задаться вопросом: откуда мусульмане взяли направление для такого великого прорыва в выражении трансцендентной реальности? Разве эта эволюция в изобразительном искусстве была чистой случайностью? Как изобретение арабески сочеталось с ценностями ислама в других сферах? Если арабеска стала доминирующим акцентом в изделиях из текстиля, металла, стекла, кожи и дерева, в архитектуре, садоводстве и аквакультуре, иллюстрации и освещении рукописи, даже музыке и пении, несомненно, ее корни находятся гораздо глубже в традиции, чем просто в визуальных искусствах. Где эти корни и каков их источник?

Все эти вопросы получают свой исчерпывающий ответ в феномене Корана – Откровении, в котором все требования к Божественному происхождению воплощаются в его абсолютной реализации литературной возвышенности. Зная свое превосходство, Коран бросает своей аудитории вызов создать что-либо подобное ему (*Юнус 10:38, Аль-Касас 28:49*); осознавая бессилие своей аудитории, он упростил задачу до

десяти сур или глав (*Худ 11:13*), затем до одной главы (*Аль-Бакара 2:23*), затем до нескольких стихов (*Ат-Тур 52:33*). С гордостью возвышаясь над ними, он заявляет, что даже если бы все человечество и *джинны* собрались заодно для выполнения этой задачи, то они не смогли бы ее выполнить (*Аль-Исра 17:88*). Враги Ислама выдвинули самых лучших из своей среды, чтобы принять этот вызов, но они же были первыми, кто осудил их неудачу, когда те представили на суд общества свои произведения.

Задолго до Пророка арабы уже усовершенствовали свое литературное искусство и достигли в нем наивысшей степени. В способности создавать произведения высокой литературной ценности им не было равных, и ни в какой другой культуре не проявлялось столько уважения к великим произведениям литературы, как среди арабов. История не знает иных народов, для которых слово и его красота имели бы такое значение. Для арабов слово было вопросом жизни и смерти, забвения и вечности, войны и мира, добродетели и порока, благородства и пошлости.

«*Иджаз*» – так называется феномен неподражаемости Корана, бросившего вызов людям всех времен, а особенно арабским современникам Пророка, состоявший в том, чтобы создать произведение, подобное ему по красоте и совершенству. Этот феномен состоит из двух элементов: первый – заложенный в самой природе Корана характер, который, будучи воспринятый умом, способным воспринять его, порождает чувство увлечения, переживания самых высоких и сильных смыслов; иными словами, всем опытом, связанным с такой встречей, встретить абсолютную реальность. Второй – это осознание той разницы, которая отделяет воспринимающего, человека, от воспринимаемого, Бога, проявлением которой является неспособность человека создать нечто, наподобие Корана. Первое относится к природе Корана; второе – к человеку. Арабы называют второй аспект просто *иджазом*, явлением или проявлением чудесности; тогда как первый они обозначают как *вуджух аль-иджаз*, или аспекты чудесности Корана.

То, что *иджаз* как явление появился среди верующих и неверующих арабов в годы жизни Мухаммада ﷺ, а также существовал у всех поколений мусульман, неоспоримый исторический факт. Вызов Корана неверующим и их неспособность ответить на него зафиксированы в самом Коране. Однако *иджаз* это не только историческое явление. Вызов Корана вневременный и таков же его успех. Доказательством этого является непрекращающаяся способность Корана обращать людей в Ислам, убедив их в его божественном происхождении. Ни один человек, читающий об опыте мусульман с Кораном или замечающий

влияние Корана на их сознание, жизнь и образ мыслей, не может избежать вывода о том, что Коран действительно имеет Божественное происхождение.

Только Коран арабы считали достойным называться Божественным. В отличие от более ранних пророков, пророчество и Откровения которых подтверждались через действия, противоречащие законам природы, то есть превосходя эпистемологические силы человеческого сознания, Коран же представил свое «чудо» этим силам так, чтобы они были способны воспринять его, и предложил им осознать и признать его чудесность, или Божественное происхождение. Призыв Корана обращен к способности или интеллекту. В то время как другие Откровения «принуждали» сознание преступать законы природы, Коран убеждал путем удовлетворения самых высоких ожиданий интеллекта. Вот почему чудесность Корана стала предметом глубочайшего и широчайшего исследования и анализа. В то же время физические чудеса, совершаемые Моисеем и Иисусом, впечатляли очевидцев и были вне всякого понимания и обсуждения.

Очевидно, что Коран обладает одним или несколькими основополагающими характеристиками, которые, будучи восприняты умом, свидетельствуют о трансцендентности. Мусульмане поставили перед собой задачу определить и проанализировать эти характеристики.

Первая – это неэволюционный характер коранической прозы. Это качество, которое озадачивает всех западных читателей, поскольку Коран не имеет ни начала, ни конца. Расположение его сур или глав не является ни хронологическим, ни систематическим. Когда мусульманин хочет прочесть Коран, он читает *ма таяссара*, т.е. ту часть текста, которая «первой приходит на ум». Он может начать читать с любого стиха, с которого пожелает, и остановиться на любом другом стихе. Независимо от выбора, декламация всегда прекрасна. Будь читатель мусульманином, христианином, иудеем, индуистом или буддистом, атеистом или агностиком, если он владеет арабским языком, то чтение всегда будет великолепным. Его начало всякий раз такое же приятное и совершенное, как середина или конец. Этот неэволюционный характер делает текст Корана зримой частицей, которую Бог выделил из Своей бесконечной воли. Знать его значит воспринимать таким, каким он есть, а именно как средство постижения бесконечной Воли, выражением которой он является. Ибо только сверхъестественное, или божественное, столь же прекрасно в любой своей части, равно как и в бесконечной совокупности.

Данная характеристика литературной возвышенности в Исламе, а именно неэволюционность, и повсеместна, и необходима. Драма, как

противоположность неразвитию, совершенно исключена, потому что в своей чистой форме она идеально выражает политеистическую божественность. Неразвитие всегда характеризовало арабскую поэзию и прозу – от самих ее истоков до настоящего времени. Лучшая арабская поэзия – та, которая читается красиво, с начала или с конца, ведь каждая из ее частей целостна, автономна и красива сама по себе.

Второй аспект чудесности Корана – это импульс. Он анализируется с литературной и музыкальной точек зрения, которые работают вместе и подкрепляют друг друга. Чем больше читаешь, тем больше хочется читать. Каждый прочтенный отрывок порождает в воображении читателя и слушателя движение, требующее продолжения чтения до бесконечности. Каждый отрывок – это отправная точка или взлетная полоса, откуда воображение отправляется в бесконечное пространство, восприятие которого вызвано читаемым отрывком. Речь не идет ни о каком творении новых стихов – лишь воссоздание по памяти в воображении уже прочитанных. То же происходит во время собрания в *муш'арах*, или кружке чтения стихов, в котором каждый следующий участник читает стихи того же ритма и рифмы, что и предыдущий. Иногда читаются классические и известные всем стихи, а иногда – сочиненные специально для этого случая. Независимо от этого, чтение настолько прекрасно и трогательно, что побуждает благодарную аудиторию предаваться импровизированной поэтической композиции, соблюдая тот же ритм, рифму и модальности. Это явление феноменально тем, что оно привычно не только среди арабоязычных, но и среди народов, разговаривающих на персидском, урду, турецком и малайском, поэтическое и эстетическое сознание которых было сформировано Исламом.

Третий аспект – это *балага*, красноречие, пиком которого является *бади'*, или литературное превосходство. Эта характеристика выражает красоту композиции, художественность изложения, уместность терминов и изящество визуализации. Термины и фразы, обороты речи, вызываемые ими восприятия и совокупность всех этих элементов, сведенных в законченную последовательность, с одной стороны; а также предметы, события и состояния, которые они выражают, и значения, которые они передают, с другой, – все это нескончаемо по количеству, разнообразию и соотношению. И, тем не менее, лишь одна их комбинация подходит под критерий *муктада аль-хал* (искомая реальность). В ее композиции настолько достигается идеал, что, считается, именно она задает меру *балага*. Когда эта мера достигает наивысшего уровня – то литературный отрывок признается *бади'*. Это тот идеал, который Коран воплотил в каждом своем стихе. Некоторые одаренные

личности достигли определенной степени этого превосходства, но только в описании какой-то одной грани реальности, в которой они превосходили всех остальных. Близкими к этой категории арабы считали Имру уль-Кайса, но только когда он отправлялся на войну; Набига аз-Зубьяни, когда он выражал страх; Зухайра ибн Аби Сульму, но только в его выражении желания. Коран же превосходит в каждом аспекте, который он затрагивает. Каждое слово в стихе подобно драгоценному камню, и также каждый стих в *сурах*. В Коране нет металла, соединяющего несколько драгоценных камней в украшения. Он сам сплошная драгоценность!

Композиционное превосходство (*бади'*) Корана сочетается с превосходством идеалистическим, то есть высшей, благороднейшей религиозной, этической, социальной и личностной мыслью, составляющими одно неразделимое целое. Форма Корана совершенна; его содержание – совершенно; и форма, и содержание тесно связаны друг с другом, так что их разделение невозможно без нарушения совершенной природы целого. Результатом такого сочетания в Коране является непреодолимое очарование и страх. Ни одно литературное произведение в истории человечества никогда не затрагивало так глубоко, так сильно, так постоянно, так много поколений мужчин и женщин, как это сделал Коран. Ни одно произведение не разбило и/или не восстановило так много жизней! Даже пресвитерианин Х.А.Р. Гибб сказал, что чувствовал, как земля трясется под его ногами, когда он читал суру под названием «Землетрясение». Возвышенное в Коране не статично, а динамично. Никто не может сопротивляться его очарованию, утрашению и упоению.

Все заявления о неподражаемости (*иджазе*) Корана были бы безосновательными, если бы его власть над умами и сердцами людей подавляла их, уменьшала силу их восприятия, поэтическую силу. Однако, все совсем наоборот. Коран подкрепляет сознание и усиливает его в проявлении предельной пронизательности, рациональности, интеллектуальной, эмпирической, критической силы, которой оно наделено. Сознание, подкрепленное Кораном, работает, как будто в середине дня при ярком свете солнца, с непревзойденным реализмом.

Известно, что Божественные атрибуты не следует интерпретировать аллегорически; о них мы должны говорить, как есть, *би-ля каифа*, не допуская какого-либо антропоморфизма. То же самое относится к Корану в целом. Если он и вызывает ощущение трансцендентного без антропоморфизма и без аллегорического толкования, то делает это благодаря самой своей природе. Язык Корана не оставляет равнодушным, он

наполнен поэтическими фигурами подобно любой поэзии. Но в отличие от человеческой поэзии, Коран затрагивает и своей формой, и содержанием. Вместе они выражают трансцендентность: форма делает это благодаря эстетическим категориям неэволюционности, импульса и красноречия (*балага*); а содержание – благодаря передаче контента, который сам трансцендентный, а следовательно, бесконечный, абсолютный и *sui generis*, или уникальный. В его присутствии человек теряет свое онтологическое равновесие, поскольку, поняв его, он устанавливает контакт с источником всего сущего, всего движущегося, с трансцендентным благоговением и трепетом. Предчувствие трансцендентного через художественную литературу не просто созерцательно, оно также динамично. Поскольку выраженная в ней трансцендентная реальность нормативна, привлекательна, трогательна, поощряющая и запрещающая. Под влиянием выраженной в высшей литературной форме трансцендентности семитское сознание усматривало себя носителем Божественной миссии, средоточием человеческой истории и исполнением судьбы.

Предохранение художественного откровения от изменений языка и культуры

Полное сохранение арабского языка со всеми включенными в него понятиями и его непрерывное использование до сих пор устраняло большинство герменевтических проблем, стоящих перед современным читателем Откровения, ниспосланного 14 веков назад. Предписания Корана всегда будут применимы к постоянно меняющимся жизненным вопросам; то же можно сказать о воплощении его общих принципов в конкретные законы, касающиеся современных проблем и задач. Это то, что всегда признавала исламская юриспруденция. Но смысл положений Откровения и категории, в которых эти смыслы должны пониматься, безусловно, реализуемы сегодня точно так же, как и во времена Пророка и его современников четырнадцать веков назад. Последнее представляет собой проблему выражения трансцендентности. Понимание смыслов Корана так, как их понимал Пророк, является предположением о применении, – или неправильном применении, – этих смыслов для решения современных проблем.

Способность любого ученика понять Откровение сегодня точно так же, как оно понималось в день его раскрытия, действительно является «чудом» в истории философии. Невозможно объяснить это различием «раскрывающей» и «созидательной» функций языка. Первая

предполагает эзотерический уровень смысла, который раскрывается только посвященным и посредством экзегетики; а вторая – производительная роль, продукт которой не отличается от концепций чистой фантастики. Более того, «созидательная» функция не защищена от обвинений в релятивизме и субъективизме, что не допускает каких-либо заявлений от имени Ислама или какой-либо религии как таковой и рассматривает все их как субъективные и неактуальные. Межрелигиозный диалог мало чего стоит, если все, что он может предложить, это диалог между людьми, а не религиями.

То, что язык меняется, не важно. В целом арабский язык не изменился, однако набор его корневых слов немного расширился, чтобы отвечать новым реалиям. Суть языка, то есть его грамматическая структура, спряжение глаголов и существительных, его категории сопоставления фактов и идей и формы его литературной красоты – совсем не изменились. Утверждение Гераклита о том, что все меняется и никогда не остается тем же, ошибочно, поскольку хоть что-то должно оставаться постоянным, если речь идет об изменении в смысле изменения вообще, а не «потока разнообразия» скептика. Гораздо более осторожными и точными в определении языка были мусульманские лингвисты, признававшие единственную функцию языка – чисто описательную. Характерно, что они определяли красноречие как «описательную точность». Таким образом, область лексикографии была для них неприкосновенной – **«Сам Бог научил Адама именам вещей»** (*Аль-Бакара 2:31*); и они кропотливо составляли для арабского языка Корана самые полные лексикографические словари в мире. Творчество они низводили к человеческому разуму, которому оно должным образом принадлежит как способность открывать и озарять светом сознания аспекты реальности, которых избегают менее творческие или способные умы, но улавливает гений. Чем более точно описание этой реальности, тем более оно выразительно и красиво, а также дидактично и поучительно. Таким образом, язык – в данном случае арабский – остался упорядоченной дисциплиной, подходящей для точного суждения и заставляющей любого разумющего человека сказать хорошему автору или критику: «Да! Вот именно!» Естественно, что исламское Откровение именно таковое. В противном случае, учитывая трансформации, через которые прошли Откровения Моисея, Зороастра, Будды и Иисуса по причине того, что их первоначальные языки были утеряны, забыты или «изменены», Сам трансцендентный Бог был бы бедным учеником истории религий!

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Роль Ислама в глобальном межрелигиозном взаимодействии

Ислам – самая молодая из мировых религий. Он уникален тем, что связан с большинством религий мира еще с самого этапа своего становления, и потому его отношение к другим религиям занимает определяющее место в самой его глубинной сути. Отношение Ислама к другим религиям идейное, т.е. связывает мировоззрение Ислама, его взгляд на Бога (Свят Он и Велик), реальность, человека, мир и историю с другими религиями. Оно также практично, так как предоставляет возможность мусульманам и приверженцам других религий жить и работать вместе, каждому в соответствии с ценностями и предписаниями своей веры. В случае с иудаизмом, христианством и сабейством, связь была изначально упорядочена Богом посредством прямого Откровения, а затем самим Пророком Мухаммадом (мир ему и благословение), действующим под Божественным руководством, предоставленным в Откровении. Что касается зороастризма, то сподвижники Пророка (да будет доволен ими Аллах) распространили такое же отношение на него через три года после смерти Пророка (13 г.х. / 632 г.), когда была завоевана и помещена в лоно ислама Персия. На индуизм и буддизм такое распространение произошло после завоевания нижней части долины Инда в 711 году н.э. Все это демонстрирует долгую историю сотрудничества Ислама с другими религиями: четырнадцать веков с религиями Ближнего Востока; и тринадцать веков с индийскими. Он выработал идейную основу для такого взаимодействия, являющегося основополагающим для религиозного опыта Ислама и, следовательно, столь же древним, как и сам Ислам.

Мусульманам невыносимо слышать заявления западных ученых о том, что такая дисциплина, как сравнительное изучение религий – это западное новшество, появившееся в период Просвещения, или во время колониальной и индустриальной экспансии Европы в девятнадцатом веке; или что сближение мировых религий впервые инициировано Чикагским конгрессом в 1893 году. Йоахим Вах (1898–1955) открывает свое «Сравнительное изучение религий» утверждением: «Нет почти никаких сомнений в том, что современное сравнительное изучение религий началось с Макса Мюллера [1823–1900] примерно сто лет назад». «Почти никаких сомнений», о которых здесь говорится, это

результат невежества, комплекса превосходства, который ослепляет западного ученого, когда речь идет о достижениях незападных народов. Тем не менее, мы склонны с улыбкой реагировать на такие заявления и приглашать наших западных коллег глубже изучить вопрос. Вклад Ислама в академическое изучение других религий в прошлом был колоссальным по всем параметрам; и его потенциальный вклад в предстоящий Глобальный конгресс, безусловно, соответствует его великому прошлому. Он может предоставить принципы и идеи для встречи религий, а также формы и структуры для их сосуществования и сотрудничества. *Modus vivendi*, или соглашение, которое Ислам предусмотрел для мировых религий в Медине, Дамаске, Кордове, Каире, Дели и Стамбуле, безусловно, достойно наследования во всем мире. На самом деле, все мы, кто готовится к Глобальному конгрессу, были бы очень довольны, если бы запланированный Конгресс помог реализовать хотя бы часть из того, что Ислам сделал много лет тому назад.

I. Концептуальное отношение

Отношение Ислама к другим религиям было установлено Богом в Его откровении, Коране. Поэтому мусульманин не может отрицать этого, поскольку для него Коран является высшим религиозным авторитетом. Мусульмане считают Коран прямым словом Бога; последним и окончательным выражением Его воли для всех людей во всех местах и во все времена. Единственными разногласиями, допустимыми для мусульман, являются экзегетические вариации. Но рамки вариаций ограничены в двух направлениях: во-первых, непрерывность мусульманской практики на протяжении веков представляет собой неопровержимое подтверждение смыслов, приписываемых стихам Корана. Во-вторых, методология мусульманской ортодоксии в экзегезе основывается на принципе, что арабская лексикография, грамматика и синтаксис, которые остались неизменными и постоянно использовались миллионами мусульман со времени их запечатления в Коране, не оставляют без решения ни один вопрос. Эти факты объясняют универсальность понимания и соблюдения принципов Корана мусульманским миром, от Марокко до Индонезии, а также от России и Балкан до сердца Африки, несмотря на широчайшее разнообразие этнических культур, языков, обычаев и традиций. Что касается немусульман, то они могут оспаривать принципы Ислама. Тем не менее, им следует знать, что Ислам не выдвигает свои принципы как догму исключительно для

тех, кто верит или хочет верить. Он делает это рационально, критически. Ислам приходит к нам с логическими и последовательными аргументами и ожидает нашего молчаливого согласия на необходимых рациональных основаниях. Нам недопустимо не соглашаться только на основании личных вкусов или субъективного опыта.

Мы предлагаем проанализировать идейное отношение Ислама в три этапа: касательно иудаизма и христианства, касательно других религий, и что касается религии как таковой, а, следовательно, всех людей, независимо от их вероисповедания или даже отсутствия такового.

А. Иудаизм и христианство

Ислам отводит этим двум религиям особый статус. Во-первых, каждая из них – Божественная религия. Их основатели на Земле, Авраам, Моисей, Давид, Иисус, являются Пророками Бога. То, что они передали – Тора, Псалмы, Евангелия – это Откровения от Бога. Вера в этих пророков и в Откровения, которые они принесли, – неотъемлемая часть самой исламской веры. Не верить в них и проводить различия между ними – это отступничество. **«Наш Бог и ваш Бог – один, и мы покоряемся только Ему»** (Коран, 29:46; 42:15). Бог описал своего пророка Мухаммада и его последователей **«верующими в то, что ниспослано от Господа»**; а это вера **«в Аллаха, Его ангелов, Его Писания и Его посланников»**, и верующие **«не делают различий между Его посланниками»** (Коран, 2:285).

Обращаясь к евреям и христианам, которые возражают против подобной идентификации и претендуют на исключительную монополию на предшествующих пророков, Коран говорит: **«Неужели вы скажете, что Авраам, Измаил, Исаак, Иаков и колена (двенадцать сыновей Иакова) были иудеями или христианами? Вы лучше знаете или же Аллах?»** (Коран, 2:140). **«Скажи [Мухаммад]: «Мы уверовали в Аллаха и в ниспосланное нам, в ниспосланное Аврааму, Измаилу, Исааку, Иакову и коленам (двенадцати сыновьям Иакова) и в дарованное Моисею, Иисусу и пророкам от их Господа»** (Коран, 3:84). **«Воистину, Мы внушили тебе [Мухаммад] откровение, подобно тому, как внушили его Ною и пророкам после него. Мы внушили откровение Аврааму, Измаилу, Исааку, Иакову и коленам, Иисусу, Иову, Ионе, Аарону, Соломону. Давиду же Мы даровали Псалтирь»** (Коран, 4:163). **«Аллах – нет божества, кроме Него, Живого, Вседержителя. Он ниспослал тебе [Мухаммад] Писание [Коран]**

с истиной в подтверждение того, что было до него. Он ниспослал Тору и Евангелие, которые прежде были руководством для людей» (Коран, 3:2–4). «Воистину, верующие, а также иудеи, сабии и христиане, которые уверовали в Аллаха и в Последний день и поступали праведно, не познают страха и не будут опечалены» (Коран, 5:69).

Уважение, с которым Ислам относится к иудаизму и христианству, их основателям и писаниям, это не просто любезность, а признание религиозной истины. Ислам воспринимает их не как «иные взгляды», которые он должен терпеть, а *де-юре* как истинные религии от Бога. Более того, им отводится статус не общественно-политический, культурный или цивилизационный, а религиозный. В этом Ислам уникален. Ибо ни одна религия в мире не выдвигала веру в истинность других религий как необходимое условие собственной веры и свидетельства.

Соответственно, Ислам продолжает это признание религиозной истины в иудаизме и христианстве своей самоидентификацией с ними. Идентичность Бога, источника Откровений трех религий, подразумевает идентичность Откровений и религий. Ислам не появляется на религиозной сцене из ниоткуда, он есть подтверждение той истины, которую представили все предшествующие пророки иудаизма и христианства. Он рассматривает их всех как мусульман и их Откровения как то же, что и его собственное (Коран, 3:67; 21:71–94). Вместе с *ханифизмом* монотеистическая и этическая религия доисламской Аравии, иудаизма, христианства и Ислама составляют воплощение одного и того же религиозного сознания, суть и ядро которого едины. Историки цивилизации, исследующие древний Ближний Восток, легко усматривают единство этого религиозного сознания. Оно прослеживается в литературе этих древних народов и поддерживается единством их физической среды или географии, их языков (почему они и называются «семитскими») и единством художественного выражения. Это единство религиозного сознания Ближнего Востока состоит из пяти доминирующих принципов, которые характеризуют известные литературы ближневосточных народов. Во-первых, это объективная реальность Бога, Творца, несоизмеримая с Его созданиями, в отличие от верований древних египтян, индейцев или китайцев, для которых Бог или Абсолют воплощен в собственных созданиях; во-вторых, цель создания человека не в Божественном самосозерцании и не в использовании человека, а в его безусловном служении Богу на Земле, чтобы он был Его собственным «наместником»; в-третьих, отношение Творца

к созданию, или воля Бога – это содержание откровения, и оно выражается в терминах закона, принципах и моральных императивах; в-четвертых, человек, слуга, является хозяином владений Бога под Его началом, способным трансформировать их посредством своего продуктивного воздействия в то состояние, которого желает Бог; в-пятых, послушание Божественной Воле и ее выполнение приводят человека к счастью и блаженству, в противовес страданиям и проклятиям, объединяя тем самым мирские и космические отношения. На единство «семитского» религиозного и культурного сознания не повлияло вторжение египтян в период существования их Империи (1465–1165 гг. до н.э.), или филистимлян из Кафтора или хеттов, или касситов, или «народов гор» (арийских племен), которые все были семитизированы и ассимилированы, несмотря на историю своих военных завоеваний. Ислам принял все это как должное. Он назвал центральную религиозную традицию семитских народов *«ханифизмом»* и отождествил себя с ней. К сожалению, для ранних мусульманских ученых язык, история и литература, подкрепленные археологией и дисциплинами древнего Ближнего Востока, еще не были доступны. Они постепенно начали внедряться посредством передачи устной традиции, которую ученые систематизировали для нас под общим названием «История пророков». Однако, читая их материалы, мы должны помнить, что точное знание Авраама (примерно 2000–1650 гг. до н.э.), Юлия Цезаря (100 или 102–44 гг. до н.э.), ‘Амра ибн аль-‘Аса и Наполеона (1769–1821), например, о Сфинксе или египетских пирамидах были равны нулю.

Исламскую концепцию *«ханифа»* нельзя сравнивать с «Анонимными христианами» Карла Ранера. *«Ханиф»* – это кораническая категория, а не изобретение современного богослова, смущенного исключительным требованием его церкви в отношении Божественной благодати. Она используется в исламской идеологической системе на протяжении четырнадцати веков. Те, кого относят к данной категории, являются образцами веры и величия, самыми почетными представителями религиозной жизни, приближенными к религиозному идеалу. Ислам продолжает почитать древних пророков и их последователей, даже если иудеи и христиане становятся менее преданными им или вовсе прекращают их чтить. **«Воистину, самыми близкими к Аврааму людьми являются те, которые последовали за ним, а также этот Пророк (Мухаммад) и верующие (в него)»** (Коран, 3:68). В Коране христиане возвышены за их аскетизм и смирение, они объявлены самыми близкими для мусульман из всех верующих.

«[О Мухаммад,]Ты также непременно найдешь, что ближе всех в любви к верующим, являются те, которые говорят: «Мы – христиане». Это потому, что среди них есть священники и монахи, и потому, что они не проявляют высокомерия» (Коран, 5:82). Если же, несмотря на всю эту похвалу в адрес верующих, их Пророков и Писаний, иудеи и христиане будут упорствовать в непризнании Пророка и противостоянии его последователям, то Бог повелел мусульманам обращаться к ним с такими словами: **«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». Если же они отвернутся, то скажите: «Свидетельствуйте, что мы – мусульмане»»** (Коран, 3:64).

Очевидно, что Ислам отвел иудаизму и христианству самый максимум, который только может быть отведен другой религии. Он признал истинными пророков и основателей другой религии, ее Писание и учение. Ислам объявил своего Бога и Бога этой религии Одним и тем же. Он объявил мусульман помощниками, друзьями и сторонниками приверженцев другой религии, ради Господа. Если между ними и сохраняются различия, то Ислам считает их незначительными. Они не могут быть существенными. Их можно преодолеть и решить с помощью более глубокого знания, доброй воли и мудрости. Ислам рассматривает их как внутренние споры в одной и той же религиозной семье. И пока мы оба признаем, что Бог является Господом каждого из нас, никакое различие и никакое несогласие не останутся нерешенными. На наши религиозные, культурные, социальные, экономические и политические различия следует смотреть с той точки зрения, что Бог превыше всего – любого из нас, наших страстей, эго или предрассудков.

Б. Другие религии

Ислам учит, что феномен пророчества универсален, без ограничения в пространстве и времени. **«Каждому человеку, – утверждает Коран, – Мы повесили на шею его деяния (сделали их неразлучными с ним). А в День воскресения Мы представим ему книгу, которую он увидит развернутой. Кто следует прямым путем, тот поступает во благо себе. А кто впадает в заблуждение, тот поступает во вред себе. Ни одна душа не понесет чужого бремени. Мы никогда не наказывали людей, не отправив к ним посланника»** (Коран,

17:13–15). Абсолютная справедливость Бога заключается в том, что Он не спросит никого ни за какие поступки до тех пор, пока Его закон не передан, не обнародован и не известен. Эта передача и/или обнародование и составляет феномен пророчества. Тот же принцип действовал в древнем ближневосточном обществе, где законы записывались на каменных стелах, которые затем устанавливались повсюду, где люди могли их читать. Незнание Божественного Закона считается весомым аргументом и смягчающим обстоятельством, если только оно не является следствием незаинтересованности или пренебрежения. Будучи настолько же Милосердным и Прощающим, насколько Справедливым, Бог не оставил людей без пророка, который научил бы их Божественному Закону. **«Нет ни одного народа, – утверждает Коран, – к которому не приходил бы предостерегающий увещеватель»** (Коран, 35:24). Некоторые из этих Пророков широко известны, другие – нет. Однако незнание о них со стороны евреев, христиан или мусульман не означает, что их не существовало. **«Мы уже отправляли посланников до тебя (Мухаммад). Среди них есть такие, о которых Мы рассказали тебе, и такие, о которых Мы не рассказывали тебе»** (Коран, 40:78; 4:163). Таким образом, универсальность пророчества делает все человечество, в прошлом и настоящем, ответственным; оно способно достичь либо религиозного процветания и счастья, либо скатиться к недостатку и проклятию.

Как утверждает Ислам, Божественная система является совершенно справедливой. Для нее характерны универсализм и абсолютный эгалитаризм. Следовательно, не просто феномен пророчества должен быть универсальным, но и его содержание должно быть абсолютно одинаковым. Если бы в каждом случае Божественный Закон, передаваемый пророками своим народам, был иным, универсализм этого явления не возымел бы эффекта. Поэтому Ислам учит, что пророки во все времена и во всех местностях учат одному и тому же. **«Мы отправили к каждой общине посланника, – утверждает Коран. – «Поклоняйтесь Аллаху и избегайте тагута!»**» (Коран, 16:36). **«Мы отправляли посланников, которые говорили на языке своего народа, чтобы они давали им разъяснения»** (Коран, 14:4). Данное заверение не оставляет места для оправдания по причине непризнания Бога или неподчинения Его закону. **«Мы отправили посланников, которые несли благовест и предостерегали, дабы после пришествия посланников у людей не было никакого довода против Аллаха»**

(Коран, 4:165). Таким образом, Ислам создает почву для диалога со всеми народами, не только с иудеями и христианами, чьи пророки подтверждены в Коране. Поскольку все человечество получило Откровения, причем идентичные Откровению Ислама, мусульмане относятся ко всем одинаково уважительно и считают всех ответственными за то, чтобы признать Бога Единым и поклоняться Ему, служить и почитать Его вечные законы.

Если, как утверждает Ислам, все пророки передавали одно и то же послание, откуда взялось столь огромное разнообразие религий на протяжении истории человечества? На этот вопрос Ислам отвечает с теоретической и практической точек зрения.

(1) Ислам считает, что в посланиях всех пророков была единая суть и ядро, состоящее из двух элементов: во-первых, *таухид*, это осознание или признание того, что только Аллах является Богом и что все поклонение, служение и послушание принадлежат только Ему. Второй – это мораль, которую Коран определяет как служение Богу, совершение добра и уклонение от зла. Каждое Откровение было ниспослано в виде свода правил, применимых к тем людям, которым оно было ниспослано, учитывая их исторические условия и обстоятельства. Эта особенность не влияет на суть Откровения. А если бы влияла, то справедливость Бога не была бы абсолютной, а требования универсализма и эгалитаризма утратили бы смысл. Конкретизация божественного закона должна влиять на то, «как» человек служит Господу, а не на цель служения, или «что» он делает, – последнее всегда подразумевает добро, праведность, справедливость и послушание Богу. Если «что» когда-либо изменяется, то только в тех областях, которые не являются определяющими, а значит, несущественными и второстепенными. Этот принцип играет особую роль в объединении человечества, потенциально или фактически, вокруг общих религиозных и моральных принципов и для удержания их от противоречия, релятивизма и субъективизма. Потому для религиозного разнообразия в истории есть законное основание. По Своей милости, Бог учитывал особые условия каждого народа. Он открыл им Свое послание, по сути единое для всех, но передал Он его каждому из них в форме, соответствующей их конкретным условиям, их собственному уровню развития в человеческом масштабе. И мы можем заключить, что такие различия являются законными до тех пор, пока не затрагивают сущности послания.

(2) Вторая причина религиозного разнообразия не столь благоприятна, как первая. Первая, как мы увидели, Божественного

происхождения, вторая же – человеческого. Не все люди готовы признать и исполнить волю Бога, переданную через Откровение. Интересы некоторых могут не совпадать с Божественными Заветами, а многочисленные обстоятельства могут лишь благоприятствовать таким разногласиям.

Во-первых, Божье Откровение практически всегда и везде проповедовало благотворительность и альтруизм, заботу о материальных нуждах бедных со стороны богатых. Богатые не всегда соглашались с этим моральным императивом и могут склоняться к противодействию. Во-вторых, Божественное Откровение почти всегда выступает за упорядоченную социальную жизнь. Оно настоятельно рекомендует послушание правящему закону и следование самодисциплине. Однако всегда делает это в соответствии с правилом закона, который не всегда устраивает правителей и царей, которые стремятся иметь свой собственный путь. В-третьих, Божественное Откровение всегда напоминает человеку, что следует смотреть на себя через призму Бога и Его законов, а не себя самого. Но человек тщеславен; и самолюбие постоянно искушает его. В-четвертых, Откровение побуждает людей дисциплинировать свои инстинкты и держать под контролем эмоции. Однако люди склонны к потворству. Удовлетворение инстинктов и эмоционального возбуждения перемежают человеческую жизнь, и часто эта склонность препятствует восприятию Откровения. В-пятых, если содержание Откровений тщательно не запоминать, не учить и не соблюдать публично, то оно, как правило, теряется. Передаваясь из поколения в поколение, но не воплощаясь в соблюдаемых всеми общественных обычаях, Божественные императивы подвержены размыванию, смещению акцентов и изменениям. Наконец, когда Божественное Откровение смещается в лингвистических, этнических и культурных границах – на самом деле, восприятие Откровения может меняться через интерпретацию даже более поздними поколениями той же народности, которая в какое-то время им пренебрегала. Любое из этих обстоятельств или все они вместе могут вызвать искажение первоначального Откровения.

Вот почему Бог счел нужным повторить феномен пророчества, послав пророков, чтобы передать Божественное Послание и восстановить его в умах и сердцах людей. Это – акт чистой Божьей милости, непрерывный и непредсказуемый. Тем, кто спрашивал, почему Мухаммад был послан в то время и место, Коран ответил, что Бог лучше знает, куда и когда посылать пророков, чтобы передать Его послание (Коран, 6:124).

В. Отношение Ислама ко всему человечеству в целом

Ислам одинаково относится ко всем другим религиям, независимо от того, признаны они или нет, исторические или иные. Даже к людям без религии и атеистам – независимо от их цвета – Ислам относится конструктивно, как к неотъемлемой части общества.

Это отношение представляет собой исламский гуманизм. В его основе лежит причина творения – человеческий разум. Первое упоминание о Божественном замысле создания человека встречается в разговоре Бога с ангелами. **«Я установлю на Земле наместника».** Ангелы ответили: **«Неужели Ты поселишь там того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь, тогда как мы прославляем Тебя хвалой и освящаем Тебя?».** Бог сказал: **«Воистину, Я знаю то, чего вы не знаете»** (Коран, 2:30). Ангелы созданы Богом, чтобы быть Его посланниками и/или инструментами исполнения высшей Воли. По своей природе, они способны действовать лишь по наставлению Бога и поэтому неспособны определять моральные границы. Само их положение отличало их от человеческих существ, которых Бог запланировал поселить на Земле. В другом красноречивом отрывке Корана сообщается: **«Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести ее и испугались этого, а человек взялся нести ее»** (Коран, 33:72). На небесах, на земле и в горах воля Бога исполняется посредством законов природы. Однако творение, в отличие от человека, неспособно выполнить высшую часть Божьей воли, а именно, моральный закон. Лишь человек наделен такими способностями; ибо нравственность требует, чтобы ее исполнение было добровольным при наличии равноправной альтернативы, которой является аморальность – одно и то же лицо способно выбрать как одно, так и другое. В этом и заключается природа нравственного поступка – он совершен при том, что действующий мог поступить иначе. Без этой опции или возможности моральность не была бы моральностью. Если поступок совершен, к примеру, бессознательно или под принуждением, то он будет иметь прагматическую ценность, но не моральную.

Наместничество Бога на Земле подразумевает трансформацию человеком творения, – в том числе, прежде всего, самого себя – подобно божественной модели. Это означает послушное исполнение Его воли, со всеми ценностями и этическими императивами, которые она включает. Высший императив – это мораль. Поскольку человек сам по себе способен к нравственным поступкам, только на него

возложено «божественное доверие», от которого уклоняются «небо, земля и горы». Следовательно, человек имеет высочайшее значение в системе творения. Он – единственный, через которого Бог желает воплотить высшую часть Своего замысла в пространстве и времени. Чтобы прояснить суть *raison d'être*, или разума, человека, Коран утверждает: **«Господь наш! Ты не сотворил это понапрасну!»** (Коран, 3:191). К тем, кто отрицает эту цель сотворения, Коран обращается в непреклонном тоне: **«Мы не создали небо, Землю и то, что между ними, понапрасну. Так думают только те, которые не веруют. Горе же тем, которые не веруют, от Огня!»** (Коран, 38:27). В отношении Божественного намерения Коран подчеркивает: **«Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись Мне»** (Коран, 51:56). Глагол *'абада* означает поклонение, а также служение. Он используется в этом двойном смысле во всех семитских языках. Коран продолжает объяснять при помощи более конкретных ответов на те же вопросы: в чем смысл творения? Зачем создан человек? **«Он – Тот, Кто создал небеса и Землю... дабы испытать, чьи деяния будут лучше»** (Коран, 11:7). **«Он – Тот, Кто сделал вас преемниками на Земле... чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам»** (Коран, 6:165).

Чтобы человек смог реализовать потенциал своего разума, Бог наделил его соответствующими способностями и создал его **«в прекраснейшем облике»** (Коран, 95:4). Он дал ему все необходимое для выполнения Божественных императивов. Прежде всего, о Боге сказано: **«Который превосходно создал все... и начал создавать человека из глины... затем придал ему соразмерный облик, вдохнул в него от Своего духа».** Он наделил его **«слухом, зрением и сердцем [когнитивными способностями]»** (Коран, 32:7,9). Прежде всего, Бог дал человеку разум, рассудок и понимание, благодаря которым можно изучать окружающий мир и пользоваться его благами. Все, что Он создал – Земля и творения, в том числе, сам человек – податливы к изменениям и трансформации под воздействием человека или техники, служащей для достижения целей человека. Выражаясь языком религии, Бог «подчинил» природу человеку. Он предоставил человечеству «власть» над природой. Это и есть значение *хилафа*, или наместничества человека на Земле. Коран выражает это так: **«Бог подчинил вам корабли, которые плывут по морям по Его воле, подчинил вам реки... солнце и луну... ночь и день»** (Коран, 14:32, 33). **«Он заставил моря подчиняться вам...»**

верблюдов и крупного рогатого скота... все, что есть на Земле и на небесах» (Коран, 16:14; 22:36,37,65; 31:20; 45:12). Бог поселил человека на Землю, чтобы преобразовать ее и пользоваться ею (Коран, 11:61), и для этого сделал его властелином Земли (Коран, 67:15). Для того чтобы это преобразование природы и ее использование человеком стали возможны, Бог вложил в нее Свою модель закономерностей (Коран, 30:30; 48:23), так называемых «законов природы», которые, как мы знаем, являются постоянными и неизменными, исключительно благодаря нашей вере в то, что Он не злонамеренный, а великодушный Бог. Как и в природе или творении, Божественные закономерности также проявляются в сфере психологической и социальной (Коран, 51:20,21; 33:62; 35:43), открывая тем самым практически все области творения для человеческого наблюдения и познания.

Помимо этого, Бог прямо и сразу же открыл через пророков Свою волю и повелел им провозгласить ее своим народам на своих языках. Пророк Мухаммад был послан Им с окончательной версией Откровения; Бог позаботился о том, чтобы защитить Откровение от вмешательства и искажений (Коран, 15:9), сохранив его нетронутым, наряду с арабской грамматикой и синтаксисом, лексикографией, этимологией и филологией – всеми лингвистическими инструментами, необходимыми для его понимания точно таким же, каким оно было ниспослано. Безусловно, это был акт чистой милости и милосердия со стороны доброжелательного Бога. Его цель – сделать знания и выполнение Божьей воли легче и доступнее.

Ислам утверждает, что каждый человек может извлечь пользу из Божественных Законов. Дорога к счастью – свободный и открытый путь, по которому каждый может идти в своем собственном темпе. Все изначально наделены этими правами и привилегиями. Бог предоставил их всем без исключения. «Природа», «Земля», «небеса» – все принадлежит каждому человеку. На самом деле, Бог сделал это и даже больше! Он вживил Свою религию в естество каждого человека. Истинная религия врожденная, это *religionaturalis*, которой наделены все человеческие существа (Коран, 30:30). За ослепительным религиозным многообразием человечества стоит врожденная религия, неотделимая от человеческой природы. Это исконная религия, единственная истинная религия (Коран, 3:19). Каждый человек обладает ею, если только аккультурация и индоктринация, введение в заблуждение или разубеждение не изменили этого. Таким образом, все люди обладают даром, «шестым чутьем», *sensuscommunis*, или здравым смыслом, чтобы воспринимать Бога таким, какой Он есть. Рудольф Отто в своей

книге “*The Idea of the Holy*” назвал это «чувством сверхъестественного», а феноменологи религии признали это способностью, позволяющей воспринимать религиозное как «религиозное», «священное», автономное и *suigeneris*, или своеобразное, без редуционизма.

Наконец, в Исламе не существует понятия «грехопадение человека», нет и концепции «первородного греха». Согласно Исламу, никто не находится с рождения в вынужденно затруднительном положении, из которого не может найти выход. Человек рождается невинным и безгрешным. Он появляется на свет, обладая множеством достоинств, способностью понимать и врожденным потенциалом познания Бога. В этом все люди равны. И это основа исламского универсализма. Что касается нравственности и благочестия, а также жизни человека на Земле, то Ислам не проводит никакого различия между людьми, не разделяет их на расы и нации, касты или классы. Все люди, утверждает он, «произошли от одной пары», их разделение на народы и племена – это мера, направленная на то, «чтобы вы узнавали друг друга». **«И самый почитаемый перед Аллахом среди вас, – подчеркивает Коран, – наиболее богобоязненный»** (Коран, 49:13). А Пророк в своей прощальной проповеди добавил: «Нет превосходство у араба над не арабом, и у не араба над арабом. Как и нет превосходства белого человека над чёрным, и чёрного над белым! Превосходство одних людей над другими может быть лишь в богобоязненности!».

II. Отношение на практике

В соответствии со всеми предписаниями Ислама, выраженными прямо или косвенно через Божественные источники, Пророк Мухаммад разработал и обнародовал конституцию первого исламского государства. Сразу же по прибытии в Медину (июль 622 г.н.э.) он собрал всех жителей города и его окрестностей и провозгласил исламское государство и его конституцию. Это событие имело ключевое значение для развития отношений Ислама с другими религиями и мусульман с немусульманами во все времена и в любой местности. Спустя четыре года после кончины Пророка в 10 г.х./632 г.н.э., второй халиф исламского государства Умар ибн аль-Хаттаб (ок. 581–644 гг.) провозгласил дату обнародования Мединской конституции точкой отсчета исламской истории, настолько критичной она была для Ислама и всего мира.

Конституция стала заветом между Пророком, мусульманами и евреями; ее гарантом был Сам Аллах. Она упразднила племенную систему

Аравии, с которой арабы себя ассоциировали и на основании которой строились отношения в обществе. Теперь араб определялся Исламом; его личная и социальная жизнь подчинялась предписаниям исламского права, *шариата*. Прежняя преданность племени уступила место новой общественной связи, которая связывала каждого мусульманина с другими мусульманами, образуя умму. Умма – это органическое тело, составляющие которого взаимно поддерживают и защищают друг друга. Их личная, взаимная и коллективная ответственность определяется законом. Пророк должен был стать его главным политическим и юридическим авторитетом; и, пока он жил, он использовал эту силу. После смерти Пророка его *хулафа* (мн. ч. от *халифа*, «преемник») осуществляли политическую власть, тогда как власть юридическая распространялась исключительно на *улама* (правоведов), которые к тому времени разработали методологию толкования, обновления и расширения шариата.

А. Еврейская умма

Наряду с уммой мусульман стоит еще одна умма – евреев. Их давние связи с арабскими племенами аус и хазрадж должны были быть заменены узами иудаизма. Их гражданство, вместо того, чтобы быть мерилем отношения к тому или иному арабскому племени, с этих пор стало торжеством их еврейства. Их жизнь должна была строиться вокруг еврейских учреждений и управляться Торой, их божественным законом. Политическая власть была возложена на главного раввина, который также был известен как *Реш Галута*, в то время как юридическая власть базировалась на системе раввинских судов. Обе уммы были объединены под третьей структурой, также называемой «*аль-умма*» или «*аль-давла аль-Исламийя*» (исламское государство). Это государство могло призвать на службу, в мирное время или военное, умму мусульман, но не евреев. Однако последние могли добровольно предлагать свои услуги, если того желали. Ни мусульмане, ни евреи не были свободны иметь какие-либо отношения с иностранной державой и тем более объявлять войну или мир какому-либо другому государству или иностранной организации. Это остается исключительно юрисдикцией исламского государства. Позже иудеи, добровольно вступившие в завет с Пророком и чей статус новая конституция повысилас подзащитного племени до граждан государства, предали его. Печальным последствием данного явления было сначала наложение на одну из групп евреев штрафа, затем последовало изгнание другой группы, которую признали виновной в более тяжком преступлении, и, наконец, казнь третьей группы, которая вместе с врагом замышляла

уничтожить исламское государство и исламское движение. Хотя эти меры наказания были выбраны самим Пророком или одобренными заинтересованными сторонами судьей, мусульмане не воспринимали их как меры, направленные против евреев как таковых, а только против виновных. Ислам не признает замещения чужой вины. Следовательно, когда позже исламское государство расширилось, включив в него северную Аравию, Палестину, Иорданию и Сирию, Персию и Египет, где проживало много евреев, их автоматически рассматривали как безобидных членов еврейской уммы в исламском государстве. Этим объясняется гармония и сотрудничество, характерные для мусульманско-еврейских отношений на протяжении последующих столетий.

Впервые в истории со времен вавилонского вторжения в 586 г. до н.э. и как гражданин исламского государства иудей мог построить свою жизнь по законам Торы и сделать это на законных основаниях, при поддержке гражданских законов государства, в котором он проживал. Впервые нееврейское государство возложило свою исполнительную власть на службу раввинского суда. Впервые государственное учреждение взяло на себя ответственность за поддержание еврейства и заявило о своей готовности использовать свою власть для защиты иудейской идентичности евреев от врагов, будь они евреи или неевреи. После столетий греческого, римского и византийского (христианского) угнетения и преследования евреев Ближнего Востока, Северной Африки, Испании и Персии смотрели на исламское государство как на освободителя. Многие из них охотно помогали армиям в завоеваниях и с энтузиазмом сотрудничали с исламским правительством. Все это повлекло за собой вхождение евреев в арабскую и исламскую культуру, что привело к ослепительному расцвету еврейских искусств, литературы, науки и медицины. Евреи обрели богатство и престиж, некоторые из них стали министрами и советниками халифов. Фактически, иудаизм и еврейский язык достигли своего «золотого века» под эгидой Ислама. Иврит впервые обрел свою грамматику, Тора – юриспруденцию, еврейская литература – свою лирическую поэзию, а еврейская философия нашла своего первого последователя Аристотеля, Мусу ибн Маймуна (Маймонида) (ок. 1135/8–1204 гг.), чьи тринадцать заповедей, написанные изначально на арабском языке, определили иудейское вероучение и идентичность. Иудаизм также обрел своего первого мистического мыслителя Ибн Гвириля (ок. 1021–58 гг.), «суфийская» философия которого дарила примирение и внутренний мир евреям по всей Европе. При Абд ар-Рахмане III (891–961 гг.) в Кордове еврейский премьер-министр Хасдай бен Шапиро сумел добиться примирения

между христианскими монархами, которых не могла объединить даже католическая церковь. Все это стало возможным благодаря одному исламскому принципу, а именно, признанию Торы как Откровения и иудаизма как Божьей религии, что подтвердил и провозгласил Коран.

Б. Христианская умма

Вскоре после завоевания мусульманскими войсками Мекки в 8 г.х./630 г.н.э., христиане Наджрана отправили делегацию вождей для встречи с Пророком в Медине. Их цель состояла в том, чтобы прояснить свою позицию по отношению к исламскому государству и исламского государства по отношению к ним, поскольку, завоевав Мекку, исламское государство стало силой, с которой нужно было считаться в регионе. Делегаты-христиане были гостями Пророка, и он принял их в своем доме и мечети. Он объяснил им суть Ислама и призвал их обратиться к своей вере и делу. Некоторые христиане сделали это и в одночасье стали членами мусульманской уммы. Другие же – нет. Они предпочли остаться христианами и присоединиться к исламскому государству как христиане. Так, наряду с еврейской и мусульманской уммой(ами) в исламском государстве образовалась еще и христианская умма. Пророк послал вместе с ними одного из своих сподвижников, Муаза ибн Джабалья, который должен был представлять исламское государство в их среде. Эти христиане приняли Ислам в период правления второго халифа (2–14 г.х./634–46 г.н.э.), но христианская умма в исламском государстве не уменьшалась, она продолжала расти за счет расширения его границ на севере и западе. На самом деле, большую часть века большинство граждан исламского государства были христианами, они пользовались уважением, свободой и достоинством, которых не видели ни при христианском Риме, ни при Византии. Обе эти силы были империалистическими и расистскими, они деспотично подавляли своих подданных, поскольку территории Ближнего Востока были ими колонизированы. Всем, особенно тем, кто все еще ведом старыми предрассудками времен крестоносцев о том, что Ислам распространялся среди христиан мечом, необходимо донести объективный рассказ об обращении христиан Ближнего Востока к Исламу. В исламском государстве христиане мирно жили и процветали на протяжении веков, за это время друг друга сменяли праведные и деспотичные султаны и халифы. Если бы частью исламского замысла было покончить с христианским присутствием, то это вполне могло произойти без какого-либо резонанса в истории. Но христианское присутствие зиждилось не на чем ином, как на уважении и признании

Исламом Иисуса как Божьего Пророка и его Евангелия как Откровения. То же самое можно сказать об Абиссинии, соседнем христианском государстве, которое защищало первых мусульман от гнева мекканцев и поддерживало с исламским государством времен Пророка завет мира и дружбы. Именно по этой причине планы расширения исламского государства никогда не включали Абиссинию.

В. Умма(ы) других религий

После персидского вторжения в Аравию некоторые персы, а также некоторые, хотя и немногочисленные, арабы обратились в зороастрийскую веру. Значительное их число жило в буферной пустынной зоне между Персией и Византией, а также близ Шатт-эль-Араб, нижней части слияния рек Тигр и Евфрат, где пересекались территории Аравии и Персии. Одним из наиболее известных персидских зороастрийцев Аравии был Салман аль-Фариси, который обратился в Ислам перед хиджрой и стал одним из славных сподвижников Пророка. Согласно мнению некоторых исследователей, в Год делегаций (8–9 г.х./630–631 г.н.э.), – период, в который племена и регионы Аравии отправляли в Медину делегации, чтобы заявить о своей верности Исламскому государству, – сам Пророк признал зороастрийцев еще одной уммой в составе Исламского государства. Вскоре после этого Исламское государство покорило Персию и включило миллионы ее граждан в свои ряды. Те, кто обратился в Ислам, присоединились к мусульманской умме, а миллионы других, которые предпочли остаться зороастрийцами, получили те же привилегии и обязанности, что были предоставлены Мединской конституцией евреям. Пророк распространил действие конституции на христиан уже спустя восемь лет после ее принятия. На зороастрийцев ее действие было распространено в 14 г.х./636 г.н.э., после завоевания Персии сподвижниками Пророка.

После завоевания Индии Мухаммадом ибн Касимом в 91 г.х./711 г.н.э. мусульмане столкнулись с новыми религиями, которых раньше они никогда не знали – буддизмом и индуизмом. Обе эти религии сосуществовали в Синде и Пенджабе – регионах, завоеванных мусульманами и присоединенных к Исламскому государству. Мухаммад ибн Касим попросил у халифа в Дамаске наставления о том, как обращаться с индуистами и буддистами. Они поклонялись идолам, их учения были очень далеки от исламских, а об их основателях мусульмане никогда даже не слышали. Халиф созвал совет *улемов* и попросил их вынести решение. И их решение состояло в том, что пока индуисты и буддисты не сражаются против Исламского государства, пока они

выплачивают *джизью*, или налог, они должны быть свободны «поклоняться своим богам», как им заблагорассудится, поддерживать свои храмы и строить жизнь по заповедям своей веры. Таким образом, им был предоставлен такой же статус, как и у евреев и христиан.

Таким образом, был установлен принцип, регулирующий отношения Ислама и Исламского государства с другими религиями и их приверженцами. Этот принцип реализовался по мере того, как исламское государство вступало в такие отношения, как при жизни Пророка, так и вскоре после его смерти. И когда выкристаллизовался Шариат со всеми его предписаниями, то статус, права и обязанности мусульманских и немусульманских граждан уже были в нем учтены. Шариат успешно управлял мусульманско-немусульманскими отношениями на многих землях в течение четырнадцати веков, а в иных местах, возможно, менее из-за более позднего прихода Ислама или введения западных законов колониальными администрациями. В любом случае, шариат создал *modusvivendi*, позволивший немусульманам сохранить себя, — отсюда их постоянное присутствие в мусульманском мире, — и достичь счастья, в соответствии с собственными представлениями. Атмосфера исламского государства изобиловала уважением и почитанием религии, благочестия и добродетели, в отличие от современной толерантности на Западе, порожденной скептицизмом в отношении истины религиозных притязаний, цинизмом и безразличием к религиозным ценностям. Исламский шариат иначе известен как система «*милла*» или «*миллет*» (что означает «религиозные союзы»), или как система «*Зимма*» или *зимми* (что означает завет мира, гарант, или *зимма*, которого — Бог). Нельзя отрицать, что в мусульманском мире, как и в любой другой империи, существовали недобрые правители. При их правлении мусульмане страдали, так же как и немусульмане. Однако никогда в исламской истории немусульмане не выделялись как отдельная группа для обвинений и преследования. Они были защищены конституцией, которую мусульмане считали вдохновленной и оберегаемой самим Богом. Пророк предупредил: «Кто навредит *зимми* (немусульманину — участнику мирного договора с исламским государством), я буду его обвинителем в Судный день». Никакая другая религия или общественная система никогда не рассматривала религиозное меньшинство в лучшем свете, не интегрировала его в массу большинства с минимальным ущербом для каждой из сторон и не относилась к этому меньшинству с большей справедливостью и доброжелательностью, чем это делал Ислам. Ислам преуспел в этой сфере, тогда как другие религии потерпели неудачу, по причине своего уникального учения,

признавшего единственную истинную религию Бога врожденной в каждом человеке, основой основ всех религий.

Очевидно, что, не являясь национальным государством, исламское государство представляет собой мировой порядок, в котором мирно сосуществуют многочисленные религиозные общины, национальные или транснациональные. Это универсальный «Исламский мир» (*PaxIslamica*), который признает легитимность каждой религиозной общины и дает ей право строить свою жизнь в соответствии с собственным религиозным духом. Исламское государство превосходит Лигу Наций и Организацию Объединенных Наций в том, что критерием участия в нем является не национальный суверенитет, а религиозная идентичность. Его конституция представлена Божественным законом, действительным для всех, и ссылаться на него в любом мусульманском суде может любой человек, будь он простым мусульманином, немусульманином или даже руководителем крупнейшей религиозной общины.

III. Вывод:

вклад ислама в глобальное религиозное взаимодействие

Потенциальный вклад Ислама в мировой порядок, межрелигиозный диалог, взаимопонимание и взаимодействие между мировыми религиями может быть очень и очень значительным.

Во-первых, Ислам имеет 1400-летний опыт межконфессионального общения в среде самого широкого разнообразия этнических и религиозных групп.

Во-вторых, с иудаизмом и христианством, как двумя другими сохранившимися семитскими религиями, Ислам построил отношения на основании общего происхождения, Одного и Того же Бога, той же традиции Пророков и Откровений, что равносильно самоидентификации с ними.

В-третьих, упомянутая связь на основе тождества с иудаизмом и христианством, которую Ислам установил через авторитет Откровения, была распространена мусульманами на все остальные религии на основании их общего происхождения от Бога и врожденной *religionaturalis* (естественной религии), присущей всем людям.

В-четвертых, подкрепляя теорию практикой, Ислам разработал систему *миллет* как федерацию религиозных общин, гарантирующую их

свободу и наделяющую их правами и обязанностями, которые четко изложены в исламском праве и на которые ссылаются в суде как отдельные лица, так и общины, мусульмане и немусульмане.

В-пятых, в отличие от приверженцев скептицизма, сомнения, секуляризма или материализма, которые терпят религии из презрения и безразличия, основу взаимодействия Ислама с другими религиями составляют уважение к ним и забота об их последователях.

В-шестых, не впадая в догматизм, Ислам рационально и критически выдвигает свои требования, пытаясь убедить других в свободе и ответственности. Он не ослабляет своих притязаний и не отказывается от исключительности своей религиозной правды, сохраняя при этом свое уважение к притязаниям других религий.

В-седьмых, и наконец, Ислам сумел создать между приверженцами различных религий атмосферу взаимного доверия и любви и обеспечить их сотрудничество в построении универсальной исламской цивилизации, где господствовали гуманизм, признание и благочестие.

Обсуждение

Скотт Осборн: Каково значение термина «неверный» и его функция в системе исламской мысли, особенно в отношении вашей теории и практики?

Исмаил аль-Фаруки: Термин «неверный» относится к человеку, который совсем не признает Бога, а не к приверженцу другой религии, который в Бога верит. Тем не менее, неверный – это человек, который обладает способностями, о которых я упоминал. Он был создан Богом как Его наместник. В прошлом он получил благо Откровения. Поэтому мое отношение к нему может потребовать больше терпения, энергии и красноречия с моей стороны, чтобы убедить его, что он должен присоединиться к общине верующих, вот и все.

Скотт Осборн: Тогда этот термин не уничижительный?

Исмаил аль-Фаруки: Это уничижительный термин. Почему нет?

Скотт Осборн: Он не используется в отношении христиан или иудеев или других религиозных лиц?

Исмаил аль-Фаруки: Ни один иудей или христианин не может быть назван «неверным». Однако, если он отрицает Бога, Его единственность или Его трансцендентность, то он может и должен быть так назван.

Арифин Бей: В своих лекциях об Исламе и исламской культуре в Японии я говорю о рождении Ислама как о первой реформации. Прав ли я?

Исмаил аль-Фаруки: Да, Ислам действительно был первой «реформацией» иудаизма и христианства, первым «протестантизмом». Также, наряду с этим Ислам породил библейскую критику. Коран был первой текстуальной критикой.

Джеймс Деотис Робертс: Я хотел бы кое-что узнать о природе религиозного авторитета. Каковы некоторые из основ религиозной власти в Исламе?

Исмаил аль-Фаруки: В Исламе нет духовенства. Никто не может авторитетно делать заявления о том, что такое Ислам и чем он не является. Принцип «священства всех верующих» Павла и лютеранский принцип «*sola scriptura*» (только Писание) никогда не были так уместны, как в случае Ислама. Единственный авторитет для мусульман – это только Коран. К счастью, он не окружен проблемами герменевтики и прочими трудностями, которым подвержены Ветхий и Новый Заветы, потому что сохранился не только язык Корана, но и критерии понимания этого языка. Любой изучающий язык может убедиться в понимании Корана идентично пониманию его первых слушателей.

Итак, авторитет в Исламе принадлежит Откровению, Корану как непосредственному слову Божьему.

Маркус Брейбрук: Я слышал, как д-р аль-Фаруки сказал, что Ислам – истина, тогда как иудаизм и христианство – искаженная форма этой истины. Я думаю, что традиционный христианский взгляд похож, только наоборот. И мне кажется, что некоторые христиане теперь скажут, что, пока полнота откровения в Иисусе, понимание этого откровения будет частичным, а не полным; и это, по-видимому, придает межконфессиональному диалогу динамичности. Сейчас я не совсем уверен, но склонен думать, что мусульмане не делают подобного различия между Божиим Откровением в Коране и его пониманием, которое тоже вполне может быть частичным. И в этом мой вопрос. Существует ли какое-либо различие между откровением Корана и его пониманием мусульманами?

Исмаил аль-Фаруки: Ислам рассматривает иудаизм и христианство как религии от Бога, проводя различие между ними как религиями и их историческими формами, которые присутствуют в верованиях тех или иных христиан или иудеев. Мусульманин здесь очень осторожен. Он не приписывает никакой лжи или порока иудаизму или христианству как таковому – только их проявлениям и применению. Правильнее всего критиковать реальных людей: этого иудея за то, что он не живет в соответствии с Откровением, переданным через Моисея, или того христианина за то, что он не живет по Откровению, переданному Иисусом. Такое же различие проводится в отношении текстов Откровения. Несмотря на то, что исламское вероисповедание обязывает верить в Тору, Евангелие и Псалмы, мусульманин не станет ручаться за то, что современные тексты являются подлинными копиями первоначальных Откровений. В этом мусульмане и ярые приверженцы данных писаний могут не сойтись во мнениях, однако суждения по этому критическому вопросу со стороны просвещенного верующего, описанного преподобным Брейбруком, и библейского критика, почти идентичны. В повседневной жизни мусульманин обычно предоставляет еврею и христианину кредит доверия относительно того, насколько их понимание Откровения истинно или ошибочно. Что касается способности мусульманина полностью понять Коран, то следует сказать, что, даже зная арабский язык, мусульманин хоть и понимает Писание, но не абсолютно исчерпывающе. Ни один человек никогда не может претендовать на то, чтобы полностью постичь волю Бога. Она бесконечна, как и сам Бог; и Коран – это то, что Бог дал нам по Своей воле. В некотором смысле, Коран – это Бог *inpercipi*, то есть все, что мы можем

знать о Нем. Наше понимание никогда не бывает абсолютным, оно может быть разве что адекватным. В противном случае, мы не узнали бы Бога тем благосклонным, целеустремленным и милосердным Создателем, каким мы Его знаем. Если Его Откровения – это проявление милосердия, то их содержание должно быть понятно человеку. Вот почему Бог подтвердил в Коране, что каждый пророк был отправлен с Откровением «на своем языке, чтобы разъяснить [волю Бога] своим людям». В случае с Кораном, повторяю, что арабский язык, на котором я сегодня разговариваю, по-прежнему остается языком, на котором говорил мой Пророк; и категории грамматики, лексикографии, синтаксиса, литературной критики и т.д. по-прежнему идентичны тем, которые существовали при Пророке и его современниках. Следовательно, мусульманин, владеющий арабским, может обладать надежным пониманием Корана и обладает им.

Паоло Солери: Наука предполагает, что жизнь в Солнечной системе развивалась на протяжении около 4,5 миллиардов лет. Нам не известно, что еще может существовать за пределами Солнечной системы. Не могли бы вы подсказать, как мусульманин рассматривает связь между этим огромным и очень суровым – во многом трагическим – но также и очень красивым миром, в противовес историческим религиям, которые вы упоминали.

Исмаил аль-Фаруки: Ислам учит, что наш всеобъемлющий мир является творением Бога; в этой упорядоченной системе воплощена воля и замысел Создателя, и все, что в нем происходит, происходит в соответствии с Божьим замыслом. Ислам также учит, что Вселенная была создана ради человека, чтобы он мог оказаться достойным в своих делах и тем самым осознать намерение Бога. В Коране говорится, что Бог создал звезды, чтобы украсить небосвод, красоту которого никто не может отрицать; что Бог создал регулярные движения Солнца и Луны, чтобы человек мог определять время и ориентироваться в пространстве, что люди и делают. В исламском мировоззрении наш мир считается центром творения, а человек – центром этого мира. Отсюда – важность религии и поведения человека.

Пол Байрох: Как англиканскому священнику, мне очень сложно увязать теорию с практикой. Я имею в виду инцидент, случившийся в этом месяце в Иране, где был расстрелян епископ моей церкви. Как можно говорить о том, что религиозное меньшинство имеет свободу, если происходят такие события? Возможно, вы возразите, что это исключение. Поэтому мой основной вопрос касается ситуации в Саудовской Аравии. Я сомневаюсь, как вы можете говорить, что Ислам

гарантирует свободу убеждений, если жителям города Мекки запрещено отказываться от Ислама, или если верующему какой-либо другой религии запрещено поселиться в Мекке и ее окрестностях.

Исмаил аль-Фаруки: Прежде всего, рассмотрим случай с епископом, которого расстреляли в Иране. Иран переживает последствия очень и очень серьезной революции. Она стала результатом ужасной политики, которую проводили союзники со дней Первой мировой войны, а на самом деле еще до нее. Вспомните Табачную революцию в 80–90-х годах прошлого века и т.д. Таким образом, иранцы крайне рассержены на своего правителя, их тирана и угнетателя, а также на всех его марионеток, агентов и коллаборационистов. Очевидно, что епископ подозревался в прошлом сотрудничестве с шахом. Понятно, хотя и непростительно, что энтузиазм, подогреваемый революцией, толкает некоторых к тому, чтобы взять правосудие в свои руки. Обращаться с кем-либо, выходя за рамки закона, неприемлемо. Но Ислам учит двум принципам: во-первых, агрессор-инициатор более несправедлив, чем агрессор-ответчик, даже если оба совершили по отношению друг к другу тождественные поступки. Очевидно, что в данном случае шах, его режим и коллаборационисты были первыми, кто проявил агрессию. Во-вторых, исламский взгляд на справедливость предусматривает возможность не подставлять агрессору другую щеку, а отвечать на несправедливость той же мерой. Принцип глаз за глаз и зуб за зуб – исламский, как и библейский, и даже месопотамский. Ислам лишь добавил к нему императив милосердия и прощения, но не как замену правосудию, а в дополнение к нему.

Теперь обратимся к вопросу свободы мусульман отречься от Ислама. Мусульманин Мекки (или любой другой местности) свободен отречься от своей религии, но он не может отречься от своей верности Исламскому государству и оставаться гражданином Мекки. Путаница происходит из-за того, что быть мусульманином значит и исповедовать религию, и быть гражданином исламского государства. Поэтому, если человек отказывается от одного, то он должен лишиться другого и эмигрировать из Мекки. Отказ от религии и сохранение гражданства, по сути, равносильно нелояльности по отношению к государству.

Ситуация в Исламе радикально отличается от ситуации в христианстве, где религия и государство отделены и, следовательно, не связаны друг с другом. Несмотря на это, в дни Кромвеля незаконно было быть иудеем в Англии; быть протестантом во Франции или иудеем в Испании; на протяжении периода Второй мировой войны и, по словам епископа Осло, вплоть до недавнего времени запрещено было быть иудеем

в Норвегии. Но в отличие от христианских стран, законы Исламского государства никогда не запрещали быть иудеем, христианином, зороастрийцем, индузом или буддистом.

Пол Байрох: Может ли римский католик жить в Мекке?

Исмаил аль-Фаруки: Нет, не может. Причина запрета заключается в том, что Мекка и ее окрестности считаются священными. Каждый человек, прежде чем ступить на эту землю, почти за десять миль до того должен совершить омовение, снять всю свою одежду и украшения, надеть два куска белой, не прошитой хлопчатобумажной ткани и выполнить ритуал под названием 'умра на территории Харам (святылица). Если ни одному мусульманину не разрешено входить в Мекку без соблюдения ритуалов уважения к Святому, то очевидно, что немусульманин не может посещать ее или проживать там. Подобно тому как в церкви никто, кроме священника и церковнослужителей, не имеет права входить в алтарь, удивительно ли, что немусульмане живут только за пределами Мекки, ведь Исламом вся ее территория объявлена алтарем?

Касым Гюлек: Я из Турции. Это проблема не религиозная, это политическая проблема. Во время Второй мировой войны японцам также было запрещено законом жить в Калифорнии.

Бенджамин Уффенхаймер: Я из Израиля, из Иерусалима. Во-первых, позвольте мне выразить профессору Аль-Фаруки восхищение его посланием о мире. Мне жаль только, что это послание исходит от Темпльского университета, а не от Саудовской Аравии. Во всяком случае, я хочу поздравить Вас. Главный вопрос, который у меня возник, касается не только того опыта, который мы переживаем в течение этого поколения, но и вашего проницательного анализа фундаментальных представлений об Исламе. Во-первых, в контексте вопросов других господ, меня интересует следующее. Поскольку в наши дни мы переживаем ужасные события, происходящие в Иране, и вы описываете их как политические, как вы охарактеризируете религиозную личность аятоллы, его Святейшества Аятоллы Хомейни?

Исмаил аль-Фаруки: Сэр, позвольте мне поправить Вас. Пожалуйста, не используйте слово «святейшество» в отношении человека. Только Бог свят. Святость принадлежит только Аллаху.

Бенджамин Уффенхаймер: Спасибо, прошу прощения! Аятолла угрожает убить или допустить убийство заложников. Это религиозный деятель, который говорит со своих религиозных позиций. Как вы могли бы объяснить то, что религиозный деятель, такой как хадж Амин аль-Хусейни, во время Второй мировой войны поддерживал Гитлера

в деле истребления евреев? Это политический вопрос? Во-вторых, у меня есть еще теоретический вопрос. Вы объяснили нам концепцию *PaxIslamica*. Если я правильно понял, вы преподнесли ее как космологическую концепцию, но, насколько мне известно, *PaxIslamica* также является концепцией исторической. Итак, каково отношение Ислама ко всем людям и народам, живущим вне Исламского мира? Не могли бы вы объяснить аудитории, каковы основные требования Ислама к тем, кто живет вне *Дар аль-Ислам*? В связи с этим, я был бы очень вам признателен, если бы вы могли объяснить нам концепцию «джихада» и ее связь с нынешней арабской политикой.

Исмаил аль-Фаруки: Спасибо за ваши многочисленные вопросы. Я вынужден заранее просить у аудитории прощения, так как ответы на эти вопросы требуют изрядно подробного объяснения. Позвольте мне начать с теоретического вопроса. В конце концов, он наиболее важен. Джентльмен был прав, сказав, что *PaxIslamica* также является историческим фактом. По мнению мусульман, мир был разделен на *Дар аль-Ислам* (буквально «территория ислама»), или *Дар ас-салам* (буквально «территория мира»), и *Дар аль-харб* (буквально «территория войны»). У вас может возникнуть вопрос, на каком основании произведено это разделение в Исламе? Когда Пророк основал исламское государство в Медине, *Дар ас-салам* находился в Медине. Евреи были включены в это государство как умма наряду с уммой мусульман. Аналогичным образом, когда некоторые племена Аравийского полуострова вступили в мирное соглашение с Пророком, не обратившись к Исламу, они были включены в этот доминион. Абиссиния также считалась частью *Дар ас-салам*, потому что она вступила в мирное соглашение с Исламским государством. Таким образом, *Дар ас-салам* не был монолитным образованием, состоящим исключительно из мусульман, он включал много общин, мусульман и немусульман. Это стало более очевидным, когда политические и военные границы Исламского государства стали простирались от Франции до Индии. Любой желающий мог присоединиться к ним, решив вступить в мирное соглашение с Исламским государством. Когда государство или община отвергали мирное соглашение, то, очевидно, следует считать, что они находились в состоянии войны. Важно помнить, что к *Дар аль-харб*, или территории войны, эти страны относились не потому, что их население не было мусульманским, а из-за отказа от мирного соглашения и мирного сосуществования с Исламским государством. Вы также должны помнить, что Исламским государством признавались немусульманские законы и немусульмане были его гражданами. Все,

что мусульмане и Исламское государство могут законно требовать от немусульман, – это присоединиться к мирному соглашению. Это не одно и то же, что исламский призыв к Богу, который ведется независимо от политических отношений. Призыв к Исламу, к вере, к Богу не может содержать никакого насилия и принуждения. Решение об обращении только тогда может иметь смысл, когда оно свободно принимается сознательным, взрослым, разумным, моральным человеком. Это не отличается от диспенсаций современного международного права. Когда Китайская Народная Республика не была связана с США договором о мирных взаимоотношениях, обе страны, и Соединенные Штаты, и Китай, рассматривали друг друга как находящиеся в состоянии войны. Отсюда вытекали юридические последствия, например, в случае, если некоторые американцы попадали в руки Китайской Республики, или наоборот. Любая из сторон обращалась с гражданами другой как с военнопленными. Вещи, которые попадали в руки другой стороны, конфисковались и рассматривались как собственность противника. Почему? Потому что другая сторона отказалась вступить в мирное соглашение. Такова концептуальная или теоретическая или юридическая основа *Дар аль-ислам* («территории мира»), который должен был охватить весь мир. Отсюда явствует, почему я использую определение космический, а не «космологический», как вы отметили. Мусульмане надеются, что Исламское государство когда-нибудь охватит весь мир. *Paxlslamica*, предлагаемый Исламским государством, более жизнеспособен, чем Организация Объединенных Наций – организация, созданная на основании соглашения, в которой доминируют сильные мира и которая объединяет лишь независимые государства. В отличие от этого, в *Paxlslamica* доминирует закон, основанный на природе и необходимости, он имеет законные суды, открытые для всех истцов, и подкреплен силой постоянной, универсальной армии.

Доктрина джихада – одна из доктрин Ислама. Согласно учению Ислама, к вооруженным действиям могут приводить две причины. Первая из них – защита. Когда исламское государство, его земли и люди подвергаются нападению, безусловно, оно обязано защищать их. Вторая причина – это устранение несправедливости, где бы то ни было. Подобно мусульманской личности в *Дар аль-Ислам*, Исламское государство вполне правомочно считает себя наместником Бога в пространстве и времени. Это призвание, которое налагает на Исламское государство большую ответственность. И оно с энтузиазмом признает ее и гордится своей ответственностью за устранение вреда, нанесенного людьми, будь это даже на обратной стороне Луны. Мусульманин считает своим

религиозным долгом восстать и положить конец несправедливости. Восстановление баланса справедливости для него святое дело.

Теперь, применив это все к случаю с Ираном и к арабскому сопротивлению сионизму, отметим, что, с точки зрения мусульман, Запад был агрессором в Иране; укрывание шаха, который совершил бесчисленные преступления против своего народа, который похитил его имущество (преступление, за которое в Исламе предусмотрено наказание путем отсечения руки), ограбил народ на миллиарды – несправедливость, которую, по мнению иранского народа, следует устранить и компенсировать. Очевидно, что в данном случае устранение несправедливости связано с насильственными мерами, которые нельзя рассматривать изолированно от несправедливости, на устранение которой они направлены. Мы можем гордиться американской традицией предоставления убежища для жертв несправедливости. Я сам являюсь такой жертвой и благодарен, что Америка стала для меня безопасной гаванью. Но укрывание виновника несправедливости не относится к этой категории.

Что касается сионизма, то с точки зрения мусульман, сионисты являются агрессорами в Палестине; Палестина стала жертвой вооруженного разбоя, сначала со стороны Британии (Мандата), а затем Чехословакии в 1948 году. Именно последняя, в соответствии с прямыми указаниями русских, впервые снабдила сионистов оружием и позволила им захватить из территории Палестины площадь, во сто раз превышающую ту, которая имела у них до тех пор, приобретенная законными и незаконными путями. Вслед за этим произошло еще одно вооруженное ограбление – французами (если кто-то забыл, 1956 год), а затем еще американцами. Принципы Ислама не меняются, и вера налагает на мусульман обязанность сопротивляться этому грабежу, чтобы снова восстановить справедливость.

Паоло Солери: До того, как вы коснулись иранского и палестинского вопросов, я думал, что я слышал очень четкое определение исламской толерантности. Но это – нетерпимость.

Джон Мигер: Как римско-католического мирянина, который сумел сберечь веру, Вы поймете меня, когда я скажу, что знаю, со сколькими глупостями мне приходится иметь дело и насколько важно поддерживать свою веру живой. Но мне интересно, кто решает, кого терпеть, а кого нет, и как принимается это решение?

Исмаил аль-Фаруки: Вы спрашиваете, кто решает, кого следует терпеть? В своем выступлении я подчеркивал, что все права, о которых идет речь, Бог заложил в каждом человеке от его рождения. Я не говорил, что любой мусульманин решает такие вопросы.

Джон Мигер: Он решил в пользу представителей избранной религии! По-моему, это умно, но думаю, что в таком случае у нас проблемы. В пользу кого еще Он решил?

Исмаил аль-Фаруки: Он решил в пользу всех людей.

Джон Мигер: Почему тогда под Его юрисдикцией других людей убивают?

Исмаил аль-Фаруки: Потому что люди иногда глупы, как вы отметили; потому что люди увлечены страстями, упрямы и горды, не видят истины, не получив по ушам.

Джон Мигер: Я не говорю о том, что кто-то получил по ушам; Я говорю об убийстве!

Исмаил аль-Фаруки: К сожалению, это реальность трагического мира, в котором мы живем.

Миртл Лэнгли: Я утверждаю, что я христианка, но, если честно, я принадлежу к определенной конфессии христианской веры и, возможно, к группе в пределах этой конфессии. Я не хотела бы говорить за всех христиан в христианстве. Мне хочется подойти к вопросу таким образом, чтобы все мы учли некоторые существующие в Исламе различия, когда задаем вопросы об Иране. Я понимаю утверждения д-ра Аль-Фаруки как таковые, которые относятся к общему знаменателю в Исламе, но, по моему мнению, для лучшего понимания обсуждаемой темы необходимо несколько разграничить шиитский и суннитский Ислам, поскольку, если я не ошибаюсь, этот вопрос непосредственно касается ситуации в Иране и влияет на ее понимание.

Исмаил аль-Фаруки: Госпожа, западные средства массовой информации пытались связать то, что происходит в Иране в течение последних двух или трех лет, с историей сектантского разделения в Исламе. Уверяю вас, что они не связаны. Я был бы рад рассмотреть с вами всю историю сектантства в Исламе, чтобы доказать это, но если мои знания, полученные за более чем пятьдесят девять лет изучения Ислама, хоть сколько-нибудь авторитетны, пожалуйста, не пытайтесь отыскать связь между шиитским исламом, как вы его называете, и тем, что происходит сегодня в Иране. То, с чем сталкивается Иран, может произойти в Алжире или Марокко, Пакистане или Индонезии, Сомали или Турции – везде, где бы ни возникли подобные условия.

Касым Гюлек: Мой высокообразованный друг Аль-Фаруки отлично справился с разъяснением Ислама. Тот факт, что здесь происходит эта дискуссия, по-моему, очень обнадеживает. И все же, выглядит некрасиво, когда один нападает на другого, или один пытается принизить другого. Тем не менее, все наши идеи и чувства нужно выразить

и найти ответы на свои вопросы. Очень хорошо, что это произошло, я очень этому рад и надеюсь, что это не последний раз.

Один серьезный момент, который нам важно подчеркнуть, заключается в следующем: религию и политику следует рассматривать отдельно. Не смешивайте Ислам и Иран. Не говорите на одном дыхании «Ислам и события в Саудовской Аравии». Политический аспект отличается от религиозного. Можно отчетливо и легко изложить религию, учение религии, убеждения человека; но в политике другие соображения. На Западе существует множество заблуждений относительно Ислама. Между Исламом и христианством были периоды серьезных конфликтов. Моя страна была втянута в это на протяжении веков. Турки пошли в Европу, завоевали ее вплоть до ворот Вены, неся знамя Ислама. В те дни не учитывалось гражданство; пришедшие турки были мусульманами, тогда как другие народы – христианами. Итак, конфликт был между Исламом и христианством; национальность появилась позже. Из-за этого серьезного исторического конфликта, длившегося несколько веков, каждая сторона считала другую вечным врагом и причиняла ей как можно больше зла. Так не будем же подвержены влиянию этой враждебности. Попробуем быть рациональными. Пусть объяснение Ислама как религии исключает все его негативные политические аспекты; и христианство пусть будет объяснено, не указывая на его плохую политическую историю. Несколько минут назад, отвечая на вопрос, почему никто, кроме мусульман, не может находиться в Мекке, я привел пример с японцами, которым во время Второй мировой войны запрещалось находиться в Калифорнии. Вопрос заключался не только в том, что японцы были врагами; на тех японцев, которые уже стали американцами и чьи семьи проживали в Америке в течение нескольких поколений, запрет не распространялся. Они преданно служили стране. Но возник кризис, началась война; это была политика. Такие вещи происходят как во время войны, так и в мирное время, длются они и короткое время, и долго. Нам не следует заикливаться наэтом; это не важно. Ислам был толерантным на протяжении всей истории. Один из таких примеров – Османское государство. В его состав входило множество национальностей. Были христиане, евреи, арабы. Иногда случались преследования, иногда – нет, но преследование не было чем-то характерным для Ислама. Христиане также прибегали к преследованиям. Настаивая на обсуждении этих негативных аспектов истории, которая имела место в далеком прошлом, мы не добьемся никакой пользы. Лучше попробуем выявить то хорошее, что происходило и может

происходить, начиная с этого момента. Не будем настаивать на том, что было плохого. Все меньшинства и разные национальности внутри Османского государства имели те же права, что и турки и мусульмане. К примеру, министром иностранных дел был армянин, он возглавлял турецкую делегацию на съезде в Вене, где принималось решение о судьбе Османского государства. Он был верен своей стране, его воспринимали как лояльного члена государства, и это было естественно. Были также премьер-министры арабы, например, великий визирь по имени Исаак Араб; еще один премьер-министр был албанцем. Данный аспект великого Османского государства заслуживает внимания; лучше размышлять о нем, а не о том, как один преследовал другого. Давайте говорить об этих вещах и освещать их; давайте отвечать на вопросы, но не увлекаться ими до такой степени, что возникнут точки противоречия. Давайте установим мир и согласие. Я особенно благодарен д-ру Аль-Фаруки. Он отлично выступил со своими ответами и разъяснениями. Спасибо.

Уоррен Лейвис: Мы, христиане, убили больше евреев, чем мусульмане. Я уверен. Если бы мне захотелось, то с точки зрения своей принадлежности к анабаптизму я мог бы пытаться склонить всех к мыслям о праведной мести против жестоких католиков и лютеран, которые «крестили» нас, данкеров, в прудах Европы, отправляя прямо на небеса, не дав возможности попасть в европейский ад. Это своего рода поэтическая ирония, разве можно сказать по-другому? Брать баптистов и делать из них мучеников по их собственному таинству, крестить их так тщательно, чтобы они больше не вынырнули из-под воды? Я не хочу из-за этого таить злобу, хотя, честно говоря, у меня тоже есть немного непереваренной церковной истории, которая стоит мне поперек горла!

Если мы хотим, чтобы у нас был глобальный конгресс, то мне кажется, что от всех нас требуется определенный уровень эмоциональной зрелости в обращении друг с другом. У каждого своя историческая боль, со всеми плохо обращались. Мы все убивали, и нас убивали. Нас преследовали, и мы преследовали. Это та врожденная греховность, в которой мы должны раскаиваться, когда собираемся вместе. Я раскаиваюсь. Это моя позиция как последователя Иисуса. Я молю: Господи, помилуй нас всех и помоги нам простить друг друга, как и мы были прощены. Ради существования этого Глобального конгресса, давайте стремиться к той эмоциональной зрелости, которая позволит вести такие беседы, как состоявшаяся сегодня. Спасибо д-ру Аль-Фаруки и всем, кто выступал и слушал.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Сравнение исламского и христианского подходов к Священному Писанию древних евреев

Эта глава пытается сравнить исламские и христианские подходы к Священному Писанию древних евреев, иными словами, описать процессы мышления, вовлеченные в трансформацию Священного Писания древних евреев в Ветхий Завет и сравнить их с теми, которые вовлечены в трансформацию некоторых нарративов Священного Писания древних евреев в Коран. В этой главе я не пытался проанализировать проблему литературной или текстуальной передачи, как и когда Священное Писание стало Ветхим Заветом, или когда Пророк Мухаммад ﷺ получил свои знания об Аврааме, Иакове и Моисее, без которых Откровение Корана, переданное ангелом было бы непостижимым. Принимая эти вопросы за данность, эта глава пытается установить важность христианизации и исламизации Священного Писания древних евреев.

I

Если мы должны были бы рассмотреть Священное Писание древних евреев не как Ветхий Завет или как Коран, а как Священное Писание древних евреев, и если мы должны были бы прочесть его не на викторианском английском или на американском двадцатого века, а в оригинале, если мы должны были бы позволить Священному Писанию древних евреев говорить самому за себя, перенести нас кего древнему миру в Ур Авраама, в Месопотамию Иакова, в Египет и Синай Моисея, в Палестину, Персию и Ассирию, если мы должны были бы позволить Священному Писанию перенести нас в свое пространство, в котором его поэмы, проповедники и рассказы были получены как выразители внутренних мыслей и чувств, страхов и чаяний древних евреев, если действительно, мы сделали бы это и получили бы максимальную выгоду от достижений библейской археологии и древней истории, то что мы могли бы сказать тогда относительно того, чем же является Священное Писание древних евреев?

Исходя из этого, Священное Писание древних евреев знакомит нас с историей жизни древних евреев. Каждая теологическая и моральная

идея, историческое или географическое сведение зависит от общей тенденции роста и упадка народа и выводит свое значение из релевантности истории этого народа. Священное Писание является сведением национальной истории древних евреев, написанной и сохраненной во благо древних евреев, чтобы отображать и прививать их веру в себя как в народ и поучать их в этой вере. Часто можно услышать утверждение о том, что наиболее характерной чертой этой национальной истории является их религия и что центральная концепция их религии состоит в ее божественности. Но дело в том, что религия является характеристикой не древних евреев, а их дальнейших потомков евреев. Согласно нашему сегодняшнему пониманию, религии не существовало у древних евреев. Их «религией» был их национализм и именно этот национализм предков, который превратился – с их литературой, их законами и традициями – в религию последующих времен, периода изгнания евреев и последующей жизни до сегодняшнего дня. Древние евреи поклонялись сами себе, они восхваляли себя. Их бог, Яхве, был их собственным отражением, истинным «Богом из машины», созданным для того, чтобы играть роль другого в любимой интеллектуальной игре древних евреев, иными словами, биографического изображения или автопортрета в словах.

Бог древних евреев не является тем, что христиане и мусульмане подразумевают под словом «Бог» или что современные евреи укладывают в этот термин после веков христианских и исламских влияний. Скорее, «Бог» древних евреев – это существо, которое принадлежит только древним евреям. Они поклонялись ему как «их Богу», всегда называя его собственными именами, которых у него было много. Чтобы быть уверенным в том, что мы не путаем его с другими богами, возможность и существование которых никогда не отрицалась, хотя и часто очернялась, древние евреи любили называть своего бога родовыми именами: «Бог Авраама, Иакова, Исаака, Израиля, Сиона и др.» Это существо не может даже постичь себя в качестве такового, которому можно поклоняться за пределами его географического домена. Их ум был одержим «Богом древних евреев», он был неспособным развить концепцию «Бога», как инновационной категории мышления, а не классового имени с единым значением. Их религия определенно не была монотеизмом, она была поклонением единому Богу, поскольку не существовало времени, когда древние евреи достигли бы такой инновационной концепции Бога. Когда упоминается «Бог», всегда подразумевается определенное существо, о котором идет речь. На последнем этапе их истории и только на этой стадии, они действительно

упоминали Бога как владыку Вселенной, но это всего лишь была попытка для того, чтобы отплатить их личным национальным врагам. Их Бог никогда не был Богом гоев в том смысле, в котором Он упоминался, как Бог древних евреев, первые всегда подпадали под его власть в молчаливом терпении, как свидетели Его силы, особенно Его мести рабам, и никогда как субъекты Его творения и заботы. Важно отметить, что такое измерение Его юрисдикции не состоялось, кроме как в пределах мечты Исаии об избранном народе, побеждающим другие нации и вводя их в положение подневольного состояния.

II

Это Священное Писание древних евреев было христианизировано. Христианизация его представляется предопределенной четырьмя факторами, которые являются последствиями христианской веры в то, что Иисус является Богом. Это касается природы Откровения, природы Божественного деяния, природы человека и природы Бога.

Во-первых, христианин верит в то, что Иисус является «Словом Бога». Этот факт определяет для него природу Откровения. Поскольку Иисус был также человеком и, таким образом, событием в истории, Божественное Откровение должно быть ошибкой, не тем, что говорит Бог, а тем, что Он делает. И Иисус является установленным словом, поскольку он является деянием Бога, историческим событием, каждая часть которого и каждый поступок которого являются божественными, ибо Иисус сам по себе является Богом. Из этого следует, что Откровение не состоит из идей, а является личным и историческим. По этому мнению, Иисус, совершенная личность, совершенное событие, совершенная история, является совершенным откровением Бога.

Согласно с этой христианской точкой зрения, священное писание древних евреев является словом не Бога, а редакторов – лжесвященников, злохристов, второзаконников и священников. Его божественный статус не касается его идей и законов. Они являются человеческими инструментами, которые редакторы использовали для того, чтобы записать Откровение. Слово Бога в Священном Писании древних евреев – это события, деяния и жизнь личностей священного писания древних евреев. Эти события являются Откровением. Указывая на истории Священного Писания древних евреев, христианин говорит о деяниях Бога в истории! Все деяния созданные и предопределенные Им до самого конца, когда Он проявит Себя и достигнет Своей цели. Божественный

метод относится к Откровению благодаря личности, Бог выбирает людей, древних евреев и руководит ими, как это было на протяжении длинного путешествия. В конце путешествия, когда пришел момент, Он ниспослал Свое Слово, Иисуса и посредством его личности, т.е. его жизни и смерти, Бог достиг спасения людей. История древних евреев является историей спасения.

Эта точка зрения имеет преимущества. Она предоставляет то, что для христиан является величайшим событием истории, а именно, приход Иисуса, с необходимым предположительным набором исторических событий, достойными связями в определенном звене исторических событий. Она предоставляет теологический смысл национальной жизни древних евреев, избранности и сепаратизма евреев, ибо в рамках этой концепции, их избранность не является расистским национализмом, а тем, что обеспечивает выполнение Божественной цели. В конце концов, слова и даже личные деяния личностей из Писания могут быть в равной мере банальными или величественными. Божественный элемент представлен здесь быстрым развитием истории, составляющее которой является более важным событием отбора, миграции, исхода, проникновения и завоевания, политического роста и упадка, поражения и изгнания, так и ответа веры и доверия, вынесения закона, переживания ожиданий мессии и т.д.

Однако, эта позиция христианина встречает несколько трудностей. Она идет вразрез с текстовыми сведениями «сказал Господь». Пророки имеют искреннее и строгое осознание того, что слово, произнесенное ими, было продиктовано им Господом. Согласно с христианской точкой зрения, фраза «сказал Господь» должна объясняться с психологической точки зрения, ибо Бог действует, а не говорит. И если, с другой стороны, Бог должен раскрыть Себя посредством действий или слов, вопрос превращается в один из тех, касающихся приоритетов форм общения. Христианин, если он должен говорить как христианин, должен придерживаться превосходства события. Фактически, он должен удерживать все слова-откровения, как подчиненные определенным событиям-откровениям. Таким образом, фраза «так говорит Господь (Яхве)» может быть произнесена пророками, но она не является действительно правдивой. Они были в плену иллюзий. Истина состоит в том, что Бог всего лишь позволил им видеть это таким образом, но это не было абсолютной реальностью.

Во-вторых, понятие детерминистической истории, хотя тип определения здесь под вопросом, не должна быть эффективной, материальной или формальной, а окончательной, его не легко согласовать с этическими фактами, феноменом свободы, ответственности и сознания.

Существует мало данных, которые подтверждают тезис о том, что миграция Якова в Египет была деянием Бога, а не свободным ответственным действием Якова; успешный исход евреев из Египта и их победа над жителями ханаана не были их личными действиями. Исторический детерминизм, хотя детерминантной выступает Бог, является спекулятивной конструкцией. По меньшей мере, это всего лишь теория, теория, противоречащая нравственному феномену, фактам нравственной жизни и действия. Это случай логического заблуждения, известного под названием *simplex sigillum veri* (простота признак искренности), в этом случае принятие окончательного объяснения события в связи с тем, что оно является самым простым, поскольку окончательное объяснение удовлетворяет желание, порожденное превосходством окончательных утверждений для человека, поскольку человек стремится к объяснению всего в его личной картине, как будто все вещи являются человеческими. Однако, существует ошибочность безосновательных экстраполяций. Ибо исторический детерминизм экстраполирует окончательное объяснение из области человеческой биографии, к которой он явно принадлежит, на историю Вселенной, где человеческая целенаправленность исключается по определению. Остается фактом то, и мы признали уже это, что природа и Вселенная выглядят так, будто целенаправленность является истиной их исторического развития. Но это качество никогда не является конструктивным и не может быть критически установлено. Оно остается всего лишь «мнимым».

В Исламе Откровение является идеологическим и только идеологическим. «Сказал Господь» является единственной формой, которую может принять Откровение. Ислам придерживается представления о непосредственном и прямом Откровении, которое передается пророками, как об этом говорится в Писании древних евреев. «Сказал Господь» означает именно то, что он сказал. Ибо в Исламе Бог не устанавливает Себя. Будучи трансцендентным, Он не может стать объектом знаний. Но Он может и действительно устанавливает свою волю, и в этом заключается абсолютный нравственный императив, руководство, право. Он устанавливает его единственным возможным способом установления закона. Нравственный закон является концептуально-трансмиссивным, идейной схемой ценностей, заложенной в призыве к действиям. Событие может или не может воплощать нравственный закон, но оно само по себе не является законом.

Этот исламский взгляд на Откровение, который также касается Священного Писания древних евреев, не конфликтует с феноменом ответственности, свободы и сознания. Ибо идея «двигает»; и человек

может очень активно действовать, будучи движимым идеей, а может и бездействовать. С другой стороны, событие является следствием необходимых оснований и влияний. Таким образом, Ислам защищает себя от того, чтобы полагаться на детерминистскую теорию истории с целью оправдания себя. Однако, он действительно утверждает, что Господь может действовать в истории. Но такое божественное деяние он всегда интерпретирует, как вознаграждение благого и наказание порочного, и он объясняет такое божественное вторжение в историю, как обязательную реальную связь, или причинную связь, которая связывает действительные экзистенциальные нравственные ценности и их отсутствие с радостью и страданием. Так называемый «божественный акт спасения» в Священном Писании древних евреев Ислам считает естественным последствием благих и хороших деяний.

Понятие о том, что Откровение состоит в событии, которое следует из понятия о том, что Иисус, «Бог и человек в истории» является «словом Бога» и откровением Бога, в дальнейшем определяет христианское понимание избранности и завета древних евреев. Для христианина избранность Авраама является призывом Бога к вере и его ответ является предопределенным ответом веры. Патриархальный комплекс избранного народа он понимает как тот факт, что евреи добровольно стали орудием Божьих деяний. Их притязания на то, что они являются избранным Богом народом в абсолютном смысле, то есть ради них самих и навсегда – народом, избранным не в качестве награды за какие-либо достоинства, а просто так – понимается христианином как правдивость Бога в соблюдении установленных Им условий завета, постоянство в поддержке своего выбора и своих избранников в качестве соблюдения своей части завета, как сказал один из ученых-библеистов, «даже несмотря на то, что Израиль нарушил свои обязательства, взятые на себя в рамках этого завета». «Если ты, Осия, не можешь отбросить свою жену, несмотря на ее вину и неверность, как могу Я, Яхве, отвергнуть моих людей, хотя они являются несправедливыми и упрямыми людьми?» Фактически, они остаются и должны оставаться избранными, несмотря на то, что они делают. Это бездушие древних евреев к нравственной истине является оскорбительным в нравственном смысле. Таким образом, христианин действительно пытается «вести его в рамки этики», как и когда он удерживает его как выбор тяжелого бремени быть посланником Бога. Но эта рационализация падает на землю, когда мы рассматриваем доктрину пережитков, – в равной степени библейскую, – которые утверждают то, что древние евреи должны оставаться избранными, даже когда они перестали быть посланниками,

когда они перестали действовать и жить как посланники Бога для людей. Но как только мы не можем поддерживать избранность как достоинство, когда предмет становится недостойным, мы не можем продолжать утверждать то, что избранность является вопросом миссии, когда предмет больше не действует в этом качестве.

Завет является нравственным понятием, если только все это претендует на то, чтобы сказать, что истина состоит в том, что если человек подчиняется Богу и делает благое, он должен быть благословенным. Как таковой, существует семитский способ выразить то, что благое равно счастью. Он накладывает на человека обязанность – подчиниться Богу, делать благое и соответствовать ожиданиям Бога, если не равноценным обязательствам, кто бы ни делал это, подчинялся Богу и делал благое будет благословен и счастлив. Хотя существует множество обсуждений завета, Священное Писание древних евреев не является им. Более правильно назвать его обещанием, односторонним одолжением Бога этому народу. Эта трансформация завета в «обещание» является другой стороной национального аспекта избранности.

Коран признает то, что Бог послал Свое слово древним евреям и что многие пророки и люди верили и поступали правильно, и были «благословлены» и «возвышены выше других» впоследствии. Но остальные отвергли слова Бога и, таким образом, были справедливо Им наказаны. Ибо завет является нравственным контрактом, недвусмысленно связующим человека и Бога. Он не отрицается. «Аллах взял завет с сынов Израила (Израиля). Мы создали среди них двенадцать вождей. Аллах сказал: **«Я – с вами. Если вы будете совершать намаз и выплачивать закят, уверуете в Моих посланников, можете им и одолжите Аллаху прекрасный заем, то Я отпущу вам ваши прегрешения и введу вас в сады, в которых текут реки. А если кто-либо из вас после этого станет неверующим, то он сойдет с прямого пути»**» (Коран, 5:12). Коран также награждает мусульман статусом избранности, но на твердом основании того, что древние евреи отреклись от пророков, посланников Бога, включая Иисуса; и с однозначным пониманием того, что Слово Бога является руководством, которое нужно осознать, что если мусульмане когда-либо не смогут выполнить это руководство, Господь не только не продолжит доверять им и считать их избранными, но и должен будет уничтожить их и передать их имущество как наследие, другим людям, более подготовленным к передаче Его Послания.

Правда в том, что с передачей избранности от Израиля к Новому Израилю христиане лишили ее национального аспекта древних

евреев и трансформировали ее в избранность посредством веры, и эта трансформация стала основополагающей в доктрине оправдания верой (Римляне, 4, Послание к Галатам,3). В Исламе избранность и оправдание вообще не связаны с верой, а связаны с работой. Вера в Исламе – это только условие, важное и всегда необходимое, но не незаменимое. Коран зачисляет в число спасенных не только *ханифов*, или доисламских праведников, но и многих послеисламских христиан и евреев и в качестве предпосылки для спасения считает их целенаправленное поклонение Богу, их человечность, их милосердие и их благие деяния. Можно считать, Ислам вернул чистую семитскую позицию, затемнил старый расизм древних евреев как и новое «христианство», нравственный порядок Вселенной, в котором каждый человек, несмотря на расу или цвет кожи, даже его религию в институционном смысле, получает то, на что он заслуживает в абсолютном нравственном смысле справедливости. Определенно, Господь может вознаградить состраданием, любовью и милосердием кого-либо, но никто на Земле не может жить так, как будто Рай ему гарантирован. Отчаянная попытка христианской доктрины уберечь этику от верной смерти, к которой оправдание верой, ведет ее посредством требования от людей вести благодарную жизнь, т.е. жизнь уверенного в своем неизбежном спасении, подвергает нравственность угрозе фанатизма, спрятанного в монистической аксиологии, в которой благодарность является единственной ценностью, или же скрытой пустотой, в которой благодарность может означать все, нечто или ничто из целой области ценностей, поскольку каждая личность решает для себя софистским релятивистским методом, или общество решает за нее путем соглашения. С другой стороны, отрицание того, что спасение Господа неизменно, представляет собой для христианской веры ту проблему, что спасение не является свершенным историческим событием, а руководством, которое гарантируется или отрицается по мере того, как человек удовлетворяет или не удовлетворяет нравственный императив.

Таким образом, Ислам рассматривает Священное Писание древних евреев с абсолютным нравственным законом как единую предпосылку и начинает с истории избранности и завета евреев и христиан. «Пойди из земли твоей» (Книга Бытия, 12), – слова, которые обозначают начало избранности евреев, Ислам объясняет отправление Авраама от его людей и земли как прискорбный результат его спора в отношении идолопоклонства. Даже если изоляция была временной и Авраам характеризуется как тот, который молился за то, чтобы Бог правильно направлял его отца и народ. Так называемые «Легенды Авраама» – разрушение

им идолов, посещения его ангелами, его спасения от пламени Нимрода – все они исходят только из Корана, наиболее ранняя их фиксация вне исламской традиции сделана в Кодексе Сильвестра, – это пересказ русским монахом «Преданий об Аврааме», – книжицы, которую он приобрел на рынке в Константинополе в тринадцатом веке. А затем, ближе к нашему времени, эти легенды можно найти в книге «Мидраш Хагадат», написанной в семнадцатом столетии и обнаруженной в Йемене в девятнадцатом веке.

III

Если существует что-то искупительное, соответственно должно существовать то, за что человек должен быть прощен, и во-вторых, должно существовать что-то, что человек не может сам исправить и искупить. Должно существовать нечто универсальное и необходимое, и именно это называется христианским «грехом». Рассматривая священный текст древних евреев, христианин усмотрел этот универсальный и обязательный грех в Адаме.

Христианин рассматривает непокорность Адама как реальный и нынешний грех человечества. Вкушение Адамом дерева мудрости благого и злого считается обязательной волей человека к утверждению себя, желанием иметь свой личный путь. Древние евреи не рассматривали историю Адама по-своему и христианин посчитал необходимым преобразовать непокорность Адама в «грех». Обязанность работать и терпеть боль, с точки зрения гедонизма, означает гибель и вечную смерть. Проступок Адама универсализирован как таковой, что принадлежит всей человеческой расе.

Христианское уважение личности с его подразумеваемыми теориями истины должно было предписать, что грех Адама является только грехом Адама. С другой стороны, если Адам является единственной символической фигурой, это все равно заявление о том, что грех – обязательный и универсальный феномен и что жизнь человека начинается с него, является всего лишь голым утверждением. Целомудрие является не меньшим универсальным качеством человека, и если именно с нее начиналась жизнь человека, мировоззрение кардинально отличалось бы от того, которого придерживается христианство. Тем не менее, этот акцент христианства на грехе не является необоснованным. Несомненно, грех во многих случаях является правилом. В вопросе жизни человека на Земле, жизни, выходящей за его рамки

в соперничестве с Божественным, его недостаток является более существенным, чем его преимущество. В борьбе враг должен захватить особую категорию в сознании генерала и солдата. Христианская навязчивая идея с грехом не является в целом нездоровой и имеет преимущество фокусирования внимания на том, что должно быть преодолено. Но это преимущество безотлагательно портится, если внимание к греху преувеличено, как в случае с христианской доктриной, в которой он становится как первым принципом создания, так и человеческим моральным естеством. Однако, христианин настаивает на грехе, чтобы отрицать его, ибо приход Иисуса не дал рационального спасения посредством разрушения греха как универсального и первичного феномена, как сущности человека. Но отрицая его в утверждении о том, что универсальное спасение является свершившимся фактом, в силу самого факта христианин утратил его нравственный энтузиазм и заложил широкое поле для нравственного самодовольства. Признательность, или принятие того, что Бог фактически сохранил его, не дал человеку другой этики, кроме обязанности благодарить и провозглашать спасение. Именно так многие христиане (Карл Барт, 1886–1968) понимают нравственный императив. Сталкиваясь с такими трудностями, христиане интерпретируют поступок Адама множеством способов. Некоторые утверждают то, что это случилось из-за его знаний о благом и плохом. Другие, что это было его желанием быть как Бог, иные, что это было его самоутверждением и эгоизмом, другие, более продвинуты в философии, но с некоторой буддистской чувствительностью и экзистенциальной скукой в жизни, что это случилось из-за его реальности и существования. Все эти взгляды безусловно подразумевают то, что создание человека было ошибочным или нежеланным. Они трансформируют наиболее благородные таланты человека, а именно его знания и стремление к знаниям, его космическую уникальность, его желание жить, его желание стать похожим на Бога.

В Исламе, будучи далеким от того, чтобы быть отцом греха, Адам является отцом пророков. Он получил свое учение непосредственно от Бога и в этом он превосходил ангелов, которых он учил «именам» творений. Бог направил его к осуществлению благого, как и к предотвращению плохого, последнее было естеством дерева, чей фрукт был запрещенным. Определение дерева как «дерева жизни и знания» не принадлежит ни Богу, ни Адаму, но, если мусульманин может здесь сделать предположение на основании христианских исследований Ветхого Завета, работа редакторов «J»определила знания благого и плохого, вызывающие жажду управлять и сохранять их монополию над стремлением

человека к Богу. Коран называет это неправильное определение ложью, сказанной Сатаной, чтобы заманить Адама, подтвердить, что он должен знать и осуществлять благое, нарушить руководство Бога и сделать плохое. Как говорит Коран: **«Но сатана стал нашептывать ему и сказал: «О Адам! Показать ли тебе дерево вечности и непреходящей власти?» Они оба поели с него, и тогда им стали видны их срамные места. Они стали прилеплять на себе райские листья. Адам ослушался своего Господа и впал в заблуждение. Потом Господь избрал его, принял его покаяние и наставил на прямой путь»** (Коран, 20:120–122). Таким образом, Адам действительно совершил поступок из-за неправильного этического суждения, а именно, считал плохое благим. Это не падение, а открытие того, что невозможно перепутать благое с плохим, этот поступок не является односторонним и однозначным.

То, что Иисус спас человека не только подразумевает теорию человека, которую мы только что обсуждали, но в равной мере и теорию Бога. Иисус для христианина является Богом и искупление не только подразумевает определенный тип человека, а также определенный тип Бога, Бога, который особенно сильно заботится о человеке, Он должен спасти его, как это сделал Иисус или как Он сделал это «посредством» Иисуса.

Таким образом, христиане рассматривают заявление Книги Бытия «сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» и видят в нем подтверждение того, что необходимым является сотрудничество человека с Богом. Человек, подобие Бога, был создан для того, чтобы быть товарищем Бога в Раю. Но человек грешит. Бог не должен соглашаться с этой отчужденностью, с этой саморастратой, к которым человек предр к себя. Таким образом, Он наказывает его сначала, потом изгоняет его из Рая и посылаетему различные виды бедствий. Несмотря на это, человек продолжает грешить. Потом Бог решил, что все создания были ошибкой, кроме человека, Ноя и его семьи, и разрушил всю жизнь в потопе. В результате этого, растроган «силой» жертвы Ноя, Бог пообещал никогда не разрушать жизнь в дальнейшем. Но человек все равно продолжил совершать грехи. После чего Бог решил прибегнуть к другим действиям, избрать древних евреев и их божественно направляемую историю к концу, когда Он смог забрать грехи человека и искупил их, действуя посредством Бога-человека Иисуса. Все это – доводы того, что Бог – партнер и товарищ человека и человек – партнер и товарищ Бога, которые являются неотъемлемыми друг для друга.

Эти христианские отношения человека с Богом, хотя и выведенные из Писания древних евреев, ставят Бога в положение, несовместимое

с Его Всеведением и Всемогуществом. Тем не менее, они содержат значительную часть истины. Ибо, несмотря на контекст, в котором христиане понимают их, «дружба» человека с Богом является выражением связи, существующей между руководством Бога, нравственным императивом, или ценностями, и человеком. Эта связь состоит в том, что модель идеальной ценности, имеющей истинные движущие силу и качества, транслируется на человека. Человеческая способность знать и делать благое, или осуществлять Божественную Волю, является его «божественностью». Движущая сила Бога, направлена на человека, является его «человечностью». Но мы не должны забывать о том, что эти «божественность человека» и «человечность Бога» не являются реальными фактами, а всего лишь моделью реальных фактов. Обязанность – необходимая модель ценности, она не может называться «обязанностью», если ценность или божественность не является безнадёжно антропоморфной, и грубо говорить о ней как о «дружбе» или приписывать к ней предположение о человеческой «вине», «распинать» ее, как это делают христиане.

В Исламе Бог создал человека для определенной цели – несения истины в этом мире, истины настолько большой, что ангелы, которым она была сначала предложена, отвернулись в страхе. Эта истина совершенствует несовершенный мир, который был преднамеренно создан таким, чтобы в процессе совершенствования его человеком этические ценности воплощались, которые в противном случае отсутствовали бы (т.е. если мир был бы создан идеальным или совершенным). Таким образом, Бог не является товарищем человека, а его Трансцендентным Создателем и Первой Движущей Силой, которая направляет человека согласно его способности двигаться вперед. Близость Первой Движущей Силы, ценностей как истинной энтелехии, не подлежит сомнению. Но это не близость «товарища», который желает выполнить высшую обязанность своего партнера, как в христианстве. Скорее, это близость модели нашего знания о существовании Бога, близость нравственного императива.

IV

В заключении мы можем сказать, что христианский подход к Священному Писанию древних евреев является догматическим, т.е. руководствуется желанием подтвердить христианские убеждения, в то время как мусульманский подход является этическим, т.е. руководствуется абсолютными и неизменными этическими законами, не обращая внимания

на догмы. Поскольку христианский подход является догматическим, христианин вынужден прибегать к детерминистическому видению человека и истории, к аллегорической интерпретации однозначных текстов и к замалчиванию нарративов человеческих деяний, которые не могут быть приняты нравственностью. С другой стороны, используя этический подход, мусульманин должен отличать нравственно допустимое от порочного в Священном Писании древних евреев, ибо только первое он может назвать Словом Бога. Но Священное Писание древних евреев не утрачивает статуса Откровения. В отличие от Откровения, написанное человеком может содержать как благое, так и скверное. Наоборот, Священное Писание древних евреев не теряет, а выигрывает от такого отношения. Такая дисциплина, как критика Ветхого Завета, сохранила Священное Писание древних евреев от медленного, но явного процесса осуждения христианами на протяжении последних двух веков, от исправления его заявлений, согласования спорных моментов и перестройки его истории на более рациональном основании. Первый принцип этой дисциплины – принцип Корана, состоящий в том, что весь Ветхий Завет является Словом Бога, и только некоторые части, хотя некоторые христианские учение прибегают к крайности и считают, что большая часть, являются работой редакторов разной принадлежности.

Более того, в связи с таким подходом, христианин сталкивается с неразрешимой проблемой визуализации (т.е. презентации или обеспечения современности и соответствия) Священного Писания древних евреев, Ветхого Завета. Будучи Откровением в событиях, соответствие прошлых событий всегда можно поставить под вопрос. Исламский подход, который видит в Священном Писании древних евреев неизменные, хотя часто и нарушенные, этические принципы, и некоторые нарушения, как и воплощения в жизнь этих принципов, в истории древних евреев, не требует такой визуализации. Нравственные принципы всегда актуальны. Но для христианина проблема является настолько большой, что никто не может дать удовлетворительного ответа, в то время как христианские массы стали еще более отдаленными от Священного Писания древних евреев. Фактически, визуализация является настолько нерешаемой проблемой, что люди такой вышины как Герхард фон Рад, Карл Барт и Мартин Норс говорили о решении с помощью декретов. Мы можем «визуализировать» Ветхий Завет, они говорили нам, провозглашая его новости, его события, «как мы можем прочитать пачку новостей и пропустить их в том виде, в котором они представлены». «Провозглашайте Ветхий Завет, как хотите, массы христианского мира продолжают возражать: «И что?»»

ЧАСТЬ II

ГЛАВА ПЯТАЯ

Ислам и другие религии

I. Потребность мира в гуманном универсализме

Этот век, четырнадцатый век хиджры и двадцатый век н.э., был свидетелем роста среди людей нового понимания, иными словами, понимания того, что человечество должно жить вместе, каждая группа связана с другими. Старые клише отношений между людьми, превалирующие в последней половине тысячелетия, – господин – объект, верующий – язычник, колонизатор – туземец, дом – за рубежом, мы местные – они иностранцы – забылись и были заменены новыми. Единство человечества ощущается с увеличивающейся интенсивностью во всем мире. Практически универсальное самоопределение мира с алжирцами и вьетнамцами в их прошлом сражении, и с палестинцами в их продолжающейся борьбе за человеческое достоинство являются позитивным свидетельством этого нового понимания. Нарушения пробудили и утвердили эти права в сознании человека.

Это новое понимание является практическим, ориентированным в направлении причин нарушений и реализации, но оно не имело явного идеологического основания, системы первоочередных принципов, которые каждый может назвать своими. Недостаток кроется в сознании современных людей. Однажды, западный мир принял это основание в эпоху Просвещения. Романтизм девятнадцатого века и упадок Запада в защите рационалистского универсального идеала от злоумышленников позволили целям утратить свою силу. Временное оживление пришло вместе с борьбой мира против фашизма во время Второй мировой войны. Это дало нам забытую Атлантическую хартию, Хартию Объединенных наций и Общую декларацию прав человека, по отношению к которой многие нации мира не сделали ничего, кроме разглагольствования о ней. Последние битвы колониализма, неоколониализм, Холодная война и молниеносное распространение национальной избранности объединились, чтобы устранить недавние цели, голоса, призывающие к единому мировому порядку, были приглушены сильными волнами скептицизма и цинизма со времен последних дней Афин и Рима. К счастью, все эти силы, включая самые могущественные, а именно

современный скептицизм, не отговорили современного человека от признания составляющих человечества во всех людях и защиты их прав ради их блага, и это несмотря на тот факт, что скептицизм отрицал все принципы, на которых основывался человеческий универсализм в прошлом и не утвердил никакой новой идеи взамен. Аналитическое философствование и позитивизм были готовы разрушить какую-либо систему идей, способных поддерживать человеческий универсализм. И если экзистенциализм колеблется между нигилизмом и другим типом немецкого идеализма, христианские теологи продолжают тратить свою энергию на накопление христианских догм об интеллектуальной отвратности или на разработку стиля различных школ.

В сознании существует пустота в мире, призывающая к наивысшему интеллектуальному мировоззрению. Практическое понимание человечества требует обсуждения определенного места в человеческой системе очевидных истин. Если мы должны принять новую истину, учить ее в школах и не допустить, чтобы наши дети обрели мировоззрение посредством трагического опыта, как это сделало наше поколение, и если мы должны убедить миллионы в ее обоснованности и своевременности, мы должны уделить ей немного творческого размышления. К счастью, Ислам предоставляет нам прекрасное основание, как рациональное и критическое, так и испытанное четырнадцатым веком в истории. Где бы мусульмане ни приняли и применили эти принципы, их успех был впечатляющим. Ничего в религиозной истории человечества не способно сравниться с этим. Наша потребность в уверенном и многообещающем основании, на котором строится мировой порядок человеческих отношений, гуманных и универсальных, возлагает на нас необходимость слушать, размышлять и учить принципы Ислама.

II. Урок Ислама

A. Сущность

Видение Исламом других религий исходит от сущности его религиозного опыта. Эта сущность является критически постижимой. Это не предмет «парадокса», «продолжающееся откровение», объект построения или перестройки мусульман. Для сегодняшнего человека Ислам является настолько же понятным, как он был понятен для населения Аравии во времена Пророка (570–632 н.э.), поскольку категории грамматики, лексики, синтаксиса и редактирования Коранического текста и арабского сознания, встроенные в арабский язык, не изменились на

протяжении веков. Этот феномен действительно является уникальным, ибо арабский язык – единственный язык, оставшейся неизменным на протяжении двух тысячелетий, последние четырнадцать веков из которых существовал Священный Коран. Никто не отрицал, что Ислам имеет узнаваемую сущность, читаемую в Священном Коране. Для мусульман эта сущность была на всех устах, во всех умах на протяжении каждого часа каждый день.

Сущностью Ислама является *таухид* или *ля илаха илля ллах*, свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха. Такое короткое, как оно есть, это свидетельство аккумулирует в себе четыре принципа, которые составляют целую сущность и абсолютное основание религии.

Во-первых, то, что нет бога, кроме Аллаха, означает то, что действительность является двойственной, состоит из области природы, созданий и трансцендентной области, Создателя. Этот принцип отличает Ислам от Древнего Египта и Греции, где считалось, что реальность состоит из одной области, природы или созданий, ее части или вся она обожествлялась. Греческие и египетские боги были проекцией различных компонентов природы, идеализированных вне их созданной эмпирической естественности. *Таухид* отличает Ислам от религий Индии, в которых действительность также имеет одну составляющую, при этом естественная область считается трансцендентной областью, но в состоянии эфемерного овеществления и индивидуализации. В конце концов, *таухид* отличает Ислам от христианства, где дуализм Создателя и творения сохраняется, но при этом он также соединен с божественной имманентностью в человеческом естестве в оправдании боговоплощения. *Таухиду* не нужно обожествления природы, или объективизировать трансцендентного Бога, две реальности остаются онтологически несопоставимыми.

Во-вторых, то, что Бог единый, означает то, что Он связан с тем, что не является Богом, Создателем или абсолютным основанием. Таким образом, *таухид* утверждает, что Создатель и создания соответствуют друг другу, несмотря на их онтологическую несопоставимость, на которую не влияет эта связь. Трансцендентный Создатель, будучи основанием и окончательным концом естественных творений, является абсолютным Господином, Чья воля является религиозным и нравственным императивом. Божественная Воля является руководством и законом, обязанностью для всех, познаваемая прямыми методами Откровения или непрямыми методами рационального или/и эмпирического анализа. Без понятного содержания, Божественная Воля не будет нормативом или императивом, и таким образом, не будет решающим

концом естественного, ибо, если трансцендентный Создатель не является решающим концом Своих творений, создание должно быть не целенаправленным событием, согласующимся с Божественной природой, а бессмысленным событием, угрозой Его личной абсолютности и трансцендентности.

В-третьих, *таухид*, или, как мы увидели, Бог является завершающим концом созданий, означает то, что человек способен к действиям, что создание является податливым или способным получать человеческие действия, и действия человека, направленные на податливую природу и трансформирующие создания, являются нравственным конечным пунктом религии. В отличие от заявлений других религий, природа не является падшей, плохой, типом краха абсолютного, или же абсолютным апогеем его. Создатель и Его создания являются хорошими, Создатель, будучи высшим благом, и создания, будучи внутренне хорошими и потенциально лучшими, поскольку они трансформируются человеческими действиями в модель, соответствующую Божественной Воле. Мы уже увидели, что человек может обрести знания о Божественной Воле, и посредством Откровения и науки эти знания может претворить в жизнь. Предпосылкой для трансформации созданий в подобие божественной модели является все, но для решения и выполнение человеком, завершенное и всестороннее.

В-четвертых, *таухид* подразумевает то, что человек, единственный среди всех созданий, способен к действиям, а также он свободен в своих действиях. Эта свобода наделяет его действия исключительным качеством, а именно, ответственностью. Она также наделяет их нравственным характером, ибо нравственным можно назвать действие, осуществленное свободно, иными словами, осуществленное человеком, который может выбирать, что ему делать. Этот тип действия, нравственное действие, является наибольшей частью Божественной Воли. Будучи единым, способным на это, человек является наивысшим существом, наделенным грандиозным значением, благодаря которому он составляет наибольшую часть Божественной Воли, чтобы осуществлять ее во времени и пространстве. Поскольку Аллах сказал в Священном Коране, что человек является халифом Господа, или наместником на Земле. По природе нравственного действия его выполнение не сопоставимое с невыполнением, использование человеком его свободы в осуществлении божественного императива будет учтено. Поэтому, другой принцип является обязательным, на основании чего успешные моральные деяния должны завершаться радостью, а противоположное – несчастием. В противном случае, это мнение делает суждение

необходимым, при котором конечный результат жизни человека будет оценен и его вклад в общую ценность Вселенной будет признан, неравенства его личной жизни будут исправлены и его достижения будут отделены от поражений других. Именно это значит «Судный день» и «Рай и Ад» на религиозном языке.

Б. Последствия для других религий

Таухид, сущность религиозного опыта в Исламе, несет в себе большое количество последствий для теории Бога, теории откровения, теории человека, теории общества. Каждый из них несет в исламских суждениях последствия для других религий.

1. Теория Бога. Настаивание Ислама на абсолютном единстве и трансцендентности Бога является утверждением превосходства Бога над всеми людьми. Утверждение о том, что Бог является Создателем, означает то, что все люди являются Его созданиями. Мера Его абсолютности как Создателя является также мерой подобности творения всех созданий. В своем создании они едины, но их можно отличить друг от друга. Но по отношению к Богу, они являются одинаковыми.

Таким образом, как человеческие существа, все люди являются заместниками Бога на Земле. Все люди имеют абсолютно одинаковые обязательства по выполнению Божественной Воли и их деяния будут оценены по шкале справедливости, абсолютной и единой для всех. Трансцендентность Бога не допускает дискриминации. Таким образом, Бог не может обеспечить специальный статус какому-либо человеку или группе. Его любовь, провидение, забота и суждение всех людей должны быть едины, чтобы не разрушать Его трансцендентность. Очевидно, люди получают разные оценки, поскольку их личные достоинства и грехи отличаются, а также их стремления, возможности и достижения являются разными. Но Господь не должен иметь отношений с людьми, при которых люди не будут равными перед Ним. Таким образом, Ислам не знает теории избранности, или даже избранности мусульман, как иудаизм провозгласил в отношении евреев, согласно которой евреи остаются избранными Господом, даже если они сошли с правильного пути. В Исламе все люди, мусульмане и немусульмане, равны перед Господом, иными словами, они подчиняются одинаковому императиву и их деяния оцениваются неизбирательно по одинаковому закону. Завет с Господом одинаковый у всех людей. Это не обещание, а двусторонний контракт, согласно которому если человек подчиняется, то Бог вознаграждает, или человек не подчиняется и Бог наказывает.

Поскольку Аллах является абсолютно единственным и трансцендентным, немусульманин не является язычником, чужим или низшим существом, а существом, которое в равной мере является объектом обеспокоенности Господа, как и мусульманин, а также в равной мере *мукаллаф* или объектом нравственной ответственности, как и мусульманин.

2. *Теория Откровения.* В Исламе Божественная Воля, обязанности и содержание религиозного и нравственного императива познаваемы напрямую посредством Откровения, или опосредованно посредством науки. Откровение не является преимуществом, присущим мусульманам, а благословением, гарантированным всему человечеству. Но при этом не говорится о том, что содержание пророчества направлено на человечество, что является правдой в случае Мухаммада, а о том, что феномен пророчества является общим и присущим каждому человеку и нации. Аллах сказал: **«...нет ни одного народа, к которому не приходил бы предостерегающий увещатель»** (Коран, 35:24). Также Он подчеркнул: **«Мы отправили к каждой общине посланника: «Поклоняйтесь Аллаху и избегайте тагута!» Среди них есть такие, которых Аллах наставил на прямой путь, и такие, которым было справедливо предначертано заблуждение. Ступайте же по земле и посмотрите, каким был конец неверующих»** (Коран, 16:36). Таким образом, Откровение является общей прерогативой всего человечества, как и его содержание, Божественная Воля, обязанности или религиозный и нравственный императивы, хотя это не исключает, что Откровение Аллаха было адресовано только некоторым людям, на их языке и для их личной пользы. Таким образом, немусульмане также могут получать пользу от Откровения, в равной мере с мусульманами. Немусульманин является таким же объектом и предметом Откровения, как и мусульманин, хотя, в отличие от мусульманина, он может растеряться, не понять или запутаться в том, что именно было сказано в Откровении. Универсализм пророчества исходит из трансцендентности Бога. Откровение, будучи актом милосердия, необходимым для понимания Божественной Воли, согласуется с божественной трансцендентностью, открывая ее одним и запрещая ее другим. Вместо того, чтобы забыть тех, кто получает пользу от того, что было дано другим, немусульмане считаются почетными партнерами, которые в равной мере получают пользу от божественного подарка, как и мусульмане.

Что касается науки, непрямого метода изучения Божественной Воли, ее предпосылками являются смыслы, интеллектуальная любопытность

и стремление к исследованиям и открытиям, доступность данных и передаваемость опыта, память и сохранение знаний, разум и понимание или способность к постижению, синтезу и развитию знаний. Всеми этими предпосылками в равной мере наделено все человечество. Ни один человек или группа не может предъявлять на них особенные права. Великими в глазах Господа являются те, кто стремится, продвигает, сохраняет и распространяет знания об истине. Образование является одной из наибольших исламских обязанностей и знание об истине являются одними из наибольших добродетелей. Каждый мусульманин обязан развивать как свои способности, так и способности человечества, собирать все существующие знания, не зависимо от их источника, и распространять такие знания в пределах человечества. Каждая крупица знаний, достигнутая и установленная, становится собственностью человечества. Никто не имеет особенных прав на нее.

Содержимое науки является моделью, которую Господь встроил в свои творения. Это божественная воля, так как она относится к обсуждаемым созданиям. Божественная воля в природе является естественным законом. Это божественная модель существования, особенная для каждого существа, которое осознает необходимость и составляющие естественного закона. Психика человека, его сознание и личность, группы людей и модели их политического, экономического, социологического и культурного поведения в равной мере являются предметами целостной «науки». То есть знания о нравственности также различимые, познаваемые посредством «научного» (иными словами, рационального) анализа нравственного феномена. Такие знания являются мудростью. Приобретение ее достойное особенной похвалы, распространение этих знаний в качестве свободного общения и советов во имя Господа приносит их обладателю Рай.

Здесь, как в естествознании, немусульмане стоят на равных началах с мусульманами. Они по своей природе наравне способны к постижению ее, должны почитать ее и стремиться к ней. Единственными позволенными отличиями являются те, что касаются личных способностей, варьирующих от предмета к предмету широко среди мусульман и немусульман. Также, законными являются отличия в личных рвениях и применении мудрости, личной чистоте побуждений и намерений в приобретении и распространении ее, но в этом, опять же, мусульмане и немусульмане по своей природе равны. Сами по себе, эти отличия не имеют ничего общего с соблюдением или несоблюдением исламской веры, хотя такое соблюдение может укрепить мудрость. Универсальный эгалитаризм в способности человека открывать и осознавать

Божественную Волю в творении является следствием Божественной Воли как таковой. Божественная Воля, находящаяся за пределами представлений и понимания человека, может остаться без внимания или слепо соблюдаться. В каждом случае, требования нравственности не будут достигнуты и, как результат, Божественная Воля должна быть правильно осознана. Фактически, наиболее важная часть ее, а именно, нравственная, останется невыполненной. Разочарованный Бог не будет Богом.

Атеист может спросить: «Может хорошее будет открыто, осуществлено ради него самого, а не в качестве реализации Божественной Воли?» Определенно, мы можем ответить то, что врожденная способность человека к науке и мудрости может быть развита и успешно применена без осознания того, что открытые истина и благо являются Божьей Волей. Поэтому Бог заложил во всех людях еще одну способность, специально разработанную для осознания Бога как трансцендентного Создателя всего. Это – ощущение Божественности, способность, посредством которого человек воспринимает священное качество или измерения действительности. Его понимание является сырым материалом, единственными в своем роде данными, на основе которых разум может построить систему идей, известную как религиозные знания. Это – врожденная способность, естественный дар, посредством которого человек знает или познает Бога. Священный Коран утверждает то, что не существует создания, которое не воспринимает Создателя своим особым способом и не служит Ему.

Таким образом, осознание Бога и понимание Его существования, Его трансцендентное попечительство являются прерогативой всех людей. Это универсальное неотъемлемое право гарантирует осознание Бога человеком. Здесь также мусульмане не имеют никаких преимуществ перед немусульманами. Они в равной мере обеспечены и способны, поскольку религия укоренена в их врожденной способности к ощущению священного.

В. Теория человека

А) Врожденное «совершенство» человека. Таухид, или сущность религиозного опыта в Исламе, означает то, что человек является существом, на которое ложится ответственность поклонения или служения Господу, иными словами, осуществление Божественной Воли. Это смысл существования человека. Он был создан с единой целью – служить Богу. Это исходит от того, что Бог не создал бы способного слугу, если бы он был разочарован или работал напрасно. Поэтому

Господь встроил в человека ощущение Божественного, нравственные способности и поместил его на поле действий – во Вселенной – способным воспринимать Его действия и преобразовываться в соответствии с Его планом.

Из этого следует, что человек не является греховным, а наоборот он – непорочный, иными словами, далекий от создания его безнадежно неспособным осуществлять Божью Волю и, таким образом, достичь спасения. Бог создал его в наилучших формах и наделил его выгодными преимуществами, которые обсуждались выше. Человек не знает никаких трудностей, кроме служения Богу и это требует от него позитивных, утвердительных деяний, направленных на пересмотрение себя и творения. Человек начинает свою жизнь на Земле с определенного и значительного плюса, далекого от минуса. Ислам не включает идеи упадочности, первородного греха или затруднительного положения, из которого человек не может выбраться с помощью своих собственных усилий. Аллах сказал в Своей Священной Книге: **«Когда же Я придам ему соразмерный облик и вдохну в него от Моего духа, то падите перед ним ниц»** (Коран, 38:72). Таким образом, мусульмане не смотрят на немусульман как на падшие, безнадежные создания, а как на совершенные существа, способные на достижение наивысшей праведности. Они признают его, немусульманина, как незавершенное человеческое существо, но совершенное, обладающие высоким достоинство.

Б) Примитивная религия или religio naturalis. Вместе с этим достоинством существует другое качество, еще более важное, а именно, немусульмане имеют то, что Ислам называет *дин аль-фитра* или естественная религия. Она состоит из безошибочных открытий ощущения божественности, посредством которых человек осознает Бога как трансцендентного и священного, и, таким образом, достойного восхищения. Она не является синонимом естественной способности человека к познанию посредством науки. Это – новые знания, знания священного, божественного, Бога. Считается, что это естественное видение Бога, или *дин аль-фитра*, обогащается другими естественными знаниями человека, иными словами, открытиями его теоретического и аксиологического сознания. Разум человека и смысл ценностей преисполнены готовности просвещать его служение Богу. Обе способности, божественная и теоретико-аксиологическая, принадлежит человеку на основании того, что он является частью человечества. Становясь старше, кумулятивные продукты науки и нравственных устоев являются его

кратчайшим путем к тому, что является божественным императивом. Ислам напоминает ему, однако, что *дин аль-фитра* или *естественная религия*, которой мусульмане и немусульмане наделяются при рождении, всегда находятся отдельно от религиозных традиций истории. Это различие дает возможность ему рассмотреть его или какую-либо религиозную традицию критически, с религиозной точки зрения, и оно является постоянным источником реформирования и творческого динамизма для исторических религий. То, что Бог встроил в естество человека, именно, осознание Его трансцендентности, единства, святости и абсолютного блага, является первоочередным для какой-либо традиции. Таким образом, честно говоря, *дин аль-фитра* является *примитивной религией* или *подлинной религией*. Ею обладает каждый человек, несмотря на то, какую религию или культуру соблюдают члены его семьи. Она определяет его принадлежность к человечеству и дарует ему особенное достоинство. Она предоставляет ему полное участие в религиозном сообществе людей, универсальном братстве под руководством Бога.

Ислам называет эту *дин аль-фитра* или *примитивную религию* «Исламом». Он полностью отождествляет себя с ней, поддает себя ее принципам. Согласно Исламу, исторические религии переросли *дин аль-фитра* и содержат разное количество или степень его. Он объясняет их отличия от *дин аль-фитра* как накопления, толкования, интерпретации или трансформации истории, иными словами, места, времени, культуры, правительства и других специфических условий. Таким образом, Ислам соглашается с тем, что все религии являются религиями Господа, исходящими от и основанными на *дин аль-фитра*, и представляющими разные степени накопления или гармонизации с историей. В момент провидения Пророк Мухаммад сказал: «Все люди созданы мусульманами (в том смысле, что Ислам приравнивается к *дин аль-фитра*): а родители превращают их в христиан или иудеев». В том же смысле Священный Коран называет последователей *дин аль-фитра* «ханифами» и провозглашает древних пророков Бога *ханифами*, то есть, подтверждает естественную религию или *дин аль-фитра*, тех, кто получали Откровение от Господа.

Кроме достоинства, возложенного на него его рассудком, ощущения нравственного и божественного, которыми он обладает в равной мере с мусульманами, немусульманин наслаждается уважением мусульман как носитель *дин аль-фитра*, религии Бога как и носитель своей религиозной традиции, основанной на *дин аль-фитра*. Для мусульманина христианство, иудаизм, индуизм или буддизм являются *de*

jure легитимными религиями, несмотря на их отличия от традиционного Ислама. Фактически, мусульмане приветствуют немусульман как братьев *подин аль-фитра*, являющейся наиболее базовой и наиболее важной составляющей. Как мусульмане, так и немусульмане, являются членами одной семьи и их религиозные отличия отодвигаются на второй план, иными словами, относятся к или коррелируют с общим источником, которым является *дин аль-фитра*.

В) *Врожденный мировой экуменизм*. Открытие Исламом *дин аль-фитра* и его взгляды на него как основание всех исторических религий является прорывом чрезвычайной важности в межрелигиозных отношениях. Впервые представилась возможность для последователей одной религии сказать последователям другой: **«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»** (Коран, 3:64). Вместо того, чтобы стремиться к поиску того, насколько твои религиозные традиции сходны с *дин аль-фитра*, первородной и первой религии. Вместо поиска того, что каждая из наших религий в сегодняшнем состоянии является божественной, давайте вместе, где это возможно, попытаемся установить историческое развитие наших религий и определить точно, как, где и когда каждая из религий следовала, удовлетворяла или отошла от *дин аль-фитра*. Давайте заглянем в наши священные предписания и другие религиозные тексты и попытаемся открыть, через какие изменения они прошли или как они отобразились в них, в истории. Таким образом, прорыв Ислама является первым призывом к научным исследованиям религии, критическому анализу религиозных текстов, притязаний таких текстов на статус Откровения. Это – первый призыв к дисциплине «история религии», поскольку впервые было сделано предположение о том, что религия имеет историю, что каждая религия прошла развитие, составляющее историю.

Ислам уделяет мало внимания «исполнению религиозных обрядов» или самоидентификации с религиозной традицией. В отличие от августинского или лютеранского христианства, которое рассматривает спасение как функцию веры и уделяет небольшое значение работе, Ислам придает соблюдению обрядов значение условия, всего лишь условия. В отличие от соблюдения религиозных обрядов в христианстве, которое является личным и тайным, работы являются публичными. Ислам

не только приветствует хорошую работу, несмотря на то, где и кем она проделана, он рассматривает ее как единственное оправдание в глазах Господа и предупреждает о том, что малейшая частица хорошей работы или зло будут оценены в Судный День. Таким образом, немусульмане имеют общеизвестный список работ, которые нужно проделать, чтобы оправдать себя в глазах мусульманина, фактически, чтобы показать свои большую набожность и праведность. Ибо в Исламе работа заслуживает вознаграждение, не смотря на религиозную принадлежность исполнителя ее. Более того, спасение состоит в таком вознаграждении за такую хорошую работу. Соблюдение религиозных обрядов само по себе является работой, которая додается и влияет на общий результат. И *ханиф*, который никогда не слышал об откровении Мухаммада, но следовал *дин аль-фитра* и осуществлял благие дела, является в равной мере спасенным и обитателем Рая, как и те, кто совершал, верил и достиг таких же результатов «хорошей работы». В конце концов, нужно отметить, что природа «работы, заслуживающей награды» в Исламе не имеет ничего общего с таинствами, поскольку вся приверженность Ислама является публичной и общей. В рамках исламской этики, являющейся жизнеутверждающей, позитивной и движущей общественным законом, немусульманин имеет такой же потенциал к работе, заслуживающей вознаграждения, как и мусульманин. Ни одна религия не позволяет своим приверженцам называть последователей других религий лучшими хоть в чем-то, за исключением Ислама и, возможно, философского буддизма, который имеет относительно немного последователей и не имеет религиозного сообщества.

4. *Теория общества.* Ислам определил Волю Божью, нормы поведения человека и цели человеческих желаний с точки зрения ценностей, которые являются общественными. Таким образом, умма, или исламское общество, является необходимым условием, незаменимым и неотъемлемым, если мусульманин хочет выполнить божественный императив. Эта необходимость общества частично вытекает из утверждения мира Исламом, частично из его настаивания на том, что этика больше касается деяний, нежели намерений. Оба эти соображения требуют от мусульман участия в жизни общества и противодействуют, даже осуждают, индивидуализм и изоляционизм. Ислам осуждает монашество как прискорбное намерение некоторых христиан, сделанное по собственному желанию, а не по руководству Бога. Ислам требовал, чтобы исламская жизнь происходила посреди деревни, города, государства и общества. Более того, умма не является мистическим

органом, а реальным и политическим органом, участие в его работе может осуществляться исключительно открыто и в рамках бдительного контроля гражданских законов и институтов. При этом многие могут предположить, что немусульманин в таком обществе является «язычником» или «гоем», который не имеет права на принятие и его сотрудничество с уммой является невозможным.

В действительности все наоборот. Мы уже увидели то, что божественная трансцендентность включает то, что все люди созданы равными, и таким образом, ничего не отличает их от других, за исключением личных достижений. Поэтому все люди в равной мере заслуживают внимания мусульман, их попечительства и современной работы по спасению. Мусульмане не могут отдыхать до тех пор, пока все люди не достигнут полного понимания Божественной Воли и каждый сантиметр Земли не будет превращен в полнейшее воплощение божественной модели посредством их усилий. Таким образом, мусульманин является миссионером, разведчиком, охранником и работником этого мира. Он не только призывает людей, но также побуждает их, если они пассивны, ибо цель его жизни – доставить их туда. Единственная стратегия определяет приоритеты его деятельности, ближайшее существо всегда первым подпадает под действие его энергии, но и наиболее отдаленное существо в равной мере поддается влиянию его энергии, как и ближайшее. Умар ибн аль-Хаттаб беспокоился о том, что он, лично, не найдет оправдания перед Господом в Судный День, если неотремонтированная выбоина в дорожном покрытии самого дальнего села приведет к тому, что вьючное животное упадет и поранится. Зная человеческую природу, Ислам подчеркивал важность родственника, соседа, соотечественника, и предписывал мусульманам никогда не оставлять их, а наоборот наделять их самой ласковой заботой. Это даже было законодательно закреплено, что уход посредством закрепленного наследства или выплат алиментов доказанному родственнику осуществляется, несмотря на реальное расстояние в пространстве или биологическом родстве, если не найдено попечителя ближе к нему. Реальное положение сил кумовства, трайбализма, этноцентризма и национализма осознано, и место для этих явлений выделено в общей схеме. Таким образом, они подчиняются закону и их доминирование не допускается. Их ценность является отчислением от общего значения всех людей в мусульманской схеме деяний. Фактически, Аллах осуждает к вечному пламени того человека, который прекратил беспокоиться и работать во благо соседей, родственников, членов своего племени или соотечественников. Трансцендентность Бога включает равенство всех людей,

Его божественное господство предполагает то, что все люди должны быть объектами мусульманской любви, заботы и деяний.

В то время, как с моральной точки зрения является правильным, что человек везде трансформирует природу, то, что все люди должны быть объектами такой опеки, с моральной точки зрения является неправильным. Очевидно, большая часть человечества получила больше пользы, если бы не была вовлечена в космические процессы, и оставалась объектом любящих энергий мусульманского вселенского работника. Но нравственный смысл человека и Божественная Воля никогда не будут удовлетворены таким вовлечением. Человек является моральным субъектом. Все, что с ним происходит, не имеет моральной ценности как таковое, кроме утилитаристских ценностей, за исключением тех событий, происходящих по его личному и свободному выбору. Таким образом, *Дар аль-Ислам* (Дом Ислама) будет стремиться к окружению мира и трансформации его и человечества в совершенное воплощение божественной модели или воли. Но в моральном плане это будет иметь небольшую ценность, если человечество не будет призываться к превращению в жизнь и убеждению в этих моральных утилитаристских ценностях, если человечество не сделает свободный выбор выполнять эту работу по мере своих возможностей. Это требование включает то, что немусульмане должны стать активными участниками вселенской работы мусульман. Первое условие, которое Ислам накладывает на такое участие, включает отсутствие принуждения или насилия. Чтобы оно было действительным, оно должно быть свободным. **«Нет принуждения в религии. Прямой путь уже отличился от заблуждения»** (Коран, 2:256). Ответственное решение каждого немусульманина в пользу участия во вселенском сотрудничестве с мусульманами в работе является абсолютным требованием. Нарушение его является большим грехом и ведет к вечному наказанию для того, кто совершил это. Таким образом, мусульмане не могут распространять свою веру или вовлекать мусульман в свою работу посредством силы.

Зная об уловках отношений между людьми и широкие возможности промывания мозгов, влияние на принятие решений и давление на действия человека, Священный Коран уточняет способы убеждения, которые могут использоваться мусульманами. **«Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше знает тех, кто следует прямым путем»** (Коран, 16:125). Если они не убеждаются с помощью этих методов, Аллах говорит мусульманам

оставить немусульман в покое. Определенно, мусульмане должны пытаться снова и снова и никогда не сдаваться, ведь Аллах может привести немусульманина к истине. Если он вынужден изменить свою тактику, это только к лучшему, лучшему в мудрости, в истинности. Пример его личной жизни, его личного воплощения истины и ценностей, которые он постиг, должен быть его окончательным аргументом. Если немусульманин все еще не убедился, мусульманин должен стремиться к лучшему воплощению исламской истины и ценностей в своей личной жизни и оставить все остальное на усмотрение Бога.

Посредством руководства Бога и под Его властью, мусульманин должен устанавливать мировой порядок посредством свободного, ответственного и приятного обмена идеями. Мир должен превратиться в обсуждение мирового масштаба наилучших идей, наиболее обоснованных аргументов, самые благородные примеры должны завоевать победу в сердцах и умах людей. Этот новый мировой порядок не должен быть монолитным единством, даже если Ислам, как наилучшая идея, одержит победу в сердцах большинства. Большинство, какое бы количественное преимущество оно не имело бы, не имеет права принуждать даже одного человека. Если этот единый немусульманин категорически откажется принять точку зрения большинства, последнее в рамках исламского права должно уважать его выбор и позволить ему придерживаться своих убеждений, соблюдать свою религию в свободе и достоинстве.

Настолько сильно, как мусульманин надеется убедить человечество в истинности Ислама, он также знает, что немусульмане могут продолжать сопротивляться этому. Поскольку это сопротивление является идеологическим, мусульмане вынуждены уважать его. Если сопротивление препятствует проповедованию, иными словами, если оно мешает свободному и ответственному обмену идеями, чтобы исказить, урезать или остановить его, в этом случае Ислам предписывает устранить эти препятствия посредством силы. Если религиозное сопротивление наставляет мечи, в этом случае Ислам предписывает также сражаться.

Нужно отметить, что вооруженное сопротивление не является всего лишь сопротивлением религиозному предложению, которому мусульмане не должны высказывать возражение, за исключением контраргументов и, если возможно, лучшего аргумента. Здесь вооруженное сопротивление означает силовую оппозицию предложению о том, что религиозные отличия должны решаться с помощью аргументов, убеждений и обсуждений. Это меч, обнаруженный в ответ на предложение «позволить лучшему аргументу победить». Определенно, оно

заслуживает того, чтобы его остановили и сломили с помощью меча. Но эти действия не должны быть направлены на принуждение сопротивления принять Ислам. Цель состоит не более чем в остановке жестоких действий, предпринятых немусульманами. Они должны быть прекращены незамедлительно до завершения их жестокости. Возвращение к жестокости оправдано только ради того, чтобы положить конец жестоким препятствиям, и никогда не осуществляется ради того, чтобы принудить немусульман принять Ислам. Никакая сила не может вынудить человека принять Ислам, кроме него самого.

Ислам предписывает наиболее толерантный образ жизни для мусульман и немусульман, которые живут вместе. Там, где мусульмане являются большинством, или где государство является исламским, немусульмане, согласившиеся жить вместе с мусульманами в мире, создают умму вместе с ними. Этот термин «умма», используемый Пророком Мухаммадом ﷺ в мединском соглашении по отношению к еврейскому меньшинству, означает то, что общество под руководством своих законов создает свои политические, экономические, образовательные, юридические, культурные и религиозные институты. Аллах, Пророк, Исламское государство и целая мировая умма Ислама являются кураторами и защитниками. Их защита как от внешних атак, так и внутренних посягательств мусульман, немусульман или других членов является обязанностью, которую Бог возложил на мусульман. Немусульмане должны выплачивать *джизью*, налог, намного меньший, чем закят, который должны выплачивать мусульмане, и жить в относительной независимости от мусульман, за исключением вопросов безопасности и благосостояния *Дар аль-Ислама* в целом. Однако, наиболее важным является признание не только того, что немусульманин не должен принуждаться к принятию Ислама или испытывать какое-либо давление, но он имеет полное право соблюдать все предписания своей веры и передавать ее своим потомкам. Ни одна религия мира не владеет мировоззрением такого рода, это действительно наивысшее и абсолютное требование, которое могут выдвинуть приверженцы другой веры. Ислам удовлетворяет его полностью.

Г. История

Вышеупомянутый урок, извлеченный нами из сущности Ислама, не является надуманной проекцией мечтателей, людей, желающих восхитительных межрелигиозных отношений. Скорее, это видение современного развития истории. Это видение, которое может быть трансформировано в директивы повседневной жизни и деяний, закрепленные

навсегда в праве (Шариате), которые наблюдались миллионами людей на протяжении четырнадцати веков на огромной территории Земли.

В Мекке до возникновения Исламского государства, фактически, до создания мусульманами уммы, Ислам подтвердил все предыдущие Откровения и идентифицировал себя с иудаизмом и христианством. Но отмечая колоссальное отличие доктрин, убеждений и практик евреев и христиан, Ислам различает эти феномены в истории и истинные иудаизм и христианство, которые Бог создал посредством пророков. Критикуя неответственность и расхождения, Ислам призвал к объективному исследованию истории двух религий, критическому изучению Писаний, Торы и Нового Завета. Он признает божественное основание обеих религий и отводит историческое развитие человеческим усилиям, будь они с благими или злыми намерениями. Он идентифицировал себя с религией Авраама, Моисея и Иисуса и с религией Адама и Ноя, которые предшествовали им. Он оправдал все человечество в религиозном аспекте, признавая *religio naturalis* врожденной во всех людях, и связал себя с ними без исключений, огласив себя содержанием той первичной, истинной *ур-религии* или даром Бога каждому человеку.

Когда преследования в Мекке стали невыносимыми для последователей Ислама, Пророк приказал им искать убежище в Эфиопии, христианском царстве, будучи уверенным в том, что последователи Иисуса являются нравственными, добрыми и дружелюбными, содействующими поклонению Господа. Его великое уважение по отношению к ним было подтверждено. Ибо их христианский император отверг требование Мекки об экстрадиции мусульманских беженцев и признал Кораническое понимание пророчества Иисуса, невинности его матери и единства Бога.

После прибытия в Медину, где Пророк основал Исламское государство, евреи признавались автономной уммой в пределах Исламского государства. В дальнейшем, законы, религия и институты евреев стали неприкосновенными, а их защита, охрана и сохранение стали обязанностью мусульман, возложенной непосредственно Исламом. Только вопросы внешней войны и мира были вне юрисдикции суверенной еврейской уммы и даже на этом уровне Исламское государство не могло действовать без *шура* (консультаций) со всеми народами, включая немусульман, которые входят в его состав. Таким же образом, арабы-христиане Наджрана пришли в Медину к Пророку Мухаммаду, чтобы создать новое Исламское государство и обсудить свое место в созданном обществе. Пророк лично призывал их к Исламу и убеждал их с помощью своего красноречия. Некоторые из них

приняли Ислам, но большинство отказалось. Тем не менее, Мухаммад гарантировал им такой же автономный статус, как и евреям, одарил их подарками и отправил их домой под охраной мусульман и мусульманского государственного деятеля, Муаза ибн Джабаля, чтобы он помог им наладить дела, решить их проблемы и удовлетворить их интересы. По мере расширения Исламского государства за пределы Аравии в Византию, Персию и Индию, большое количество евреев, христиан, приверженцев зороастризма, индуизма и буддизма оказались под их властью. Такое же признание, как гарантированное евреям и христианам Пророком лично, было также гарантировано каждой немусульманской общине при едином условии – поддержании мира. Пример Иерусалима был основным примером мусульманской толерантности и доброй воли как на религиозном уровне, так и на социальном и культурном. Краткая, но иллюстративная хартия гласит:

Во имя Господа, Милостивого, Милосердного. Эта хартия гарантирована Умаром, слугой Аллаха и правителем верующих, к людям Элии. Он гарантирует им личную безопасность и сохранность их имущества, их церквей и крестов, больших и маленьких, безопасность последователей христианской религии. Их церкви, кресты, их имущество, территории не должны быть ликвидированы или разрушены каким-либо способом. Они не должны испытывать принуждения, продолжая следовать своей религии, и они не должны пострадать. Евреям не будет позволено жить с ними в Элии.

На людей Элии возлагается обязанность выплачивать *джизью*, как это делают немусульмане в Персии, а также изгнать армию Византии и воров. Если кто-то решит покинуть Элию, ему будет гарантирована безопасность и сохранность имущества на всем пути до пункта назначения. Тому, кто решит остаться в Элии, будет гарантировано то же, они будут уравнианы в правах с жителями Элии и должны будут платить *джизья*. Все желающие могут уйти с византийцами, остаться в Элии или вернуться на родину, решение нужно принять до сбора урожая. Аллах, Его Пророк, его последователи и верующие засвидетельствуют содержание этого соглашения.

Подписано: Умар ибн аль-Хаттаб

Свидетели: Халид ибн аль-Валид, Амр ибн аль-Ас, Абд аль-Рахман ибн Ауф и Муавия ибн Абу Суфьян.

Составлено в 15 году хиджры

Нет ничего более отдаленного от истины и более пагубного, чем отношения мусульман с немусульманами, целью которых является

распространение Ислама с помощью меча. Нет ничего, что заслуживает осуждения больше, чем насильственное принятие Ислама немусульманами. Как было отмечено ранее, мусульмане были первыми, кто осудил такое действия как смертных грех. С этой точки зрения, Томас Арнольд, английский миссионер в Индийской гражданской службе колониальных дней и недруг Ислама писал:

«...мы ничего не слышали о какой-либо попытке принудительного принятия Ислама немусульманским населением, или каких-либо систематических гонениях, нацеленных на искоренение христианской религии. Если бы халифы избрали какой-либо вариант, они могли бы искоренить христианство так же легко, как Фердинанд и Изабелла ликвидировали Ислам в Испании, или ЛуиXIV поступил с протестантизмом во Франции, или как евреи были изгнаны из Англии на 350 лет. Восточные церкви в Азии были полностью лишены общения с остальным христианским миром, на протяжении этого периода никто и не попытался восстановить общение. Выживание этих церквей до наших дней является бесспорным доказательством общего толерантного отношения исламских правительств к ним».

В сравнении с историями других религий, касательно толерантного отношения к другим религиям история Ислама является абсолютно незапятнанной. К счастью, мы знаем многих свидетелей, которым мы должны быть очень благодарны за разъяснение этого раз и навсегда. Михаил, патриарх Сирийской православной церкви, писал во второй половине двенадцатого столетия: «Поэтому Бог мести... созерцая злодеяния римлян, которые во всех подвластных им странах жестоко грабили наши церкви и наши монастыри, осуждали нас безжалостно – привел с Юга сынов Измаила, чтобы посредством них избавить нас от римлян».

Бар-Эбрей (1226–1286) – автор такого же мощного свидетельства в пользу Ислама. Рикольдо да Монтекроче, доминиканский монах из Флоренции, который посещал мусульманский Восток в 1300 г. оставил такое же свидетельство толерантности, даже дружбы, с христианами. И сейчас, если мусульмане были такими толерантными, христианин постоянно спрашивает, почему миллионы его единомыслителей приняли Ислам? Из этих людей арабы были всего лишь немногочисленным меньшинством. Остальные были греки, персы, египтяне, жителями Киренаики, берберами, киприотами и кавказцами. Кенон Тейлор однажды объяснил это на Съезде церквей в Вулверхэмптоне. Он сказал:

«Легко понять, почему реформированный иудаизм распространился так быстро в Африке и Азии. Африканские и сирийские ученые

заменяли замысловатые метафизические догмы на религию Христа: они пытались побороть распущенность, продвигая небесное достоинство целибата и ангельское совершенство непорочности – уединение от мира было путем к святости, грязь была характеристикой монашеской святости – в действительности, люди были политеистами, поклоняясь целому ряду мучеников, святых и ангелов, высшие классы были изнеженные и коррумпированные, средние классы с трудом выплачивали налоги, рабы жили без надежды на будущее. Благодаря Богу, Ислам искоренил эту массовую коррупцию и суеверие. Он был революцией против пустой теологической полемики, он был мужским протестом против восхваления целибата как короны набожности. Он принес фундаментальные догмы религии – единство и величество Бога, то, что Он милостивый и милосердный, Он требует покорности Его воли и веры в Него. Он провозгласил ответственность человека, жизнь следующую, Судный день и суровую оплату для тех, кто вел безнравственную жизнь, и усилил обязанности молиться, давать милостыню, соблюдать пост и быть милосердным. Он уходит от искусственных ценностей, религиозного мошенничества и безумства, извращенных моральных чувств и словесных тонкостей участников теологического диспута. Он искоренил монашество. Он даровал надежду рабам, братство человечеству и признание основных фактов человеческой природы».

III. Основание межрелигиозного сотрудничества:

исламский гуманизм

Эта прекрасная теория других религий, представленная Исламом, является непревзойденной. И если Второй Ватиканский собор в осуждающей и патерналистической манере провозгласил, спустя двадцать веков после Христа, что иудаизм является приемлемым с религиозной точки зрения как подготовка к христианству, и четырнадцать веков после Мухаммада, что Ислам является терпимым приближением христианства, то этот же собор заявил, что не существует спасения вне Римской католической церкви, таким образом, он отбирал одной рукой то, что гарантировал другой. То, что никто не будет спасен, за исключением последователей Римской католической церкви, обрекает к вечным мукам не только мусульман и евреев, но и протестантов. Что касается протестантизма, мы еще не слышали ничего по отношению к Исламу, кроме слухов и сплетен от отдельных личностей. Мировой совет церквей должен вскоре обсудить эти вопросы.

В действительности, он даже отклонил приглашение Ливии присоединиться к исламско-христианскому диалогу в Триполи (1976). Очевидно, он только участвует в диалогах под собственным руководством. Мировой совет церквей уже проводил диалоги с Исламом (Бхамдун, Буруммана, Гонконг), но только на своих условиях и с отобранными собственноручно мусульманскими представителями.

Иудаизм и индуизм являются этноцентрическими религиями по своей природе. В наше время они стали еще более этноцентрическими, чем были раньше. Их религиозная избранность является несопоставимой с диалогом с другими мировыми религиями. Но их традиции не лишены нитей, способствующих экуменизму, и поощряющих диалог. Этический монотеистический иудаизм, рожденный в Средние века под влиянием исламской философии, культуры и мистицизма, усилил свои позиции под влиянием Просвещения и западного гуманизма. Он был существенно ослаблен недавно сионистами, являющимися архетипом этноцентрической избранности. Подобным образом, индуизм имеет доступ к установленной традиции философского индуизма, который предоставляет широкое пространство для межрелигиозного диалога и универсалистского братства людей. Эти тенденции в иудаизме и индуизме заслуживают поощрения.

Теория Ислама о других религиях, основанная на опыте четырнадцати веков, все еще направляет верность и поддержку миллиардов мусульман по всему миру. Она предоставляет нам наилучшее основание для мирового религиозного экуменизма, при котором религии уважают утверждения друг друга, не отрицая свои. Она также предоставляет единственное легитимное основание для религиозного единства человечества. Если межрелигиозный диалог должен двигаться за пределы обмена информацией и любезностями, он должен иметь религиозную норму в отношении того, что он может сопоставить отличия между религиями. Эта религиозная норма должна быть общей для участников, Ислам считает, что *дин аль-фитра* является такой нормой. Также важно, чтобы участники диалога чувствовали меру свободы и свои исторические религиозные традиции. Ни одна идея не может быть более подходящей для такой свободы, чем предположение Ислама о том, что религиозная традиция является следствием человеческого влияния на первичную *дин аль-фитра*. Именно Ислам впервые в истории сформулировал идею о том, что нужны академические исследования религии, включающие оценку исторической аутентичности религиозных традиций человечества, их священных текстов, традиций и практик. Научная работа в сфере религии, иными словами, критический анализ текстов

и истории, началась на Западе в эпоху Просвещения и имеет преимущество перед наиболее продвинутым исследованием сегодняшнего дня, а именно, того, что не стоит на принципах скептицизма. Скептик может задавать вопросы о религии, но он также может не отвечать на них.

Исламская теория особенно сильна касательно иудаизма и христианства, к которым Ислам относится не как «к другим религиям», а как к самому себе. Признание им Бога иудаизма и христианства, как своего Бога, их пророков, как своих пророков и его стремление к приглашению людей Писания к сотрудничеству и совместному проживанию под руководством Бога составляют первый и единственный реальный шаг к религиозному единству обеих религий, который когда-либо предпринимался. Единство иудаизма, христианства и Ислама, основанное на религии Авраама, *дин аль-фитра*, является реальной возможностью. Оно действительно существовало в мусульманском мире пока западный империализм, колониализм и сионизм не пришли покорить его. Их усилия, однако, были напрасными. Мусульмане продолжили верить в единство и работать ради него, уверенные в том, что Бог, единственный, как истина и нравственный закон, мечтает об одной религии, которую люди примут свободно и осознанно, поскольку вера сама по себе является результатом личных убеждений, а не слепым следованием, и может быть достигнута в результате критического анализа всех данных и вариантов. Следуя за этим идеалом, не существует большей ценности для продвижения в мусульманском и немусульманском мире, чем сравнительное изучение религии.

Исламская позиция по отношению к другим религиям совмещает три важных принципа. Во-первых, она не просто толерантная, а предполагает, что все священное в других религиях таким и является, их пророков она признает, как пророков Бога, и то, что их Откровения также посланы Богом. Терпимость подразумевает дуализм и базовое отличие между предметом и объектом толерантности. Ислам пошел дальше и ликвидировал этот дуализм. Он идентифицирует себя с иудаизмом и христианством, и уважает последователей других религий, их пророков и Откровения христианства и иудаизма. Ни одна религия не гарантировала сохранность святынь других религий на своей территории и фактически давала им возможность процветать, за исключением Ислама. Даже больше, ни одна религия не одобряла обучение своих последователей и не продвигала идеи о том, что их религиозной обязанностью является уважение законов других религий, поскольку их последователи живут на их территории. Только в мусульманском мире и под исламским правлением

евреи и христиане имели выбор: либо принять новую религию, либо оставаться последователем своей.

Во-вторых, исламская позиция по отношению к другим религиям собрала все религии под единую крышу или *дин аль-фитра*, удовлетворив единое условие межрелигиозного диалога и сотрудничества. В рамках этой позиции все отличия между религиями считались частными и «семейными». Критика, аргумент и контраргумент влияли на всех членов в отношении этой органической взаимосвязи, которой Ислам соединил их. Такая критика, переступающая границы различных религий и движимая ее участниками, затрагивает общую систему, которая содержит, включает и объединяет их. Пока религии не станут осознанными и не выделяют эту общую связь, они могут никогда не распознать и не преодолеть их современные отличия. Кроме этого преимущества, исламская позиция снабжает религии фундаментом, необходимым для эффективной очистки, креативной конструктивной реформы их традиций. Имея дин аль-фитра или первую предпосылку к религиозности человека, какая-либо религиозная традиция должна быть готова к сильнейшему критицизму без страха. Ибо, абсолютные вопросы, иными словами, Бог, смысл существования, реальная возможность спасения и конечное воплощение баланса счастья – все это защищено. Скептицизм в эпистемологии и метафизике или цинизм в этике, теории ценностей и религии не могут подавляться религиозным авторитаризмом учения папы или догматизмом. Только здравый ум и опыт может осуществить это. Именно это предлагает исламская позиция. Исламский рационализм действительно достиг того, что Просвещение и его последователи на Западе не смогли сделать, а именно, устранить критицизм скептицизма и продвинуть рациональную аутентификацию религиозных традиций, рациональную оценку их утверждений. Такое научное исследование не является пустым желанием. Это – истинная надежда, происходящая от религиозного убеждения, которое рассматривает творение глазами наиболее скрупулезной и критической науки и провозглашает: **«Неужели вы полагали, что Мы сотворили вас ради забавы и что вы не будете возвращены к Нам?»** (Коран, 23:115).

В-третьих, исламская позиция по отношению к другим религиям составляет новый гуманизм, поскольку она основана на новой вере в человека. Природа человека подвергается жестокому отношению в мире сегодня. Проиграв сражение по определению человека, как источника греха, христианство фактически сдалось в утверждении в этом вопросе о природе человека. Скептицизм, этноцентрическая избранность

и материализм разделяют область теории человека. Если материализм определяет человека как не более чем зубы, руки и желудок, шовинист провозглашает его евреем, или немцем, который является избранным среди людей. В то же время, скептицизм стоит в стороне и насмехается над человеком. Не удивительно, что все самые серьезные западные люди являются скептиками. Ибо, скептицизм является наиболее рациональной из трех позиций на Западе.

Дин аль-фитра Ислама является единственной идеей, способной освободить западного человека от всех предрассудков и направить его по динамическому и креативному пути к самоудовлетворению. Как она когда-то помогла жителям Месопотамии, *дин аль-фитра* сегодня может помочь человеку, дав ему мир, чтобы измениться ради служения Богу. Но именно это является достижением наивысшего возможного самоудовлетворения.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

История религий: ее природа и важность для христианского образования и мусульманско-христианского диалога

I. Природа истории религий

История религий является академической дисциплиной, состоящей из трех разделов: репортаж, или сбор данных; создание целостных значений, или систематизация данных; и суждение или оценка целостных значений.

1. Репортаж, или сбор данных

История религий знает два влияния, которые стремятся уменьшить ее юрисдикцию посредством уменьшения данных, составляющих предмет этого вопроса. Первое включало попытку перевоплотить религиозные данные в сокращенную и узкую форму, а второе – изоляционистскую политику, которая наблюдалась в иудаизме, христианстве и Исламе.

А. Попытка ограничить юрисдикцию истории религий, давая религиозным данным узкое определение, предпринята развитыми теориями, пытающимися изолировать религиозный элемент и определить его в пределах «религиозного», «святого», «таинственного». Проблема этих теорий состояла предпочтительно в редукционистском анализе религиозного феномена. Касательно истории религий, это направление имеет эффект ограничения поля исследований. Если религия является уникальным, безусловным и идентифицируемым элементом человеческой жизни, религиозная дисциплина должна, прежде всего, быть нацелена на него. Другие элементы, из которых предположительно состоит человеческая жизнь, могут быть объектом всех дисциплин и они могут быть изучены историей религий только как исследование влияющее на уникальный религиозный элемент или пребывающие под его влиянием. Среди историков религии на Западе, где акт веры осуществляется на фоне достигшего апогея противостояния человека с Богом, когда все или почти все, что не связано с индивидуальностью, отделяется от сознания, открытие «религиозного» как уникального элемента ложится на благодатную почву и принимается в обязательном порядке. Сегодня, к счастью, Откровение Бога в отношении каждого

аспекта или элемента времени и пространства открыто для западного христианского мира и отказ от отдельного уникального религиозного, священного или таинственного был приготовлен. В этом месте религиозность всех вещей была открыта, религиозность, которая заключается в простой связи вещей. На протяжении тысячелетий христианские теологи обсуждали деяние человека как социальное в целом, а не только его личное деяние как составляющую религиозности, и совсем недавно «христианский способ жизни» в попытке сакрализовать целую жизнь. Ислам на протяжении веков изучал религиозность всей жизни во времени и пространстве.

Не личное соблюдение религиозных предписаний, или социальных деяний, целостного времени и пространства, жизни, а жизнь в целом, время и пространство как ее составляющие являются предметом истории религий. История религий изучает все деяния человека, поскольку все они являются неотъемлемой частью религиозности. Однако, религия сама по себе не является действием (религиозным обрядом, или встречей с Богом, или участием), а измерением каждого деяния. Это не вещь, а подход, с помощью которого все вкладывается. Это наивысшее и самое важное измерение, ибо только оно требует осознания деяния как личного, как исходящего от религиозно-культурного содержания, в котором оно осуществляется, так и в пределах целостного содержания времени и пространства. Это деяние включает все внутренние намерения человека, а также влияние времени и пространства. Подразумевается отношение деяния в целом ко времени и пространству, создающих религиозное измерение. Все является предметом для истории религий. Ритуальное и догматическое слишком долго доминировало без препятствий со стороны определения религии и добавления духовного, теории происхождения и судьбы человека и Вселенной, нравственного и эстетического, и, в конце концов, таинственного или священного определенно становится недостаточно. Каждое человеческое действие является религиозным, поскольку оно затрагивает внутренние качества человека, члена общества и целой Вселенной, не зависимо от того, что «таинственное» или «мирское» является «религиозным». Ограничение области религиозного было объединением ее, уникального деяния человека, уникального аспекта жизни или таинственного как противоположности к «мирскому». Первые две точки зрения несопоставимы с нашей современной теорией значений, ценностей или причинных связей, где частное не является уникальным элементом, а точкой во времени и пространстве, в которой они сходятся и из которой они распадаются на бесконечное количество элементов во всех направлениях.

Третья точка зрения отвергает больше половины действительностей религиозного опыта человечества.

Это возобновление религиозного его универсальном масштабе и Откровение расширяет горизонты истории религий. В дальнейшем, оно должно включать каждое ответвление человеческих знаний и достижений. Для этих целей человечество может все еще быть разделенными на христиан, буддистов, индуистов, мусульман и других, но история, культура и цивилизация христиан, буддистов, индуистов, мусульман должны быть объектами истории религий.

Б. Юрисдикция истории религий пошла в другом направлении. В то время как теоретически она должна была быть историей всех религий, в действительности она превратилась на историю «азиатских» или «примитивных» религий, с одной стороны, и вымерших религий античности с другой. На сегодняшний день преобладающее большинство литературы библиотеки истории религий посвящено этим вопросам. Иудаизм, христианство и Ислам всегда каким-то образом исчезали из поля ее зрения. Мы здесь не говорим о том, что одни материалы являются более важными, чем другие. Примитивные и древние религии также могут нас многому научить. Но по языковым причинам, из-за отдаленности во времени, огромных отличий между их категориями и нашими они являются более неприступными в сравнении с другой группой. Истина, которая не может отрицаться здесь, состоит в том, что компаративисты на данный момент обнаружили отсталость примитивных и древних религий, еще больше утверждая всеохватывающий характер существующих мировых религий. Таким образом, они больше времени уделяли сбору данных о первых, их систематизации, обобщению и оценке, чем о вторых. Они скорее уклоняются, нежели впадают в страх и панику, от сбора информации о существующих религиях.

Пример Ислама

На протяжении длительного периода Ислам был вовлечен в горячую колониальную войну с Западом. На исламские государства лягло основное бремя большинства европейской экспансии в восемнадцатом и девятнадцатом веке. Ислам был слишком «горячий», чтобы справиться с холодным расчетом и позволил сделать себя объектом для миссионеров, которые исследовали жизнь мусульман. С развитием дисциплины исламоведения большинство этих работ перешло в руки приверженцев секуляризма. Но они были больше заинтересованы в помощи колониальному правительству дома, а не в открытии и установлении истины. С упадком колониальной эры, появилась отдельная

дисциплина исламоведение, используя работы пионеров-исламоведов и совершенное знание арабского, западные знания об Исламе развились чрезвычайно быстро. Все эти соображения сдерживали серьезных студентов религиозной компаративистики от изучения Ислама. Если на ранних этапах западные компаративисты были миссионерами и не были заинтересованы в изучении исламской религии и культуры, то в дальнейшем (этап исламской дисциплины исламоведение) их полностью затмили Гольдциер (1850–1921), Шахт (1877–1970), Гибб (1895–1971), Арберри (1905–1969) и другие подобные личности. Очень мало современных историков религий хорошо подкованы в исламоведении, может сложиться впечатление, что эта дисциплина им не нужна. Даже сегодня ни один историк религий не сможет сказать что-то интересное для людей, разбирающихся в исламоведении. Из этого можно сделать вывод, что Ислам никогда не рассматривался как интегральная часть предмета изучения историей религий.

Пример иудаизма

В то время как постоянные высказывания иудаизма против Христа привели к возрастанию ненависти и антисемитизма, его близкая отцовская связь с христианством рассчитана не только на теплейшее восхищение, но и на самоидентификацию христианства с еврейским прошлым. Как результат, христианское сознание всегда было в замешательстве касательно феномена иудаизма в целом. Оно стремилось к ясности, разделяя этот феномен на две части: «до Христа» и «после Христа». Умозрительно, и поэтому доктринально, последняя часть была постоянным источником трудностей и готового решения, которое состояло в том, чтобы уничтожить ее, если не физически, то в умах людей. Первая часть стала предметом критики Ветхого Завета, но эта критика никогда не рассматривалась как подразделение сравнительного изучения религии, иными словами, она никогда не рассматривалась отдельно от категорий христианства. Даже там, где исследование, как в Книге «Псалмы в израильском поклонении» Зигмунда Мовинкеля, полностью направлено не на апеллятив, а на открытие контекста, в котором псалмы создавались и формировались как единственный способ понимания того, что они могли значить для древних евреев, когда они слушали и цитировали их. Исследование является шансом для христианских значений и категорий, введенных для того, чтобы показать зрелость сознания древних евреев для получения боговоплощения. За исключением мест, где исследование Ветхого Завета не производилось в рамках семитических дисциплин, оно никогда не достигало уровня

автономной науки, а оставалось по сей день слугой христианской теологии. Там, где изучение Ветхого Завета развивалось как отдельная дисциплина, оно достигло автономности, но также утратило связь с теологией, историей религий и «залов божественности» университетов. Там, где изучение осталось в пределах «залами божественности», их наивысшая цель, их смысл существования никогда не выходил за пределы подтверждения догм христианства. Христианская стратегия мышления не могла себе позволить рассматривать Ветхий Завет в свете компаративной дисциплины. Согласно этому мнению, Писание евреев является в равной мере христианским Писанием, история евреев – христианской историей, теология евреев – христианской теологией. Таким образом, критика Ветхого Завета была ограничена демонстрацией того, что Писание евреев является Писанием, которое было написано «от веры к вере», иными словами, написано людьми, которые верили в божественные модели в понимании христианства для людей, которые также верили в это. На самом деле, другая книга, а именно целостная система христианских идей, была вставлена в Писание евреев и Ветхий завет, на критику была возложена обязанность сохранения вставки. Ни один христианский теолог не осмелился назвать критику Ветхого Завета именем, которого она заслуживает, частью истории религий; и ни один историк религий не пытался восстановить данные критики Ветхого Завета как неотъемлемой части восстановленной истории евреев и их религии, а не как истории спасения, то есть описания манипуляций Отца в качестве прелюдии к Воплощению.

Пример христианства

Христианству удалось убежать от истории религий, поскольку наибольшее количество историков или компаративистов рассматривали его выше всех религий, фактически, как носителя стандартов и их судью. Сведение религиозного к уникальному и личному деянию подтверждает это носительство стандартов христианства как единственного, которое полностью реализовало отстаиваемое мнение.

История религий определенно является удачной, имея в своем расположении большое количество информации, собранной на протяжении целого тысячелетия с большим терпением и усилиями. Великие исследователи примитивных религий оставили впечатляющее наследие. Ориенталисты, исламоведы и студенты азиатских религий, критики Ветхого Завета, семитологи, которые развивали критику Ветхого Завета автономных семитских и древних ближневосточных дисциплин, и историки христианских церквей, христианской доктрины

и христианской цивилизации – все сделали вклад в представление будущего предмета истории религий. Несомненно, этот предмет является великим количеством человеческих знаний, которые когда-либо собирались. Может показаться, что вся эта работа, которую мы называем репортажем, уже проделана и закончена, но на самом деле еще многое должно быть сделано. Конечно, достаточные знания были накоплены для того, чтобы позволить истории религий перейти ко второму этапу – систематизации. Но будущая систематизация этих знаний требует продолжающегося сбора данных, при этом, чем скрупулезнее эта работа будет выполняться, тем лучше будет осуществлена систематизация. Одна систематизация может отвергнуть и заместить другую, если она может упорядочить новые данные в ее поддержку или установить новые взаимосвязи старых данных, которые первая систематизация упустила. Во всех случаях это требует совершенного владения используемыми языками и полного ознакомления со всеми материалами. Работа, которую мы называем сбором данных, действительно является бесконечной.

2. Создание целостных значений или систематизации данных

Это большое количество данных должно быть систематизировано, иными словами, упорядочено в пределах трех категорий:

А. Во-первых, они должны быть классифицированы таким способом, чтобы отвечать организационным потребностям современного исследования. В пределах каждого направления соответствующие данные должны быть проанализированы и связаны друг с другом, чтобы установить комбинацию идей, олицетворением которых они являются. Организация материалов должна позволить современному исследователю пролить свет на целую область идей и все отдельные вопросы в них, которые в каждой религии или аспекте создают единую сетку или систему значений. Она должна быть как актуальной, так и исторической, и должна добиваться установления целостной картины всех фактов, соответствующей всем вопросам, периодам или группам в пределах исследуемых религии и культуры. В свою очередь, эти комплексы данных должны быть проанализированы и связаны между собой, чтобы открыть сущность религии и культуры в целом.

Б. Во-вторых, связи данных с целым комплексом истории, к которой они принадлежат, должны быть продемонстрированы и представлены для размышлений. Их природа должна быть раскрыта и их рост и развитие, их формирование и, где необходимо, их упадок, непонимание и окончательное непринятие должны быть тщательно отслежены.

Развитие идей, институтов, оценок и открытий, человеческих стремлений и деяний должны определяться на фоне исторических фактов. Ибо они развивались не в абстрактной, а в данной среде, и потребность именно этого развития должна ощущаться. Обсуждаемые данные предназначаются для служения или остановки этого развития. Также каждый вариант развития должен иметь целый спектр влияний, которые должны быть систематизированы в пределах этого мировоззрения, если понимание предоставленных данных, данное развитие или данная система идей должны быть завершены.

В. В-третьих, религиозные данные, классифицированные и систематизированные таким образом, должны быть отображены по их значению и эти значения должны быть выяснены и систематизированы. Иными словами, они должны быть связаны как значения, а не как факты, как на первых двух этапах систематизации, с историческим комплексом, вследствие чего цивилизация, как таковая, становится структурированной системой значений и целым со значением. Все религиозные данные, будь то выражение идеи, отношение или состояние чувств, личное или социальное деяние, даже если их объект является предметом, обществом или Вселенной, даже если они являются концептуальным, дискурсивным заявлением о религиозной идее или деянии, или религиозной идеей или деянием, относятся к чему-то, чье содержание выражено, значение ощущено, цель осознанная или нарушенная или что является объектом бездействия, если ни одно действие не было предпринято. Это – ценность. Это значение, по отношению к которому религиозные данные являются реакцией человека, поэтической, психологической или деятельной. Поскольку реакция человека не может стать понятной без ее связи с историей, она не может быть конструктивной без ее связи с ценностями. Первая является плоской связью, последняя – связью в глубину. Если плоскость исторических связей рассматривается на фоне глубоких связей и связана с ценностями, то религиозные данные могут никогда не использоваться по своему предназначению.

При анализе и определении этой глубокой связи – связи «категорически существующего» с «аксиологическим существующим» или ценностью – история религий сталкивается с серьезной угрозой и ловушкой. И действительно, большое количество сравнительных взглядов на религию потерпели неудачу в создании целостных значений из существующих данных. Но эта неудача касается личных усилий исследователя. Это не довод против истории религий или ее методологии, а против исследователя и его исследования. Против препятствий экзегезы,

чтения в религиозных данных того, чего в них нет, или не восприятия ценностей, или восприятия ценностей, отличающихся от тех, которые последователи сами воспринимают, то есть, в большинстве случаев религиозная мудрость последователей. Если восстановление соответствует требованиям исследования, то в то же время обсуждаемые последователи религии считают его значимым и принимают его как то, что касается их веры, действительно, оно прошло все, что требуется от компаративиста. Так считал В. Смит. Очевидно, применение принципа представляет большое количество серьезных практических трудностей: согласие последователей такой веры может учитываться и как это может быть объяснено? Более того, это должно быть, по крайней мере, теоретически возможно, что последователи такой религии могли продвинуться настолько далеко в интерпретации их религии, что они упустили ее истинную сущность, что они больше не считаются существенными для них. Конечно, это равносильно принятию новой религии ими, не смотря на тот факт, что новая религия может все еще носить имя старой. Таким образом, критерий Смита не может рассматриваться как тест на достоверность в узком смысле. Тем не менее, если мы рассмотрим ее как педагогический принцип, и попросим историка религий проверить его работу, ее продвижение, против взгляда последователей исследованной религии, мы должны проверять и поддерживать баланс методов, чтобы предохранить работу от отклонений.

Более жесткие критерии достоверности, чем просвещенное и научное применение педагогического принципа Смита, не могут быть разумно востребованы. Наивный аргумент не может быть отвергнут: «Вы можете изучать мою религию и, таким образом, учитывать то, что я думаю, я осознаю, я чувствую, или изучать кого-то другого». Поскольку репортаж делается с ним, и построение целостных значений является систематизацией значений, которые он осознает и связывает своим особым способом, не существует выхода от принятия того, что последователи и научное суждение являются конечными. Если историк религий продолжает упорствовать в своей неудовлетворенности, единственной альтернативой открыть его является начало нового исследования, нового репортажа и новой систематизации, которые он должен отличать от первого исследования, поскольку он работает с двумя разными религиями-культурами.

Принципом, руководящим работой систематизации, является, таким образом, то, что категории, в пределах которых проводится систематизация, должны быть присущими соответствующей религии-культуре, а не введенными извне. Разделы, составляющие различные

религии-культуры, не должны пересекаться, данные каждой должны быть классифицированы, проанализированы и систематизованы не в пределах категорий, чуждых религии-культуре, а в пределах выведенных из нее категорий. Те христианские исследования нехристианских религий, которые систематизируют свои материалы в пределах таких категорий, как затруднительное положение человека, обряды, закон и самопожертвование как искупление или спасение и др., и говорят о чистоте как нравственности, противоречии судьбы истории, искуплении как конце и цели религии, проявляют явное руководство христианскими принципами, которые искажают их. Недоверие по поводу того, что обсуждаемое исследование было проведено, чтобы показать неполноценность нехристианской религии в тех областях, где христианство превалирует, не может быть устранено. Именно здесь история религий показывает свой чисто научный характер. В пределах одной религии задание по упорядочению данных в систематическое целое, связывание доктринальных, культурных, институционных, нравственных и творческих фактов с историей цивилизации в целом, является чисто научным, несмотря на то, что материалы, с которыми работают историки религий, отличаются от тех, с которыми работают естествоведы и обществоведы. Научный характер исследования не является производной от материалов, а зависит от того, как он рассматривает эти материалы. Этими материалами могут быть химические факты или религиозные ценности. Поскольку исследование обеих является научным, если оно начинается с того, что известно в исторической плоскости и стремится открыть связи, влияющие на существование и действительность этих фактов. Не имеет значения, что в одном случае факты представлены лабораторными образцами в пробирках, а в другом – идеями и фактами, записанными в книгах в библиотеках или живущих в сознании общества людей. Несомненно, они отличаются в этих двух случаях, но предпосылки методологии одинаковы. Подобно тому, как экономист, социолог, психолог, антрополог применяет термин «общественные науки» к их научному рассмотрению данных, которое отличается от того, что может проводить лабораторные тесты в пробирках, мы должны ввести термин «гуманитарные науки», чтобы описать историю религиозного научного рассмотрения материалов, которое отличается от применяемого в естествознании и общественных науках. Он гарантирует то, что как религиозные, так и нравственные и эстетические значения всегда иллюстрируются примерами в открытом социальном или личном поведении и то, что они действительно неотъемлемы от их примеров, за исключением абстракций.

3. Суждение или оценка целостных значений

А. Обязательность суждения

Хотя эти две операции могут быть научными и надежными, история религий, накопившая настолько много научных и достоверных определений и систематизаций, сколько существует религий, является всего лишьместилищем утверждений, в котором религиозно-культурная целостность была наряду с внешними и холодными сопоставлениями. Таким образом, первые два этапа истории религий обосновывают специализированные дисциплины исследований в области Ислама, христианства, индуизма, буддизма и др., но не истории религий как отдельной дисциплины. Для этого и нужна третья ветвь изучения, а именно, суждение и оценка. За пределами целостных значений, созданных первыми двумя ветвями истории религий одно целостное значение должно прийти к тому, что принадлежит человеку как таковому. Как и второе, третье действие также является систематизацией, но не отдельных данных, а целостных значений. Его задание состоит в связывании данного целостного значения с универсальным, человеческим и божественными, как таковыми. Для этого нужна метарелигия или принципы, принадлежащие к такому порядку обобщения, который должен служить основанием для сравнения и оценки целостных значений. Такое связывание включает оценку отдельных целостных значений и их больших притязаний. Это само по себе очень большое притязание, которое не отрицается. Фактически, желание оценить религии-культуры человечества звучит немного самонадеянно. Но суть в том, что значение целостной дисциплины истории религий состоит в установлении и отрицании этой третьей ветви.

I. Мы уже увидели то, что первые две ветви могут преуспеть в предоставлении нам ряда внутренне связанных целостных ценностей, составляющие которых связаны друг с другом, так и с их соответствующими категорическими существующими, представленными в истории, жизни и культуре этой религии, так и с их соответствующими аксиологическими основаниями. Если первые две операции были успешными и обсуждаемая религия не является Адвайта-ведантой и школой Рамануджи, где все варианты, взгляды и оценки имеют абсолютно одинаковые истины-ценности, каждое целостное значение будет содержать в своем притязании то, что является правдивым, но и то, что является истиной. Это притязание в этом смысле является существенным для религии. Ибо, религиозное утверждение не является одним из множества предложений, а обязательно единственным и исключительным. По своей природе оно должно быть императивом в добавок к тому, что оно имеет

характер предложения, и ни одно руководство не может быть выведено из него, если оно не подтверждает то, что его содержание является лучшим и более истинным в сравнении с альтернативным содержанием другого утверждения, если не единственным истинным и благим содержанием вообще. Императивность всегда является предпочтением одного другому, и это всегда влечет за собой то, что предписано в этом случае. В тех случаях, когда альтернативные руководства имеют одинаковую ценность, ни одно не может заслуживать высшей оценки само по себе. Религиозная избранность, когда она определена не на уровне случайностей, а на уровне основ религии, может обойтись только аксиологической относительностью. Для меня понимание христианства, например, по моим личным стандартам, и христианского мышления, как автономного выражения христианского опыта, является хорошим. Но если я когда-либо упущу из этого понимания утверждение о том, что христианство является действующей религией для всех людей, что христианская вера не только является истинным выражением того, что Бог мог сделать для некоторых людей, но и того, что Он сделал или когда-либо сделает для спасения всех людей, человека как такового, то я уверен, что я пропущу сущность и основу. То же самое является правильным в отношении всех религий, за исключением тех, которые сами по себе являются сакрализацией релятивизма, в этом случае они могут принять наше утверждение об избранности, не противореча сами себе. То, что мы имеем во вместилище утверждений историков религий, не является набором целостных значений, а сопоставлением некоторых целостных значений, каждое из которых претендует на место единого автономного выражения истины. Они не только варьируют в деталях, но и отличаются в весомых вопросах. Они противоречат друг другу в большинстве принципов, составляющих модель и структуру их системы идей. Как могут историки религий, которые, в первую очередь, являются учеными, остановиться после представления этих целостных значений? Как ученые, историки религий в первую очередь могут заниматься вопросами истины? Но презентация целостных значений религий и принятие их плюрализма является цинизмом. И не существует альтернативы этому цинизму, кроме суждения и оценки заявленных целостных значений. Таким образом, историк религии должен проделать больше, чем пройти первый и второй этапы.

II. «Знание» в области истории религий не состоит только из понимания данных. В науке, данные сами по себе являются гносеологически важными, как и естественный факт, содержащийся в сознании, сам по себе является концом научного исследования. В истории религий

данные имеют небольшое значение, за исключением случаев, когда они связаны с чувствами, предрасположенностью, стремлениями или пониманием ценностей, которые являются их выражением, подтверждением или отрицанием, удовлетворением или лишением, одобрением или осуждением, усилением или унижением, и т.д. но чувства, предрасположенности являются человеческими, не только мусульманскими или христианскими, и понимание ценности является пониманием реальной ценности в опыте. Таким образом, недостаточно знать, что в определенной религии случались какие-то факты. Движение от христианских или мусульманских фактов к их человеческой или универсальной реальности является необходимым условием. Также ни одно целостное значение не будет полноценным, если его притязания, желания и суждения не связаны с их человеческими и поэтому истинными корнями, и от них к реальным ценностям и отрицательным ценностям они стремятся добиться реального или устранить. Знание само по себе требует этой связи с человеком, как таковым, с экзистенциальной и аксиологической реальностью. Но связывание данных и целостных значений этим способом определенно означает их оценку. Будучи взаимовытесняемым, связывание данных о религиях или их целостных значений с такой же действительностью, будь она человеческая или оценочная, фактически означает предоставить неполную картину, которую человеческое сознание не в состоянии постигнуть. Фактически такая их связь не может сохраняться в сознании без принуждения. Но данные, которые могут рассматриваться только в принудительном порядке, иными словами, не могут быть связаны с универсальными и действительными без вытеснения или замещения другими данными, и не могут быть истинными. Или вытеснение и вытесненные данные являются ложными, или их место было неверно определено. Таким образом, сознание является конструкцией ошибочных целостных значений или целостных значений как целых, заложивших ошибочные утверждения об истине.

Б. Желательность суждения

Поскольку данные, которые историк религий собирает, являются универсально связанными со значениями или ценностями, в отличие от мертвых фактов, они – живые факты. Чтобы воспринять их как факты из жизни, эпохи, в которых нуждается эпоха, – как доказывают феноменологи, – исследователь должен вынести за скобки свои собственные предубеждения, религию и прогнозы покуда он работает с теми или иными конкретными данными. Это обязательно, но недостаточно. Этот факт из жизни наделен энергичной и волнующей силой, которая

в эпистемологии означает, чтобы понять ее нужно понять ее движущую силу в опыте. Таким образом, осознание факта из жизни является определением его, и чтобы понять религиозное значение нужно выстрадать определение посредством этого значения. Таким образом, историк религии должен быть способным свободно передвигаться от одного содержания к другому, позволяя своему духу быть определенным посредством данных. Только таким образом он может превратить исторические данные в согласованные целостные значения. Но что значит это паломничество для него как человека, как искателя мудрости? И соответственно, что значит для него представление другим людям этих взаимоисключающих, привлекательных и определяющих целостных значений?

Можно спорить относительно того, что историк религии должен не более чем презентовать эти целостные значения с наивысшим возможным уровнем беспристрастности. Железная беспристрастность является не только впечатляющей, но также обязательной, когда исследуемый и представляемый вопрос принадлежит к области природы, которую мы называем «мертвыми фактами». Чтобы применить его в области фактов из жизни, где понимание должно определяться в дискурсивном мышлении, так и в чувствах и деяниях, нужно подвергнуть человека воздействию энергичных сил и движущего призыва. Сейчас, если историк религии выполняет только первый и второй шаги, он подвергает человека действию галактик целостных значений, которые двигают его в разных направлениях. Без сомнения, каждый человек должен прийти к своему личному решению, касающемуся того, что имеет окончательную значимость, и историк религий является ученым, который должен оставаться в стороне от всех попыток повлиять на процесс принятия решений человеком. Но может ли он, представляя человеку только целостные значения посредством холодного противопоставления, иными словами, без связывания их с обязательно универсальными, обязательно реальными, человеческими, представить ему целостную истину? В наше время, когда мировое сообщество осознало универсальную человеческую идентичность и неоднократно призывает к дисциплине, которая будет рассматривать духовные проблемы как проблемы мирового сообщества, имеют ли историки религий, подготовка которых дала им все наилучшее для работы, право стоять в стороне? Разве этот поступок не посеет сомнения на их работу в целом? Желая сохранить религии человека в таком неизменном состоянии, эти научные работы отграничивают себя от мира человека и жизни, что неизбежно ведет к поверхностности.

Эти три соображения – первые два – теоретические, охватывающие знания религий, и третье – практическое, рассматривающее мудрость избегания суждений – ведут нас к тому, что суждение является обязательным. Таким образом, история религий не может уйти от развития системы принципов метарелигии, в пределах которых суждение и оценка целостных значений может происходить. Хотя существовало много христианских теологий истории религий, по сегодняшней день не существует критической метарелигии. Эти ошибки свидетельствуют о неготовности современного христианского мира столкнуться с мировым сообществом, которое быстро формируется.

В сфере компетенции этой работы не входит разработка системы метарелигии. Но она будет фактически неполноценной, если, стремясь к определению ее обязательности и желанности, мы не обсудим возможность ее создания.

В. Возможность суждения

Возможно, наиболее общим вариантом метарелигии является тот, который рассматривает отличия между религиями, как поверхностные, и общие аспекты религии, как принадлежащие к основе. Это мнение не всегда должно предполагать, что поверхностную форму она принимает в межрелигиозных обсуждениях, где доводы «низшего общего знаменателя» сфокусированы на цене всех отличий. Это может быть сложно, поскольку когда она утверждает, что, определяя все отличия, существует общее основание для всех, которое легко открыть при тщательном анализе. Но, так или иначе, она все равно ложная, поскольку ищет основание на уровне толкований и понимания различных религий, где трудно найти единство, разве что посредством отбора исследованных материалов или принудительной их интерпретации. Глубокие отличия, которые могут разделять религии на уровне учений, здесь все исчезают, чтобы очистить путь к обобщению. Если установлено, что препятствующие факторы являются закоренелыми, они поддаются интерпретации, способной отыскать требуемое значение. Как в случае анализа Фридриха Хайлера (1892–1967), который достиг значительных высот, доказав, что все религии учат об одном Боге и одной этике, и чьи выводы даже не являются правильными в отношении теории эмпирического обобщения, или метарелигии, чьи принципы, бесспорно, должны быть определенными. Согласно ему, Яхве, Ахура-Мазда, Аллах, Будда, Кали и Иисус являются «образами», с помощью которых одна и та же «действительность персонифицируется». Более того, «эта действительность божественного» определяется как «абсолютная

любовь, проявляет себя по отношению к человеку и в человеке», и «путь человека к Господу является универсальным путем пожертвования». Очевидно, это состоит в том, чтобы рассмотреть нехристианские религии безнадежно христианскими глазами, связать исторические данные так, чтобы они соответствовали заранее установленному христианскому порядку.

Несмотря на то, что этот тип «исследований» может служить для того, чтобы вселить во всех небольшую симпатию по отношению к «другим», которых называли «язычниками», аборигенами и т.д., он остается на дне безосновательной снисходительности. Как методология истории религий, он является совершенно лишенным ценности.

Еще более глубокая и философская теория истории религий была вкратце описана в статье проф. Б. Меланда. Она также касается религии как принципиально единой, но не на уровне доктрины и толкования, а на уровне более глубокого основания, и стремится достичь, согласовать или оценить утверждения разных религий на уровне толкования, ссылаясь на ту более глубокую действительность, которая является общей для всех религий. Именно в последнем аспекте теория попадает в затруднительное положение. В то время как нефилософские теории терпят неудачи, поскольку они не стремятся к человечеству на более глубоком уровне, на котором оно действительно находится, а на уровне толкований, где они определенно отсутствуют, философская теория проф. Меланда исчерпывает себя, поскольку она стремится к действительности того уровня, к которому она принадлежит, но определяет ее таким образом, что невозможно получить какие-либо знания о ней и, соответственно, методологическую пользу. Давайте рассмотрим это.

Проф. Меланд анализирует природу человека как состоящую из трех элементов. Первым элементом он считает «первичное основание отдельного человека как осуществленное событие», т.е. первичный субстрат действительности, в которой он существует и проявляет свой творческий потенциал. Этот глубокий субстрат является онтологическим и, таким образом, он превышает весь партикуляризм, но «по своей сути... он конкретный». Он является «жизнью человека в Господе». Он – «универсальный», поэтому «вся конкретность обусловлена им». Все взгляды, суждения, толкования религии или в рамках религии «разделяют эту конкретность» и, таким образом, являются «относительными по отношению к ней» в определенном смысле, в это время и в этом месте действительности. Он «определяет основание нашего человечества» и предоставляет человеку возможность понять других

людей. Вторым элементом является «индивидуальность каждой личности», и третьим – «история культуры, в которой поднимается вопрос общего существования».

В отличие от первого элемента, который является универсальным, второй и третий – специфические и частные, и принадлежат к уровню культуры и истории. В действительности, универсальное и частное не существуют отдельно, но в то время как частное легко и непосредственно доступно для изучения, универсальное никогда не может быть постигнуто только посредством частного. Поэтому частное, представляющее конкретизацию универсального, является относительным к нему в объективном смысле, ибо оно берет от универсального свою первичную сущность. Это может быть гарантировано. Касательно доступности универсального для познания, проф. Меланд исключил все надежды историков религий достичь его даже за пределами их культуры на основании того, что «структура религии (т.е. частная) глубоко сочетается с личностью человека в какой-либо культуре... [или же] многое из этого ниже уровня сознательного понимания... мыслительные процессы [человека] не могут избежать или превзойти их условностей, какими бы упорядоченными они ни были».

Это сведение всех знаний человека об относительности, о частной культурной структуре предмета (которую проф. Меланд называет «доверительной системой», заимствуя выражение Майкла Полани (1891–1976)), происходит от неправильного понимания относительности. Вышеупомянутая объективная связь между первичной действительностью и ее конкретным воплощением во времени и пространстве, которая является однонаправленной зависимостью частного от универсального, здесь интерпретирована как эпистемологическая и превращена в абсолютную зависимость универсального от частного. Однако, такое искажение является безосновательным, и претендует на то, чтобы признавать только частное, закрывая врата для познания универсального. Но знания об универсальной, первичной реальности должны быть возможными, если определенная культура или религия, «достоверная система», не считается окончательной. Переход от частного к универсальному, иными словами, поиски метарелигии, в пределах которой частное может быть правильно осознано и оценено, возможен, поскольку, хотя вся история религий начинается с исторических данных о религиях, определенного религиозного опыта человека в истории, информации об отдельных религиях, не обязательно все это возникло из этого. Проф. Меланд стремится сохранить такую возможность, хотя он против какого-либо поверхностного догматизма в отношении

универсального. Вместе с этим, он предложил метод обсуждения значений в межрегиональном контексте, утверждая, что закрытость значений, которые чужая религия представляет исследователю, может быть рассеяна между ним и последователем этой религии, при этом оба они осознают их достоверные системы, как и то, что они, как живые воплощения первичной реальности, привязаны к одной и той же действительности.

Кто-то может спросить, однако, что означает то, что последователь утверждает или опровергает, кроме того, что он утверждает или отвергает то, что принадлежит к уровню достоверной системы? Такое утверждение: «Пит Смит, христианин из Америки, утверждает, что все люди являются грешными», – означает больше, чем явное утверждение «все люди являются грешными». Но неочевидным является значение или относительность дополнения. Опять же, это дополнение имеет новое значение и относительность для социологов, социальных психологов, демографов, историков политики, экономики, христианства, цивилизации и др., изучающих американское общество. Но во всех этих случаях не подразумевается, что достоверная система должна быть трансцендентной, и не сказано, что первичная действительность, или универсальная, должна быть достигнута. Чтобы удовлетворить цель, утверждаемую проф. Меландом, новое дополнение должно иметь значение и отношение к истории религий, иными словами, заинтересовать выходящих за рамки частных религий последователей, в соответствии с которыми последние могут быть освещены, поняты, оценены. Но какие это значение и относительность, которые должны отличаться от тех, в которых заинтересованы психологи, экономисты, историки и другие ученые в области общественных наук? Проф. Меланд не дает нам их определения. Как сделать возможным желаемое «обсуждение значений»? Фактически, проф. Меланд установил, что первичная реальность не является познаваемой. В этом случае, какая связь может быть между утверждением или отрицанием человеком того, что он делает, и тем, что он вкладывает в «первичную действительность»? Как исследователь может отличить связь человека с частной «первичной реальностью» и с частными галлюцинациями? Разве каждая достоверная система выражает, учитывает и составляет воплощение «первичной действительности», как и другие? Разве человек абсолютно свободен в развитии какой-либо достоверной системы? Включает ли мудрость каждого человека что-нибудь конечное, касающееся первичной реальности, кроме существования? Если эти вопросы имеют только негативные ответы, то обсуждаемое значение является невозможным

и исследование – бесполезным. С другой стороны, если ответы положительные, то определенно существование метарелигии представляется возможным и историки религий должны уделить время для ее разработки. Осуществляя это, историк религии не может рассматривать все с точки зрения скептицизма. Ибо утверждать о существовании Бога и не позволять отличать Его от галлюцинаций не имеет смысла, как и для мусульман утверждать о единстве Господа и не утверждать о единстве истины, или для рационального существа утверждать о существовании действительности и в то же время говорить, что их много и они являются непознаваемыми. Отстаивание вместе с проф. Полани и Меландом того, что все, что мы когда-либо имели, – это исламизированная, христианизированная, германизированная или русифицированная версия истины является скептицизмом – отрицанием истины.

Основопологающей аксиомой этого релятивизма в религиозных знаниях является принцип, заключающийся в том, что «корни человека – в религии, или, более точно, в матрице конкретного опыта, однако, он может преуспеть в преодолении этих физических барьеров только посредством различных усилий общего опыта». Во-первых, это не совершенно очевидно. Противоположное, а именно, то, что корни человека – в человеческой универсальной рациональности, данной от природы, представляется вполне возможным. Во-вторых, это недостижимо с точки зрения мудрости Библейского Пятикнижия, которое представляет универсальное братство человечества следствием общего происхождения от Адама и приписывает культурные различия воздействию окружения. В-третьих, это происходит от невыгодного положения западного ума, какого бы ни было, французского, германского или английского, христианского или иудейского, но человеческого и универсального, только на втором месте. Это положение настолько постоянно, что западный ум не только не может рассмотреть реальность, за исключением географического, национального, культурного или религиозного контекста, но продолжает утверждать, что Бог создал ее таковой. «Каждый раз [конкретный случай действительности] при своих обстоятельствах, тело проявляет собой определенную идентификацию события действительности, притворяясь творческим актом Бога со своим уровнем относительности». Несомненно, это конец пути. Это релятивизм, требующий для себя божественного согласия.

И еще, если мы могли бы очистить теорию проф. Меланда от этого релятивизма, мы оставили бы истинный взгляд на проблему и шаг к ее решению. Определенно, как проф. Меланд сказал, людей с разными достоверными системами объединяет их статус в качестве воплощения

первичной реальности и то, что они были созданы одним Богом. С религиозной точки зрения, Создатель не только встроил в человека Свое изображение, т.е. способность выйти за рамки своей сущности и признать Господа, который является ее источником, но также дал несколько способов, чтобы привести человека к знаниям о Себе. Таким образом, человек знает Бога, первичную реальность, если не по своей природе, то благодаря Откровению. С другой стороны, т.е. с точки зрения метафизики, уровень существования, на котором находится человек, отличается от низших уровней вещей, растений и животных, не только по инструменту желая жить, названному пониманием, но и по духу, который позволяет человеку познавать и оценивать свое положение в многоуровневой структуре бытия. Это ничто иное, как обретение существом сознания. Человек способен оценивать сам себя. То, что он часто неправильно оценивает себя, является доказательством того, что он может оценивать себя и, соответственно, он должен, может и действительно знает себя. Ибо это немислимо, чтобы бытие способствовало появлению создания, являющегося судьей бытия, без наделения его способностью познавать объект оценки, которым он сам и является, как и то, что можно обнаружить существо на уровне, не соответствующем развитию познавательных способностей, поскольку именно они отличают существо от низших существ и, таким образом, создают смысл существования бытия. Именно это я почерпнул из взглядов проф. Меланда и, действительно, это ценные знания.

II. Значение истории религий для христианского образования

Разделенная на три ветви, история религий является суверенной королевой гуманитарных наук. Ибо все гуманитарные дисциплины являются ее солдатами, в чьи обязанности входит сбор данных, их анализ, систематизация и построение целостных значений. Эти дисциплины рассматривают идеи и действия человека во всех областях человеческих стремлений и, как мы уже увидели, все они являются составляющими религиозно-культурных целых, которые история религий изучает в целом, сравнивает и связывает с человеком и божественностью в своей попытке достичь истины. Область интересов королевы включает все поля сражений и, таким образом, всех солдат. Но особенно ее интересует то, куда и как движется корабль человечества. История религий не является курсом обучения, это не подразделение

в школе богословия. Скорее, она сама по себе является колледжем гуманитарных наук, каждое подразделение которого органично связано с центром, который должен разбираться в бесконечном разнообразии религиозно-культурного опыта и делать вклад в воссоздание знаний человека о себе, свое возобновление в абсолютно чужой Вселенной и его претворение в жизнь ценностей. Поскольку история религий является сборником и систематизацией фактов о действиях человека, его жизни и отношениях, она считается колледжем. В связи с тем, что история религий является оценкой целостных значений посредством критических метарелигиозных принципов, она считается королевой гуманитарных наук.

Однако, на самом деле в каждом колледже или университете эти дисциплины существуют сами по себе, без признания их органичной связи с историей религий. Это не является желаемым. Во-первых, способ оценки относительно данных для немедленного анализа является необходимым для работы по сбору и систематизации, являющихся их обязанностью, как мы увидели раньше. Во-вторых, в более глубоком смысле их попытки оценить являются желанными, поскольку интеллектуальная заинтересованность, или стремление к знаниям, зависит от признания единой истины, т.е. от осознания того, что открытие истины является открытием действительности, неделимой на несвязанные сегменты, а состоящей из единого и интегрального целого. Такое осознание всегда является предпосылкой для углубления в неизведанные области действительности. В-третьих, их оценки и суждения являются бесценными для историка религий, даже если они могут быть ошибочными или искаженными. Они служат историку религий для контроля и баланса во всех случаях, когда он склонен рассматривать факты отдельно во благо абстрактного конструктивизма. Такие оценка и суждение, которые специалист по сбору данных и систематизатор склонны давать, по крайней мере, будут более справедливы по отношению к рассматриваемому факту, и существует потребность, которую история религий не может переоценить. В-четвертых, история религий сама по себе должна быть ознакомлена с этими развитиями и готова оценить открытия, сделанные этими дисциплинами. Фактически, задание оценки необходимо и будет осуществлено обсуждаемой дисциплиной или другой на каком-либо уровне. Реальный вопрос касается необходимости и желательности оценки на уровне истории религий, иными словами, на наивысшем, наиболее целостном и критическом уровне.

Это место истории религий в университете. Какое же ее место в школе богословия?

Мы сказали ранее, что конечной целью истории религий является освещение светом сознания прогресса или движения корабля человечества к истине, благу и красоте. Для осуществления этой цели она работает с материалами, которые соответствуют нескольким религиям и культурам человека, сначала анализируя и систематизируя их в отдельные целостные значения и потом оценивая их соответствующие вклады в прогресс корабля человечества в направлении этих идей. Очевидно, христианство не является единственной религией и культурой человечества. Его история, со всеми составляющими, является историей одной религии и культуры человечества и, таким образом, не стоит на одном уровне с историей религий и не может определять работу истории религий. Безусловно, христианин может надеяться, что в конце пути христианские притязания на воплощения истины, блага и красоты будут подтверждены, но он должен принять то, что христианство стоит в одной линии с другими религиями и культурами человечества, в сознательном принятии руководства суждений, и то, что конечное подтверждение его заявлений может быть выведено критическим методом, приемлемым для всех. История религий, которая превалировала или определённым образом находилась под влиянием христианства, история религии, которая тайно или открыто стремится утвердить христианскую доктрину может быть производной от христианской теологии, а не историей религий. Это несмотря на то, какие материалы были изучены: или мертвой религии, или примитивной религии с немногочисленными изолированными последователями, или существующей мировой религии. Интеллектуальная честность здесь является наиболее важной и должна быть удовлетворена, несмотря на нашу приверженность к нашей религиозной традиции, или даже ценой этой приверженности, если такая жертва нужна. И если историки религий не согласятся с тем, что истина важнее утверждений христиан, мусульман, иудеев, индуистов и буддистов, то история религий обречена. Правила академической игры, открытия и продвижения к истине будут нарушены и похожи на скептицизм современной теории ценностей, историки религии только могут стремиться к влиянию, преобразованию или подрыванию, но никогда к убеждению кого-то в истине. Таким образом, роль истории религий среди богословских наук не может отличаться от их роли среди исламских или индуистских наук. Какая же эта роль?

Материалом, который изучает история религий является именно история религии. История христианства охватывает очень длительный промежуток времени и многих людей, и при этом важно все.

Но цель исследований историей религий христианства состоит в том, чтобы проследить развитие идей, раскрыть развитие, рост и упадок христианских идей в социальной и идеологической действительности, в тех условиях, в которых происходило идеологическое движение. Божественный предопределенный элемент не может выступать в этом исследовании как фактор, как принцип объяснения. Это не связано с тем, что история религий является атеистической наукой, которая не признает присутствие такого элемента. Напротив, открытие этого элемента и его определение является конечной целью дисциплины как целого. Скорее, это связано с тем, что божественное провидение никогда не функционирует абстрактно, но всегда подразумевает область действительных определений. Именно открытие этой области, анализ и представление ее составляющих и связи является работой истории религий, признание предопределенного элемента здесь должно тем самым положить край исследований. И поскольку христианство не имело неизменной и вечной модели, единой для всех времен и мест, которые историк религий может исследовать раз и навсегда, а имело продолжающееся развитие, иными словами, христианская история не является развитием модели, а модель сама по себе является этим развитием, история религий должна найти в истории христианства самое богатое поле развития идей.

Чтобы проиллюстрировать, что я имею в виду, давайте более детально рассмотрим Ветхий Завет. Когда, со временем христианский ум запротестовал против всех авторитетов, кроме здравого ума, стремился к просвещению и наблюдению более жестких нравственных норм и более широкому социальному либерализму, Ветхий Завет оказался неприемлемым, поскольку он продвигал противоположные идеалы. И вместе с открытием Западным христианством «мира», партикуляризма, избирательности, пережитков Ветхого Завета политическая, социальная и идеологическая история евреев утратила свой призыв и стала чуждой, принятие которой зависит от свежего восприятия. Это было большим испытанием, которое встречают христианские ученые на пути развития критической науки Ветхого Завета. За пределами этого критицизма большое количество семитических дисциплин были развиты, которые внесли огромный вклад в человеческие знания. И трудно найти христианскую книгу, посвященную Ветхому Завету, которая не пыталась обсудить спасение и по-своему интерпретировать Ветхий Завет как Священное Писание в целом, иными словами, увидеть в нем подтверждение христианских догм с помощью всех средств экзегезы.

Ветхий Завет как сведение истории и идеологий, которые окружали,

предшествовали, дали начало или оформили обстоятельства времени и пространства, в которых было послано Откровение, является объяснительным. Но христианские ученые не читали Ветхий Завет в этом ключе. Для них он представляет одну драму, осуществленную под руководством Господа, которая привела к воплощению, распятию и воскресению, вкратце, к искуплению по христианским догмам. По мнению этого автора, ни один христианский ученый и ни один историк религий еще не применил методы и свободный от догм взгляд истории религий на Ветхий Завет в целом. В результате ни один христианский мыслитель полностью не признал революцию в религии и культуре, инициированную Иисусом, ибо христианская догма привязывает его к утверждению о том, что церковь является новым Израилем, новым, чтобы убедиться, но, так или иначе, Израилем. Святость нового Израиля, таким образом, расширена к старому, и это препятствует какому-либо осуждению старого Израиля, делая невозможным рассматривать прорыв Иисуса как революцию. Ибо революция всегда противостоит чему-то. Это нечто может быть обстоятельством революции, но оно никогда не может быть хорошим и желаемым, кроме случаев, когда революция является плохой и нежеланной. Революция Иисуса была направлена не только против одной или нескольких характеристик религии евреев. Она была призвана к абсолютной и радикальной трансформации. Изучение Ветхого Завета, являющееся правильным для дисциплины истории религий, должно показать генезис и развитие того, против чего протестовала революция, так и генезис и развитие потока идей, посредством которых революция достигла своего пика, завершения и формирования. То, что два течения представлены в последних частях Ветхого Завета, гарантировано. Но просеивание этих двух направлений никогда не было осуществлено. Притупленный постоянной принадлежностью священного к целой истории Израиля, христианский ум не смог рассмотреть факты этой истории с правильной точки зрения, и таким образом различить два направления. Националистическое движение, сформулированное Давидом, классифицированное и оформленное Эзра Неемией, и монотеистическое универсалистское движение иудеев и других племен – семитов в Палестине, арамейские царства на юге и востоке Палестины, и, в общем, семитские народы, мигрирующие с Аравийского полуострова – традиция, классифицированная пророками и приподнята к вершине революции Иисусом. Свободная от догм история религий нужна для качественной критики Ветхого Завета, иными словами, чтобы просеять Ветхий Завет и отыскать то, что является еврейским или иудейским – и не может

быть христианским ни в коем случае – и что является универсальным, монотеистичным, этическим и христианским.

Давайте рассмотрим другой пример: несомненно, традиция идей, которая стала ортодоксальной доктриной христианства, является, по крайней мере, такой же древней, как святой Павел, и возможно такой же древней, как и последователи. В равной мере, не должно быть сомнений по поводу того, что существовали другие традиции идей, которые оказались не такими успешными, как ортодоксальная догма, но которые такие же старые. Фактически, некоторые другие традиции могли даже иметь преимущество. Во-первых, они по своей сущности были продолжением семитской традиции, в то время как православное христианство строило свою идеологическую доктрину в первую очередь как греческая структура. Во-вторых, если приверженцы Ветхого Завета имели какой-либо вопрос, он определенно был связан с тем, что Божественное Откровение Иисуса было ниспослано в обстоятельствах времени и пространства евреев, т.е. в пределах семитского идеологического контекста Ветхого Завета, а не в рамках Эллады Гомера, или эллинизированного Ближнего Востока и Римской империи. Таким образом, истина не может отрицаться, семитский характер эбионитов и павликанов, арианства и маркионитства, например, выходят за рамки вопроса как предшествующие греческой традиции, ставшей ортодоксальной доктриной. Поэтому последняя должна быть «изменением» или «трансформацией» первой. Ортодоксы приукрасили все христианские истории и большинство научных исследований все еще рассматривают историю христианства с точки зрения ортодоксальной догмы. В то время как мы гарантируем ортодоксальным историкам свободу в восстановлении их ортодоксальной традиции согласно категориям этой традиции, история христианства нуждается в том, чтобы представить разные христианские традиции как отдельные целостные значения и потом связать их с ортодоксальной традицией посредством установления и объяснения различий. Только такая история может быть действительно полезной, рассматривая периоды формирования христианства – на протяжении первых семи столетий. Только она будет рассказывать целую историю этого развития на фоне исторических событий социальной и идеологической реальности Ближнего Востока и Римской империи. Ортодоксальная оценка этих традиций является ценной в том свете, который она проливает на себя, а не на традиции, которые осуждает. Это не выгодно, но интересно для ученого использовать источники истории христианских идей в первые семь веков, чтобы пролить свет на генезис и развитие этих разных христианских

традиций, связывая их с семитским сознанием, греческим сознанием и смешанным семитско-греческим сознанием Ближнего Востока (которое все христианские историки неправильно именуют «восточным христианством», «восточными церквями» и т.д.). Это остается заданием для историка религий в области христианской истории. Ибо ожидается, что именно он рассмотрит ортодоксальную традицию, используя ее категории, а также другие традиции в пределах их категорий, и оценит их согласно принципам метаредагии.

III. Значение истории религий для христианско-мусульманского диалога

Эти два примера не были выбраны хаотически. Вместе они составляют не только общие основания трех мировых религий, иудаизма, христианства и Ислама, но также в равной степени наиболее важные области их утверждений. Из трех религий, христианство и Ислам являются наиболее вовлеченными в это. Работа, ожидающая историка религий в этих двух сферах, сделает вклад в конструктивный диалог между этими религиями, а также в определение очень важного сегмента религиозной истории большинства человечества.

Ветхий Завет не является только Священным Писанием евреев (или Божественным Законом, установленным Моисеем, и националистической историей особой группы людей), или только христианским Священным Писанием (или, согласно мнению превалирующей школы спасения, вдохновленным сведением акта спасения Господа в истории с кульминацией в воплощении). Это также исламский Священный текст, поскольку он является частным сведением истории пророков и Божественного Откровения. Безусловно, каждая из этих религий может указать на что-либо из Ветхого Завета, что подтверждает ее заявления. Но истина не может быть на стороне одной из них. Более того, ни одна религия по определению не имеет права распространять свои категории для того, чтобы определить историческую истину, и интерпретировать по-своему, чтобы соответствовать своей личной цели. Только историк религий может справиться с этой задачей, он может связать идеи Ветхого Завета с историей евреев, поскольку древняя история может восстановить ее, удерживая в эпохе христианское и исламское понимание Священного Писания евреев. Но мы не можем полностью забыть о понимании евреев, поскольку Ветхий Завет все-таки является Священным Писанием евреев, написан евреями и для евреев.

Содержание, однако, имеет не только еврейские элементы. Идеологические подтексты Священного Писания, те, которые установлены в Книге Бытия и Книге Исход, являются версией евреев семитских тем, которые принадлежат всем семитам. Ислам является семитской религией, формирование которой происходило в Аравии. Естественно, исламская версия этих тем является другой версией идей, которые намного старше, чем Пятикнижие. Таким образом, исламское не может быть отброшено, как внешнее по отношению к вопросу. Также как христианство является «новым Израилем», Ислам является «другим Израилем», законно давая версию семитского происхождения, которое также, если не в большей мере, является его личным происхождением, как и евреев.

Во-вторых, исследование историей религий первых веков христианства также охватывает и Ислам. Ислам не является чуждым здесь. Ислам также является христианством, поскольку оно – период в развитии семитского сознания, состоящего из иудаизма и христианства как отдельных периодов. Поэтому Ислам не отвергнул еврейских пророков и Иисуса, признавая Божественное происхождение их миссий, отреагировал на заявления Иисуса и христиан, касающиеся их. Хотя Пророк Мухаммад и его первые мусульманские последователи не были христианами или иудеями, их идеи во многих аспектах являются внутренними для еврейской и христианской традиции, подтверждая, отрицая и в некоторых случаях выходя за рамки того, что евреи и христиане считали религией Адама, Авраама, Ноя, Якова, Моисея и Иисуса. «Христианство», которым является Ислам, противоположное к ортодоксальному христианству, но оно в равной мере является христианством, как и ортодоксальное христианство. Христианства, такого как ортодоксальное христианство, не существует. А христианство Ислама не является альтернативой, выдвинутой абстрактно, как противоречие в дискурсе или вариация, но оно является исторической альтернативой. Ислам также пришел не иначе, как «своевременно», но эта своевременность состояла в попытке ортодоксального христианства отбросить все другие христианские же альтернативы. В первом веке Ислама большинство его последователей были христианами, не согласными с ортодоксальным христианством в том, что является и не является Откровением и религией Иисуса Христа. Определенно, Ислам является христианской революцией, имеющей такую же связь с Иисусом, на которую претендует ортодоксальное христианство. Мы не должны быть дезориентированы из-за того, что исламская революция в пределах христианства достигла намного большего, чем ожидалось

изначально. Ислам был больше не новым по отношению к религии евреев. Продолжительность пророческой мысли Иисуса вместе с одухотворением и интернализацией мыслей Иеремии и набожностью Михея признана и подтверждена Исламом. Понятия Иисуса о единстве Отца, Его отцовства по отношению ко всем людям и его любовь к ближнему, иными словами, его этический универсализм, не только почитались Исламом, но наново открыли сущность того семитского сознания, которое решило исходить из Ура и из Египта. С другой стороны, оппозиция Иисуса по отношению к иудейской избранности универсализирована в Исламе как оппозиция универсального братства под контролем нравственных законов ко всему партикуляризму, за исключением арабского Корана, который является выражением этой оппозиции. Таким образом, безусловно, семитское христианство развилось в Ислам и поздние споры с ортодоксальным христианством являются только взглядом в прошлое в пределах того же течения из точки, которая расположена дальше, другими словами, домашнее получение возмещения в пределах одного семитского сознания.

Несмотря на эту местную природу споров между Исламом и христианством, ни христианство, ни Ислам в действительности не способны обсуждать свои категории в процессе исследования исторических фактов. Только полный запрет использовать категории обеих, на что способна история религий, дает хоть какую-то надежду. Историческая истина должна быть открыта и установлена. Если на момент, когда это будет достигнуто, христианство или Ислам продолжают придерживаться старых версий и взглядов, они будут делать это догматически, а не критически. И мы можем надеяться, что под влиянием такого переопределения начальной истории семитского сознания в периоды иудаизма, христианства и Ислама, путь будет открыт для духа, свободного от догм, склонного к такому сознанию, чтобы подготовить большую часть человечества к вызовам мирового общества. Также, такое переопределение истории семитского сознания делает возможным новое восстановление христианской религиозной мысли, которая не страдает от зависимости от эпистемологии. Со времен Альберта Великого (1200–1280 н.э.) попытки восстановления были сделаны на основе философии, которая сейчас в моде. Поэтому наблюдался упадок каждой систематической теологии вместе с упадком эпистемологической теории, на которой она была основана. Поэтому современная систематическая теология будет также в упадке с появлением новой эпистемологии. Нужно осуществить восстановление «высших философий», которые работают в пределах ортодоксальной доктрины без внешней помощи

посредством исследования их начального периода. Эта доктрина, как твердят ортодоксы, является предпочтительно работой человека, христиан, решения большинства или в противном случае синодов и советов, «вдохновенный» статус которых должен быть более тщательно исследован. Восстановление, которое не открывает заново вопросы, решенные на соборах в Никее (325 н.э.), В Константинополе (381 н.э.), в Эфесе (431 н.э.) и в Халкидоне, не удовлетворит требования, которые были выдвинуты новообращенными мусульманами христианству и которые сейчас можно услышать от недавно принявших христианство в Азии и Африке. Не удивительно, что голоса, в частности такие, как голос преподобного У Ба Хмайна, дали о себе знать на последнем собрании мирового совета церквей в Нью-Дели, призывая к восстановлению христианской доктрины настолько радикальной, каким было греческое переопределение семитского палестинского христианства. Интересно то, что мировой совет никогда не отвечал на этот дружеский вызов. Наибольшая сложность, однако, не состоит в неминуемом доктринальном отделении афро-азиатского христианства от западного христианства, а в увеличивающейся нетерпимости или инертности по отношению к западной доктрине со стороны западного христианства. Душа современного христианина равнодушна к доктринальным утверждениям истории спасения, упадочности человека, триединой концепции божественности, искупления, избранного положения церкви. Нужно истинное перерождение. Это перерождение, которое должно начинаться с решительного «Нет!» заявлению Иринея (130–200 н.э.): «Тот, кто желает распознать истину... традицию и символ веры наилучшей, наиболее древней церкви, церкви, известной всем людям, которая была основана и заложена в Риме двумя наиболее славными апостолами, Петром и Павлом. Эта церковь, из-за ее лидерства и авторитета, должна была достичь договоренности с каждой церковью, которая является верующей...» Христианский участник семитского течения сознания должен перерасти нехристианскую заикленность на Иринея, который утверждает: «Сейчас не нужно стремиться с другими к истине, которую мы легко можем получить в церкви [Рима]. Ибо апостолы направляли всех найти истину в ней, как в богатом банке, не отступая назад... все остальные люди – воры и грабители... Остальные... мы должны относиться к ним с презрением, как к еретикам и злоумышленникам, или как к раскольникам, возгордившимся и самодовольным, или как к лицемерам, действующим ради достижения цели и пустой славы. Для этого история религий должна учить христиан по-новому, против мудрости Тертуллиана, тому, что преемственность апостолов,

даже если подтвержденная историей, может быть аргументом только при условии, если ее наследие является биологическим или вещью, которая может быть данной и рассмотренной без изменений, поскольку «наследие» является идеологическим и в отсутствии дословной формулировки Иисуса-Корана с категориями, в пределах которых она может быть осознана, поскольку она должна быть его выражением, решения римской церкви находятся наравне с высказываниями последователей Присциллы и Максимиаллы, а решения Иренея имеют такой же вес, как и решения Керинфа.

Ответ доктору Аль-Фаруки

Бернард Меланд

Позвольте мне сначала сказать, что я беспокоюсь о том, что я увидел, кроме заявлений, в статье доктора Аль-Фаруки. Некоторые смыслы в ней кричат об истине и целостности в религиозной вере, инструментах исследования, которые позволят требовательным верующим людям достичь такой целостности, и высказывают надежду о том, что все религии, особенно семитической ветви, должны быть теснее связаны на основе такого научного изучения.

Иногда мне казалось, что все, за что выступает Аль-Фаруки, — это всеобъемлющий фонд проанализированных исторических фактов истории этих религий, который будет скорее ошибочной, догматической традицией, которая отражается, искажает и игнорирует эти факты, чтобы согласовать их с установленными целями. Именно это было целью школы религий христианских историков, в которой ранняя школа Чикаго участвовала, или которую переняла, и в которую они сделали огромный вклад. Многие факты, которые доктор Аль-Фаруки упоминает в своих двух примерах в конце статьи, непосредственно отмечены в этих работах: «Генезис и развитие того, против чего революция (Иисуса) пришла, так и генезис и развитие направления идей, с которыми революция достигла своего пика, кульминации и формирования», «просеивание двух течений», различающее партикуляристское и универсальное течения, «связь личного мировоззрения и веры Иисуса с еврейскими предками», особенно с еврейскими пророками.

Цитирование и исследование этих истоков и развития, предшественников и взаимоотношений были обузой некоторых ранних работ, таких как работа Дж. Смита «Пророк и Его проблема», «Пророки

и их времена» и некоторых работ С. Кейса, особенно «Иисус – новая биография», «Социальные истоки христианства» и «Эволюция раннего христианства».

С их времен, однако, проблема веры и истории стала более острой. С другой стороны, не ясно, как этот фонд исторических фактов должен использоваться для исправления видения религии. Более того, и возможно более важно критически, для христианских ученых не ясно, что факты, в частности те, которые ранние историки считали открытыми, действительно являются фактами истории, и существующие явные источники или ресурсы позволяют исследователю получить эти факты. История стратегически основывается на документах, которые оказались сведениями религии. И то, что рассматривается как исторические данные, явные и простые, представляет собой мираж, который не может приниматься за чистую монету. Существует навязчивый спектр, который превалирует на горизонте исследований Библии, как свидетельствует книга Швейцера «Поиски исторического Иисуса» и критика недавних времен. Некоторые современные ученые скорее ускользают от дилемм, созданных этим вопросом, но я должен быть убежден, что эти препятствия для исторических данных будут ликвидированы.

Таким образом, когда я стремлюсь к четкому видению исторических данных, которое может расширить доступ к неоспоримым фактам истории, которые могут потом служить руководством или нормой для оценки точности всех заявлений религии, я далеко не настолько уверен, как доктор Аль-Фаруки, в том, что неоспоримые факты доступны для нас.

Даже если я буду настаивать на таком историческом исследовании, несмотря на его нелегкую природу. Я думаю, что дух дисциплинированного исследования – достижения истины и фактов, несмотря на все трудности, но я должен следовать более скромным целям, чем те, которые ставит доктор Аль-Фаруки – не с мессианской надеждой на метарелигию, но с настойчивым и решительным желанием вырваться от сложности, некоторой ясностью видения, которая просветит свидетеля веры.

Но существуют сведения, которые предполагают то, что говоря: «Историк религии в первую очередь должен быть заинтересован в истине», – доктор Аль-Фаруки выступает за нечто глубокое и более основательное, чем норма, предусмотренная историческим фактом. Здесь он делает мне честь, предполагая, что то, что я провозгласил как первичное основание человека, открыл путь для обеспечения метарелигии,

способной призывать все религии к истине, которая определяет и объединяет их. Но в тот самый момент, когда я выглядел полезным, я потерпел неудачу с историей религий, поскольку в то время, как я «стремился к действительности на уровне, который соответствующим образом принадлежит ей», я «идентифицировал себя таким способом, что получение каких-либо знаний – и поэтому методологическое использования их – невозможно». Каким способом можно идентифицировать эту основополагающую реальность, которая ведет меня к поражению? Это мой пересмотр традиционного утверждения об объективной связи между первичной реальностью и ее конкретным воплощением, «превращение абсолютной зависимости универсального от частного». «Этот поворот, – говорит доктор Аль-Фаруки, – не имеет оснований и он признает только частное как данное, таким образом закрывая дверь для каких-либо надежных знаний универсального».

Позвольте мне привести некоторые объяснения этого поворота.

Почему первичное универсальное зависит от частного? Поскольку первичное как данное в нашей жизни Богом выражает относительное основание всего существующего, но оно предполагает конкретное существование только путем культурных и индивидуальных структур, доступных для творческих событий во времени и пространстве. То, что я назвал первичным в качестве универсального основания, которым обладают все люди и из которого человек вышел, как созданное событие, является глубиной действительности, где протекает история, где индивидуальная и культурно сформированные человеческие жизни находят свою полноту как референты за пределами каждой индивидуализации их культурной истории. В этом смысле все люди имеют первичное чувство своего единства как детей Господа, и это суждение выше их партикуляризации, подобно тому, как реальность выше причины, а целостность выше частных, но эта универсальная почва сама по себе недоступна для наших расчетов или суждений, которые могли бы раскрыть ее и сформулировать на ее основе универсальное мерло всех конкретных религий.

Мы должны обладать знаниями этого универсального мерла как жизненного опыта. Мы можем обладать этими знаниями только в форме онтологического видения всего существования человека, поскольку мы можем отнести каждое конкретное существо к творческому акту Господа. Это видение всего существования человека исходит от предубеждения, что все люди, несмотря на их веру или культуру, живут с Господом и с различными уровнями притязаний, в связи с другими людьми.

Сейчас я должен радостно согласиться, если доктор Аль-Фаруки под «метарелигией» подразумевает этот тип онтологического видения, исходящего от понимания творческого акта, посредством которого все люди пришли на эту землю, которые будут служить для выражения в структурированной и когнитивной форме сего. Мое личное абстрактное понимание человека, как человека по отношению к его общему основанию, позволяет мне сделать такое когнитивное напоминание, придавая универсальности моему пониманию христианской картины человека и ее связи со всеми другими картинами человека.

Но если под метарелигией доктор Аль-Фаруки подразумевает установление этого основания универсальной религиозной нормы, предположительно говоря о более аутентичном и целостном понимании того, о чем свидетельствуют все религии, тем самым позволяя историку религий выделить универсальный компонент из каждой конкретной религии, я должен возразить. Это, по всей видимости, возобновление мышления Просвещения, при этом универсальные суждения стремились к рациональной абстракции, оставляя конкретные и исторические реальности, но ограничивая случаи условных обстоятельств.

Но, однако, нужно понять, если я могу осознать, то, что доктор Аль-Фаруки хотел донести в своем предположительном утверждении, в котором он пытается очистить мою теорию от ее «релятивистской черты».

Это сокращение всех знаний человека о релятивизме, частной культурной структуре предмета, исходящей от «неправильного понимания относительности и релятивизма».

Я распределяю это утверждение в определенных отношениях: я не говорю о том, что все знания человека являются относительными в том смысле, что ни одного универсального суждения о каком-либо предмете нельзя достичь. Все знания появляются в пределах культурной орбиты значения и для некоторых человеческих существ это культурное пространство никогда не устраняется. Поскольку данные, которые интересуют ум, являются достаточно публичными, высокий уровень универсального обмена опытом является возможным. Физические науки практически достигли универсальности в своих сферах исследования и взаимодействия. Научное мышление, как модель исследования не было универсально принято – Восток и Запад все еще имеют разное отношение к нему, но где бы научное мышление ни имело место и принималось, универсальные суждения являются достижимыми.

Однако, уровень, на котором располагаются данные и ответ человека на данные, включает внутреннюю осознанность, ощущения, настрой, так и телесные чувства, которые достигают уровня ответа,

который избегает уровня осознанной осведомленности, дискуссий о нем, так и исследований его, встречает практически непроницаемый барьер. Таким образом, данные искусства и религий были менее дружелюбны к универсальным суждениям, чем науки.

Сейчас говорить о науке религии или искусства то же самое, что говорить о специальной модели ответа на этот творческий потенциал человека. С самого начала это должно подразумевать выборочный ответ, касающийся только публично доступных данных. Вполне возможно достичь высокого уровня достоверного научного мнения в этой сфере исследований, которая может служить ограниченными целям, т.е. стратегии рассмотрения различных культур во время войны, или даже в мирное время. Это является типом функциональной истины о религиях, которая полезна для скрытых целей. И может быть довольно полезным для благого и плохого концов.

Что касается стремлений историков религий, как ученых, для них выйти за пределы их истины является трудностью, исходящей от неопределенности, которая кроется глубоко в их сущности, не говоря уже об их культурных и родственных связях.

Сейчас я должен быть готовым выступать за существенное количество уточнений и упорядоченности в изучении подхода одного человека к другому и одной религиозной группы к другой. Я должен быть готов поддерживать существенное совершенствование чувствительности и взаимопонимания между проникательными, заинтересованными умами разных религиозных культур, поскольку они исследовали значение религиозного ответа в этих различных конкретных ситуациях. И уровень взаимопонимания, сострадания и возможная взаимосвязь между людьми разных религий сделали возможным посредством такого исследования оправдание усилий по осуществлению их. Таким образом, мои утверждения не должны рассматриваться, как подразумевающие цинизм касательно выполнения этого задания или догматическое отрицание усилий на начальном этапе. Меня интересует то, как избежать чрезмерного упрощения, или самообмана, которые отбрасывают усилия Просвещения в сфере универсальности религии и тип универсалистского догматизма, который характеризует людей, как Вольтер (1694–1774), и которые продолжают характеризовать приверженцев мировых религий с тех самых пор, оставляя мистику и глубину определенных религий полностью неучтенной.

Из этого не следует, что кто-то навсегда ограничен культурным воспитанием, когда он стремится обсудить значения с другим человеком, принадлежащим к другой культуре. Несмотря на отсутствие понимания

значений, которыми они обладают, и постоянные безвыходные положения, которые периодически возникают, какие-либо взаимоотношения разных орбит значений должны возрасти до уровня межкультурного понимания – фонда обсужденных значений, которые находятся одновременно в связи с удовлетворением и суждением участвующих религий – удовлетворение в смысле относительного понимания утверждения одной религии, рассмотренной в другом контексте исторического опыта, или в связи с сравнимым относительным пониманием в разных условиях, это приобретает новые масштабы значений и применения, суждение в смысле той откровенной конфронтации со свидетелем веры от другого исторического опыта предположительно может толкать кого-то к пониманию ограниченных или доктринальных решений или толкований, данных этому откровению с опытом и историей.

Убеждения в том, что реальности веры, согласующиеся с нашей верой в Бога, лежат в основе и продолжительно оценивают значения, которые мы приписываем к таким разоблачительным опытам, подразумевает то, что истина всегда в определенной степени понимается каким-либо свидетелем веры. Между дисциплинированными умами, участвующими в таких маргинальных пониманиях, критический обмен пониманиями и значениями может принести некоторый уровень ясности или понимания, которые будут оценивать обоих свидетелей веры. Если правильное обсуждение значений стремится к истине во всей ее возможной полноте (а не только сдержанному компромиссу в понимании), этот обмен станет новым появлением, новой возможностью человеческого понимания, выходящего за рамки культурных орбит значения. Я все еще должен удерживаться от именованя его истиной, от уравнивания этих знаний человека с действительностью, но оно должно быть передовым в культурных и личностно ограниченных знаниях.

Но сейчас можем ли мы сказать, что наше первичное единство передается нам посредством структуры нашего человечества, т.е. посредством нашего структурного характера как человеческих существ? Это может быть передано без вторжения каких-либо специфических культурных или личных характеристик, или же вместе с ними. Я думал, что Карл Барт остановился на этом в определении четырех аспектов нашего человечества: 1. Открытость другому как человеческое. 2. Способность разговаривать с другими и слушать их. 3. Быть здесь для других. 4. Делать все с радостью.

Сейчас это граничит с существованием поэтического способа высказывания о типе восприимчивости, являющимся материально человеческим и в отличие от восприимчивости других структур в природе.

Каждый из этих аспектов является выразительным понятием и предполагает базисное основание или склонность к коллективным действиям.

Существует много различных способов презентации этих первичных структурных измерений нашего человечества. Христианский способ высказывания этого подразумевает выражение нашей веры в Бога. Возможно, это соответствует восприятию иудеев, христиан и мусульман, ибо подразумевает понятие Творения человека, как оно упоминается в мифе иудеев.

С научной точки зрения, это должно выделять научный уровень мутаций, которые формируют наш вид, и должно определять «наш вид» среди большого количества млекопитающих, т.е. существует основание для выделения общего основания, общих возможностей, общих обязательств и возможностей, посредством удовлетворения или осуществления эволюционного случая, посланного нам. Хэвлок Эллиг говорил (1859–1939): «Наше главное дело в жизни – не то, как мы осуществили его, а как оно было сделано для нас, когда мир зарождался – состоит в том, чтобы нести и передать его в таком виде, как мы его получили, или лучше, священную лампу органического существа, которую мы несем в себе».

Существует утверждение универсализма, лежащее на первичные существа в природе, которое побуждает научный идеализм от начала современной эры и продолжает проявляться в работах современных учёных и публицистов, таких как Джулиан Хаксли.

С метафизической точки зрения, эта первичная универсальность человека представлена процессом творчества, поскольку оно касается человеческой структуры. Если метафизика меньше связана с культурной идиомой, чем с религиозной, она более ценна, чем наука. Например, Уайтхед при выявлении возможностей передачи метафизического портрета наших первичных существ играет с идеей принятия еврейского мифа творения, но отрицает ее на том основании, что она слишком примитивная для передачи современного понятия метафизики, и вместо этого выбирает разработку мифа Платона. Впрочем, моя личная вариация Уайтхеда исходит от факта, что я взял его базовые понятия и связал их с еврейским мифом Творения.

Несмотря на такое вовлечение в культурную идиому, метафизика в общем предоставляет уловку за пределами избранной ею идиомы, таким образом, ее структурному значению необходимо предоставить другую или измененную интерпретацию в пределах других идиом, передавая практически то же самое базовое видение наглядности.

Язык религии, особенно теологии, меньше всего подходит для того, чтобы говорить универсально, за исключением доступности или

значения для культа или культуры, к которым принадлежит отдельный свидетель веры. Это объясняется тем, что изначальное внимание было сосредоточено на конкретных случаях, требуя освобождения от страданий, разочарования или неудачи, или предоставляя выражение восхищению, уважению, наслаждению или жизненной радости. Универсальное указание приняло форму проецирования вне пределов отдельных характеристик этих случаев, оно не исходит от универсальной оценки или предложения. Например, мифы Творения в истории евреев следовали из спасительного опыта исхода. Господь действовал в определенных событиях истории евреев и из этих справедливых деяний обобщения, предположительно универсального характера, были выведены.

Спроектированный универсализм, выведенный из различных религий, не может дать общее видение человека, ибо они предполагают для каждого случая характеристики, которые не могут использоваться как универсальные. Также маловероятно, что рассмотрение одной религии с точки зрения последователя другой религии даст обобщения, которые готовы для распространения. Позвольте мне объяснить, почему я сказал «готовы для распространения». Я не исключаю возможность, что они могут быть использованы после того, как другие типы обменов произойдут, но я хочу подметить, что обобщения, выведенные из определенных обстоятельств в пределах культурной истории, не являются бесспорными универсальными суждениями, которые могут быть признаны таковыми за пределами культурного восприятия. Когда они спроектированы в пределах какой-либо религии, они несут след культурной истории.

Возможно, однако, что акт направления свидетеля к религиозному опыту или связывание таких религиозных актов свидетеля, которые происходят в пределах одной культурной истории, могут быть услышаны и ассимилированы в пределах другой культурной истории. Много будет зависеть от уровня, к которому голая человеческая структура ответа передается – голая в смысле первичная, т.е. ответ, выражающий структурные возможности какого-либо человеческого существа, в отличие от свидетеля веры, нагруженного доктринальным толкованием и предпосылками. Если человеческие возможности и их структурные ответы могли быть заложены чистыми в таких актах свидетельствования, то можно предположить возможность истинного контакта на первичном уровне.

Если кто-то спросит, как можно гарантировать некоторую меру этого истинного контакта между людьми. Я могу только сказать, что он

может сделать это с помощью усилия по размышлению за пределами восприятия культуры и культа в каждом действии мышления и обсуждения в пределах этой идиомы. Это метод высказывания того, что чем больше вера и ее теология основаны на, или знакомы с науками и метафизикой, тем большая вероятность того, что будут открыты измерения значений, которые несут язык веры за пределы ее культурных орбит в размышлении, которые могут оживить ее универсальные ценности как данные в ее первичном основании.

Наука и метафизика не являются источниками, которые могут быть интегрированы в язык веры, бросая лучик света на частные мифологии, или раскрывая культурные заявления, которые являются явными особенностями, и, таким образом, освобождая их мифы, чтобы смотреть безгранично далеко.

В зависимости от того, какие теологические и религиозные сведения участвуют в критике и оспаривании культурных дисциплин, кто-то может ожидать, что они будут вызваны к видению человеческой действительности в свете опыта, общего для всех религий без принесения в жертву того, что является определенным и решающим в их вере.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Общие основания двух религий, касающиеся убеждений и согласия в сферах жизни

Первое. Общее основание

Ислам и христианство утверждают, что Бог является трансцендентным и вечным, что Он создал Вселенную, Он создал человека и поселил его на Земле, чтобы он выполнял Его волю, содержанием Божественной Воли для человека являются вера и моральный закон. Обе религии утверждают, что выполнение человеком Божественной Воли или покорность моральному закону являются универсальными по своему существу и применению. В конце концов, обе религии соглашаются с тем, что претворение человеком в жизнь этой судьбы является спасением, благодатью и счастьем в этом мире и мире следующем.

Этот религиозный смысл утверждается Исламом и христианством как продолжение их внутреннего основания. Каждая из религий хранит это основание как данное Богом посредством Откровения. Каждая из них рассматривает прошлое в свете этого Откровения и будущее как показатель его, с кульминацией в Судный день, когда все нарушения равновесия истории будут исправлены всеохватывающими знаниями, справедливостью и Милостью Бога.

Конечно, существуют отличия, и это – естественное явление. В пределах одной религиозной традиции, понимание и толкование основания, осуществленные в разные периоды, могут сильно отличаться. Но если религиозные традиции развиваются и изменяются, то религия не остается той же, другая религия занимает ее место. Если бы основания Ислама и христианства не оставались бы теми же на протяжении их длинной истории, то было бы невозможно отличить их от других традиций. Фактически, было бы даже невозможно определить эту традицию. Все традиции сформировали бы одну аморфную массу религиозной информации. Ислам и христианство являются разными религиозными традициями, сравнение которых на уровне оснований или сущности действительно является возможным и оправданным. Но для историка религии, интересующегося изучением различий между двумя религиями, игнорирование этих различий является оправданным, если он хочет сконцентрировать свое внимание на первоначальном основании.

Поскольку целью этого семинара является диалог, устранение недоверия и непонимания, согласование и взаимодействие, стратегия является оправданной. В действительности, Ислам и христианство нуждаются в ней, ибо они в равной мере являются религиями покаяния и прощения, милосердия и сострадания, терпимости и благодеяния по отношению ко всем людям. Обе религии утверждают любовь к ближнему как обязательное условие набожности и праведности. Их сущность состоит в стремлении к примирению и взаимодействию.

Существует другой непреодолимый аргумент. Кроме изменения и чередования применения и наблюдения, существует другой аспект истории христиан и мусульман, который является правильным и убеждающим, примирительным и действительно объединяющим. Он включает в себя то, что мусульманско-христианская история выступает против предыстории тысячелетия ближневосточной религиозности, которая начинается в Месопотамии.

Более длинной историей является история арабской (семитской) религиозности. Она охватывает Плодородный полумесяц и Аравийский полуостров. Ее предметом являются арабы, оседлые арабы юга полуострова (*аль-араб аль-ариба*) и арабы-переселенцы севера (*аль-араб аль-мустириба*), которые эмигрировали и поселялись на территории Плодородного полумесяца постоянными небольшими волнами на протяжении истории и огромными волнами, случающимися раз на полторы тысячи лет. Во время небольших волн, арабы проникали в регионы Плодородного полумесяца и готовили почву для успешных огромных волн, или усиливали эффект предыдущих волн. Эти волны миграции изменяли этническую природу жителей Плодородного полумесяца посредством смешанных браков, и повторения этого процесса в течение веков сделало Плодородный полумесяц таким же арабским, как и полуостров. Миграции арабов привнесли в местные языки арабские слова и литературные формы, после изоляции этих языков от полуострова и отчуждения их диалектов от личной истории. Они переопределили свою местную культуру и религию посредством подтверждения и разъяснения того, что существенным основанием ее является арабская (семитская) религиозность, и разработки новой приверженности к ней, которые потом приведут к новым выражениям в практически во всех сферах деятельности, от литургии и конституционного права к обычаям и искусству.

На протяжении тысячелетия, дух всей этой области оставался тем же по своей сути. Он не может отрицать, что история действительно предоставляет варианты. Но эти варианты терялись при повторных

волнах миграции. Иудаизм, христианство и Ислам были тремя последними моментами этого арабского (семитического) сознания. Перед ними были множественные другие моменты, ответственные за расцвет шумерских городов-государств (3000 до н.э.), империи Аккада (2400–2150 до н.э.), Вавилона (1950–1500 до н.э.), Ниневии (1450–1150 до н.э.) и др. В каждом из этих моментов новое мировоззрение приходило в форме законов, или реформы законов, которые главные защитники презентовали как откровение божественной воли. Саргон Древний (2334–2279 до н.э.), Липит-Иштар и Хаммурапи (1792–1750 до н.э.) сталкивались с различными ситуациями с разными предписаниями известных пророков – Ноя, Моисея, Давида, Иисуса и Мухаммада. Но был один дух, направляющий их и изменяющий ситуации. Сущность и основание движений, инициированных этими пророками, также одинаковы. Как Пророк ﷺ сказал: «Матерей у пророков много, но религия у них одна».

Основание и поддержание всех проявлений культуры и религии в Плодородном полумесяце и Аравии было фундаментом первых принципов. Поскольку они определяют культуру и религию, эти принципы могут рассматриваться как основание, из которого возникли все проявления феномена религии на арабской арене. Этих первых принципов четыре: Первый. Действительность является двойственной и состоит из двух абсолютно отдельных сущностей, каковыми являются Создатель или Бог, и творение или природа. Первый является трансцендентным и абсолютным, последнее – относительное и воспринимаемое чувствами. Древний Египет и Древняя Греция с одной стороны, и индуизм и даосизм с другой, отождествляли Бога с природой и полностью отвечали описанию идолопоклонников. Осознавая Бога как Создателя и трансцендентное существо, древние арабы (семиты) ассоциировали Его с Его творениями, и они правильно были названы «асоциаторы» (*муширикун*). Но многие другие удержались от такой аберрации и твердо отстаивали абсолютное единство и трансцендентность божественной сущности. Они были древними *ханифами*, которые послужили плацдармом для религиозной реформы (откровения) последующего периода.

Второй. Бог, Создатель, общается со Своими творениями посредством Откровения. Содержанием Откровения является Закон, или Его воля, обязательный для выполнения для Его творений. Если творение было сотворено, то оно должно служить определенной цели, задуманной Создателем. Эта цель не может быть чем-либо другим, нежели претворением в жизнь Его воли и это должно быть встроено в само творение. Открытие какой-либо обязанности может быть осуществлено

посредством умственного анализа этих врожденных моделей в природе. Другой путь открытия Божественной Воли – прямое Откровение, иными словами, непосредственная передача Божественной Воли словами. Таким образом, Воля Бога, то есть теоретическая и аксиологическая истина, является постижимой темой или одним способом, или же двумя. В противном случае создание само по себе, природа создания и его отличие от Создателя могут быть непостижимыми.

Третий. Если создание не было бы созданием целеустремленного Создателя, было бы невозможно для него осуществлять цель Создателя. Поскольку оно является Его творением, Он должен был встроить в него способность претворять в жизнь Его цель и поместить его на поле действий – во Вселенной, являющейся также Его созданием и где осуществление этой цели является возможным. Создание и его среда сами по себе должны быть хорошими, ибо Создатель не мог задумать создать мир неполноценным, слабым и со скрытым побуждением, предполагающим, что Он в долгу или ответственен за других.

Четвертый. Поскольку все создания имеют волю их Создателя, которая является Его целью и их разумным основанием существования, заложенным в них, они должны быть вооружены онтологической эффективностью, необходимой для их выполнения. Эта эффективность составляет законы природы, обоснованность которых является универсальной, но их необходимость не может превышать или замещать Божественную Волю. Она останавливается на этой воле, поскольку она – ее инструмент. Это касается человека также, как и камней, растений и животных. Однако, человек снабжен дополнительной способностью, достаточно эффективной для того, чтобы отражать онтологическую эффективность, касательно нового окончания, нравственности. Это касается претворения в жизнь «высшей» цели Создателя, а именно, осуществления человеком определенных нравственных ценностей. Эта способность является свободной, поскольку касается самой природы и является заранее определенной для выполнения человеком этой дополнительной высшей силы. Это также следует из природы ответственности, что все должно закончиться в Судный день вознаграждением или наказанием. В противном случае, нравственная ответственность была бы бессмысленной суетой и отрицанием предпосылок Божественной целенаправленности. Нравственная ответственность также возлагает на человека ответственность за свою судьбу, иными словами, побуждает служить воле Своего Господина и Создателя Мира, его пристанища.

Эти четыре принципа являются основанием и сущностью арабской (семитской) религиозности, арабской (семитской) *ур-религии*, явно

различимых в каждом моменте в арабском (семитском) течении и каждом большом движении, вытекающих из него. То, что объединяет все эти моменты и движения в одно течение, и отделяет течение как целое от других течений, прежде всего, древнеегипетского, индийского и китайского. Это основание, которое объединяет иудаизм, христианство и Ислам и превращает их в одно большое движение в человеческой (глобальной) истории, несмотря на все их отличия. Ибо существует работа истории, местных и специфических детерминант, которые основание может и должно перекрывать.

Каждая религия должна быть наделена возвышенными достижениями в утверждении и претворении в жизнь этих принципов в истории. Ислам назвал свое основание *дин аль-фитра* и определил человека в этом контексте. Он провозгласил, что каждый человек наделен этим основанием при рождении, в равной мере с другими людьми, без малейшей дискриминации. И, осознавая его постоянность, Ислам провозгласил, что эта ур-религия является здравым смыслом человечества, и основал ее на встроеной способности, посредством которой создание распознает своего священного трансцендентного Создателя. В равной мере это является общепринятым основанием универсализма Ислама, согласно которому мусульмане считают всех людей и другие существа созданиями Господа. Не удивительно, что приверженность Ислама его усиленному утверждению об универсализме повлияла на примерное уважение в Исламе и толерантность к другим религиям. Ислам утверждает, что это большое предпочтение признания ур-религии как она есть, иными словам, универсальной характеристики всех людей, принадлежит в равной мере иудаизму и христианству. Таким образом, Ислам не утверждает, что он имеет первенство в этом вопросе, а наоборот рассматривает иудаизм и христианство наравне с собой. Все созданное и представленное Богом устанавливается посредством Его пророков, все они были правы и все стремились донести нам одну и ту же истину.

Кроме этого, какого-либо другого основания межрелигиозного сближения не существует. Конвенции, продиктованные вежливостью и дипломатией, являются самыми слабыми. Те, что были составлены с практической целью, или продиктованные определенной опасностью или обстоятельствами, или созданы для стабильного улучшения безопасности и военной мощности не могут противостоять каким-либо неблагоприятным ситуациям или серьезным причинам, рассматриваемым с точки зрения вечности. С другой стороны, сближение, основанное на внутренних и естественных способностях, является универсальным,

вечным и создает самый прочный фундамент, на котором можно достичь межрелигиозного сближения, понимания и взаимодействия. Поскольку он имеет религиозные характеристики, фактически, он сам по себе религия, как христианская, так и мусульманская, он не требует специальных усилий, чтобы сопереживать и достигать понимания и проницательности. Исследователь направляется против редукционизма, ибо ур-религия предоставляет одну религиозную привязанность руководству и направлению взаимодействия между религиями. Религии могут гордиться результатами сближения, понимания и взаимодействия на этом основании, поскольку основание принадлежит им. Именно то, что Муамар Каддафи назвал «благочестивым Исламом», понимаемая величественность момента, когда важнейшее основание исламской доктрины очистилось от всех разработок, толкований и предписаний истории и создало религию Бога (*religionaturalis*) в наилучшем смысле этого термина, которая является в центре всех религий и составляет основание религиозности всего человечества. Варианты развития истории, различающие религии и отделяющие их, могут быть отвергнуты как ответвление от важнейшего основания, если это общее основание признано. Или же они могут быть устранены в случае, когда они сохранились как культурные детерминанты. Или же, они могут быть соединены с сущностью, иными словами, гармонично и относительно синтезированы с сущностью в новое определение, изменяя и перестраивая сущность в виде нового исторического выражения.

I. Области совместных стремлений

1. В области христианского осознания

Совместные стремления невозможны без осознания общего основания и совместной цели. Выполнение этой задачи нельзя сводить к элите, если мы хотим, чтобы этот процесс был плодотворным, наоборот это касается всех христиан и мусульман. Соответственно, общее сознание мусульман и христиан должно быть развитым, чтобы они понимали правдивость общего основания и нравственной желательности, и признавали императивные стремления. Темы общей сущности должны расширяться и необходимое взаимодействие должно поощряться, защищаться и разрабатываться средствами массовой информации, как и различными печатными изданиями. Второй Ватиканский собор выстелил путь для некоторой реабилитации правды об Исламе в умах христиан. Этот дух должен превалировать в общении христианской

церкви с ее прихожанами и миром, которые в дальнейшем понесут это сообщение благой воли. Прежде всего, должны быть остановлены высказывания в пределах христианского мира, которые, как союзники сионизма, продолжительно выливают устойчивую струю антиисламской, антимусульманской и просионистской пропаганды, которая побуждает христиан стать на сторону сионистских поселенцев, изменить христианские убеждения и отношения, чтобы увеличить симпатию к этой стране, по-новому истолковать христианство, чтобы сделать его более соответствующим интерпретации сионистов истории Палестины. Нет ничего более оскорбительного для наших ушей, христианских или мусульманских, как и для общего понимания и нашего понимания истории, чем попытки этих организаций материализовать божественное соглашение, передав реальное государство народу, безоговорочно приподнимая народ выше всего человечества, кощунственно обязывая Господа Его личным обещанием, которое было дано Его «избранному народу», упорствующему в безнравственном поведении. Нет ничего более обидного для христианства и Ислама, чем фальсификация этими организациями христианского и мусульманского понимания того, что Иисус был словом Бога, данным его непорочной матери, Марии, чтобы он выполнил свою божественную миссию на Земле, а именно, освободил человека от уз литерализма, легализма и партикуляризма, которые евреи навязали людям, и наново открыл врата спасения и счастья, и что Иисус действительно был мессией, о котором говорили пророки раньше. Те наивные христиане, которые соглашаются с мнением своих сионистских соседей, непреднамеренно делают христианство слабее. Ибо, если сионистское понимание отношения Бога к евреям правильное, возникает вопрос, был ли Иисус мессией, и церковь не может быть новым Израилем. И если, как ученые с историческим кругозором утверждают, каждая важная идея о том, с чем пришел Иисус, была уже провозглашена раввинами, то его миссия не должна считаться божественной, как гласит христианская традиция.

К счастью, среди мусульман убеждения и уверенность в этих вопросах не подлежат сомнению или обсуждению. Ибо, об мессианстве Иисуса написано в Коране и ложность сионистов и всех их заявлений являются действительностью, с которой мусульмане-арабы сталкиваются каждый день, наблюдая агрессию и несправедливость в государствах, созданных переселенцами.

Это не должно преуменьшать потребность в сострадании мусульман или христиан по отношению к иудеям, преследованным за их веру. Религиозное преследование является отвратительным явлением, которое

в равной мере осуждается христианством и Исламом. Оскорбленный иудей заслуживает на компенсацию, реабилитацию и возмещение, поскольку его права были нарушены. Несомненно, грубой ошибкой является обвинение сегодняшних иудеев в преступлениях, осуществленных их предками две тысячи лет назад. Но не меньшей ошибкой сегодняшних евреев является требование компенсаций за несправедливые поступки, совершенные христианами по отношению к ним на протяжении веков. Христиане не должны терпеть романтические попытки евреев по-новому интерпретировать христианскую историю и теологию в свете трагического события, Холокоста. Фактически, евреи имеют право на такой романтизм в своей среде европейских евреев. Евреи остальных частей мира, и мусульманского мира, в частности, имеют право на разные мнения, основанные на их опыте. Навязывание мнения европейских евреев европейцам-христианам и восточным является духовным насилием.

Вкратце, нужно сказать, что христиане не должны строить отношения только с евреями, изолировано от мусульман. Мусульманские взгляды являются актуальными и должны учитываться.

В 1960 Ватикан счел уместным изменить католическую литургию, удалив слова «коварные евреи». Этот благородный жест был призван смягчить напряжение в отношениях христиан и евреев. Но разве требовал Ватикан изменить их литургию (чтение Торы) и удалить все ненавистные эпитеты в адрес не евреев, которыми, в понимании евреев, являются христиане, мусульмане и фактически все другие представители человечества? На самом деле, какой-либо читатель Торы, обладающий минимальными способностями к нравственной оценке, может найти лучшие примеры, требующие цензуры и редактирования, чем те, что присутствуют в христианской литургии.

2. В области мусульманского осознания

Христианство не является христианским миром. Мусульмане должны научиться отличать эти два понятия. Это – большое интеллектуальное достижение, которое предстоит совершить, и духовная необходимость для продолжения и успеха христианско-мусульманского диалога. Даже если церковь сама по себе иногда является «злодеем», но мусульмане должны помнить о том, что церковь не всегда представляет христианство. В то время как церковь состоит из людей, совершающих ошибки, христианство является религией Бога, Которого нельзя обвинить в этом при любых обстоятельствах. Коран обвиняет некоторых христиан и оделяет щедрой похвалой других, потому что

все христиане являются людьми, способными на благое и плохое, на правду и ошибки. Однако, как религия, которой Бог учил Иисуса и которую Иисус передал людям, христианство всегда останется мирным и безупречным.

А. Вопрос христианского колониализма. Христианский мир, а не христианство, ответственный за два главных бича современных мусульман: колониализм и миссионерство. Колониализм нарушил личную неприкосновенность каждого человека на колонизированной территории. С помощью колонизаторской политики христианский мир, а не христианство, отобрал у мусульман их право выражать свои мысли, собираться с единомышленниками, работать в своей сфере, включая самообразование и воспитание своих детей. Во многих случаях, колонизаторы перенесли одних людей с их земли и привезли чужих людей заселять ее. Северная Америка полна остатков таких колониальных селений, но печально известным примером тысячелетия является Палестина, где человек был раздавлен, его личное достоинство и целостность разорваны на куски, и он продолжает быть жертвой на наших глазах до сегодняшнего дня. Он был лишен даже права на обжалование несправедливости и агрессии, выпавших на его долю, пока он не решил отстаивать это право кровью. Христианство осуждает все это. Осуществляя эти преступления, христианин не был христианином, даже если церковь благословила его или поощряла эти действия.

Совместная работа христиан и мусульман с целью освобождения этих жертв от сатанинского бремени является моральным и религиозным императивом. Христианство в этом случае является истинным союзником и другом мусульман. Христианство не поощряет колониализм и учит, что личные свобода и неприкосновенность человека являются нерушимыми и должны быть восстановлены. Оно также учит, что колониализм в поселенческой форме (Палестина, Персидский залив, Родезия, Южная Африка, Сингапур и Малайзия, Кипр) или в его неокOLONиальной форме, в которой он действует с помощью коллаборационистов и марионеток, должен быть остановлен, устранен и отменен. Христианско-мусульманский диалог должен мобилизовать христиан и мусульман во всем мире, чтобы они осуждали и, где это возможно, противостояли колониальной политике своих правительств. Единогласный призыв к этому от Его святости Папы будет иметь благоприятный эффект на пробуждение христианского сознания и борьбу против макиавеллистских сатанинских операций правительств христианского мира, мобилизации ресурсов и концентрации усилий всех

праведных христиан, чтобы помочь жертвам восстановить их права и возобновить их потерянное человеческое достоинство. Христианин не может освободить себя от ответственности на той почве, что его религия индивидуальная, а политика и правительства являются сферами цезаря. К счастью, христианское мышление освободило себя от старого экстремистского индивидуализма после Индустриальной революции. «Мир на земле» и «О развитии народов», труды папы 1962 и 1970 г., рассматриваются как великие моменты вовлеченности христианства в процессы общества и истории. Если бы христианство успешно направляло человека к поиску справедливости и охране личной неприкосновенности других христиан на европейских фабриках и в городах, такое мышление также работало с мусульманами в Азии и Африке. С другой стороны, христианин заслужил бы также обвинение в расизме, связанные с лицемерием и фактическим богохульством.

Б. Вопрос христианской миссии. Вторым фронтом, на котором христианский мир, но не христианство, грешил против человеческой неприкосновенности, являются миссии. Миссия сама по себе является нравственным и религиозным императивом, поскольку она является усилием человека направленным на то, чтобы позволить другим людям получить пользу от высшей мудрости, религиозной истины, соответствующих взглядам миссионеров. В основе как христианства, так и Ислама, – стремление к истине, чтобы уверовать в нее. Миссия является неотъемлемой частью ур-религии. Христианство и Ислам являются преимущественно миссионерскими по отношению к духовным знаниям, рассматривая их как достоверные и абсолютно благие. Правда всегда является миссионерской, то есть, ее нужно изучить.

По отношению к мусульманам, миссия христианского мира предала свой святой идеал. Однако, предательство не касается христианства, это работа людей, склонных ошибаться и всегда доверчивых. Во многих случаях, христианские миссионеры были наняты для работы колониальной власти, и использованы в ее целях. Если они преднамеренно сотрудничали с колониалистами и помогали им достичь колониальных целей, то они сделали себя виновными в глазах христианства и Ислама. После того, как колонизированная территория обрела независимость и устранили колониалистов, невинное миссионерство сменило свой облик и превратилось в экспертов в медицине, образовании, сельском хозяйстве, общественной работе и планировании развития. Оно использовало острую потребность нового мира в таких службах, как и внутренние противоречия, дезорганизацию и разногласия

предшествующие и/или последовавшие за национальной независимостью. В этих случаях, миссионерство не было «стремлением к Господу». Оно стало инструментом для обретения тех или иных национальных политических, экономических или культурных благ, которым миссионеры отдали приоритет.

К сожалению для христианства, усилия миссионеров христианского мира в мусульманском мире не были успешными в каких-либо благих намерениях. Неизбежная связь с колониализмом в прошлом, постоянные подрывные манипуляции неоколониализма в современном мире – это факт, являющийся частью жизни мусульманского мира, в частности, Палестины и Залива, все еще остается предметом поселенческого колониализма, делает христианские миссии в нашем поколении чрезвычайно подозрительными и отвратительными. Принимая во внимание то, что большая часть мусульманского мира является неразвитой, требует организации, национального сознания и интеграции, экономического и политического развития, и поэтому легко поддается подрывной деятельности, современные миссии совершенно не понимают реалий истории и должны быть прекращены и ликвидированы во всем мусульманском мире. Их существование и деятельность создает ужасную рану в понимании и взаимодействии христиан и мусульман. Чтобы христианская миссия отвечала ее целям, она должна быть отложена к другим временам. Большинство результатов сегодняшних христианских миссий в мусульманском мире являются тем, что уместно назвать «рисовые христиане», и истинным преступлением против Бога. Те, кто высказывается за проведение сегодняшних христианских миссий, делает это, чтобы отделить христианство, религию Бога, от эксплуатации, злоупотребления христианского мира и святотатства.

В. Проблема христианского ориентализма. Христианство ничего не знает об ориентализме, христианский мир пытается понять Ислам и в то же время нанести ущерб ему. С расцветом европейских университетов в девятнадцатом веке многие евреи, атеисты и свободные философы, люди, далекие от христианства, присоединились к христианам в исследовании религии и культуры мусульман. Ориентализм ответственен за многие научные достижения, особенно открытия, определение и редактирование классических исламских текстов. Но в качестве толкователя Ислама, ориентализм всего лишь помог разрушить мусульманскую уверенность в христианском мире. За исключением редких примеров, ориенталисты имели двойную цель: во-первых, ослабить Ислам в сознании людей, и во-вторых, опорочить его

в сознании христиан. Чтобы достигнуть этой цели, ориенталисты накиннулись на целостность Корана, личность Пророка, аутентичность хадисов. Они приписывают сподвижникам Пророка мерзкие мотивы мести, завоевания власти. Они возвеличивали фракционность среди мусульман, защищая ересь и чрезмерный мистицизм, в котором Ислам теряет свою сущность и становится неотличимым от других религий. Ориенталисты отказались от величия исламской цивилизации, рассматривая ее как синкретическую копию Византии и Персии, и хотя они не прилагали усилия, чтобы постичь, классифицировать и представить работы исламского искусства в музеях Запада, они рассматривали их мстительно как работы, созданные вопреки Исламу, или презрительно как неоригинальное заимствование из доисламского искусства мусульманского мира. Даже если все эти «медвежьи услуги» и преступления бесспорно подлинны, абсолютно неправильным будет приписывание их христианству. Но христианство и его наиболее честные и искренние приверженцы должны разоблачить их. Они должны взаимодействовать с мусульманами в осуждении ориенталистов.

Если миссии, финансируемые и проводимые Ватиканом, могут быть остановлены и ликвидированы, работы ориенталистов, являющиеся индивидуальными по природе и часто финансируемые автономными колледжами и институтами, не могут быть остановлены по приказу. Единственное, что мы можем сделать, – это устранить из кругооборота такие работы посредством создания и широкого распространения честных работ, толкующих Ислам правильно и созданных мусульманскими и христианскими учеными совместно. Такие работы должны служить ученым целям, изучению мира гуманитарными науками, повышению понимания, уважения и взаимодействия между мусульманами и христианами. Это также должно помочь устранить предвзятость к Исламу, возвращаемую на протяжении веков с помощью недоброжелательности, войны и неправильного толкования миссионеров и ориенталистов.

3. В сфере публичных человеческих отношений

К сожалению для человечества, еще не существует власти, работающей во благо всех людей, которые живут на всех шести континентах планеты. Наши времена знают многие движения, заявляющие об этом, но деятельность которых сократилась почти до нуля без больших достижений. Европейское Просвещение в скором растворилося в романтизме, восхваляя и мифицируя кровь, расу, чувства, землю и темное средневековое происхождение нации и национальной культуры. Французская революция померкла со становлением империи. Мнения

социалистов и утопистов Индустриальной революции стали ничем, когда машины эксплуатировали людей дома и диктовали овладение колониальными маркерами и сырыми материалами за границей. Американская революция противоречила сама себе, поскольку она стремилась к монополизации Нового света и созданию колоний в Азии. Коммунистическая революция противоречила заявленному идеализму, универсализму и представлению общих интересов людей, когда ее две мировые силы предпочли потребительскую политику дома, призывы матери России и отца Китая и «игры наций» в мире. На протяжении короткого периода времени Неру (1889–1964), Сукарно (1902–1970), Тито (1892–1980) и Абдул Насер (1918–1970) представляли интересы обычных людей мира, но только на протяжении недолгого периода.

Пришло время, когда некоторая власть выдвинула баннер обычного человека мира. И она является наиболее соответствующей, чем эта конференция, представляющая религиозное и нравственное сознание христианского и мусульманского мира. Она должна объявлять свое религиозное основание миру и призывать человека сплотиться вокруг нее, с тем, чтобы составить эту власть. Такая власть, основана на исламе и христианстве, и получающая свое вдохновение от их единого и неповторимого Бога, от их общей набожности, общей этики и гуманизма, должна выступать в мире за этико-духовное основание. Она должна везде защищать обычного человека от несправедливости во всех ее формах, кроме того, от агрессии и колониализма, эксплуатации, подрывной деятельности, промывания мозгов, превращения в марионеток. Работа такой власти естественно должна подразделяться на отделения, отвечающие человеческим потребностям в решении злобнейшей проблемы нашего времени: знания, личная этика, семья, раса, материализм, колониализм и национальное соревнование, нигилизм.

А. Проблема знаний. Современная ситуация в философии очень похожа на ту, что сложилась в Афинах во времена софистов. Современный западный скептицизм закоренел в освобождении западных умов из когтей догматической церковной власти и схоластики. Вдохновленный фантастическими достижениями в естественных науках, разум вел огромную войну в шестнадцатом и восемнадцатом веках за право человека мыслить обособлено от «религиозной власти» и категорий Аристотеля. Перед лицом постоянных атак британского эмпиризма, рассуждение на Западе склонилось к скептицизму, избыточным лозунгам романтизма и, таким образом, сделало себя слабее и более уязвимее. Окончательный крах пришел с Первой мировой войной, разорвавшей

шар идеализма в европейских университетах, где до этого доминировала гегелевская философия. Со времен Первой мировой войны в западном философском мышлении доминировал скептицизм, преувеличенный эмпиризм, признающий чувственный опыт источником знания. Но чувственный опыт может только дать вероятность и она не может предоставить основания или привязки к метафизике, этике и эстетике. В дальнейшем философия утратила свои величественные сферы интересов и деградировала в логику и семантику. Проблемы растворились в вопросах о фигурах речи и убеждениях. Вместо «мудрости», философия упразднила себя к «анализу» и «школам Афин» или их карикатур, заново возникших для обеспечения интеллектуальных прихотей, не зависящих больше от рационального принципа.

На Западе этот скептицизм проник во все области. Наиболее пострадала этика и ценностная теория, превратившаяся в вариации на тему утилитаризма, будь то эгоистического или демократического. В дальнейшем история, стимулированная ранним романтизмом, развивалась в направлении отрицания себя как поиска прошлого и продолжение действительности и стояла наравне с фантастическими произведениями и пропагандой. Трансформация религии также не сильно отстала. Она также деградировала к личным чувствам, являющимся чем-то немного большим, нежели случайная прихоть и/или глупость. Со своей стороны, искусство отображало это падение и рассматривая себя свободным от всех стандартов, начало собирать отрицательные ценности человеческой жизни во благо автономности произведений искусства и их творцов.

Ислам и христианство должны восстать против этого гнусного развития. Они должны заявить особые требования к истине и предположить, что теоретическая и аксиологическая действительность является постижимой. Ничто в мире не сопоставимо со скептицизмом. Средневековые работы христианских и исламских рационалистов, толковавшие религию и жизнь, должны быть переоценены и продолжены. В частности, Ислам не просто должен одобрить способность к рассуждению, а также провозгласить ее совершенством, которым нас наделил Бог, чтобы человек мог с ее помощью открывать Божественную волю в созданиях, фактически, чтоб помочь ему установить достоверность содержания Откровения. Открытие человеком Бога не должно происходить без рассуждения. В Коране Бог представил религию не как миф, или камень преткновения, а наоборот, как рациональную, критическую, определенную истину.

Б. Проблема личной этики. Европейское возрождение победило греческий гуманизм и натурализм, как и отсталость христианства. Вместо Бога ренессанс провозгласил человека мерой всех вещей. Эта черта никогда не покидала души европейцев. Она росла и самоутверждалась во всевозрастающей силе и всеохватывающем характере. В наше время греческий гуманизм активизировался из-за исключительного внимания к человеческому желанию. Как мыслители соперничали друг с другом, чтобы сделать их этические теории более описательными, западные христиане научились не выходить за рамки этих фактов в своем поиске нравственного императива. Это обязанность и даже «нормативность» сама по себе стали подразделениями желания человека.

В конце века европейские спекуляции проникли в естественные науки, встраивая нравственность в основание действий материи, жизни и силы. Вскоре это потеряло свою универсальность и стало национальным, поскольку романтизм захватил сознание. Чтобы утвердить его как основание благих инстинктов и желаний, которые являются в равной мере действительными, нужно предположить, что их осуществление отрицает то, что какой-либо другой принцип может преобладать над каким-либо противоречащим ему. При невыполнении условия этого инстинктивно-трансцендентного принципа, ни один инстинкт или желание не может иметь предпочтение над другим, за исключением произвольного. Как и греческие боги, апогеи естественных инстинктов и желаний, созданных друг против друга, были подданы слепой судьбе (которая не является контролером, а утверждением абсолютности определенного бога), поэтому инстинкты разрывают человека на множество частей, конфликтующих друг с другом, без предоставления методов решения этого конфликта.

В то время как древняя Греция ответила Пайдеей, чтобы облагородить и украсить отношения, так и устранить конфликты, где человек жил в условиях соревнования богов, и в то время как человек эпохи Возрождения все еще являлся предметом наставлений христианской церкви, западный человек сегодня переживает конфликты без утонченности и дисциплины. Ницше (1844–1900) учил человека заявлять о своих правах создавать свою личную этику, иначе говоря, поместить инстинкты в таком порядке, как они того требуют, и честно говорить об их нравственной непорочности и стойкой моральной болезни. С особым произволом романтизма, нации должны утверждать «национальную волю» как нравственную, даже если она стремится убить, ограбить, обмануть и использовать свои жертвы.

Христианские нравственные качества и их идеал Иисуса были вытеснены из души западного человека, они еще имели влияние на сознание, но не на действия. Таким образом, западный человек стал настроен против самого себя. Устранил руководство Бога из этой сферы, как и категорический императив, посредством которого он может решать конфликт, он застрял между слабостью, апатией удовлетворения, нищетой и страданиями. Он лишен высшего основания, его самые благородные мысли могут быть только исчислением благ. Западный человек является гуманистом, но его гуманизм базовый, низшего типа.

К счастью, этика Ислама не пережила радикальных изменений. Но болезнь Запада распространяется среди мусульман молодого возраста, подражающих Западу. Желание к модернизации и прогрессу часто недостаточно освещается, поэтому мусульмане имитируют Запад без понимания основополагающих постулатов. Этот процесс достиг больших, но все еще пугающих масштабов. Он должен быть остановлен. Взаимодействие христиан и мусульман противостоит двойному заданию на двух фронтах, христианском и мусульманском. Оно требует выражения тщетности западного развития, перенаправления молодого поколения мира к Господу и Его закону и активации нашего сознания, связанного с Богом, чтобы превратиться в эффективную детерминанту всех наших поступков и жизни в целом. В этом задании этика Ислама является великим учителем, который может помочь очистить христиан и мусульман от их предрассудков. Ислам сам по себе никогда не отрицал природу со всеми ее инстинктами и желаниями, и не терпел какого-либо ее апогея. Он даже благословлял ее, называл лишением работы сатаны и воспринимал религиозное и нравственное счастье как всегда содержащее два счастья: земное и в жизни последующей. Реализация земного счастья всегда была предметом нравственного закона, осуществления в сознании божественного присутствия ради Господа. Это усовершенствованные, просветленные, одухотворенные стремления мусульман в прошлом. Взаимодействие мусульман и христиан должно быть направлено на возрождение этой этики, неизвестной для христианства, и, таким образом, оправдать современного человека нравственно с творческой и цивилизационной силой двух религий.

В. Проблема семьи. На Западе развитие в сфере личной этики неблагоприятно влияет на семью. Удовлетворения природы и инстинктов может быть только личным и личная относительность фактически была результатом. Семья по природе строится на альтруизме, на чувствах, когда отдаешь больше, чем получаешь. Она не может выжить

в атмосфере, где моральные обязанности состоят исключительно в материальном удовлетворении естественных инстинктов и интересов. Такое удовлетворение всегда будет индивидуальным и поэтому относительным, осуществление этого должно обязательно стать эгоистичным, и, таким образом, идет вразрез с основаниями семейной жизни.

Скептицизм и общее неприятие авторитета на Западе встряхнули традиции и ценности. Урбанизм и индустриализм вынудили людей сменить свое место проживания и поселиться в городах, где «общество» не поддерживает сохранение традиционных ценностей, которые в новых условиях зависят только от личного сознания. Настойчивое стремление к материальным ценностям отдаляет обеих родителей от детей, поскольку оно разделило молодое и старшее поколения, и таким образом, увеличило пропасть, которая постоянно увеличивается. Недисциплинированное естественно-трансцендентными принципами достижение личного естественного счастья противоречит семейным ценностям и, в результате, институт семьи начал рушиться. Освобождение женщин, потеря социального сознания по отношению ко взрослым, контроль над рождаемостью, аборты и разводы, давление на женщин строить свои карьеры и общее пренебрежение материнством, родственниками, пожилыми – все это определяет основание семьи и все это привело к современному ужасающему положению, которое мы наблюдаем на Западе.

Поскольку Запад активно движется в направлении индустриализации, мусульманский мир также начинает заражаться этой болезнью. Первым признаком разложения является распад большой семьи. Большая семья охраняла нравственность членов семьи, обеспечивала потребности человека в сфере воспитания детей, образования, досуга и беспокойства, так и предоставляла связь с прошлым и будущим. Мусульманская большая семья сегодня находится в состоянии упадка. Если она разрушится, мы не сможем противостоять тем ветрам распада и деградации, которые дуют с Запада.

Сотрудничество мусульман и христиан должно быть направлено на предотвращение этого бедствия и замораживание его масштабов в пределах мусульманского мира. Вклад Ислама в основание семьи, иными словами, невинность женщины, корректность брачного договора, уважение к старшим, вменяемые законы развода, поддержание большой семьи с законами наследственности, глубокий контроль Шариата и вездесущее присутствие Бога – все это должно быть активизировано, чтобы сохранить мусульманскую семью. И они должны

быть представлены нашим христианским братьям и сестрам, поскольку в них они могут найти помощь для противодействия разъедающему влиянию современности.

Г. Проблема расы. Романтизм и релятивизм в этике, подразумеваемые ими, были следствием неспособности Просвещения достичь и создать рационально явную идею универсального общества. Прежде, церковь постоянно учила такому идеалу. Упадок церковного авторитета, достигнутый Реформацией, выпустил специфические силы, которые росли под влиянием романтизма в национальных движениях, основанных на расовой принадлежности. Христианское воздаяние умолчало об этом расизме, когда оно осудило работорговлю, бессмысленное убийство индейцев, захват и эксплуатацию азиатов и африканцев, колонизацию их земель, «опиумную войну». Именно этот расизм был причиной Холокоста Гитлера (1889–1945), преследование чернокожих американцев и гражданской войны. К сожалению для всех нас, мусульман и христиан, расизм и сегодня существует в мире в порядке вещей и является источником сильнейших политических болезней. Он является главной основой для построения отношений развитых стран Запада с неразвитыми странами Третьего мира.

Насколько сильно мир нуждается в универсализме христианства и Ислама! Как вовремя появился их универсалистский призыв о том, что все люди равны перед Богом, что все люди были созданы из праха и после них останется всего лишь прах, что нет отличий между ними, за исключением праведности и добродетели! Ислам и христианство должны сыграть в этом процессе благородную роль, и они являются единственными религиями, способными сделать это.

Д. Проблема материализма. Современный человек руководствуется преувеличенными взглядами на важность материального мира. Ведь религия является разумной и никогда не отрицала значения материального мира. Некоторые школы индуизма и буддизма с презрением относились к материальным ценностям, а христианство и Ислам были ложно обвинены в этом. Ислам и христианство сильны в своем отрицании материального мира, когда они стремятся определить жизнь человека и судьбу. Обе религии утверждают:

«Существует уровень более высокий, чем материальный, – духовный, и абсолютный контроль принадлежит духовному». На христианском Западе преувеличение с обеих сторон – религиозной и светской – привело к конфликту и устранению духовного контроля материальных

запросов светского человека, к увеличению его привязанности к миру.

Вместе с эмпиризмом, дающим человеку прикрытие, позитивистской идеологией, стимулирующей его, и процветающими естественными науками и технологиями, удовлетворяющими его желания, его поиски достигли Луны. Ослепленный удовлетворением своих желаний, он даже думал, что материя является первой и последней детерминантой бытия и истории. Эта болезнь, в мягкой или тяжелой форме, поразила христианский и мусульманский мир.

Правильный диагноз болезни не должен состоять в осуждении материального мира как такового, в стремлении к отчуждению человека от его материалистических целей. Такие попытки являются пустыми и никогда не будут успешными. Правильный прогноз – тот, который пытается по-новому создать связь между материальными поисками и нравственным законом. Ибо, духовность не является отречением от этих стремлений, а их подчинением нравственному закону. Проблемы эксплуатации природы, загрязнения среды, превращения человека на бесчеловечное существо машинами, неправильного распределения продовольствия, благ и ресурсов, все это в конечном счете является примером стремления к материальным ценностям, неконтролируемого нравственными принципами. Все эти болезни современного мира происходят от искусственного отсоединения духа от материи, от его предпосылки, которая гласит, что стремление к духовному и материальному не являются существенными друг для друга.

Христианство и Ислам должны вырасти, чтобы побороть этот вызов. Ресурсы в этом распоряжении для сражения являются огромными. Проблема стала особенно острой, материализм сейчас вызывает отвращения в уме западного человека, хотя он неспособен проверить его стремления даже в своей личности. Он отчаянно стремился к индийской и китайской духовности, чтобы заново прожить основания экзистенциального материализма, вызывающий отвращение дома, в офисе, на заводе и в публичном пространстве. Индийская религиозность, однако, не удовлетворит их. Какая-либо встреча с ней за пределами наивысшего уровня приводит к осуждению мира и жизни, пессимизму и отчаянию, на основе которых она построена. Онтологически, все люди стремятся к некоторому материализму, и в связи со своим прошлым опытом западный человек характеризуется тем же. Западный человек готов получать свежую новую мудрость, которая упорядочивает его жизнь, но он должен отказаться от преувеличенного спиритизма, напоминающего ему о той ложной религиозности, против которой он бунтовал на предыдущем месте.

Ислам также неправильно интерпретируется суфиями, как отрицание

жизни и мира, как восхваление бедности, аскетической жизни и отказа от государственных дел. Даже великая кораническая ценность *сабр*, которая означает терпение и определяется настойчивостью в этом мире и жизни, была неправильно интерпретирована суфиями как совершенно противоположное понятие, иными словами, покорность, капитуляция и ожидание эсхатологического решения проблемы. Результатом стала пассивность мусульман в том, чтобы взять свою судьбу в собственные руки.

Ислам и христианство должны побороть болезнь материализма самостоятельно, так и толкование религии как пораженческого побега из мира. Они должны переопределить себя в умах современных людей как религии, которые стремятся к материальному благополучию и счастью человека и к его духовному процветанию и счастью. Они должны убедить современного человека в том, что стремление к материальному благополучию не подразумевает отхода от религии, они должны совершенствоваться, дисциплинироваться, руководствоваться и вдохновляться нравственными и духовными ценностями, которые может предоставить только религия.

Е. Колониализм и национальное соревнование. Сумасшедшая схватка в погоне за материальными ценностями дома, неупорядоченная моральными принципами или ценностями, ведет к ожесточенному соревнованию, лишаящему основания и разрывающему моральные устои человека. Хотя социальное благополучие и законодательство по контролю экономики сделали много для того, чтобы облегчить бремя жертв, человеческое общество все еще страдает. На чужом фронте мир все еще не восстановился после двух веков колониализма и эксплуатации, на протяжении которых население Африки, Азии и Латинской Америки трудилось во благо Европы и Соединённых Штатов. Многие территории в мире все еще живут под ненавистным колониальным игмом Запада или его марионеток. Палестина является трагедией, уникальный пример в истории неуважения человека к человеку, человеческого потакания постоянному грабежу других людей на их земле, наследованный в Родезии, Южной Африке и мусульманских землях Советского Союза и Индии, Таиланде и на Филиппинах.

Многие земли, которые преуспели в освобождении от ига прямого колониализма, подверглись влиянию неоколониализма. Этот процесс был совершен с помощью, если не по плану, колониальной власти, которая сделала все, чтобы сдерживать политический и экономический рост и, таким образом, удерживать эти страны в зависимом от

страны-колонизатора положении. Колониальные правители были замещены экспертами, советниками и агентами международных корпораций, продолжающими прежнюю эксплуатацию. Наиболее печальным является осуществление Азией и Африкой вестернизации языка, образования, искусства и образа жизни, которая сейчас еще активнее осуществляется колонизированными народами, отошедшими от своего наследия и культуры в результате колониальной политики, чем в колониальный период.

В этом веке колониализм имел значительное влияние на две мировые войны и на еще множество меньших по масштабу войн. Сырье и рынки, стратегические точки, усиливающие их контроль и главное яблоко раздора между мировыми силами. Национализм, являющийся всего лишь типом этического релятивизма и необузданным материализмом, должен привести к национальному конфликту. В конце концов, вместо того, чтобы выбрать роль силы, обеспечивающей мир между народами, на протяжении четверти века, Объединенные Нации были инструментом манипуляций в руках сильных стран. И сейчас страны третьего мира, принявшие на себя меру контроля организации, голоса сильных стран, прежде всего, Соединенных Штатов, жалуются, что Объединенные Нации не справляются с возложенными на них задачами.

Ислам и христианство действительно имеют влияние на порядок среди наций. Ислам оказывает чрезвычайное влияние на международное право и порядок. В некоторых аспектах даже этот век еще не дорос к его уровню влияния. Эта уместность должна быть по-новому активирована. Ибо мир, обречен, если нравственные законы не внедрены в международную стратегию и политику, если, как Ислам учит, личности, как и страны, могут быть направлены в эффективный суд и отвечать за свои поступки. Таким образом, сотрудничество мусульман и христиан должно усиливать голос религии и сознания в международных делах. Такой голос должен охладить жертв агрессии, если его цель является осознанной, он должен ощущаться против автора несправедливости до того момента, когда его агрессия будет остановлена.

Ж. Нигилизм. Распространение, углубление и обострение вышеупомянутых болезней спровоцировали наиболее тяжелую из них – нигилизм. Под их чрезвычайным давлением нравственность человека исказилась и его дух сломался. Везде, но особенно на Западе, он отдается отчаянию и суициду. Он осознал чрезвычайную силу социальных, экономических и военных машин, окружающих его. Он забыл о том, что действительным источником силы их установления были его смирение и пассивность, они, как идолы Авраама, не имели другой силы,

кроме той, которую им добровольно приписали. Он стоит одинокий, без утешителя, не осознавая того, что сам отошел от своих родственников, друзей и соседей, отдавая предпочтение обитанию в мегаполисе и анонимности, а не тихой «приватности» нуклеарной семьи. Он потерял смысл жизни, поскольку все вокруг него утратило свой свет в результате коммерциализации. Даже создание и смерть, абсолютные тайны существования, утратили свои смыслы и заинтересованность. Прелюбодеяние и так называемое «сексуальное образование», ограбило прошлые невинность и красоту, бездушные, порожденное войной, терпимость и возобновление насилия, личная самоотчужденность человека от других людей растворила шок и пафос последнего. Со времен Второй мировой войны даже молодые, которые обычно полны надежд и идеализма, были лишены юношеской невинности, разочарованы и замучены их жизненным «опытом», одни в реальной жизни, а другие – посредством средств массовой информации, школьной скамьи или же улицы. Пьеса «В ожидании Годо» Сэмюэля Беккета является не просто пьесой. Она – эмпирическая презентация реальности людей.

В первую очередь, христианство и Ислам являются религиями надежды, оптимизма и хорошего настроения. Бог не создал человека для того, чтобы он был слабым, страдал от низости и отчаяния. Даже для хронического больного или жертвы, каждый из которых защищал выносливость и стойкость, полагается божественная помощь и победа. Как они позволили современному человеку упасть в отчаяние, всегда останется загадкой. Но вызов застал обе религии неготовыми. Поэтому эта конференция была созвана. Поэтому благодаря ей христианство и Ислам ускорятся, обретут энергию и укрепятся.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Ислам и христианство: резкая обличительная речь или диалог

Краткое изложение

Коран устанавливает доктринальные основания отношений между мусульманами и христианами, которые на протяжении истории бывали и очень натянутыми и прекрасными. Современные христианские миссионеры не могут осознать силу влияния Иисуса на мусульман. Христианские миссионеры находятся под влиянием большого количества нехристианских идей. Таким образом, западные христианские миссии, направленные на мусульман, не являлись миссиями Иисуса, а всего лишь западного понимания Иисуса. Работа миссий – полный провал практически во всех вопросах и должна прекратиться.

Изоляция двух религий невозможна. Исключительность, часто характеризующая религию, является таким же негативным явлением, как и прозелитизм. Обе религии утверждают, что они предоставляют путь к истине, хотя логически это невозможно. Христианство и Ислам должны интересоваться основаниями друг друга посредством диалога. Только посредством диалога две религии смогут объединиться на пути Господа и истины. Стремление к истине является целью диалога. Этот диалог поможет осознать ценности и смыслы в обеих религиях.

Современная проблема

Возможно, не существует ничего более анахроничного, даже абсурдного, нежели спектакль западных христианских миссионеров, проповедующих мусульманам западное понимание религии Иисуса. Абсурдность является двойной. Во-первых, Запад, направляющий и содержащий миссионеров, на десятилетия остановил поиск смысла и значения в том, что является содержанием и формой миссии. На самом деле, при такой форме миссионер имеет только небольшую часть своего понимания, а остальная часть подвергается влиянию разъедающего секуляризма, материализма и скептического эмпиризма, распространенных в западной философии и культуре. Во-вторых, миссионер

проповедует такое понимание мусульманам, которые в Северной Америке и на Ближнем Востоке трижды были «христианами». Они были христианами в смысле подготовки, посредством одухотворения и осознания семитской религии до появления Иисуса. Их сознание и дух служили Господу и покорились обстоятельствам, которые этому предшествовали. Естественно, они были первыми, кто признал Иисуса и поверил в него как кристаллизацию их реальности. Они были христианами в смысле западного понимания христианства, когда, пребывая под властью Византии, они приняли это понимание и фактически переняли все его доктринальные элементы, не зависимо от наличия официального присоединения к западнохристианской церкви. После того, как они отошли от этого понимания религии, они приняли Ислам. Но при этом, будучи мусульманами, они остались христианами в смысле сохранения осознания этики Иисуса как *conditio sine qua non*, непереносимое условие, Ислама и понимания роли этики Иисуса в их личной жизни. Забавным остается тот факт, что современные миссионеры совершенно не знают об этом долгом опыте жизни мусульман с Иисусом Христом.

Западные проповедники, будь то монахи или другие, ассоциируют себя с и часто играют роль колониального управителя, торговца, поселенца, военного, доктора и учителя. На протяжении последних двух десятилетий после того, как мусульманские страны обрели независимость, они обрели себя в роли экспертов по развитию. Экспертиза птицеводства, неврологической хирургии или управления производством, кричащая потребность мусульманских, как пока еще неразвитых, стран была бессердечно воспринята как посланная Богом возможность обращения в христианство граждан этих стран, таким образом, более сильными становятся волнения среди мусульман из-за возможности быть эксплуатированными и использованными. Кроме того, такие эксперты-миссионеры всегда финансируются, или же являются работниками, вспомогательных агентств западных правительств и конечно же подразумевается координация их тактики и задач с правительствами. Западный мир не знает ни одного христианина, который, имея руководство свыше, приехал к мусульманам и жил среди них как равный, который считал бы их бремя своим, их надежды и сокровенные желания своими. Альберт Швейцер (1875–1965), идол современного Запада в проповедовании христианства коренным жителям Африки, не был христианином, поскольку осуждал стремление всех африканцев к свободе; фактически публично призывал президента Эйзенхауера предотвратить обсуждения в ООН судьбы Алжира. Этот святой двадцатого

столетия утверждал, что африканцам нужно помогать и уменьшать их страдания, но только как жителям европейских колоний! Более того, отделив себя от империализма и будучи полностью религиозной, западная христианская миссия в мусульманском мире никогда не была миссией Иисуса, а всего лишь миссией западного понимания христианства, высокомерно воплощенного в словах, и очень редко подкрепленного примерами и соответственными действиями. Современное христианство породило госпожу Вестер, которая действительно отдавала и, к счастью, отдает свою жизнь сиротам Иерусалима. Возможно, были и сейчас существуют другие такие люди. Тем не менее, постоянные усилия нужны для установления этически порядочных отношений, в которых отсутствует пренебрежение мусульманским обществом. Как мы видим, христианские миссии не повлекли за собой массового обращения в их религию, а наоборот, увеличили отчуждение двух мировых сообществ. Принимая во внимание то, что мусульмане, как и христиане мусульманского мира, упоминают их только в контексте подливания идеологического масла в огонь политических ран, нанесенных крестоносцами и столетием колонизации, будет лучше, если Запад сможет перелистнуть страницу миссий в истории христианства, охота будет окончена, миссионеры отозваны, а подразделения миссии католической церкви и всемирного совета церквей будут ликвидированы.

Говорить об этом не означает отстаивать изоляцию. В действительности изоляция является невозможной. Мир просто слишком маленький, и наши жизни являются полностью взаимосвязанными. Не только наше выживание, но даже благосостояние и счастье зависят от нашего сотрудничества. Простой дипломатической вежливости или обычных политических союзов ради удовлетворения определенных интересов недостаточно. Настоящее и эффективное сотрудничество не может осуществляться без уважения, согласования целей, конечных результатов и стандартов. Чтобы сотрудничество длилось на протяжении поколений и выдержало мучительный тяжелый труд, который оно должно встретить на пути строения жизнеспособного мира-биосферы, сотрудничество должно основываться на общности веры в абсолютные принципы и общности вероисповедания.

Существует более важное соображение о том, почему изоляция является невозможной и нежелательной. В Исламе, как и в христианстве, и возможно в других религиях, в своих заявлениях, касающихся религии, религиозный человек не может выдвигать предварительные гипотезы, выбирать истину среди других истин, или версию истины среди других всевозможных версий, поскольку у него есть единая истина.

Этот принцип составляет значительную часть религиозного опыта, и отрицание его приведет к искажению религии как целого. Ислам и христианство никогда не отойдут от этого принципа. Безусловно, это является исключительностью, но истина тоже исключительная. Она не может противоречить законам тождества, противоречия и исключённого третьего. В отличие от науки, которая работает с вероятностями, религия основывается на определенности. Религиозное разнообразие не является всего лишь религиозной проблемой. Если рассматриваемая религия утверждает, что она – истина, то противоположные или различные утверждения являются интеллектуальными проблемами, которыми не нужно пренебрегать. Если противоположное сведение отсутствует, то исключительное утверждение является таковым в большей мере *de jure*, нежели *de facto*.

В наши дни и эпоху, исключительность воспринимается негативно. После того, как на протяжении трехсот лет ученые и группы ученых, философы и школы философии поработали с понятием вероятности, в результате чего вот уже полвека, как мы обладаем скептическим отношением к истине, мы настораживаемся, когда слышим исключительное заявление об истине. Как религиозный человек, я надеюсь, что мы все имеем силу убеждения и не ощущаем себя обиженными, или пристыженными из-за утверждений нашей веры. С другой стороны, в некоторых моментах исключительность является постыдной, например, в миссиях. А именно в случаях, когда выдвигается одно заявления, критика умалчивается или не выслушивается, и проявляется упорство в следовании этому заявлению, даже при наличии контраргументов. Мы рассматриваем исключительность в науке как проявление недалекости, даже безумства, в контексте развития в связи с новыми сведениями. Такой позор в равной мере подразумевает вину религиозного человека и нарушение истины. Однако, невосприятие доказательств не является обязательным качеством религии, или религиозного человека. Конечно, религиозные тезисы не просто доказать, в отличие от научных, и по-видимому, религиозный человек часто пренебрегает доказательствами, из чего можно сделать вывод, что он недостаточно убежден в своих знаниях. Однако если знания сведений являются существенными или убедительными, то пренебрежение ими будет считаться недостатком человека. Исключительность является эпистемологической и таким образом не является предметом нравственных обсуждений, хотя его объект является религиозным или нравственным. С другой стороны, фанатизм является нравственным, хотя его объект является эпистемологическим.

Ислам и христианство не могут быть невосприимчивыми к утверждениям друг друга, ведь их представители публично заявляют об истине, и неопровержимым фактом является то, что истина одна. С осознанием того, что в случае, когда две разные стороны заявляют о своих притязаниях на истину, притязания одной стороны или обеих должны быть ложными! Следует осознавать, что религия по своей сути притязает на истину. И это выглядит как трайбализм или цинизм, когда одна сторона грубо заявляет о своих притязаниях на истину, отрицая в праве другой стороне мягко и вежливо притязать на ту же истину.

Религиозный человек, однако, является высоконравственным, в христианстве и Исламе он преимущественно является таковым. Таким образом, он должен идти в мир, учить всех истине, которую он постиг благодаря своему религиозному опыту и в процессе отвержения противоположных утверждений. В Исламе и христианстве религиозный человек не является сторонником трайбализма или цинизма, и его личные отношения с другими людьми, или даже судьба других людей, влияют на исход его судьбы. Таким образом, мусульмане и христиане интеллектуально и нравственно связаны, должны интересоваться религиозными взглядами друг друга, и, действительно, всех людей. Интерес к религии подразумевает изучение и понимание ее утверждений, анализ и обсуждение их, и донесение своих знаний об истине к последователям другой религии. Если это является миссией, то Ислам и христианство должны посылать миссионеров во все части мира. Я осознаю двусмысленность этого термина и предполагаю, что слово «миссия» должно быть исключено из нашего словаря и для обозначения интереса религиозного человека к убеждениям других людей должен использоваться термин «диалог».

«Диалог» является измерением человеческого сознания (до того момента, пока сознание не является скептическим), категорией этического смысла (до того момента, пока смысл не является циничным). Он является альтруистической силой Ислама и христианства, благодаря которой они выходят за свои рамки. Диалог является образованием наиболее широким и благородным. Он открывает путь к тому, чтобы узнать, сравнить и противопоставить свои убеждения с другими утверждениями, принять их, если они являются истинными, скорректировать, если они недостаточные, или отвергнуть если они неверные. Диалог позволяет устранить все барьеры между людьми для свободного обмена идеями, категорический императив которого состоит в том, что наилучшее утверждение об истине должно одержать победу. Диалог дисциплинирует наше сознание для осознания истины, унаследованной

в действенности и восприятии действительности вне нашего обычного кругозора. Если мы не являемся фанатиками, следствием диалога является обогащение всех заинтересованных. Одним словом, диалог является единым достойным типом взаимоотношений между людьми. Ручаясь за Ислам, и если мое понимание христианства не обманывает меня полностью, за христианство, диалог является основанием обеих религий, попрощем их конечного единства как религии Господа, религии истины.

Мы должны сказать смело, что конечной точкой диалога является обращение, но не обращение в мою, вашу или его религию, культуру, обычаи или политический режим, а обращение к истине. Обращение с помощью насилия, подкупа или хитрости осуждается Исламом и христианством. Обращение на основании убеждения в истине не только законное, но и обязательное, соответствующее здравому смыслу и достоинству. Более того, взаимное понимание между мусульманами и христианами, к которому мы стремимся, является не только концептуальным, описательным знанием исламских текстов и манускриптов, достигнутым ориенталистами, и не христианской традицией, постигнутой мусульманами или более старой наукой «Аль-миляль ва аль-нихаль», которая просто вела серийный учет элементов, составляющих христианство.

Это прежде всего, понимание религии в смысле верований и нравственного облика, постижение движущей составляющей призыва ее категорий и ценностей, определяющей силы. Религиозные факты могут быть исследованы с научной точки зрения, как и геологические образцы. Но чтобы понять их с религиозной точки зрения, нужно осознать их как жизненные факты, составляющие которых являются силой, способной двигать, побуждать и волновать, руководить и определять. Но чтобы осознать эту силу нужно быть предопределенным ею, и сделать это можно посредством приобретения религиозных убеждений, то есть, обращения, однако ограниченного или временного. Обращение всего человечества к истине является наивысшим и наиболее благородным идеалом, к которому когда-либо стремилось человечество. История знает многие пародии этого идеала, когда человек воплощая этот идеал в жизнь, причинил огромные страдания другим людям, но все это – аргументы против человека, а не против идеала. Именно по этой причине диалог должен иметь место. Диалог является единственной альтернативой бытия человека в эру, когда изоляция, даже если она вообще возможна, влечет за собой риск быть обойденным историей и отсутствие сотрудничества означает общее бедствие.

Методология диалога

Мы выяснили, что диалог является необходимым и желанным, его конечным результатом должно быть установление истины и ее серьезное, свободное и сознательное принятие всеми людьми. Мы можем сейчас перейти к отдельным принципам методологии, которые гарантируют ее осмысленность и охраняют от разрушения пропагандой, промывания мозгов или подкупа. Они следующие:

1. Единственный вид общения, который допускается с кафедры, – критика. Никто не может читать лекцию аудитории, которую принуждают беспрекословно воспринимать. Беспрекословного подчинения можно требовать только от детей. Для взрослого человека, однако, руководство Бога является не таким императивным. Он отстаивает что-то, объясняет и подтверждает Свое руководство, и человек не нарушает закон, если просит объяснить ему и подтвердить это. Божественное Откровение является авторитетным, а не авторитарным. Господь понимает, что выполнение Его руководства, исходящего из рациональных убеждений внутренней ценности, является преимуществом для несведущих. Вполне осознавая свою нравственную свободу, современный человек не может быть объектом, он не может поддаваться влиянию кого-либо без причины, такое основание не может быть непостижимым, иррациональным, эзотерическим или тайным.
2. Общение не может нарушать законы внутренней согласованности, упомянутые выше. Парадокс оправдан только в случае, когда он не является окончательным и применяется принцип тезы и антитезы. Иначе, дискурс превращается в невежественную загадку.
3. Общение не может нарушать законы внешней согласованности, иными словами, религиозной истории человека. О прошлом нельзя говорить как о неизвестном, и считается, что историография стоит в одном ряду с поэзией и фантастикой. Историческая реальность раскрывается посредством эмпирических сведений и обязанность, и гениальность человека состоят в том, чтобы стремиться к истинному пониманию и восстановлению своего прошлого. Ограниченность доказательной базы является единственным ограничением на пути к историческим знаниям.
4. Общение не может нарушать законы соответствия с действительностью, а должно быть открытым к подтверждению или опровержению действительностью. Если сегодня законы природы отличаются от тех, какими они были до Альберта Эйнштейна

(1879–1955) или Коперника (1473–1543), то это объясняется не тем, что не существует законов природы, или реальность неизвестна, а потому, что познаваемая действительность опровергается новыми знаниями. Физическая, этическая и религиозная чувствительность людей той или иной эпохи является частью этой действительности, и знания человека являются наиболее соответственными для мусульманско-христианского диалога, обсуждаемого в этой книге.

5. Диалог включает в себя отношения свободы и канонического понимания. Иисус является точкой, в которой христианин контактирует с Господом. Посредством его, Господь ниспослал им Откровение. Как это Откровение имело своего передатчика – Иисуса, оно также должно было иметь свои обстоятельства времени и пространства в историческом развитии Израиля. Также, Мухаммад, Пророк, является тем связующим звеном между мусульманами и Господом, Который ниспослал Откровение через него. Мухаммад был передатчиком этого Откровения, и сознание арабов и история представляли временно-пространственные обстоятельства для его появления. Когда люди получили Откровение, они начали жить согласно нему и, конечно же, их ожидали новые проблемы, требующие новых решений. Возникла необходимость перевести откровения в принципы, готовые для понимания, объекты, легкие для восприятия интуитивными способностями человека, и в юридические понятия и положения, чтобы руководствоваться ими в поведении. Таким образом, руководства были осмыслены. В то же время, как это происходит в таких случаях, разные мнения и разное восприятие действительности привели к тому, что возникли разные толкования откровений. Этот возникший плюрализм не является разнообразием объекта религии, собственно содержимого ниспосланного, это – разнообразие воспринимаемого объекта или содержимого, иными словами, Откровение одновременно становится объектом интеллектуального, непоследовательного, интуитивного и эмоционального восприятия. В пределах каждой религии, объект веры, который также является содержимым Откровения, сам по себе остается одним и тем же. Хотя существовали различные толкования Откровения, всего лишь одно из них является правильным. Иисус – один, Господь послал его и у него было одно Божественное Откровение. А когда, как объекты знания человека, они были осмыслены и восприняты, появились их множественные толкования. То же самое случилось с Откровением в Исламе.

Плюралистическое общество людей, их дарований и талантов, их потребностей и чаяний и особенностей их различных условий жизни и исторических обстоятельств привело к возникновению огромного множества толкований в обеих религиях. Безусловно, некоторые из них соответствовали или нет Священному Писанию. Существовали различия в точности толкования, достаточности осмысления и восприятия, и совершенности в правдивости и достоверности репрезентации. Все это является естественным. Разногласия и споры возникли и длились на протяжении столетий, они продолжаются до сегодняшнего дня. В случае христианства стало очевидно, что одно из толкований начало преобладать в умах большинства. Общество сделало вывод, что оно должно быть идентичной копией содержания Откровения. Поскольку содержание является священным и истинным, мыслители общества решили, что все другие толкования являются «ересью», так и какое-либо отклонение от священного заслуживает анафемы и какая-либо вариация истины является ложной. Постепенно, но уверенно, другие толкования были подавлены, и избранное толкование начали рассматривать как «догму», «мировую истину». В случае Ислама общие религиозные и этические принципы, установленные в Коране, были подданы разным интерпретациям, и огромное количество школ создали разные толкования закона и этики. Как в случае Иисуса, жизнь Пророка была предметом различных толкований. Чтобы усилить его авторитет и добавить вере исключительных черт, каждая школа представила свои соображения об этом человеке. В конце концов, консенсус устранил радикальные толкования и сохранил только те, в которых суждения общества имели все неотъемлемые части. В дальнейшем мусульмане отдали должное толкованию их отцов, закрыли врата каким-либо креативным толкованиям, кроме общепринятого, и практически, пусть даже не теоретически, искоренили какие-либо отклонения от того, что они считали каноническим.

Будучи представлением и восприятием действительности, в толкованиях Ислама и христианства обязательно чувствуется влияние времени и пространства. Таким образом, вполне возможно, что некоторые поздние поколения могли найти некоторые аспекты священного содержания в старых толкованиях, потускневших с течением времени; упомянутое содержание нужно было открыть вновь в этом отношении; некоторые другие поколения могли найти новые моменты, которые более наглядно объясняют это

содержание или некоторые его части. Безусловно, это случилось во время Реформации, которая принесла восстановление многих аспектов Божественного Откровения Иисуса и освободила новые и спящие энергии для службы священному. Именно это случилось в реформах ибн Таймии (XIV) и Абдул-Ваххаба (XVII).

Могут ли презентация и переоткрытие вынуждать мусульман или христиан выходить за пределы своего понимания, своей единой правильной истины? Безусловно. Не существует полного осуждения какого-либо толкования. Но мы никогда не должны забывать то, как творения человека, что каждое толкование способно выцветать при его передаче, но не потому что священное содержание изменяется, а потому что взгляды человека меняются. Истина, добродетель и ценность, Господь и Божественная Воля остаются такими же для человека. Но Его Воля с изменением ситуаций, с переменами истории, которые указывают на то, что толкование является относительным, должна оставаться неизменной для человека. Чтобы поставить под сомнение то, что толкование является идентичным, нужно задать популярный вопрос: «Что такое Воля Божья в контексте нашего поколения, наших исторических условий, по сути, в контексте нашего личного понимания?» Слабость толкования должна устраняться любой ценой, его знание и его уместность должны заново открываться.

Существуют те, которые утверждают, что толкование может и должно быть трансцендентным. Некоторые из них не признают того, что толкование осуществляется человеком. Другие настаивают на том, что набожность и нравственность могут быть заново открыты только в толковании. По их мнению, поиск нового Откровения, Божественного императива означает связать толкование отцов с новыми условиями жизни и существования человека. То, что не является скудной альтернативой, подтверждается большим количеством движений в христианской традиции, множественными юридическими интерпретациями Шариата в исламской традиции. На вопрос о том, удовлетворяет ли толкование религии современные потребности, можно ответить только тогда, когда все проблемы будут решены. На данном этапе мы можем сказать, однако, что существенный уровень свободы и толкования обязательно обеспечивает наивысшую возможную толерантность в современных вопросах, чтобы заявить о своих требованиях.

6. Условия, в которых проживают мусульмане и христиане сегодня, принадлежат к этическим вопросам, а не теологическим. Когда

кто-то сравнивает канонические толкования христианства и Ислама, он сталкивается с огромным количеством несопоставимых понятий двух традиций. Если христианство рассматривает Библию как наделенную наивысшим авторитетом, особенно если ее интерпретировать с точки зрения здравого смысла, иными словами, согласно главным принципам толкования протестантской школы, или традиции церкви в понимании современных католических авторитетов, то Ислам рассматривает Библию как письменную запись божественных слов, искаженную человеческой рукой, которая имеет в равной мере священное и несвященное происхождение. Во-вторых, христианство рассматривает Бога как товарища человека, Которого затрагивает упадок человека, Он идет на жертву ради спасения человека, Ислам же рассматривает Бога, в первую очередь, как Существо, абсолютная справедливость Которого, со всеми вознаграждениями и наказаниями, предписанными для человека, является не только достаточным милосердием, а и единственным милосердием, соответственным Божественной природе. В то время как в христианстве Бог действует для спасения человека, то в Исламе Господь направляет человека к тому, что принесет ему спасение. В-третьих, христианство рассматривает Иисуса как вторую составляющую триединого Бога, а Ислам, в свою очередь, рассматривает его как человека, которого Бог сделал своим пророком и посланником. В-четвертых, христианство рассматривает время, пространство и историю как безнадежно неспособные воплощать в себе царство Господа, Ислам рассматривает царство Господа как истинно реализуемое, действительно полноценное во всем, только в пределах времени, пространства и истории. В-пятых, христианство рассматривает церковь как тело Христа, обладающее существенной значимостью на веки вечные, Ислам рассматривает религиозное сообщество как инструмент, направленный на реализацию Божественного руководства в мире, инструмент, совокупное значение которого зависит от выполнения им или невыполнения этого задания.

Этот список далеко не завершен. Но он показывает то, что осуществление диалога на уровне теологической доктрины осложнено такими существенными отличиями и мы не можем говорить о каком-либо прогрессе без предварительной работы в других сферах. Поскольку для этого поколения мусульман и христиан невозможно противостоять друг другу во всех аспектах своих идеологий сразу, выбор области для начала, какое бы оно там ни

было, является императивом. Первенство определенно принадлежит тем аспектам, которые непосредственно касаются нашей жизни в этом мире. Диалог мусульман и христиан должен стремиться, в первую очередь, к достижению взаимного понимания, если не создания общества убеждений, общества, в котором мусульмане и христиане отвечают на фундаментальные этические вопросы: «Что я должен сделать?» Если мусульмане и христиане не могут достигнуть уважения идей или толкований Божественной природы друг друга, они могут пытаться следовать тому руководству, которое они считают едино правильным. Стремиться к «Божественному пути», иными словами, понять, знать, осознавать Его Откровение в какой-либо ситуации, предугадывать Его оценку каждого поступка с точки зрения нравственности, является необходимым условием, выполнение которого может привести участников диалога ближе к взаимному пониманию. Даже если теории природы Бога, Его откровения, Его царства и Его планов в отношении судьбы человека должны рассматриваться как объекты веры вне критики, несомненно, этические обязанности являются предметом рационального подхода. Христианство и Ислам поощряют критическое исследование этических вопросов, волнующих современного человека в мире. Близость этих вопросов к его жизни, его непосредственное осознание их как таковых, которые влияют на его личную жизнь и жизнь общества безотлагательно побуждают его к исследованию, и они присваивают прерогативу компетентности и юрисдикции его личному и коллективному суждению в этом вопросе. Соответствие этих вопросов, касающихся мировых проблем, требующих ответа, предоставляет исследованию готовый испытательный полигон.

Более того, этическое восприятие отличается от восприятия теоретического, в котором упустить что-то означает воспринять недействительность. Отличия в этическом восприятии проявляются тогда, когда один из братьев не видит так хорошо, далеко и глубоко, как другой. Эта ситуация требует помощи этического восприятия. Здесь возникает вопрос не об ошибочности и обмане, поскольку восприятие чего-либо является одной из ценностей и отличий, существующих при восприятии того же самого, и не о молчаливом согласии с предложенным фактом. Скорее, это вопрос, касающийся определения значения воспринимаемого предмета, который мы созерцаем, и чтобы такое восприятие было правильным, нужно, чтобы это было восприятие человека в контексте

его понимания Воли Бога, иными словами, нравственности, осознание которой должно быть свободным и намеренным действием. На чисто теоретическом уровне, когда присутствует побуждение сделать других еретиками, толерантность может означать как высокомерную снисходительность, обращение, так и компромисс с истиной. С другой стороны, в этическом восприятии несогласие с чем-либо иногда отбрасывается или изгоняется, и ересь проигрывает своей личной цели. Толерантность и помощь, именно те понятия, которые необходимы нашему маленькому миру, они являются единственным ответом. Их усилия в конечном итоге всегда являются успешными, и на любом уровне с точки зрения мусульманских и христианских убеждений они являются лучшими.

Темы для диалога

Рассматривая современную этическую действительность мусульман и христиан, можно выделить три превалирующих факта:

Во-первых, современный мусульманин и христианин считают себя таковыми, которые находятся в состоянии непорочности. Какими бы ни были их прошлые идеи и отношения, представители двух религий соглашаются с тем, что личность человека является хорошей, что его жизнь в обществе – хорошая, природа и космос тоже хорошие. К счастью, современные христианские теологи тоже возрадовались, заново открыв то, что Бог считает создания хорошими. Идеологическое значение этого открытия огромное. Человек реабилитировал себя в творении. Он нашел свое место в нем и заново представил свою судьбу как одно обязательство в этой паутине истории. В замысле Господа он является единственным созданием, имеющим сознание и дух, которому дано руководство Бога, от понимания им Божественной Воли зависит реализация этой Божественной Воли, которая является волей к созданию идеального мира, с точки зрения нравственности. Несомненно, Бог мог бы создать мир уже совершенным, или же идеальным в связи с действием естественных законов. Но Он создал этот мир, в котором ржавчина и моль портят все и где воры взламывают все замки и грабят, иными словами мир, где Его воля, или величина, до конца не осознана. Человек может свободно осознавать все в этом мире. Нравственные ценности могут быть реализованы человеком или, наоборот, не реализованы. Таким образом, этот мир является хорошим, несмотря на его несовершенство, и человек в нем занимает особое место, он является мостом, с помощью которого этические элементы Божественной

Воли попадают в мир творений. Не удивительно, что открытие заново такого аспекта приносит удовольствие и чувство уверенности в выполнимости предстоящей грандиозной задачи. Прошлое является корыстной навязчивой идеей с врожденной порочностью, внутренней тщетностью, обязательной ошибочностью и циничной бессодержательностью человека и мира. Современный человек защищает свою жизнь и свой мир. Осознавая императивность и изменчивый призыв руководства Господа, он радостно принимает свою судьбу и продвигается ко времени и месту, где он должен сделать то, что будет реальным и актуальным.

Во-вторых, современный мусульманин и христианин остро осознают необходимость и важность осмысления Божественной Воли и руководства Господа. Эти знания являются субстратом, содержанием или сущностью знаний о Господе. Понимание руководства Господа, этическое понимание и религиозные обряды являются взаимозаменяемыми и эквивалентными терминами. Такое знание бесспорно является первым условием, ибо абсурдно стремиться к пониманию того, что должно быть осуществлено, без первичного осознания того, что является важным. Как должен кто-то осознать то, как поступить в определенной ситуации, ибо это должно быть одно действие из огромного количества альтернатив, без стандарта или нормы того, как оценивать и устанавливать правильный вариант среди альтернатив? Фактически, если программа действий, лишенная аксиологии, когда-либо могла бы быть предусмотрена, то вследствие этого субстратом была бы не нравственность, а набор порядка действий. Чтобы рассматривать что-то с нравственной точки зрения, должен быть свободный выбор, это выбор, при котором осознание ценности или материального, как пространственно-временная конкретизация, играет ключевую роль. Несмотря на все это, однако, совершенно необходимое и незаменимое, знание руководства Господа и Его воли может быть, и является только условием, тем, без чего невозможно быть уверенным, но все же условием. С философской точки зрения этот принцип состоит в том, что существует приоритетность изучения ценностей перед обязанностями, аксиологии перед деонтологией. Религиозные обряды, знания, понимание и согласие являются первым условием набожности, целомудрия и счастья. Но горе тому человеку, который путает условия вещей и вещи! Религиозные обряды ничего не оправдывают, и не делают справедливым. Это всего лишь путь к этической борьбе и поступкам. Они просто пропускают нас к нравственной жизни. В ней как прерогативой человека, так и его обязанностью, является осознание Божественного императива в бедном на ценности мире, преобразование его и наполнение ценностями.

В-третьих, современный мусульманин или христианин понимает то, что ему еще предстоит выполнить свое нравственное призвание или миссию человека в этом мире, а качество ее выполнения зависит только от его этического достоинства и в отношении этого призвания или миссии человек начинает с чистого листа, на котором сможет появиться только то, чего он сам достиг или не смог достичь. При исполнении своей миссии все люди равны и никто не имеет преимуществ. Ибо руководство единого Бога также единое для всех людей без дискриминации или выборочности, и Его справедливость также является абсолютной.

Диалектика тем, касающихся толкования

А. Современный человек и состояние непорочности

Понятие первородного греха, упадочности человека проистекает из точки зрения современной этической реальности, которая изжила свою значимость.

1. Грех, прежде всего, является нравственной категорией, а не онтологической. Для современного человека не существует такой вещи как грех творения, природы, человека, как таковой, грех как приход к жизни или времени и пространства. Физическая смерть является, возможно, наибольшей загадкой процесса времени и пространства, определено, это не противоположность ценности, она не является нравственной, и поэтому не является грехом, или же результатом греха.

2. Нравственный грех не является наследственным, он не может быть чужим или общим, он всегда личный, всегда подразумевает свободный выбор и намеренное действие, а также полную ответственность за содеянное. Непосредственная причастность, или привлеченность, или подготовка, в которой человек может выступать в роли предмета, будучи всего лишь членом семьи, общества, религиозно-культурной группы, не отрицается. Современный человек также понимает, что грех является плохим деянием, последствия которого, будь они материальными или психологическими, сильно отличаются в пространстве и времени, затрагивая в некоторой степени существование и жизнь других людей. Он также осознает, что такие последствия не являются нравственными, поскольку они являются объективными, иными словами, обязательными, не подразумевающими выбор человека, на которого они направлены. Более того, современность устранила обязательную до недавнего времени связь между существованием и участием в жизни семьи, общества или религиозно-культурной группы. Существовала

определенная необходимость связи, характеристики древних обществ, которая хотя и частично, вынуждала отцов представлять грех как нужную и универсальную категорию. Современный мусульманин и христианин больше не рассматривают человека как часть группы, или постоянную составляющую этой группы, а он воспринимается как результат тех решений, которые он принял самостоятельно. Это мнение частично верное по отношению к тем обществам, которые достигли существенного уровня внутренней мобильности, особенно, это касается западных обществ. Но тот факт, что весь мир движется в этом направлении, и не далек тот день, когда, с точки зрения общества, которое сейчас формируется, общества универсальных принципов образования и окончания эры социальной изоляции, будет относительно легко перемещаться от одной культуры к другой.

3. Грех – это не просто поступок, будь он скрытым, иными словами, влияющим только на душу человека, и не затрагивающим его тело или что-либо другое за ее пределами, или открытым, то есть, происходящим в пространстве и затрагивающим его тело, души и тела других, или природу. Такое деяние является всего лишь пространственно-временным последствием греха. Грех в первую очередь затрагивает восприятие. В этом состоит его очаг и происхождение, иными словами, он кроется в восприятии. Его результат проявляется в намерении и действии. Соответственно, его можно побороть только в области восприятия, а устранить его можно только с помощью образования. Очевидно, возмездие и кара за него сами по себе несоразмерны, чтобы ответить за содеянный грех, где бы он ни произошел. То, что прощение также является недостаточным, становится понятным, когда мы принимаем во внимание то, что духовная сила прощения может вылечить только грешника с сильной нравственной чувственностью, освобождая этическую энергию грешника от разочарования из-за его проступков. Ибо, это может подействовать только на грешника, истинно обеспокоенного своим личным падением. Остальные, а таких большинство, останутся равнодушными к этой силе, если не поощренными в своей греховности. Образование, с другой стороны, служит потребностям всех людей. Общепринятым является тот факт, что все люди получают пользу от его применения. По правде говоря, прощение не имеет внутренней силы, которая действует на все воспринимаемые предметы, побуждая их к подражанию тому, кто прощает. Как и любовь, вежливость и уважение являются «заразными». Но это всегда личное, их действие всегда беспорядочное, в то же время образование всегда является предметом обсуждения, критики и планирования.

4. В области восприятия современные мусульмане и христиане могут осмыслить христианское понимание понятия грех. С этой точки зрения, грех является склонностью человека к неправильному нравственному восприятию. Существуют эмпирические данные, повсеместность которых является трагической и волнующей. Так или иначе, это не является необходимым. Общая склонность к неправильному этическому пониманию уравнивается склонностью к разумному этическому восприятию, которая является такой же универсальной, как и первая. В действительности, существует намного большая ценность в мире, нежели отрицательная ценность, более сильная, чем грех. Если по природе человек ошибается в своем восприятии нравственности, ценностей, то также по своей природе, если не по более сильной природе, человек направляется к поиску и стремлению, несмотря на колебания. «Человек по своей природе стремится к знаниям» истинного, благого и прекрасного (сказал Аристотель), и «человек обречен любить благое» и совершать благое и прекрасное (сказал Платон). В то время как его душа стремится, ищет и следует за ценностями, человеческое естественное «желание жить» держит его на ногах, и его «желание действовать» двигает его вперед, несмотря на прошлые грехи. Действительно, человек по природе предрасположен к нравственному самодовольству, но он также склонен к жизни, полной опасностей. И, в то же время, современный человек определенно принимает решение в пользу последнего, наш разум говорит нам, что мы должны поощрять его больше, поскольку жизнь, полна опасностей, предоставляет больше перспектив. Человек может, и определенно будет, ошибаться в этическом восприятии. Но он не является безнадежным, а его неправильное восприятие, его грехи, не являются непоправимыми. Его судьба, счастливая или нет, находится под его ответственностью.

Если это убедительно для двоих, то диалог должен направляться к возрождению толкования, независимо от того, какую истину оно рассматривает. Поэтому, мы можем ожидать, он приведет нас к следующему. Неправильное нравственное понимание, во всех его разновидностях, является тем, от чего мы должны беречься, чего мы должны избегать и что мы должны побороть в себе, других и во всех людях. Бесспорно, мы должны полностью понимать врага, его тактику и защиту, его природу и структуру, если мы хотим успешно побороть его. По мнению большинства, наиболее выдающееся место занято «врагом». Истинное осознание отцов побуждало их заложить грех в плоть человека, в страсть к низким ценностям наслаждения

и комфорта, жизни и силы, слишком поспешную реализацию ценностей, преодоление упорядоченного состояния человека, в высокомерную гордость из-за того, что нравственная работа человека на Земле уже осуществлена и закончена. А в этом смысле каждый чувствительный к греху, так и каждый человек имеет свои соблазны, слабые стороны, когда его нравственное восприятие притупляется, и его нравственная сила тускнеет и слабо действует. Чтобы всегда понимать свои склонности, иными словами, всегда помнить негативные моменты нравственной борьбы, нужно помнить об исключительном внимании отцов к греху.

Таким образом, в отличие от отцов, современные христиане и мусульмане не могут рассматривать грех как затруднительное положение, из которого не существует надежды выбраться благодаря Божественному деянию. Даже если в целях окончательной победы в нравственной битве человека, мы переоценили врага, победа определенно должна быть возможна, если она будет объективной и сражение будет обеспечивать стойкость, несмотря на возможные неудачи. Если бы мы гарантировали, что грех является обязательным, но понимали его значение как неправильного этического понимания, то мы бы противоречили тому факту, что человек в действительности воспринимает правильно, если он принял бывшие откровения Господа как истинные. Эта непоследовательность может быть устранена только посредством внедрения другого фантастического предположения, которое отрицает ответственность человека за осознание истины, иными словами, предрасположенность к правильному восприятию. Но это всего лишь выдумка чистой воды, это не восприятие, которое вообще не является восприятием человека.

В конце концов, диалог должен стремиться к однозначным ответам на вопросы, касающиеся нравственности. Если мы поддерживаем наше равновесие, мы будем осознавать, что правильное умственное и эмоциональное отношение к греху должно удерживать его в сознании, чтобы избежать его и преодолеть. До настоящего времени путь состоит и только может состоять в образовании, аксиологической оценке, направляющей человека к тому, чтобы разобраться в себе, осознать ценности и раскрыть свой личный нравственный облик посредством самоопределения. В большинстве случаев учитель, будь то мать, отец или старшие, учитель по идее, или по примеру, является именно помощником, который помогает человеку правильно понимать и, таким образом, избегать греховного неправильного понимания. Образование является уникальным процессом спасения. Таким образом,

никакие ритуалы с водой, или омовение, или крещение, инициация или конфирмация, ни знание символов или власти, ни исповеди или раскаяние не могут сами по себе выполнить эту работу для человека. Каждый человек должен делать это сам для себя, хотя ему может помочь более опытный, и каждый человек может сделать это.

Б. Оправдание как заявление или осуществление благого

При изучении толкования, созданного отцами, современные мусульмане и христиане замечают, что в его понятии оправдания, как заявления или осуществления благого, современный человек, признавший толкование, не соответствует современной действительности. Рассмотрим три следующие соображения. Во-первых, там, где неправильное нравственное восприятие было фактом или правилом, ни одно признание какого-либо вопроса в толковании не превращается из неправильного восприятия в правильное. Даже признание Бога в толковании не является гарантией, как мы упоминали раньше, того, без чего невозможно спасение. Нужно признать содержание Божественной Воли и ценностей. Ибо, концепции и теории «Бога» и «Божественной Воли» как провозглашенные или разработанные посредством толкования направляют человеческую душу, могут быть осознанными, как только они становятся известными, и должны быть известны, чтобы быть осознанными.

Во-вторых, образование, как мы уже дали ему определение, является длительным и продолжительным ростом, который не имеет подразделений, допускающих презентацию процесса до и после. Область ценностей (Воля Божья) не является разделенной на две части, среди которых единственное достижение одной, а не другой, состоит в создании и начале нравственной жизни. Таким образом, истинное восприятие, как и истинное осознание ценностей, посредством объектов (ценностей и их связей), присущее детям и взрослым, может принадлежать к разному порядку важности. Спасение или, скорее, его мера может быть целью набожного последователя каждой религии, так и неверующего, *гойим* или *варваров*, какой-либо веры, независимо от толкования, которое описывает путь к нему. Ребенок должен быть «оправдан», как и взрослый, «грешник», как и «спасенный», поскольку он воспринимает все в силу своей недоразвитости, или слабостью развитости, насколько его способности позволяют ему воспринять. Восприятие ценностей является продолжительным процессом роста. Он не допускает момента оправдания, до которого совершенно отсутствовал рост, и потом, по божественному распоряжению, он рассматривается. В-третьих, восприятие истинных ценностей является всего лишь

началом процесса уместного достижения. Кроме того оно – наиболее длинная и сложная часть пути, понимания во времени и пространстве того, что было правильно воспринято.

Другим значением принятия является обращение. Оно состоит из новой открытости ума и сердца определяющей силе Божественного и ценностей. Это процесс выполнения главной заповеди Иисуса, а именно, люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою, и всеми силами твоими. Определенно, это радикальная трансформация, ибо она влечет за собой осознанную готовность стремиться к благому и подчиняться этому предопределению, а не чему-либо плохому. Как первый этап веры, однако, она должна стоять ниже акта признания как восприятия ценностей в целом. Она признает важность покорности ценностям, которая также является предпосылкой, но более фундаментальной, более элементарной, нежели первая. Она также соответствует позиции, возникающей после восприятия мира, или большей части области ценностей. В этом случае, это является важным моментом, если мы рассматриваем нравственный феномен как неизбежно подразделяемый на восприятие и действие, как определенные успешные этапы, выполнению которых могут помешать дьявол и искушение. Это мнение опирается на безосновательное предположение о том, что этическое восприятие является формалистским и, таким образом, непоследовательным и мыслительным (Кант (1724–1804)). Установление нравственного восприятия как истинно эмоциональной интуиции (Шелер (1874–1928)) возродило единство нравственного феномена как восприятия и в тот же момент действия, а также снова доказало правильность формулы Сократа «знание = ценность».

Существует также другое значение, признаваемое и акцентируемое толкованием в христианстве, в котором вера и вероисповедание могут быть настоящим достижением. Этот смысл, который заключается в вероисповедании, иными словами, убеждении человека в том, что сейчас он примирился с Богом и принял Его, означает освобождение его энергии нравственности для проявления в делах Божьих. Поскольку состояние греховности по определению является нежелательным состоянием существования и вера – осознание того, насколько оно нежелательно на всех уровнях, торжественный символ веры становится решением о невозврате к тому, что было правильно воспринято как нежелательное. С психологической точки зрения, подтверждение принятия Бога, как нечто серьезное и важное, способствует устранению неправоговосприятия, развитого в человеке, и направляет его энергию к осознанию ценностей, как будто бы новая страница открывается в его книге

жизни. Хотя это должно остаться всего лишь «как будто бы», но это – психологически мощный момент. Осознание греха нравственно чувственного человека направляет его к самоопределению благим, а его волю к правильному восприятию и правильным поступкам. У такого человека феномен раскаяния, исповеди, терпимости и принятия не может только освобождать сдерживаемые энергии, а также создавать новые и направлять их к благому, которое они могут потом осуществлять со страстным стремлением. Однако, как мы уже сказали ранее, в связи с психологическим влиянием спасения на объект, мы должны помнить то, что такие ответы и действия являются прерогативой немногих, подобно тому, как большие грехи принадлежат немногим. Однако, большинство остается неопределенным. При посредственной оценке большинство может обладать основанием (грех) или действием (оправдание), по необходимости преимущество символа веры должно быть также среднего качества.

Таким образом, существует ощущение, хотя и уникальное, что религиозные обряды несут объективную связь человека и Вселенной, представляющую собой способность проникать в физическое сплетение новых детерминант субъекта и, таким образом, приносить новый момент в том виде, в каком он отклоняется от того курса, который мог бы обрести, если бы эти новые детерминанты не появились на сцене. Этот «плюс» определения является таким же объективно действительным, как какое-либо естественное определение, поскольку оба они в равной мере ведут к одинаковому результату, иными словами, к отклонению случайных направлений от конечной точки. Однако, мы должны оберегать себя от дезориентирующие природы этого «плюса». Это определено не оправдание, ибо, с онтологической точки зрения, отклонение случайных направлений, составляющих нравственные поступки, еще не произошло, хотя реальная вероятность была. И это не декларирование справедливости в судебном смысле, в то время как человек остается тем же, шкала справедливости, огласившая его грешником, склоняется в его пользу ввиду торжественной исповеди. Это может быть всего лишь обманом. В конце концов, с этической точки зрения, рассмотрения греховного как невинного не является оправданием. Ибо оно не является категорией учения Бога или одним из поступков человека, принадлежащим истории и не может быть незаконченным. Оно является всего лишь психологическим избавлением для оправданного грешника, чьи настоящие ценности являются не внутренними, а производными тех ценностей, которые могут быть осознанными или не осознанными вновь освобожденными энергиями.

В. Искупление как объективно свершившийся факт

В-третьих, исследуя толкования отцов, современные мусульмане и христиане признают, что искупление не является свершившимся фактом, поскольку заполнение времени и пространства осознанными ценностями все еще не осуществлено человеком, но должно быть проделано. Это – обязанность человека, осуществление им Божественной Воли на Земле, как и на небесах. Именно в этом состоит искупление. Может ли в этом случае искупление, как свершившийся факт, иными словами, как нравственная работа или обязанность человека в пределах Божественного руководства, его миссия во Вселенной и, таким образом, его гордость, ухудшаться? В этом случае, нравственность сама по себе теряет почву. Спасение должно вытекать из нравственности, а не наоборот. Единственный тип нравственности, который может происходить от совершенного спасения, обязательно лишает жизнь и борьбу человека во времени и пространстве их тяготения, серьезности и значения. По правде говоря, человек, который уже спасен, не является свободным в управлении своей жизнью и должен жить как человек, которого Господь уже спас. Таким образом, такой человек должен жить с обязательной признательностью для осуществления спасения. Вовсе недооценивая порядок важности нравственной ценности признательности, современные мусульмане и христиане рассмаривают все нравственные понятия, в которых признательность является определяющим основанием, как таковые, которые не отвечают требованиям, необходимым для соответствия требованиям времени и пространства, управления погружения человека в полное трагизма существование, руководства усилиями человека для трансформации Вселенной в единое целое, полностью осознавая Волю Божью. С исторической точки зрения, и в толкованиях христианства и Ислама, этика признательности, возникшая из понятия искупления, как свершившегося факта, обесценила время и пространство как несущественный перерыв, конца которого с нетерпением ждут. С точки зрения этики, точка опоры жизни и существования явно сдвинута за пределы времени и пространства, которые больше не являются «телом» и в поле действия которых должны молиться, чтобы Воля Божья была осуществлена и должна осуществляться. Все это в добавок к высокомерию и самодовольству, которые порождаются титулом уже обретшего спасения.

Если, с другой стороны, об искуплении помнят и говорят о нем как о всеобъемлющей склонности человека, осознании ценностей во времени и пространстве, то предположение об искуплении как осуществленном спасении должно быть самым большим грехом.

Это предположение требует не ослепления нас этим фактом, упомянутым в предшествующей главе, а осознания того, что искуплением достигается объективное настоящее завершение: именно, освобождение энергии и слияние определяющих, которые должны стать настоящими в противном случае, и завершением, которое отличается от того, к которому вели невылеченные определяющие и энергия. Но «плюс» определения, сдерживаемые энергии, освобождающиеся посредством искупительных религиозных обрядов, не являются связью, продуцирующей какой-либо данный конец. Как правило, они будут усиливать то применение энергий, или те обычные звенья, в которых нравственный объект уже работает, и религиозный обряд включает в себя то, в чем заключаются истинные правда, благо и красота. Но применение новой энергии для достижения того, что было правильно осознано, не является обязательным. То, почему грех возможен даже после искупления, является фактом, который толкование, рассматривающее искупление как осуществляемое в связи с человеческой склонностью к нравственности, не признает или подтверждает, за исключением неуместности парадокса. Таким образом, нужно нечто большее чем искупление в смысле прощения и освобождения нравственных энергий, чтобы достичь спасения в смысле нравственного блаженства, осознания ценностей во времени и пространстве, изменения направления их нитей к осознанию ценностей, привнесение материалов ценностей и наполнение мира этим.

Таким образом, в понятиях оправдания и искупления канонические толкования дают нам всего лишь предварительные рассуждения о нравственном спасении. Эти понятия предоставляют нам лекарство для тех, кто требует его. Существует два типа людей: гиперчувствительный человек, осознание прошлых падений и неправильного понимания которого не позволяет ему сделать их снова; и ипохондрик, который живет в своем плохом положении дел настолько настойчиво и долго, что он забывает, что существует задание, которое еще предстоит осуществить, однако, его плохое прошлое, жалобы не позволяют ему осуществить это задание. Как и человек, который был слишком больным из-за того, что он потерял смысл жизни и может думать только о смерти, и который будет вести поверхностную жизнь, если он придет к внезапному исцелению, поэтому касательно искупления нравственный ипохондрик не будет прилагать усилия для совершенствования себя нравственно, или не будет понимать, в какой сфере нужно прилагать усилия, поскольку его нравственное мировоззрение было деформировано длительной болезнью. Такой человек никогда не восстановится после

лечения и искупления. Он никогда не продвинется к здравомыслию, рассудительности и тяготению ко времени и пространству с насущной необходимостью стремления к Богу и ценностям.

Оба типа являются редкими: человечество никогда не состояло как из нравственных гениев и героев, так и ипохондриков. Для большинства людей искупление остается событием ожидаемой важности ввиду того, что оно является восприятием того, что должно быть и в этом качестве оно является реальным становлением на пути нравственности, введением к настоящему блаженству. Важное и необходимое, каким оно может быть, искупление не является полезной заслугой и те, которые достигли его, находятся только в самом начале. Они не являются избранными в каком-либо смысле, и их спасение не является гарантированным. То, чего они достигли, – всего лишь вероятность, но она не превращается в действительность для каждого человека. Все люди должны прийти к этому рано или поздно благодаря своему естеству, когда они начнут жить осознанно в условиях человеческих категорий, а именно, в стремлении к знаниям и любви к благу. Помимо предоставления почвы для новых «выборов», новой исключительной приверженности и новой избирательности, искупление в смысле восприятия ценностей и осознания их является истинно универсальным в том, что оно показывает способы нравственной жизни, возможные для людей. С другой стороны, нравственное спасение, претворение в жизнь Божественной Воли или нравственных ценностей, является прогрессивным достижением, открывающимся всем людям при рождении, и его судят и оценивают по шкале абсолютной справедливости, не имеющей альтернатив или не отступающей от принципа: **«Тот, кто сделал добро весом в мельчайшую частицу, увидит его. И тот, кто сделал зло весом в мельчайшую частицу, увидит его»** (Коран, 99:7–8).

Перспективы

Это был пример диалога между Исламом и христианством. Он основывается на общей действительности и выражает признательность каноническим толкованиям. Однако, за пределами последнего он движется к созданию религиозных взглядов, совместимых с его личным опытом действительности и без нарушения какого-либо условия диалога. Но вряд ли результаты будут проявляться в исламском и христианском толковании, современные христиане могут заявлять о них и могут отстаивать их как продолжение преданности Иисусу, составляющую основу

христианского толкования, и с учетом соответствующих различий современные мусульмане сделают то же самое. Новшество здесь проявляется в том, что осуществляя диалог христиане и мусульмане соединяются и этот союз несомненно будет открытым к безграничным горизонтам дальнейшего исследования общих религиозных и нравственных идей. В отношении того, что христиане склонны к тому, чтобы вступить в диалог и следовать этому курсу, я настроен пессимистически.

А. Католическая церковь

С католической точки зрения, мы можем спокойно принимать во внимание решения Второго Ватиканского собора не только как представителя, а также и как определяющего будущее, по крайней мере, для этого поколения. Касательно вопросов, рассматриваемых в вышеупомянутом диалоге, католическая церковь еще должна дать ответ. Насколько я знаю, Второй Ватиканский собор даже не попытался обсудить такие вопросы, не говоря уже о представлении их как предметов для существенного христианско-мусульманского диалога. Он прекратил называть нехристиан плохими именами. Но это слишком скромное достижение. Современный человек рассматривает предпосылки вежливости, любезности и уважения, как гарантированные, и он не стремится к утверждению или защите их. В то же время мусульманин был обеспокоен их защитой четырнадцать столетий назад.

Собственно говоря, Второй Ватиканский собор оставил многие вопросы без достаточного внимания. Кроме присоединения мусульман к приверженцам наиболее архаичных религий, утверждение: «план спасения также включает тех, кто признает Создателя... мусульман... и тех, которые тайно и явно стремятся к непостижимому Богу», – относит их к категории тех, к кому ведется призыв Господа. Универсальность призыва является не действительной, а вынужденной универсальностью, и таким образом, она совсем не охватывает желанный универсализм. Если Бог призвал всех людей, то это означает, что Он сделал это без упоминания мусульман. Исключение их из числа тех, которых призывает равносильно приравниванию их к деревьям. Если это прорыв по сравнению с предыдущей позицией, согласно которой мусульман рассматривали как недолудей, этот прорыв является отвратительным из-за такого отношения. Более того, тот же документ подчеркивает, что благочестивыми среди тех, кто «не знает проповеди Христа и Его Церкви» являются только те, кто может «присоединиться к вечному спасению» и кто сделает это «благодаря своим правильным поступкам». Таким образом, мусульмане, являющиеся трижды

христианами, были исключены. Суждение о том, что «несмотря на доброту или праведность, которую можно увидеть в них, она рассматривается церковью как подготовка для Евангелия», может быть настолько старым и классическим, как Евсевий Кесарийский (264–340), на которого эти тексты и ссылаются. Унизительно? Конечно! Могу ли я увидеть какую-либо прогрессивность, на вершине которой расположено христианство, как архетип религии, и другие религии как ненадежные приближения? Да, но подождите объяснения этой религиозной разнообразности и несовершенных приближений, данных помимо христианства! «Часто люди, введенные в заблуждение дьяволом, зацикливались на бесполезных доводах и меняли истину Господа на ложь, начиная поклоняться другим существам, а не Богу!» Нехристиане никогда не знали Бога и никогда не поклонялись ему! Это абсолютно не является мотивом двадцатого века. Поношение уже не работает. Удивительно, что, несмотря на это небольшое уважение к тем, которые не являются христианами, Второй Ватиканский собор согласился с моим призывом к стремлению к совместному пониманию и взаимодействию на нравственном уровне, чтобы «найти общее основание... ради всего человечества... ради сохранения и способствования социальной справедливости, нравственных ценностей, мира и свободы». Как мусульманин, который является трижды христианином, я аплодирую и протягиваю руку в надежде о том, что моя проповедь об этике может распространяться.

Б. Протестанты

В отличие от католиков, ни одно заявление не наделено решающими полномочиями для протестантов. Их положение должно выводиться из писаний тех, кто считает себя духовным мыслителем своего сообщества. Таким образом, я предлагаю довериться одному ученому в этом вопросе, который, с чем многие протестанты согласятся, стоит на границе христианской теологии. Этим ученым является Пауль Тиллих.

В книге «Христианство и столкновение мировых религий» Тиллих отвергает неортодоксальный подход, отрицающий даже принятие факта существования такой проблемы, которую религии человечества выдвигают для христианства. Он критикует объяснение прогрессистов религий мира и отрицает круговые аргументы тех теологов, которые оценивают религии человека в сравнении с христианством. Он говорит об оригинальном универсализме ранних христианских смыслов, в связи с этим, заимствование христианством элементов других религий и их подчинение идее исключительной приверженности Иисусу как Христу.

Хотя и достойная похвалы, эта идея практически не может решать вопрос межрелигиозного противостояния. Проблема не состоит в утверждении или заимствовании того, что соответствует или может быть приведено в соответствие с ними, а в том, что делать с тем, чем мы различаемся, что стоит по другую сторону от нас. В этом вопросе Тиллих предполагает возможность самокритики в свете различий с другими религиями. Соответственно, он назвал свою завершающую лекцию «Христианство судит себя в свете его различий с мировыми религиями». Не существует более многообещающего названия для нее. Но перед тем, как он позволил своей аудитории погрузиться в восторг, Тиллих растворил обещание, поскольку он определил основание какого-либо последующего самоосуждения христианства. «Не существует ни единой точки, из которой может быть выведен критерий и единственный путь подхода к ней, — он сказал. — Точка является событием, на котором основывается христианство, и путь является участием в продолжительной духовной силе этого события, а именно, появления и принятия Иисуса из Назарета как Христа, символа, выступающего в качестве самоопределения в истории человечества, источника и цели всего существования». Очевидно, основанием является не Бог, не воля Божья, а христианское толкование Бога. Но преданность толкованию приводит к множеству примечаний и комментариев, а не к знаниям, и христианство, если оно основывается на этом принципе, не выучит абсолютно ничего.

Здесь Тиллих терпит неудачу с нашим пятым методологическим принципом, а именно, соотношением свободы и канонического толкования. Кажется, что если Тиллих, несмотря на глубину и широкий размах своих взглядов, говорит мусульманам: «Предполагая, что на Первом Никейском соборе присутствовали Бог, как глава, Его ангелы и пророки, как члены, и то, что они действительно единогласно и под Божественным руководством решили навечно то, что они решили, то какую пользу можем мы иметь от этого или любая другая религия может предложить? Мусульмане возражают по поводу того, что именно с Никейского собора должен начаться диалог, если вообще предположить, что этот собор все еще продолжается и обсуждается. Состоящий из людей со священными и неосвященными побуждениями и возглавляемый императором-атеистом, заинтересованным больше в политическом единстве империи, нежели в истине, Собор будет скорее закрытым, и таким образом, только современный человек, обладающий познаниями, или современный и открытый человек может участвовать в нем как член. Именно в Никее раскол христианства на

восточное и западное формально начался, не в том смысле, который касается этих терминов, обозначающих римскую католическую церковь и греческую православную церковь, или церкви Запада как отдельные от церквей Востока, но в старом смысле семитского христианства, так называемых «еретических» церквей Востока, и христианство языком этих терминов подпитывалось эллинистическим сознанием. Только в «Никее» можно возобновить диалог с Исламом.

В последней лекции в его карьере «Значение истории религий для теологов-систематиков», позиция Тиллиха не прогрессировала от вышеупомянутой. Он назвал «религию конкретного духа» «телосом» или «внутренней целью», которой история религий «должна стать». Существует три элемента: «священное основание», которое является «универсальным ... опытом священного в пределах конечного», «критическое движение против демонизации священного»; и «необходимый... нравственный и пророческий элемент, который становится нравственными в конце концов секулярным» без других двоих. Кто-то вряд ли может пропустить приходское представление западного христианства в этой схеме, где первым элементом является появление Иисуса, вторым – Реформация, и третьим – секулярный нравственный гуманизм современности. И мы должны, кроме того, пересмотреть отсутствие информации у Тиллиха, по крайней мере, по отношению к Исламу, очевидное в его обобщении: «универсальным религиозным основанием является опыт священного в пределах конечного».

Определив эти элементы, Тиллих потом говорит нам, что они находятся в состоянии постоянного сражения друг против друга, но они объединены в религии конкретного духа, они сражаются как одно органическое целое против превалирования какого-либо из них. «Кайросы» или «моменты... в которых религия конкретного духа претворяется в жизнь фрагментарно, могут иметь место здесь и там». Но «целая история религии» является «сражением за религию конкретного духа, сражения Бога против религии в пределах религии». В продолжающемся сражении Бога против демонических сил, «окончательной победой» было «появление Иисуса как Христа». Критерий победы или присутствия религии конкретного духа является событием креста. То, что случилось здесь символическим путем, что предоставляет нам критерий, также случилось фрагментарно в других местах, в других временных промежутках, случилось и будет происходить, даже несмотря на то, что они исторически и эмпирически связаны с крестом». Тиллих даже предполагает новое использование символа «Христа победителя» в этом обзоре истории религий. Как мы узнаем, что случилось

в благоприятный момент Мухаммада или реформации, если только мы не предполагаем, что все религиозные моменты являются одинаково благоприятными? Но если мы предварительно предполагаем, что новизна привносит немного предпосылок? Очевидно, такое же круговое мышление Тиллих критиковал у Эрнста Трельча и Рудольфа Отто, однако, скрывая понятия.

«Потерянным миром» Тиллиха был его ответ на вопрос о значении истории религий «для религии, теологом которой он является». Он утверждает, что «теология остается укорененной в свои экспериментальные основания. Без этого, теология вообще является невозможной». Таким образом, испытывая преданность к каноническим толкованиям, Тиллих постоянно отказывается признать какое-либо сознание, свободное от таинства, кроме религиозного. Ограниченный своими личными пределами опыта христианского толкования, христианский теолог должен проводить остаток времени «формулируя базовые знания, являющиеся универсально действительными [знания о священном в предельном являются универсальными] в универсально действительных утверждениях».

Как эта попытка может рассмотреть фрагментарное осознание христианского опыта? Можно ли сказать, что такое отношение позволяет христианину понять другие религии людей, не говоря уже о продуктивном диалоге с представителями других религий.

Касательно системной теологии, то она противоречит всем взглядам на нравственность, имеющимся у современного человека. Мы можем сделать вывод, что если бы Тиллих был жив, он не сделал бы ни шага навстречу диалогу. Удивительно, однако, этот вывод не является правильным. Ибо, перед своей смертью он читал разделы статьи под названиями «Методология диалога», «Темы для диалога» и «Диалектика тем и толкование», и написал в письме автору: «Я... читал вашу рукопись и подумал, что она была бы прекрасным основанием для какой-либо дискуссии между христианством и Исламом. Вы определили различия с большой ясностью и строгостью. Не для того, чтобы они находились там, где они есть, а для того, чтобы показать, что помимо различных толкований, существуют, особенно в данный момент, общие основания и общее происхождение. Я надеюсь, что опираясь на это предположение, дискуссия могла бы быть очень продуктивной».

И это было сюрпризом. Я вновь обрел свой потерянный оптимизм.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Права немусульман согласно Исламу: культурный и социальный аспекты

В большинстве древних цивилизаций контакт с последователями других религий был возможен только во время войны, как с поверженными или завоевателями. В обоих случаях они были врагами по определению. Эта вражда имела под собой и религиозную подоплеку. В дальнейшем их ждало рабство или смерть, и последняя была более частым явлением после поражения и захвата. Позднее, во время Египетской империи (восемнадцатая династия) осуществлялись торговые контакты с последователями других религий. В этом случае, общество было толерантным к иноверцам только из корыстных побуждений и только на протяжении времени, необходимого для торговли. Как таковой, то есть другой или неверующий, он считался варваром или не человеком. Отчуждение включало религиозный, лингвистический, культурный и расовый аспект. Это иллюстрируют египетские описания семитов Востока, ливийцев Запада и африканцев Юга, месопотамские описания персов, людей гор или арийцев Севера.

В контексте отношения к иноверцам, мировые религии могут быть разделены на две основные группы: универсалистские религии (христианство, буддизм) и этнические религии (индуизм, иудаизм).

Универсалистские религии

Христианство и буддизм осуждают религии иноверцев. Христианство приговаривает их к бесконечному наказанию в аду, поскольку они не верили и не совершали ни одного из его таинств. Наказание исходит от Бога и причина этого – отречение от Его единственной милости на земле – церкви. Церковь не является частью этого мира, хотя она и может находиться в нем. Ее юрисдикция ограничена ее собственной реальностью, которую христианство четко отделило от реальности Цезаря, т.е. секулярной реальности. Высказывания Павла о том, что «все, что не по вере, грех» (Послания к римлянам, 14:23), в XIX веке понималось в таком значении, что все, что не является религиозным, – одним словом, мир – является плохим. Неверующий осуждался из-за того, что не участвовал в религиозных событиях. Все другое, присущее этому миру, осуждалось *a priori*, и таким образом, все, что он делал или не делал,

было неподобающим. Только в прошлом веке теологи начали понимать важность секулярного как секулярного, и они еще не преуспели в согласовании своих открытий с центральными догмами своей религии.

Без Господа и без разделения жизни на религиозную и секулярную, буддизм в равной мере порицает неверующего с религиозной точки зрения, т.е. как человека, отрицающего догматическую истину его учения, а именно, то, что все бытие связано со страданиями и человек должен положить этому конец. Согласно буддизму, все составляющие бытия формируют единое целое. Оно является секулярным и каждая его частица – один ком страданий. Поэтому если неверующий остается в неведении, то это является его личным делом и его личным неблагоразумием. Но также, как и в христианстве, буддизм отрицает то, что спасение возможно вне его религии.

Гностическое христианство, особенно Иустин Мученик, выдвинуло теорию спасения вне христианства, когда Христос рассматривается как логос в каждом человеке в различной степени и назвало Сократа (469–399 до н.э.) наибольшим христианином. Но гнев доктринальной войны в раннем христианстве уничтожил эту попытку, когда Киприан провозгласил принцип о том, что вне Римской церкви не существует и не может быть спасения. Принцип Киприана остался превалярующим в католицизме, так и в протестантской церкви, до сегодняшнего дня. Современный экуменизм вынуждает католическую церковь ослабить провозглашенную ею монополию на милосердие Бога. В ответ на это, Карл Ранер (1904–1984) написал эссе под названием «Анонимные христиане», в котором он пытался расширить подарок милосердия Бога за пределы католической церкви. Но эта попытка была сделана ради удовлетворения христианского экуменического диалога, а не межрелигиозного. Православная и протестантская церкви остались верны этой позиции католиков, в то же время буддизм до сих пор противостоит этому.

Этнические религии

Этнические религии являются более чем последовательными в своем осуждении неверующего с религиозной и секулярной точек зрения. Будучи этническими, они рассматривают себя в истории теологии, в теоретическом и практическом контекстах, в личной и общественной этике.

В индуизме, неверующий порицается на двух уровнях. С религиозной точки зрения, он лишен истины, живет во тьме в отличие от просвещенных последователей индуизма. Его принадлежность к какой-либо

религии, кроме индуизма, рассматривается как следствие невежества и заблуждения. В следующей жизни закон кармы обязательно накажет его соответственно. В этой жизни его именуют как *млечча* («варвар»). Его судьба является худшей, чем у *шудров* или «неприкасаемых», представителей самой низкой касты. Представители обеих этих каст являются отвратительными, нечистыми, они загрязняют все, к чему прикасаются. Но *шудры* хотя бы занимают определенное место в социальной системе индуизма, хоть и самое низкое, а *млечча* не имеют никакого места и их нужно изгонять из общества или убивать.

Как в иудаизме и христианстве неверующий является врагом Бога, так и в иудаизме, он считается изгоем общества. Вдобавок к этому двойному осуждению, неверующий является врагом людей, «избранных Богом», врагом, которого верующие должны преследовать, атаковать и подчинить или уничтожить, даже если он находится на своей родине. **«Так говорит Господь Бог: вот, Я подниму руку Мою к народам, и выставлю знамя Мое племенам, и принесут сыновей твоих на руках и дочерей твоих на плечах. И будут цари питателями твоими, и царицы их кормилицами твоими; лицом до земли будут кланяться тебе и лизать прах ног твоих, и узнаешь, что Я Господь, что надеющиеся на Меня не постыдятся»** (Исаия, 49:22–23). **«Господь послал меня, чтоб объявил я о времени, когда Господь Свою покажет милость. Господь послал меня, чтоб объявил я о времени, когда наш Бог накажет злых людей, Господь послал меня, чтоб я утешил всех печальных \. ... И придут иноземцы и будут пасти стада ваши; и сыновья чужестранцев будут вашими земледельцами и вашими виноградарями. А вы будете называться священниками Господа, служителями Бога нашего будут именовать вас; будете пользоваться достоянием народов и славиться славою их»** (Исаия, 61:2, 5–6). **«Ты будешь насыщаться молоком народов, и груди царские сосать будешь, и узнаешь, что Я Господь – Спаситель твой и Искупитель твой, Сильный Иаковлев. Ибо народ и царства, которые не захотят служить тебе, – погибнут, и такие народы совершенно истребятся»** (Исаия, 60:16, 12). **«Я топтал точило один, и из народов никого не было со Мною; и Я топтал их во гневе Моем и попирал их в ярости Моей; кровь их брызгала на ризы Мои, и Я запятнал все одеяние Свое; ибо день мщенья – в сердце Моем, и год Моих искупленных настал»** (Исаия, 63:3–4).

Точка зрения Ислама

Ислам признает неверующего на трех отдельных уровнях. Первый из них – гуманизм. Ислам ввел концепцию *дин аль-фитра*, чтобы выразить свое суждение о том, что Бог наделяет религией при рождении, которая является истинной, подлинной и достоверной в течение всех времен.

Поскольку они являются людьми, то они все имеют здравый ум, чтобы используя его прийти к основе религиозной истины. Без этого дарования человек и вовсе не может быть человеком. Универсальность этого аспекта исламской доктрины заключается в том, что этот принцип не имеет исключений. На основе этой врожденной религии Ислам построил свой универсальный гуманизм. Онтологически люди являются Божьими творениями и все они равны как в своем творении, так и в их врожденной способности к признанию Бога и Его закона. Никому не будет прощено незнание Бога, его Творца, поскольку при рождении каждому были дарованы средства, необходимые для получения этого знания.

Посредством этой концепции Ислам проводит границу между врожденной религией и историческими религиями. Последние выведены из основного дара, или же они могут происходить от других источников, таких как Откровение, или человеческих страстей, иллюзий и предубеждений. Если этот тип религии разделяет человечество, то врожденная религия объединяет их и ставит всех своих последователей на один уровень. Как Пророк сказал: «Все люди рождены мусульманами (т.е. наделенными врожденной религией). Но их родители (обычаи, истории, культура, воспитание, как противоположности к природе) превращают их в христиан и иудеев». На этом уровне природы, Ислам рассматривает верующих и неверующих как равных в религии Господа.

Вторым является уровень универсальности Откровения. Ислам утверждает, что **«мы послали тебя с истиной добрым вестником и предостерегающим увещателем, и нет ни одного народа, к которому не приходил бы предостерегающий увещатель»**; **«Мы отправили к каждой общине посланника: «Поклоняйтесь Аллаху и избегайте тагута!» Среди них есть такие, которых Аллах наставил на прямой путь, и такие, которым было справедливо предначертано заблуждение. Ступайте же по земле и посмотрите, каким был конец неверующих»** (Коран, 35:24, 16:36).

Того, чем человек наделен от природы, недостаточно, здесь Ислам добавляет вклад истории. В истории каждому человеку был дан посланник: **«Мы отправляли посланников, которые говорили на языке своего народа, чтобы они давали им разъяснения»** (Коран, 14:4). Каждый посланник передавал и разъяснял одно и то же послание от Господа, сущность которого заключалась в признании Его как Бога, т.е. как Создателя, Владыки и Судьи, и служении Ему посредством любви и повиновения. Таким образом, все люди признаются обладателями Божественных Откровений, которые соответствуют историческим условиям и посланы на разных языках, но содержат в себе одинаковый религиозный смысл. Мусульмане и немусульмане имеют одинаковые инструменты Божественного руководства. Эта концепция дополняет врожденную религию дальнейшим универсальным основанием Откровения в истории. Таким образом, религиозные отличия людей не могут относиться к их врожденной человеческой природе или к Господу. Поэтому Ислам предоставляет возможность различать выведенную сущность религии, которой она делится со всеми другими религиями, и форму, концептуализацию и нормативность этой религии в истории. Критика исторического существенным и понимание их обеих врожденным стала впервые возможной благодаря этому прорыву Ислама.

На третьем уровне Ислам отождествляет себя со многими историческими откровениями иудаизма и христианства. Он уважает пророков этих двух религий как истинных пророков Бога, и принимает их как исламских. Он учит своих последователей почитать их имена и память. Однако, это не касается взаимоотношений Ислама и последователей других несемитских религий. Но с семитскими религиями, составляющими существенную часть человечества, Ислам возвел мосты. Вместе с принятием иудейских пророков и Иисуса он свел все отличия между ним и этими религиями к внутренней вариации, возникшей из-за человеческого понимания, а не из-за Бога или религии Бога. Таким образом, Ислам свел разрыв между мусульманами и иудеями, мусульманами и христианами к минимуму посредством превращения отличий в внутренние сразу в трех религиях – иудаизме, христианстве и Исламе. Согласно Корану мусульмане провозглашают: **«Воистину, самыми близкими к Ибрахиму (Аврааму) людьми являются те, которые последовали за ним, а также этот Пророк (Мухаммад) и верующие. Аллах же является Покровителем верующих»** (Коран, 3:68). Он настаивает, что религия в большей мере является внутренней, нежели

внешней. Это утверждение является самым близким к точке зрения обращения или полной самоидентификации неверующего с религией, о которой идет речь.

Существует много мнений об отличиях между мусульманами и немусульманами, но мы все еще должны понять, что Ислам относит эти отличия к пониманию человека, а не к религиям, как таковым. Даже в таком случае, Ислам заботится о том, чтобы предоставить всем неверующим презумпцию невиновности, воздерживаясь от суждения до того момента, когда доказательства вины будут иметься в наличии. Мусульмане обязаны начинать с того, что какой-либо иудей или христианин является последователем такой же веры, как Ислам, на трех уровнях. На этой основе Господь приказал Своему Пророку обращаться к ним с такими словами: **«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». Если же они отвернутся, то скажите: «Свидетельствуйте, что мы являемся мусульманами»** (Коран, 3:64). Ислам уверяет немусульман подробнее: **«Воистину, верующим, а также иудеям, христианам и сабиям, которые уверовали в Аллаха и в Последний день и совершали праведные деяния, уготована награда у их Господа. Они не познают страха и не будут опечалены»** (Коран, 2:62).

Очевидно, Ислам признает неверующих с религиозной точки зрения. В религиозном плане он гарантирует каждому немусульманину в мире двойные религиозные привилегии и религиозное звание в силу разделения естественных религий и Божественных Откровений в истории. Если случилось так, что он является иудеем или христианином, ему гарантирована третья привилегия и звание, а именно, участие в традиции Ислама. Третья привилегия, гарантирована Господом в Коране иудеям, христианам и сабиям, была расширена на приверженцев зооастризма, индуизма, буддизма и последователей других религий, поскольку они контактировали с ними. Таким образом, Ислам гарантирует все три религиозные привилегии приверженцам всех религий мира.

Приглашение неверующих разделить величайшее благо

Необходимость призыва неверующих к Исламу

Одна из основных аксиом теории ценностей гласит, что воплощение ценности в жизнь является ценностью. Неправильно полагать, что благое и ценное не стремится к тому, чтобы быть воплощенным в жизнь.

Заметная человеческая сознательность и поведение подтверждают первоначальную аксиому. Человеческие создания действительно стремятся разделять благое, которые они ощущают и чтобы достичь наибольшей его реализации они желают делиться своими ощущениями с другими. Обсуждаемые ценности зависят от уровня обязанности и желания рассказать об этом другим.

Обладание религией дает доступ ко всей иерархии ценностей. Эти ценности являются абсолютными, они касаются абсолютных измерений существования и жизни. Нет ничего более важного, чем то, о чем нас учит религия, а именно, Бог и Его распоряжение жизнями людей, знание, поклонение и любовь к Нему, выполнение Его воли, жизнь *хидайа* или благодать, наместничество Господа и вознаграждение вечным счастьем в Раю – все это является абсолютными ценностями. Они делают ценным все, что имеет ценность. Поэтому, они являются аксиологическими основаниями, окончательным, или первым принципом всего благого. Они никогда не используются, как инструменты, для какого-то другого блага. В противоположность, все остальные ценности направлены на осуществление своих целей. Они являются окончательным, наивысшим или условным концом какого-либо нравственно-го стремления.

Как может человек, обладающий такими ценностями, т.е. который осознал их и активно стремится реализовать их на практике, скрывать свои знания от других людей? Его сознание и воля восстанут против него, если он упустит возможность представить «свои» знания другим и призвать людей к применению этих ценностей в жизни по его примеру. Это обязательство сознательности является тем, что мы часто называем «сознанием» или голосом сознания. Оно является «жесткими данными» первичного сознания ценностей, автономной, своеобразной и непротиворечивой.

Религия не только предоставляет нам доступ к абсолютным ценностям, она также знакомит нас с абсолютной истиной нашей жизни и существования, Рая и планеты. Она убеждает нас в достоверности этих истин, представляя их не как одну точку зрения

среди других, а как истину. Некоторые религии поддерживают релятивистскую теорию истины, утверждая, что их истина принадлежит им и не нужно рассматривать другие. Такая точка зрения характерна для племенных и этнических религий, которые чрезвычайно редко распространяются за пределы племени или этноса. Другие религии, и их большинство, являются эксклюзивистскими. Их заявление не просто является утверждением того, что их тезис верный, а другие – ложь. Однако, существует два типа религиозного эксклюзивизма: догматический и рациональный. Первый тип, включающий христианство и буддизм, представляет нам вариант истины, свой вариант, и просит нас согласиться с ним без критики. Их тезис состоит в том, что поскольку религиозная истина является окончательной, достоверной во все времена и в каком-либо месте, ее нельзя оспаривать. Ее можно принять или опровергнуть, но ни в коем случае не поддавать критическому анализу, дискуссии и контраргументации.

Исламу также присущий эксклюзивизм, как христианству и буддизму. Он представляет свое утверждение как едино правильное, но он не делает это настолько догматически. Его утверждение может быть предметом критики. Оно является как окончательным, так и рациональным или критическим, открытым к контраргументам. Природа всех рациональных утверждений вынуждает их открыто презентовать себя. Благодаря дискуссии ясность и сила их основания увеличиваются. Очевидно, рациональное утверждение направлено на то, чтобы его узнали, и не может быть проигнорировано, за исключением случаев, когда существует риск, что человек покажет свою некомпетентность или глупость.

В стремлении убедить жителей Мекки в достоверности Божественного призыва, пророк Мухаммад сказал им: «Если б я, Мухаммад, сын Абдуллаха, сказал бы вам, что поднявшись на эту гору, я увидел врага, вы поверили бы мне?» «Да, действительно, – ответили жители Мекки, – мы же знаем, ты никогда не врал нам до этого». «Так знайте, что я получил Откровение от Господа предупредить вас о наказании, которое Бог пошлет вам, если вы продолжите свои злые дела. Как вы сейчас слышали, ваша сегодняшняя жизнь и судьба вне опасности». Очевидно, рациональное утверждение истины не может остаться не принятым во внимание, разве что только глупцом. Существует внутреннее принуждение относительно предмета – провозгласить его другим, и врожденное принуждение других – поддать это утверждение сомнениям, принять или опровергнуть его.

Свобода верить или не верить

Право немусульман убеждаться

Мусульманин обязан представлять Ислам для неверующих посредством своей веры, рационального и аксиологического естества своего утверждения. Последние уже приняли предложение исламского мира или нового мирового порядка, согласно которому люди должны отказаться от войны и смириться со своими отличиями, жить в мире, общаться друг с другом. Интеллектуально и духовно, исламский мир является как гарантией свободы убеждать, так и убеждаться в истине. Это предполагает то, что немусульманин в праве решать, стоит ли ему взять во внимание то, о чем было рассказано. Коран запрещает какое-либо вмешательство в этот процесс, каковы бы ни были причины. Господь много раз предупреждал своего пророка о том, что он не в праве давить на человека после того, как он презентовал свою религию, освобождая его от ответственности за позитивное или негативное решение, сделанное его слушателями, или же полное отсутствие такового. Ибо сказано:

«Нет принуждения в религии. Прямой путь уже отличился от заблуждения. Кто не верует в тагута, а верует в Аллаха, тот ухватился за самую надежную рукоять, которая никогда не сломается. Аллах – Слышащий, Знающий» (Коран, 2:256).

Бог приказал Пророку:

«Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше знает тех, кто следует прямым путем» (Коран, 16:125).

Мы уже открыли Вам Коран, поэтому Вы можете передавать его людям. И это – истина. И кто бы ни принял его во внимание, или же отказался от этого, Вы не несете ответственности за их решения... (в случае если люди отрекаются от Откровения). **«Тот, кто последовал прямым путем, поступил во благо себе. А тот, кто впал в заблуждение, поступает во вред только себе, и ты не являешься их попечителем и хранителем»** (Коран, 39:41; а также 10:108; 27:92; 6:104, 34:50).

Как и презентация какого-либо теоретического закона, презентация Ислама неверующим может руководствоваться всеми доступными фактами, но она может только предоставлять их на рассмотрениеслушателей, и не более того. Коран обращается к ревностным энтузиастам со словами:

«Если бы твой Господь пожелал, то уверовали бы все, кто на Земле. Разве ты стал бы принуждать людей обратиться в верующих?» (Коран, 10:99)

«Скажи: «О люди! К вам явилась истина от вашего Господа. Кто следует прямым путем, тот поступает во благо себе, а кто впадает в заблуждение, тот поступает во вред себе. Я не являюсь вашим попечителем и хранителем»» (Коран, 10:108).

Эта позиция Ислама является совершенно естественной. Какое-либо вмешательство в процесс размышления посредством внесения каких либо сторонних соображений будет искажать его результаты. Такое влияние угрожает целостности и самобытности человека. Более того, решение, принятое в результате принуждения, подкупа или какой-либо иной формы взаимодействия, не будет считаться решением, соответствующим цели призыва. Оно будет принято не по своей воле и поэтому противоречащим нормам морали. В связи с этим человек, который принял это решение, как и тот, кто осуществлял призыв, «помог» ему это сделать, используя незаконные методы, будут наказаны за это в Аду. С точки зрения шариата, решение принять Ислам, принятое таким способом, является недействительным и пустым, преступлением для *дау*.

Право оставаться при своем мнении

Если неверующий не убедился в презентованной истине Ислама, то мы должны относиться к нему с прежним уважением. Нужно помнить о том, что когда Пророк лично рассказал христианам Наджрана об Исламе, некоторые из них приняли Ислам, а некоторые не сделали этого, но, несмотря на это, он продолжил гостеприимно относиться к ним, позволил им присоединиться к Исламскому государству и отпустил их домой вместе с охранниками и Сподвижниками, чтобы они помогали им в их делах. Свободное сознание наделило человека непревзойденной гордостью и все пророки Господа знали, как нужно уважать ее. Те из их числа, которые решили принять Ислам, сделали это по своей воле, будучи убежденными в истинности Ислама.

Точно так же, как мусульманин не может вмешиваться в процесс понимания Ислама и убеждения в его истинности посредством внешних методов, Ислам велит человеку не сдаваться, если неверующий упорствует в этом неприятии. *Даават*, или призыв человека к истине, является бесконечным процессом. Остановка *даавата* в какой-либо момент времени будет означать безысходность. Однако, потеря

надежды определенным человеком, который когда-нибудь видел свет, является не только его личным поражением и поражением его естественной способности, а ужасным приговором для всегочеловечества. Она включает отрицание *дин аль-фитра*, естественной способности, которой Господь наделил всех людей при рождении. Имея *дин аль-фитра* в своем распоряжении, мусульманин должен возобновить свой призыв и доверить все остальное Господу. Фактически, он должен воспринимать отказ неверующего как новую возможность, предоставленную Господом для того, чтобы он подобрал более справедливые и подходящие доводы для следующей презентации. Доводы, которыми он располагает, являются бесконечными, поэтому нет никакого смысла терять надежду или прекращать убеждать. По большому счету, именно эта постоянная вовлеченность в изучение, определение и разъяснение истины, поиск новых доводов, превратила умму в учебную аудиторию или лабораторию по исследованию истины.

Учитывая тот факт, что Исламская истина предназначена для мусульман и немусульман, и также то, что существует бесконечное количество соответствующих доводов, бесконечная разнообразность и глубина интеллектуального любопытства и духовного темперамента, диалектический поиск истины составляет мировой порядок Ислама. Поэтому Ислам вознаграждает знания и образованность, дарует наивысшее уважение умным людям, ученым. Ни одна религия, идеология или социальная система не ценила знания настолько сильно, как это делает Ислам. Каждая страница Корана воздаст должное знаниям и мудрости, тем, кому посчастливилось ими обладать или развивать их.

«Неужели равны те, которые знают, и те, которые не знают?» – спрашивается в Коране риторически (Коран, 39:9). В конечном итоге, Бог – автор всех знаний. Он является Учителем:

«Он научил посредством письменной трости. Научил человека тому, чего тот не знал» (Коран, 96, 4–5).

И уточнил:

«О те, которые уверовали! Свидетельствуя перед Аллахом, отстаивайте справедливость, если даже свидетельство будет против вас самих, или против родителей, или против близких родственников. Будет ли он богатым или бедным, Аллах ближе к ним обоим. Не потакайте желаниям, чтобы не отступить от справедливости. Если же вы скривите или уклонитесь, то ведь Аллах ведает о том, что вы совершаете» (Коран, 4:135).

Право убеждать других

Неверующий наслаждается своим третьим правом: правом убеждать мусульманина в истинности своих взглядов, какими бы они ни были. Два основания оправдывают и усиливают право неверующего в Исламе. Во-первых, убеждение является двусторонним процессом, которому присущи аргумент и контраргумент. Оно не может происходить исключительно в форме свободного диалога между двумя сознательными людьми или же группами. Убеждение, не связанное с диалектическим процессом не является целью Ислама. Ибо оно предполагает наличие носителя *tabula rasa*, которому учитель излагает все свои знания. Это неправильно. Обсуждаемый тип знания не является соответствующим, если он не добывается некоторой реакцией, не побуждает к изменению в ориентации обладателя.

Во-вторых, приемлемым является только тот случай, когда мусульманин может рассказать о своих убеждениях, и немусульманин имеет право сделать то же самое. Это реципрокное право не ведет к оскорблению какой-либо стороны, поскольку они обе им пользуются на основании своей человечности. Нельзя сомневаться в том, что немусульмане не могут презентовать свои убеждения мусульманам. Предполагается, что мусульмане во всех деталях знают об истине, дарованной им. Если они не способны опровергнуть немусульманские доводы, то они должны в первую очередь углубить знания своей религии или же хотя бы обратиться к знающему человеку-единоверцу. Если они податливы для того, чтобы принять другую веру и отречься от Ислама в результате такой презентации, их можно обвинить в их личной слабости в знаниях и вере. Ислам не вынуждает мусульман защищать братьев, живущих в невежестве, а наоборот направляет и информирует их. На каком-либо уровне, при какой-либо степени развития современного мира в сфере коммуникаций, такая защита или изоляционизм недопустимы. Рано или поздно он услышит контраргумент, и единой защитой против аргумента является еще один лучший, более яркий и правдивый аргумент.

Существует опасение, что использование этого права неверующими, может привести к бунту против Исламского государства, уммы в целом или государственной измене. Эти действия являются противозаконными в пределах Исламского государства, с чем неверующие должны согласиться, и преследуются в судебном порядке законом государства. Если неверующие не призывают людей к бунту, их не будут ограничивать в их праве рассказывать другим о своей религии,

и не будут преследовать. Если неверующие прибегнут к безнравственным практикам, таким как взяточничество, или к какому-либо типу принуждения, или к привлечению посредством чего-то чуждого разумной или духовной природе аргумента, слушатель-мусульманин должен сначала отказаться от презентации и осудить ее автора. Более того, Исламское государство также имеет право, вернее обязанность, влиять и останавливать определенные общественные взаимоотношения. Государство должно защищать своих граждан от таких нарушений. Однако, искренняя перед Господом презентация, кто бы ни был ее автором, должна разрешаться беспрепятственно.

Свобода быть другим

Мы увидели, что согласно исламским принципам, *зимми*, или неверующие, в Исламском государстве, или должники по договору в Исламском мире пользуются уважением своих религиозных взглядов, и имеют право убеждать и убеждаться в истине. Остается вопрос о тех неверующих, которые проявляют упорство в своей неверии. Насколько сильно Ислам допускает выражение такого неверия в своей личной жизни и в жизни общества?

Ответ кроется в отношении Пророка к христианам Наджрана и Умара ибн аль-Хаттаба (581–644 н.э.) к иудеям и христианам Византии после ее завоевания. Текст договора сдачи Иерусалима был написан Муавией (602–680 н.э.) и подписан халифом и Софронием (560–638 н.э.), патриархом города от имени христиан. В нем сказано:

«Во имя Аллаха, Милостивого и Милосердного. Этот договор является гарантией, данной жителям Элии Умаром, слугой Божьим, командующим верующими.

Он гарантирует им личную безопасность, сохранность их имущества, церквей и крестов, несмотря на их состояние, и религии в целом.

Их церкви не будут перенесены или же разрушены. Они и их имущество не пострадают.

В религиозных вопросах не будет никакого принуждения, никому из них не причинят вреда.

Иудеи не будут наделены правом поселяться в Элии вместе с ними.

Жители Элии должны платить *джизью*, как и другие города. Их обязанностью будет изгнание византийских отрядов и их клиентов из города. Тем, кто согласится покинуть город, будет гарантирован свободный переезд. Те же, которые решат остаться в городе, получают такую возможность и должны будут платить *джизью* как и другие жители.

Граждане Элии, которые пожелают покинуть город вместе с византийскими войсками, могут это сделать, при этом им разрешается забрать с собой их вещи, имущество и кресты. Им также гарантирована безопасность при переезде.

Земледельцы, которые оказались в городе, также могут поселиться здесь и платить *джизью*, как и другие граждане. В случае если они предпочтут покинуть город вместе с византийскими войсками, или просто вернуться к своим семьям, они могут сделать это. Денежный сбор не будет взиматься с них до сбора урожая.

Этот договор составлен под руководством Господа и с уважением к Пророку, халифам и верующим при условии, что жители Элии будут платить джизью, как в нем прописано».

Свидетели: Халид ибн аль-Валид, Амр ибн аль-Ас, Абд аль-Рахман ибн Ауф, Муавия ибн Аби Суфьян, которые подписали его собственноручно в 15 году хиджры.

Такие же условия были гарантированы мусульманскими завоевателями жителям других городов и провинций, присоединенных под знамя Ислама. В частности, Дамаску, Аль-Хире и Анату Халидом ибн Валидом, Баальбеку, Хомсу и Хамату Абу Убайдой ибн аль-Джаррахом; Ракке Иядом ибн Хамном, как сообщалось Аль-Балазури в «*Футух аль-булдан*». Абу Убайда гарантировал те же условия самаритянам Наблуса. Эти условия обеспечивали проживание *зимми* в Исламском государстве и дальнейшие взаимоотношения мусульман и немусульман. Главным образом, они гарантировали личную безопасность и сохранность имущества, право исповедовать неисламские религии и сохранять те общественные институты, которые они имели до этого, в частности школы и церкви.

Все эти договоры были составлены, используя общие термины, словарь и ожидания того времени. Их дух остался нормативным для всех мусульман много веков спустя, хотя и могут быть некоторые вариации в его применении. Однако, нужно отметить то, что мусульмане соблюдали условия договора, подписанного их предками с немусульманами. Сейчас, мы можем перевести эти договоры на современный язык, оставаясь преданными их духу. Такие переводы будут включать следующие права.

Право сохранять свою идентичность

Поскольку Ислам не запрещает *зимми* исповедовать свою религию, он может воспитывать своих детей в духе своей веры. Кроме права, связанного с осуществлением обрядов ритуального поклонения, также

он имеет право обучать, собирать и организовывать различные виды деятельности. Право *зиммии* обучать детей касается только религиозной сферы, а не гражданской или общественной жизни Исламского государства как целого, частью которого он является. Поэтому Исламское государство должно гарантировать его детям право на изучение их религии на уроках в школе, а не право создавать свои личные школы, за исключением тех школ, программа обучения и дух которых удовлетворяют требованиям, выдвигаемым к общеобразовательным школам. Необходимость объединения не позволяет небольшим системам провоцировать фрагментацию и разрушение единства государства. Если немусульманин стремится дать своим детям больше религиозных знаний, он должен делать это в частном порядке, дома, после уроков в школе. Немусульмане не могут возражать против уроков по Исламу в общественной школе, поскольку на этих уроках они изучают идеологию своей страны, которая является исламской, и таким образом выполняют требование политической интеграции и патриотизма. Таким же образом, дети мусульманских меньшинств в секулярных странах получают знание об Исламе, в то же время, другие дети изучают их религии. Если же они изучают секулярную идеологию в школах, то у них не остается выбора, где получать знание о своей религии. Родители должны обеспечить изучение ими религии дома. Поскольку *зиммии* должны принимать законы и поддерживать Исламское государство, с которым они связаны договором, мусульманское меньшинство должно принимать и поддерживать чужое государство, в котором оно проживает.

Права объединяться, или организовывать групповую деятельность, также гарантированы духом договора, так и использование этого права не имеет негативного влияния на безопасность, стабильность, единство или процветание Исламского государства. *Зиммии* могут организовать конференцию, посвященную библейской экзегезе, систематической теологии, истории церкви или иконографии, если они пожелают. Но они не могут организовать конференцию на тему войны и мира с Израилем, или соответствия арабского языка для современного развития, за исключением случаев, когда общая цель такой конференции согласуется с точкой зрения Ислама.

Право работать

На протяжении длинной истории Исламское государство, к счастью, никогда не знало какой-либо дискриминации своих граждан, мусульман или *зиммии*, в сфере экономической деятельности. *Зиммии* всегда имели

неограниченную свободу в выборе профессии. Практически во всех случаях им повезло больше, чем мусульманам, их доля в валовом национальном продукте была большей, чем доля мусульман. Это обычно является свидетельством того, что их вклад в ВВП пропорционально больший, чем вклад мусульман. Безусловно, они могут наслаждаться результатом своих усилий и стараний. Таким образом, они не должны ограничивать себя в улучшении своих домов, одежды, приобретении лошадей, автомобилей, самолетов, мебели или чего-то другого для улучшения жизни. И даже если в одно время им запрещалось иметь лошадей или ездить на них, то причиной этого была только военная ценность лошадей. Это можно сравнить с сегодняшним запретом летать на самолетах «Фантом» и «Мираж».

Могут ли *зиммии* работать на государственной службе или в армии, и насколько высоко они могут продвинуться по служебной лестнице? Ответ на этот вопрос состоит в том, что они могут работать в каком-либо государственном ведомстве, если они получили специальное образование или подготовку для работы в нем, включая защиту Исламского государства. Только те должности, на которых принятие решений требует личной приверженности Исламу, недоступны для них. В частности, это такие должности, как уполномоченный в администрации Шариата, или исполняющий в сфере общей политики Исламского государства. Естественно, представитель *зиммии* не может быть главой государства, халифом, или визирем, поскольку человек, занимающий эти должности, принимает чрезвычайно важные решения для безопасности и благосостояния страны в целом.

Право на наслаждение и красоту

В общем, *зиммии* имеет право как на наслаждение, так и на выражение себя в работах искусства для своего личного употребления, с тем условием, если они вписываются в рамки общественных нравственных устоев. В пределах своих домов *зиммии* могут наслаждаться друг другом, как они пожелают, созерцать любые шедевры искусства. Но если такое наслаждение начинает представлять угрозу для общества, Исламское государство имеет право, или даже обязанность, вмешаться и прекратить эту деятельность. Пример этого права можем увидеть в современной тенденции в женской моде к большей обнаженности. Обнаженность на людях является преступлением против нравственности и угрожает умме. Соответственно, пользуясь своим правом на наслаждение и красоту и одеваясь так, *зиммии* ущемляют нравственные чувства общества. Такая же ситуация наблюдается

с правом *зимми* употреблять алкоголь и свинину, и употреблять пищу и питье в Рамадан. Такие деяния являются преступлениями против нравственности, но если они совершаются в приватном порядке, то это вписывается в права, гарантированные *зимми* Исламским государством. Точно также рассматривается право *зимми* слушать музыку или наслаждаться музыкой. Общепринятым является то мнение, что нельзя допускать звукового загрязнения и государство должно вмешаться и остановить его. Однако, это интерпретируется только с физической точки зрения. Очевидным является тот факт, что Исламское государство должно остановить физическое звуковое загрязнение. Но оно также должно вмешиваться во все случаи эстетического загрязнения, а не только физического. Декаданс имеет множественные пути, и один из них включает звук. Опять же, *зимми* может слушать музыку в частном порядке у себя дома, при этом не нарушая прав других членов общества.

В таком ключе, можно поднять вопрос о том, имеет ли право *зимми* звонить в колокола в церкви. Но принимая во внимание тот факт, что это старая традиция, связанная с религиозным поклонением, она должна быть позволенной. Более того, время, когда бьют в колокола в церкви, хорошо известно. И какое-либо превышение их частоты может повлечь тщательную проверку государством для установления искренности побуждений.

В общем, *зимми* может реализовывать все социальные и культурные ценности, свойственные его идентичности, и только он выбирает условия для их претворения в жизнь, как и то, что будет областью их осуществления – дом или определенная территория, и кто будет объектом: он сам или его семья. Если же реализация его ценностей выходит за пределы его семьи или круга и становится общественной, или же начинает влиять на других людей, она попадает под ограничения Исламского государства. Поле действий этих ценностей должно включать исключительно немусульман, например, реализация ценностей является законной, если включает даже целые села или районы, в которых проживают исключительно немусульмане. Однако, она не должна влиять на мусульман.

Выводы

Одним словом, можно сказать, что в Исламском государстве «религия» в западном понимании этого термина (т.е. поклонение, обряды, личная этика и т.д.) является свободной и не имеет ограничений. В политической и экономической сфере *зимми* также свободны, как

и мусульмане, единственным ограничением являются области безопасности и благосостояния Исламского государства. Он может работать в государственных учреждениях или заниматься предпринимательством, если безопасность и благосостояние уммы не зависят от его решений на этой должности. В культурной сфере *зимми* также свободен, только в пределах своего дома или поселка, если он полностью немусульманский. Если его деятельность влияет на последователя другой веры, его свобода ограничивается культурными нормами Исламского государства.

Возникает вопрос: «Почему в эру культурного хаоса и вседозволенности Исламское государство должно вообще иметь какую-то культурную позицию? Не должна ли культура относиться к сфере личного выбора?»

Ответ Ислама негативен. Культурная позиция является важной в связи с современным нигилистическим хаосом, охватившим мир. Связь культуры с нравственностью и, в конечном счете, с метафизикой и религией является глубокой, хотя и не всегда легко заметной. Система не может существовать, если она не включает уровни культуры, как в случае политики и экономики. Очевидно, Ислам имеет свою самобытную культуру. Все граждане Исламского государства, мусульмане и немусульмане, должны принимать участие в ее творении и служить ее примером. В противном случае, правомерность Исламского государства будет утрачена. Потребительская кооперация или альянс с целью обороны должен удовлетворять различные общины (*милал*), составляющие его. Именно это осуществляется в Исламском государстве, поскольку кроме этих желаемых «услуг» потребительской кооперации и альянса с целью защиты, оно предлагает человеку особое духовное послание и особую роль в истории. Позиция, касающаяся культуры, является воплощением этого послания и роли.

Ислам предлагает человечеству намного больше, а Исламское государство является органом, уполномоченным осуществить это духовное, культурное доверие в истории. Культурная позиция является воплощением его послания и роли. Это позволяет Исламскому государству выполнять свою положительную роль вне негативного идеала прекращения вражды, вокруг которого была построена Лига наций. В действительности, ООН не смогла превзойти этот идеал посредством своих множественных проектов под эгидой ЮНЕСКО и других дочерних организаций. Ислам может предложить обществу больше, и Исламское государство является органом, уполномоченным осуществлять это духовное, культурное доверие в истории.

ЧАСТЬ III

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

О природе исламского даавата

Аллах призвал мусульман: **«Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше знает тех, кто следует прямым путем»** (Коран, 16:125). *Даават* является выполнением этого руководства: **«Призывай на путь Господа»**. Кроме того, этот термин относится к усилиям мусульман, предоставляющих возможность другим людям узнавать о религиозной истине и получать пользу от высших знаний, которыми они владеют. В этом свете желание познать истину является рационально необходимым. Оно побуждает носителя этих знаний поделиться ими с другими людьми. Поскольку религиозная истина не является только теологической, но также и аксиологической и практической, она вдвойне сильнее побуждает религиозного человека поделиться своим открытием с другими. Его набожность, его нравственность и милосердие накладывают на него обязанность действовать в интересах общественного блага.

I. Методология даавата

A. Даават не является принудительным

Безусловно, «призыв» не является принудительным. Аллах сказал: **«Нет принуждения в религии»** (Коран, 2:256). Он является приглашением, цель которого может быть достигнута посредством полного согласия с теми, по отношению к которым ведется призыв. Поскольку цель состоит в том, чтобы донести к людям свое суждение о том, что Аллах является нашим Создателем, Владыкой и Судьей. Принудительное суждение является *contradictio in adjecto* (противоречием в определении) и поэтому оно заслуживает наказания в Джаханнаме. Гуманистическая этика квалифицирует принудительный даават как серьезное нарушение прав человека, второе после геноцида, или даже равнозначное ему. Поэтому Коран указывает значение допустимого принуждения. «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше знает

тех, кто следует прямым путем» (Коран, 16:125). «Если они не убеждены в чем-то, их нужно оставить наедине» (Коран, 5:108; 3:176–177, 47:32). Безусловно, мусульманин должен пытаться и никогда не опускать руки, и тогда Господь может привести его к истине. Пример его личной жизни, его стремление к ценностям, которые он исповедует, его вовлеченность являются его окончательным аргументом. Если немусульманин все еще не уверен, мусульманин должен оставить этот случай на волю Господа. Пророк позволил христианам, которые не поверили до конца в его представление Ислама, продолжать исповедовать свою веру и жить в своих домах с достоинством.

Из этого следует, что в общественном строе согласно Исламу человек является свободным в презентации и обосновании своих религиозных убеждений другим. По большому счету он похож на академический семинар, где каждый, кто знает что-то лучше, может свободно рассказывать и убеждать, и другие могут свободно слушать и убеждаться в этом. Ислам верит в рациональную силу человека различать истину и ложь. Истина в таком случае проявляется из ошибки. «Тот, кто последовал прямым путем, поступил во благо себе. А тот, кто впал в заблуждение, поступает во вред только себе, и ты не являешься их попечителем и хранителем» (Коран, 39:41). Таким образом, исламский *даават* является побуждением к размышлению, обсуждению и аргументации. Никто не может остаться безразличным к нему, кроме циничного человека, или же отвергать его, разве что глупый или недоброжелательный человек. Если воспринимать его по умолчанию, то потом эта сила должна быть покрыта большей силой. Право на размышление является природным и присуще всем людям. Никто не имеет права лишать этого права кого-либо. Исламский *даават* осуществляется только на основе этих принципов. Книга Томаса Арнольда «Проповедование Ислама» является своеобразным памятником *даавата*, будучи написанной христианским миссионером и колониалистом.

Принцип, который гласит, что исламский *даават* не является принудительным, основывается на освещении в Коране подтверждения создания человека. Коран описывает Господа, Который обращается к ангелам в суре Аль-Бакара, 2:30 со словами: **«Я установлю на Земле наместника». Они сказали: «Неужели Ты поселишь там того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь, тогда как мы прославляем Тебя хвалой и освящаем Тебя?»** Он сказал: **«Воистину, Я знаю то, чего вы не знаете».** Также в Коране в суре аль-Ахзаб, 33:72 мы читаем: **«Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести ее и испугались этого, а человек взялся нести ее. Воистину, он является**

несправедливым и невежественным». Оба эти аята мусульмане воспринимают как основополагающие цели существования человека, т.е. человек является *халифом* Господа, носителем ответственности, возложенной на него для исполнения Божественной Воли. Эта Воля уже претворена в жизнь в природе как природный закон, и еще не осуществлена в другой части, а именно, человеком как нравственный закон. Это составляет отличительную черту человека от всех других существ. Только он способен действовать по своей воле, и таким образом, позволяет себе осуществить нравственную часть Божественной Воли. Его сущность является его способностью к ответственным нравственным действиям. Принуждение является нарушением этой свободы и ответственности, и совершенно несовместимым со связью человека и Божественной сущности.

Б. Даават не является психотропным влиянием

Это следует из природы суждения, что *даават* не может иметь каких-либо других целей, кроме как осознанное согласие с содержанием со стороны тех, по отношению к кому ведется призыв. Это значит, что если сознание того, по отношению к кому ведется призыв, в какой-либо мере подвергнуто влиянию общеизвестных дефектов, сам *даават* при этом является искаженным. Таким образом, *даават*, осуществленный при этом, или его выполнение, при наличии отклонений сознания, забывчивости, упущений в *тааккул* или мысленном сопоставлении фактов с целью создания единого целого, распространения эмоций и энтузиазма, особого типа «путешествий» не является исламским *дааватом*. Таким образом, *даават* не является работой магии, иллюзий, волнений или какого-либо типа психотропного воздействия. Предмет этой работы не состоит в контроле силы суждения человека, ибо при этом нельзя утверждать, что суждение человека является «его личным и свободным суждением». Присутствие Бога, Который является Предельной Реальностью, Творцом и Господом Вселенной, Судьей и Господом всех людей, является фактом, который действительно просачивается в общее сознание. Фактически, Ислам утверждает, что если сознание испорчено, вместо Господа человек будет воспринимать что-то другое. Под значительным влиянием Откровения, сознание Пророка не было искажено и не превратилось в неопределенное как в мистических практиках, а наоборот, продолжило функционировать нормально и даже улучшило свою ясность и восприятие. Именно поэтому Исламский закон не признает обращение в Ислам маленьких детей, поскольку их сознание еще не сформировалось.

Принцип, согласно которому *даават* не имеет ничего общего с психотропным влиянием, сохраняет свободу и осознанность выбора, наличие которых не может быть подтверждено в случае расширения сознания химическими или мистическими средствами. Он защищает *даават* от осуществления для удовольствия, счастья, беззаботности, эвдемонии – фактически, от всего, кроме Воли Аллаха. Какой-либо скрытый мотив искажает *даават* как для того, кто его осуществляет, так и для того, по отношению к кому он ведется. С другой стороны, неосознанное обращение какого-либо человека, который был обманут, согласно Исламу, является злом; и большим злом, конечно, является мошенник.

В. Даават направлен как на мусульман, так и немусульман

Это следует из Божественного руководства, которое гласит, что *даават* должен быть конечным результатом критического мышления. Его содержание не может быть только известным содержанием и только представленным содержанием. Не существует суждения без размышления об альтернативных вариантах, без сравнения и противопоставления, без анализа внутренней согласованности, общей согласованности с другими знаниями, без анализа его соответствия с реальностью. Это тот аспект *даавата*, который приносит пользу для тех, в отношении которых *даават* осуществляется, которые положительно воспринимают *хикма* или мудрость. Аллах описывает Своих пророков и святых как «людей *хикма*», потому что их Ислам был хорошо изученным, он не был ограниченной привязанностью к какому-либо мышлению, и определенно не был «предубеждением». Именно поэтому *даават* в Исламе никогда не был направлен исключительно к немусульманам.

Кроме происхождения от принципа равенства всех людей перед Богом, этот универсализм *даавата* основывается на определении императива, происходящего от обращения Ислама. Все люди подчиняются обязанности реализовывать божественную модель в пространстве и времени. Это задание никогда не осуществлялось до конца ни одним человеком. Мусульманин предположительно является человеком, который, приняв ограничения, может поставить себя на путь претворения в жизнь своих знаний. Немусульмане все еще должны принять свои обязанности. Таким образом, *даават* обязательно должен быть направлен как к мусульманам с целью продвижения их на пути претворения в жизнь их знаний и к немусульманам, чтобы они присоединились к рядам тех, кто стремится к превосходству в свете Божественного руководства.

Направление *даавата* к мусульманам, так и немусульманам, является показателем того факта, что в отличие от христианства, Ислам

никогда не является *fait accompli* («свершившийся факт»). Ислам является процессом. Он растет, а иногда его значение уменьшается. Не существовало периода, когда мусульманин мог быть уверенными в том, что он обязательно попадет в Рай. Вместо «спасения», мусульманин должен стремиться достичь счастья посредством непрерывных усилий.

Г. Даават является рациональным мышлением

Поскольку *даават* является процессом критического мышления, из его природы следует то, что он не может быть догматическим, придерживаясь своего содержания как личной власти, или выражения, или традиции. Для того, чтобы оставаться критическим процессом, *даават* должен всегда оставаться открытым для новых данных, новых альтернативных мнений, постоянно определять и переопределять себя в новых формах, в знаниях новых открытий науки, в новых потребностях в зависимости от общественной ситуации. В осуществлении *даавата*, *дау* не является посланником авторитарной системы, а единомышленником, который взаимодействует с *маду* (теми, по отношению к которым ведется призыв) в сфере понимания двойного Откровения Аллаха в творении и посредством Его пророков. Вот и все, что можно сказать с точки зрения *дау*.

С точки зрения *маду*, его процесс размышления никогда не должен останавливаться. Его иман должен быть динамичным и всегда возрастать в силе, чистоте взглядов и целостности. Более того, обращение в Ислам не является таинством, которое, как только свершилось, становится *fait accompli* («свершившийся факт»). Ислам не знает «оправдания верой», безусловно, не существует «оправдания» в смысле *justi facti*. Если иман находится в состоянии сна и стагнации, его определенность вырождается, а предмет постепенно беднеет. С другой стороны, его динамизм является его открытостью к новым знаниям, новым сведениям и новым жизненным ситуациям, новым данным, проблемам, а также к креативным способам их решения, которые могут быть выведены из традиции или же из других источников. Именно это делает его источником обогащения его предмета. К счастью, именно его иман увеличивается в уверенности (*йакин*)с каждым днем.

Как рациональное размышление, *даават* демонстрирует, что в Исламе вера должна соблюдаться со знаниями и убеждениями, в то же время христианству, как указывает Блез Паскаль (1623–1662), присущее слепое соблюдение обрядов. Арабское слово «иман»

не означает «вера», в то же время, христианство использует именно этот термин. Скорее, «иман» означает «убеждение». Этот термин не включает существование таинства. В Исламе не существует принципа «*ex opere operato*» («в силу совершенного действия» в буквальном переводе).

Д. Даават является рационально необходимым

Таким образом, исламский даават является презентацией рациональной, то есть критической, истины. Он не является провозглашением события, или даже истины (идеи), а презентацией его для критической оценки как истинной ценности, предложения, факта, который имеет теоретическую (метафизическую) и практическую (этическую) значимость для человека. Касательно непокорной воли, Ислам признает ее, как таковую, то есть, непокорную и преступную, и оставляет предмет этой воли на самого себя, чтобы Аллах вел его по пути к истине. Он уважает его волю и его суждения и, таким образом, расширяет свою защиту на него и *Pax Islamica* («исламский мир»). Но он требует от него быть миролюбивым и не вмешиваться в права его соседей слушать и убеждаться. Более того, в историческом контексте мусульманин всегда был открытым, и никогда не принимал и не практиковал Ислам в тайне. Его *даават* предшествовал его проникновению в какую-либо международную или межрелигиозную область. Как результат, он толковал убийство *дау*, подавления его *даават*, как вражеское действие, отрицание мирного призыва к размышлению и аргументации, а не просто как противостояние непокорной воли. Именно поэтому, когда отклик на призыв состоит не в обращении в веру, а всего лишь сопровождается словами: «Да, я подумаю», – мусульманин не жалел абсолютно ничего, чтобы представить свой довод, сделать его убедительным; главным образом, посредством внедрения его в универсализм, справедливость и братские отношения.

То, что *даават* является рационально необходимым, подразумевает то, что при презентации своего примера, Ислам презентует его как природную или рациональную истину. «Рациональный» здесь означает «критический». Люди по-разному используют основание, но наш диалог будет лишен смысла, пока мы не предположим, что истина является познаваемой, то есть, пока мы не поверим, что возможно прийти к принципам, которые перекрывают наши отличия. Таким образом, взгляды Ислама являются не «актом веры», а «убеждениями». Это составляющая знаний, истины, которую человек в силе постичь.

Е. Даават является анамнезом

В руководстве мусульманину, касающемся призыва людей на путь Аллаха, Он не говорит ему призывать людей к чему-то новому, к чему-то чужому и неизвестному для них. Ислам является *дин аль-фитра (religio naturalis)*, которая закладывается природой в человеке во всей своей полноте при рождении. Она является врожденной, природной составляющей человечества. Человек не является *homo religiousus* и, таким образом, *homo islamicus* не является человеком. Аллах так освещает Свое творение, а именно, Он одарил всех людей, как своих созданий, *sensus numinus, фитрой*, посредством которой можно распознать Его как Аллаха (Господа), Трансцендентного Творца, Абсолютного Владельца. История подтверждает эту природную способность с ее первобытным восприятием и размышлением, культивирует и обогащает ее или деформирует ее и отклоняет ее от природной цели.

Даават является призывом человека к возвращению к самому себе, к тому, что является врожденным в нем, к цели или феноменологической (т.е. с подозрением наличия идеологической обработки и внушения истории) переоценке уже имеющихся фактов. Он наиболее близок к платоновскому анамнезу без абсурдности реинкарнации или переселения душ. Как таковые, требования *даавата* являются обязательно умеренными, даже скромными! *Дау* должен осуществлять роль не более чем «акушера», направляя разум *маду* к открытию заново того, что он уже знал до этого, врожденного знания, которое Господь даровал ему при рождении.

Как анамнез, *даават* основан на исламском утверждении о том, что первобытная религия или монотеизм содержится в каждом человеке (*дин аль-фитра*), и человеку стоит только напомнить об этом. Роль пророков состояла в напоминании людям о том, что они уже имеют в себе. Христианство рассматривает это мнение в писаниях святых отцов и, в частности, в эпоху Просвещения. Но оно отступило от этого мнения в XIX столетии, поскольку западный человек был слишком сильно направлен к этноцентризму, и не смог воспринять универсализм, присущий этому мнению. Давайте вспомним Эммануила Канта (1724–1804), принца Просвещения, который говорил, что «быть черным является доводом» и упорядочил расы в порядке их могущественного влияния, разместив европейцев на верхушке. Это было недостатком мужества христианского мира.

Ж. Даават является преимущественно экуменическим

Открытие исламом *дин аль-фитра* и рассмотрение ее как основания всех исторических религий является прорывом чрезвычайной важности в межрелигиозных отношениях. Впервые представилась возможность относиться к приверженцам других религий как к равным членам универсального религиозного братского сообщества. Поскольку все религиозные традиции исходят от и основаны на общем источнике, они *de jure* являются религией Господа, которую Он внедрил во всех людей посредством *дин аль-фитра*. Проблема состоит в том, чтобы обнаружить, насколько религиозные традиции совпадают с *дин аль-фитра*, исходной и первоначальной религией; проследить историческое развитие религий и определить точно, как и когда каждая из них соблюдается и удовлетворяет, или отклонилась и вышла за пределы *дин аль-фитра*. Святое писание, как и другие религиозные тексты должны исследоваться с целью установления тех изменений, которые с ними произошли, или как они отобразились на них и на истории. Таким образом, исламский призыв является первым призывом к изучению религии, критическому анализу религиозных текстов, к утверждению этих текстов касательно Откровения. Это первый призыв к созданию дисциплины «история религии», поскольку он первым предположил, что религия имеет историю, что каждая религия прошла путь развития.

Ислам не требует для себя статуса новшества, но факт и закон являются такими же древними, как и творение. Религиозная жизнь человека со всей ее разнообразностью на протяжении веков реабилитирована этим мнением не как множество выходов, а как попытки, сделанные в направлении истинной религии. Говорят, что монотеизм является таким же древним, как и создания.

Исламский даават начинается из подтверждения его абсолютного основания как истинного и верного. Он стремится к осуществлению критического задания по просеиванию накопленных традиций и отбору только истинных зерен. Мы не впечатлены утверждением поздних экуменистов, адвокатов межрелигиозного диалога, толерантности и сосуществования, которые утверждали предельность какой-либо религиозной системы, поскольку она является религиозной. Такое утверждение является абсолютизацией каждого религиозного убеждения, которое является ни чем иным, как культурным релятивизмом. Фактически, такой экуменизм не является репрезентативным по отношению к религиям, и утверждает, что они предлагают истину, а не только утверждение истины среди многих других утверждений. И это является рационально несущественным, поскольку он рекомендует сопоставление

в сознании противоположных утверждений без требования выяснения их противоречия. Избегая этих ловушек и дефектов, исламский даават является экуменическим, если экуменичность имеет какое-либо значение, кроме кухонного сотрудничества между церквями.

Даават является предпочтительно экуменическим, поскольку он рассматривает отношения между мусульманином и немусульманином как отношения между родственниками дома. Мусульманин подходит к немусульманину и говорит: «Мы едины; мы одна семья под сенью Аллаха, и Аллах даровал тебе истину не только внутри тебя, но также внутри твоей религиозной традиции, которая является *de jure*, поскольку ее источник у Господа». Задание диалога, или миссии является, таким образом, трансформированным в одно из просеиваний истории, остается под вопросом. В свете этого, даават становится экуменической совместной критикой другой религии, а не внедрением в нее новой истины.

II. Содержание даавата

Понимание Исламом других религий проистекает из сущности его религиозного опыта. Эта сущность является критически познаваемой. Это не предмет «парадокса», или продолжающегося откровения, или объект создания или воссоздания мусульманами. Оно сформулировано в Коране для всех людей. Оно понятное для современного человека в такой же мере, как было понятно для жителей Аравии при жизни Мухаммада, поскольку грамматика, лексика, синтаксис текста Корана и сознание арабов, воплощенное в арабском языке, остались неизменными на протяжении веков. Этот феномен действительно является уникальным, ибо арабский – единственный язык, который не изменился на протяжении практически двух тысячелетий, последние четырнадцать веков из которых существует Коран. Для мусульман эта сущность была на каждом устах и во всех умах, каждый час и каждый день.

Сущность Ислама состоит в таухиде или свидетельствовании о том, что «нет иного божества, кроме Аллаха». Это краткое свидетельство аккумулирует в себе четыре принципа, составляющие целую сущность и абсолютное основание веры.

Во-первых, «нет иного божества, кроме Аллаха» означает то, что действительность является двойственной, состоящей из природы, действительности созданий, и трансцендентной действительности, Создателя. Этот принцип отличает Ислам от триединого христианства,

где дуализм Создателя и созданий сохраняется, но он дополняется божественной имманентностью в человеческом естестве. *Таухид* говорит о том, что две действительности всегда остаются онтологически разрозненными.

Во-вторых, таухид означает, что Бог связан с тем, что не является Богом как Создатель или Абсолютное Основание, Владелец или Конечная Цель. Трансцендентный Создатель, будучи основанием и конечной целью, является абсолютным Владельцем, Чья воля – религиозный и нравственный императив. Божественная воля является руководством и законом, познаваемым посредством прямых методов Откровения или не прямых методов рационального и/или эмпирического анализа. Без осознания ее содержания, Божественная Воля не будет нормативной или императивной, и, таким образом, не будет конечной целью всего живого, ибо если трансцендентный Создатель не является конечной целью Его созданий, процесс создания не был целенаправленным событием божественной природы, а всего лишь бессмысленным явлением и угрозой для Его личного могущества и трансцендентности.

В-третьих, таухид означает то, что человек способен действовать, что создания являются покорными и воспринимают действия человека, и что преобразование человеком покорной природы, трансформация созданий, является целью религии. В отличие от заявлений других религий, природа не является падшей или же наоборот воплощением божественного. Создатель и природа являются реальными и хорошими: Создатель является наивысшим благом, а природа является внутренне благой и потенциально может стать еще лучшей, поскольку она трансформируется деяниями человека в модель, желаемую Создателем. Мы уже увидели, что знание Божественной Воли представляется возможным для человека, и посредством Откровения и науки такое знание становится действительностью.

В-четвертых, таухид означает то, что человек, единый среди всех созданий, способен действовать, или же не действовать. Эта свобода наделяет его особой чертой, а именно ответственностью. Она придает его действиям нравственный характер, ибо нравственность существует там, где существует свобода выбора, т.е. можно делать или не делать что-то. Этот тип действий, нравственные действия, является большей частью Божественной Воли. Будучи единственным существом, способным на это, человек является наивысшим существом, наделенным космическим значением, посредством действий которого Божественная Воля осуществляется во времени и пространстве. Таким образом,

жизнь человека на Земле имеет особую ценность и космическое значение. Как Аллах сказал в Коране, человек – халиф Бога или наместник на Земле. Согласно природе нравственных деяний, их выполнение не равносильно невыполнению, ибо свобода человека в выполнении Божественного императива принимается во внимание. Таким образом, другим принципом является обязанность, при которой успешное нравственное деяние вознаграждается счастьем, а противоположное – наказанием. Фактически, это утверждение делает суждение необходимым, а общий результат деятельности при жизни человека оценивается и его вклад во Вселенную вознаграждается, его достижения отделяются от неудач других. Именно это и происходит в «Судный день».

В-пятых, таухид означает стремление человека войти во взаимосвязь с природой и историей для осуществления Божественной Воли. Ислам рассматривает волю как миро- и жизнеутверждающую, она мобилизует энергию человека для служения культуре и цивилизации. Фактически, ее сущность является цивилизационной силой. В результате исламский даават не основывается на осуждении мира. Он не оправдывает себя как призыв к человеку освободить себя от трудностей существования, страданий и бедности. Его актуальность не состоит в предложенной «потребности спасения» или сострадания и милосердия от кого-то. В этом аспекте исламский даават отличается от христианства. Предполагая, что все люди являются «падшими», утверждая о «первородном грехе», «отчуждении от Бога», внутреннем противоречии, заикленности на себе, христианская миссия стремится к искуплению и сохранению. Ислам утверждает, что человек не требует спасения. Вместо того, чтобы считать его религиозно или нравственно падшим, исламский даават провозглашает его *халифом* Аллаха, совершенным в своей форме и наделенным всем необходимым для осуществления Божественной Воли, даже одаренным откровением! Таким образом, «спасение» отсутствует в исламском словаре. *Фалах*, или позитивное достижение во времени и пространстве Божественной Воли, является исламским аналогом христианских «спасения» и «искупления».

Таким образом, исламский даават не призывает человека к фантазмагорическому другому или иному царству, альтернативному этому, а к его месту как создателя истории, преобразователя созданий. В равной мере, его удовольствие является его личным, его жизнь должна быть прожита и его воля выполнена, поскольку содержание Божественной Воли касается этого мира, а не какого-то другого. Отрицание мира и отречение от жизни, аскетизм и релятивизм не являются благом в Исламе, а *далал* (ложным путем, заблуждением). Ислам четко

опирается на месопотамскую религиозную традицию, где религия является цивилизацией и цивилизация – религией.

В конце концов, таухид восстанавливает достоинство человека, которое некоторые религии отрицали, считая человека «падшим» и ничтожным. Призывая его выполнять данные Богом прерогативы, исламский даават реабилитирует его и восстанавливает его благоразумие, невинность и достоинство. Его нравственное призвание – это путь к фалах. Очевидно, мусульмане призывают к новому теоцентризму, но он является единственным, где человеческое достоинство признается Аллахом и Его ангелами. Христианство призывает отвечать верой на акт спасения Бога и стремится реабилитировать человека, убеждая его в том, что Бог за него пролил Свою кровь. Оно говорит о том, что человек безусловно является великим, поскольку он является партнером Бога, которому Бог позволил убить себя. Это действительно величество, но это величество беспомощной марионетки. Ислам рассматривает человека как создание. Он является невинным, совершенным и нравственным владельцем, и вся Вселенная дана ему для распоряжения ею и наслаждения. Он призвал подчиняться, т.е. выполнять волю Аллаха. Но его выполнение во времени и пространстве происходит, поскольку Аллах является источником пространства и времени и нравственного закона.

По Исламу, человек не является объектом спасения, но его предметом. Посредством осуществления нравственных деяний, которые составляют большую часть Божественной Воли, он осуществляет его в созданиях. В этом смысле, человек является партнером Бога, поскольку он – Его халиф, а не потому что он является беспомощным и нуждается в «спасении».

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Даават на Западе: обещания и вызовы

I. Чудо распространения Ислама

Никто из тех, кто наблюдал за распространением Ислама в немусульманском мире, в частности на Западе, и особенно в Америке, Великобритании и Западной Европе на протяжении последних тридцати лет, не может не задуматься о том чуде, или не увидеть работу Всевышнего. Структура различных сил, возрастающих в разных регионах Востока, определенных такими разными цепями исторических условий, сосредоточенных на вышеупомянутых западных странах, является слишком большой для какого-либо планирования, за исключением Божественного. Причины мусульманской эмиграции до сегодняшнего времени являются результатом огромной совокупности событий в пределах мусульманского мира. Но, если бы эти причины сводились только к мусульманскому миру, то вряд ли мусульмане стремились бы мигрировать на Запад. Они неразрывно переплетены как со взаимоотношениями с Западом (колониализм, обмен студентами, туризм, визиты к родственникам, поиски счастья), так и с прогрессом Запада в индустриальной и политической сферах, связанных с мусульманским миром разными путями.

С другой стороны, причины обращения коренных жителей западных стран в Ислам кроются в интеллектуальном и духовном развитии Запада, развитии, которое за последние три-четыре десятилетия подготовило большие сегменты населения к принятию исламского послания. Разрушение религиозных чувств, будь то христианских или иудейских, прогресс в природоведческих науках и технике под эгидой философии, непокорной Богу и всему сверхъестественному, и нигилизм, которому подчиняется целостная структура современной жизни, промышленность и урбанизм. Все это воспринималось как ход развития реального плана спасения, желаемого на Западе. Другая «полнота времени» по-видимому была во всем цвете перед нашими глазами, она всего лишь ожидала прихода Ислама, чтобы проявить себя в полной мере. Именно это является типом великой модели, которую только Великий Создатель может воплотить в жизнь.

Две главные силы ответственны за это чудесное распространение Ислама на Западе: духовное банкротство Запада и хиджра мусульман или эмиграция.

II. Духовное банкротство Запада

А. В области знания человека и природы

Встреча западных умов с Исламом, в том числе в Испании и на островах, захваченных крестоносцами, а потом с исламскими идеями в университетах и библиотеках Запада, инициировала цепь событий, которые надломили власть церкви во время Реформации и освободили умы от догматизма христианской доктрины. В большей мере это было связано с возможностью аргументации в Исламе, и Откровением, которое впервые позволило рассмотреть вопрос религии с рациональной точки зрения, а также с предоставленной возможностью анализировать и критиковать без оскорбления религиозных чувств. Это привело к двум важным результатам. Ислам оправдал науку и освободил ее от кандалов, в которые ее заковала церковь. И это потрясло основание власти церкви, которая связывает спасение и прощение с абсолютным отрицанием рассуждения в религии. Научный прогресс в исследовании природы и рациональность в изучении жизни человека и предназначение, кульминация которого произошла в эпоху Просвещения (когда Запад близко подошел к мировоззрению Ислама) и к последующим научной и промышленной революциям. Невозможно понять Америку, дитя Европы, без знания европейской истории, которая зависит от Ислама и получила свой первый толчок от него.

Однако, в XIX веке, когда первоначальные достижения, сделанные под влиянием Ислама, продолжили развиваться и приносить Западу весомую пользу, на арену вышли противоборствующие силы, которые поставили под вопрос принципы эпохи Просвещения. Запад отошел от своих достижений и попал под влияние романтизма. Основным принципом романтизма является его недоверие к разуму и возложение абсолютных полномочий на чувства и личный опыт. Новый акцент на опыт сделал эмпиризм догматическим, утверждая, что не только истина природы лежит в основе эмпирического метода и не только эмпирическое исследование может привести к истине. Дела людей и духовные основания либо прибегают к такого рода исследованиям (научным) или остаются лишены истины. Этот энтузиазм в науке и научном методе приносит весомые плоды для господства в природе. Промышленная революция была следствием этого, и Запад с его новыми изобретениями оказался достаточно сильным, чтобы захватить и колонизировать Азию и Африку. Но это имело разрушительное влияние на знания человека о человеке.

Романтизм отверг разум и поместил чувства на его место. Он опроверг определение человека с точки зрения разума эпохи Просвещения, основанное на универсализме. Романтизм искал основание для этноцентризма и нашел его в чувствах. Чувства являются личностными и несказанными, и предоставляют свое подтверждение. Чувства, как эмпирическое основание, наилучшим образом подтверждают этноцентризм. Человек являлся не более чем примером универсального человека, наделенного разумом, суждения которого должны быть одинаковыми, но созданием из плоти и крови, результатом жизни прошлых поколений и их опыта, который мы называем историей. Таким образом, он отличается от других людей не только *de jure*, а имеет свое самовыражение и придерживается своих представлений о хорошем и плохом. Он является тем, каким он ощущает себя и воспринимается другими людьми в модели их взаимодействия в области чувств и опыта. По этой логике, азиаты и африканцы не являются людьми, в отличие от европейцев, поскольку они не вовлечены в это наследие крови, земли и истории, которое имеет каждая страна Европы. Если промышленная экспансия вовлекла азиатов и африканцев во взаимодействие с Европой, то их заданием было только служить интересам их хозяев, европейцев. Чувства не только различали азиатов, африканцев и европейцев, они считали европейцев лучшими и более важными.

Как принцип науки и этики, европейский романтизм присваивал себе силу определять желаемое, т.е., то, что желали европейцы. Это открыло врата релятивизма и натурализма и опровергло критицизм как универсальный принцип человечества. Национальные стандарты превратились в абсолютный критерий всего. В скором времени, национализм начал преобладать, и продолжал преобладать в разной степени. Однако, губительное противоречие в нем было в работе, которая привела в конечном счете к нигилизму. Будучи личными, чувства не являются предметом критики, даже если рассматривать чувства, которые ты испытывал вчера, и более того, чувства другого человека. Необходимым выводом является абсолютное отсутствие контроля, критериев и проверки проходящих прихотей настоящего времени. В скором времени осмысленность жизни исчезла сама по себе, поскольку постоянные и универсальные значения не были определены для нее. Таким образом, движение, начинавшееся как освобождение от духовного и светского угнетения церковью, восстало против разума, поскольку он является по своей природе универсалистским. Этот протест против разума поставил это движение в противоречия с самим собой и привел его к противостоянию с постоянными ценностями, или нигилизму.

С другой стороны, научный прогресс и господство над природой, обеспечиваемое им, привело к беспрецедентному угнетению природы. Это действительно было расточительным использованием всех имеющихся ресурсов, которое произошло в результате практически тысячелетнего потребительского отношения к природе в опьяненном состоянии экстаза. Кажется, право пользования подчиненной природой не имеет границ. Однако, усиление безграничного пользования природой наносит тяжелый урон, негативно влияя на экологический баланс в природе. Кислотные дожди, загрязнение воздуха и воды, истощение природных ресурсов, уничтожение способности природы к самовосстановлению, вторжение человека в резервы природы действительно повлияли на природные механизмы адаптации и восстановления. Сегодня, уверенность ученых пошатнулась. В апогей научного прогресса ученые знают, что они исследуют бесконечные джунгли глубокой ночью, имея только карманный фонарь. Возможно это звучит как доктрина технологии, но основы научных знаний шаткие. Сколько ошибок человека могут нарушить хрупкий баланс природы, конструкций и моделей конечности, которые Аллах заложил в них, а мы поглощаем без сопротивления то, что может разрушить нашу жизнь и ее направленность к благу?

Действительно, очень странно, что все усилия западного человека испортились в тот самый момент его триумфа. До сих пор он не понял, что природа создана не для того, чтобы подчинять и изнурять ее, а она принадлежит Господу; это всего лишь подарок, который Он предоставил человеку, чтобы он пользовался им в соответствии с Его нравственными законами; что телеология природы и телеология человека являются обязательно взаимосвязанными. Нарушения западным человеком нравственных законов в результате обернуло его право пользования природой против него. Нравственное право пользования природой может обходиться дорого, поскольку оно требует ответственности перед Господом, Творцом и Дарителем природы человеку, и перед другими людьми. Это подразумевает тщательное исправление всех нарушений, возникших в результате неправильного применения права пользования природой. Но западное пользование природой, будь оно капиталистическим, социалистическим или коммунистическим, не подвергается каким-либо нравственным законам. Оно лишено какой-либо дисциплины и действительно является безнравственным. Таким образом, реакция природы и дисфункция ее восстановительного потенциала ведут к неспособности создавать элементы, необходимые для продолжительного существования жизни на планете.

Б. В области религии

Для многих людей на Западе, которых Аллах благословил критическим мышлением, или кто принял истины эпохи Просвещения, или Реформации, и особенно афроамериканцев, которые никогда не принимали мифы эллинизированного христианства, олицетворение Господа, его триединство, спасение как *fait accompli* («свершившийся факт»), Царство Господа, смерть Господа и воскресение, церковь как воплощение Господа – все это остается чрезвычайно темным и непонятным. Принятие этих взглядов очень редко превосходит пустословие. Так случилось с западным человеком, обладающим незападным мышлением. Его целомудрие, его простой здравый смысл, его готовность попасть под влияние западного устройства, а если он был афроамериканцем, то и его готовность к грубому обращению рабовладельца, его желание жить и быть счастливым, его чувство справедливости полностью отрицались и нарушались религией, которая, казалось, лишает их прав теоретически, а ее последователи воплощают это в жизнь посредством порабощения афроамериканцев. В отличие от европейцев, азиаты, африканцы или американские индейцы Запада, к счастью, были лишены возможности усвоить мифы христианства; ничего в их естестве не может воспринять эти ценности и ничто в их опыте не может гарантировать принятие ими этих парадоксов. Аскетичность и монашество, мир и отрицание жизни, индивидуализм и субъективизм устремляются в противоположном направлении от истины.

Благословение и рекомендация христианства жить в бедности согласуются с рабовладельческим устройством, использующим слабых и бедных, будь они афроамериканцами или белыми, и держащим их в бедности. Его отторжение культуры и особое внимание к слепой вере согласуется с моделью сохранения их невежества. Его очернение тела, плоти и мира согласуется с сохранением их ничтожного положения. В конце-концов, его доктрина первородного греха встраивает в них комплекс неполноценности, беспомощности и принятию; и его эсхатология, – это отказ от любого желания совершенствовать условия жизни в этом мире. Его приверженность христианству, будь то католицизму или протестантизму, была идеальным случаем для ницшеанского анализа «рабского нрава», для марксистской теории религии как «опиума», для фрейдовской защиты «конца иллюзий». Более того, белый расизм превратил афроамериканцев, американских индейцев и латиноамериканцев в изгоев на земле, где они родились, даже после их освобождения из рабства. *De facto* они являются второсортными гражданами, даже если они уже практически полностью ассимилировались.

Черная или коричневая кожа, а также другие этнические признаки африканцев и азиатов и даже жителей Средиземноморья всегда воспринимаются как нечистоплотность и европейцы пытаются дистанцироваться от них. Фактически, пропасть между расами расширяется, а не уменьшается, несмотря на достижения на законодательном фронте. Официальные заявления слишком далеки от их имплементации, и действительность может быть далека от них. В большей мере, западный идеал равных возможностей остается пустым звуком при отсутствии необходимых условий равной подготовки и одинакового отношения к ним. Именно поэтому непривилегированные жители Запада отошли от христианства, поскольку время показало его неспособность решать социальные проблемы. Его логика не является убедительной, поскольку никто не осмелился посвятить себя эндемической жизни христианства, отрицающего жизнь и мир, или парадоксам его доктрины. И вряд ли какой-либо призыв к настоящему универсализму и равенству будет воспринят в обществе или непосредственно церковью. Плачевный результат состоял в том, что эти попытки теологов практически никогда не покидали пределов учебных кабинетов. Снаружи, в высотных офисных зданиях, где принимаются решения, христианские проблемы редко становятся основанием или фактором в вопросах политики, образования, управления или бизнеса.

III. Позитивный призыв Ислама

Во-первых, в отличие от упадочности человека и творения, Ислам учит целомудрию. Он утверждает, что человек был сотворен чистым. Непокорность Адама является его личной непокорностью, она не касается всего человечества. Более того, человечество раскаялось в лице Адама и прощено Господом. Человек на Земле является наместником Бога, он находится на Земле для осуществления Воли Господа и нравственного совершенствования себя при этом. Действительно, Ислам учит, что Господь сотворил человека безупречным, в наилучшей форме и одарил его всем необходимым для осуществления *raison d'être* («смысла существования»). Таким образом, человек является ответственным и Господь полагается на него. Этот мир является одним миром. *Ахират*, или будущая жизнь, является судом и полностью награды и наказания, другой мир сохраняется как альтернатива этому миру. Его существование не постулируется посредством порицания этого мира, компенсируя, таким образом, низость человека. Поэтому

Ислам рассматривает смысл жизни человека в функционировании человечества во Вселенной как единого моста, благодаря которому большая часть Воли Господа (а именно, нравственная) осуществляется посредством свободных действий человека. Исламский гуманизм не отрицает человека. И не преподносит его как меру всех вещей. Он рассматривает его как венец и абсолютную цель существования, но только под властью Господа, слугой Которого он является.

Во-вторых, Ислам учит нас, что бедность является надеждой Сатаны; хорошие вещи этой жизни даны мусульманам для того, чтобы ими наслаждаться; мусульмане стремятся быть здоровыми, чистыми, сильными и продуктивными. Согласно Исламу, человек ответственный за свою личную ничтожность. Ислам поощряет людей расти, двигаться в этом широком мире и стремиться к дарам Господа. Это включает продуктивную работу, доставление блага себе, опекаемым людям, или тем, которые от вас зависят, человечеству, а также поклонение. Даже акты поклонения Ислам рассматривает как овладение новыми измерениями мирового блага, без которого акты поклонения искажаются. Наместничество Господа на Земле состоит из *тамкин фи аль-ард* («захват Земли с помощью силы»), *истимар* («восстановление Земли») и совершения благих деяний ради Господа и в повиновении Ему. Господь сделал мир прекрасным: Он приукрасил небесный свод и создал красивые и благие вещи для человека, чтобы использовать их и наслаждаться. Он сделал все сотворенное подконтрольным человеку для полноценного совершенствования его нравственного достоинства. Ислам учит нас, что возможно достичь своего максимума, и обязанностью человека является стремление к этому и осуществление этого. Таким образом, Ислам посягает на историю и стремится проектировать ее в направлении осуществления божественных моделей. Для Ислама история имеет особое значение.

В-третьих, Ислам учит нас этике действий. В этой сфере, личностные ценности и намерения, благие желания, чистота действительно имеют значение. Но если человек, не обладающий ими, попадает во время и пространство, то это влияет на события, преломляя их стремление к благу, и их ценность уменьшается. Поэтому Ислам должен развивать законы, чтобы привнести в умму политические, юридические, экономические, административные и общественные институты и органы, которые будут внедрять законы. Ислам интерпретирует единство Господа как трансцендентность, перед которой все люди равны в своем творении, и таким образом, они являются равными субъектами Божьего Закона, будь они творцами или получателями нравственного деяния.

Поэтому умма обязательно является универсальной и стремится расширяться на все человечество. Ислам не поощряет наличие расовой дискриминации, привилегированных каст людей, национализма, релятивизма. Он утверждает, что каждая личность, является пастухом, ответственным за окружающих и умма, в свою очередь, ответственна за человечество. Наивысшей нормой является справедливость. Мусульманин должен реализовать ее в себе, своей семье, своей стране, мире или даже на обратной стороне Луны. Также, он обязан поддерживать баланс справедливости, когда бы и где бы он ни нарушался кем бы то ни было, будь то простой человек или король.

В-четвертых, Ислам учит нас, что все вышеприведенные принципы не являются догмами, но необходимыми выводами аксиом, которые не требуют доказательств, и эмпирических фактов. Он не навязывает их *ex cathedra*, т.е. как безошибочные, а приглашает всех и каждого рассмотреть их лично со всех сторон и исходя из опыта каким угодно методом. Он обещает человеку, что даже если он придет к другим выводам, он никогда не будет преследоваться, наоборот, будет пользоваться уважением и почетом. Фактически, Ислам призывает человека продолжить исследование, имея уверенность в том, что истина будет открыта и осознана, и что она будет превалировать. Критические способности Ислама и интеллектуальная и духовная толерантность к тому, что он продвигает, не являются простым актом вежливости и дружелюбия, присущим королям или простым людям, которые могут опровергать различные качества, также они не являются результатом голосования большинства в соглашении, результаты которого могут быть аннулированы изменчивыми политическими или социальными веяниями. Они являются велением Господа, которое никто не в праве изменить. Они изложены Божественным Автором в Коране для всех, чтобы читать и анализировать их, использовать их в качестве Божественных Законов в шариатских судах, которые обеспечивают справедливость каждому. И они подкреплены примером их использования мусульманами на протяжении 1400 лет истории.

Все это делает призыв Ислама необратимым. Это предполагает то, что Ислам представляется откровенно, чтобы его истина победила в уме и сердце западного человека. Искренняя презентация Ислама сама по себе является обезоруживающим механизмом. Дело Аллаха побеждает легко и без усилий. И неудача в этом процессе указывает насколько мусульмане осуществляют основное требование Ислама.

Дьявол социальной справедливости в Северной Америке и на Западе в целом является достаточным для того, чтобы отодвинуть жертву от ее статуса-«кво» и заставить ее искать изменений. Если это случается

с западным человеком, обладающим незападным рассудком, преобладающая идеология или религия никогда не внедрится в его разум и будет иметь меньше тяготение и меньше силы, чтобы удержать его от стремления к переменам. Сами по себе, эти соображения готовят человека к обращению в другую веру. Наследованные достоинства Ислама, его ценности, способны ликвидировать дьявола расизма, несправедливости и вдохновить человека взять на себя бремя самоспасения своими усилиями, сделать остальное. Таким образом, Ислам распространяется посредством *даавата*, чистого призыва людей к опеределенным обязанностям и правам, которые даны в виде Божественного руководства и воспринимаются как верные решения проблем, стоящих перед ними.

Касательно этнических меньшинств Запада, Ислам рассматривает их как жертв несправедливости, как новую идентичность, как новое достоинство. Он учит их, что их ничтожное положение дано не Богом, а Его врагами и что изменение этого состояния вещей является не только возможным, но и обязательным. Он обещает им успех на этом пути и в будущей жизни, если они будут стремиться искоренить несправедливость. Фактически, он утверждает то, что они не могут проиграть, имея в своем сердце Ислам. Ислам убеждает их, что мир принадлежит им, они имеют право пользоваться и наслаждаться его благами, повинуюсь Господу. Он приводит их к чувству ответственности. Ислам уравнивает свою универсальную ответственность и взаимную зависимость членов уммы, уверяя, что целая умма ответственна за одного человека. При принятии Ислама, покинутая, угнетенная жертва несправедливости, дискриминированная в связи с этнической принадлежностью на Западе, обретает собственное достоинство и становится членом мирового сообщества, состоящего из несметного количества душ.

IV. Мусульманская хиджра и эмиграция

А. Новый мухаджирун (эмигрант)

Мусульмане из Ближнего Востока и других частей мусульманского мира начали эмигрировать на Запад в последнюю четверть прошлого столетия. Их цель была похожа на цель других иммигрантов, а именно, уйти от плохих условий жизни в своей стране и испытать фортуна в новой стране. Среди старых иммигрантов, живущих в группах и преуспевших в презентации своей идентичности, существуют мусульманские общины Сидар-Рapidса (Иова), Детройта (Мичиган), Эдмонда (Алберта) и Лондона (Онтарио) в Северной Америке; Лондона и Ливерпуля в Англии; Парижа, Марселя, Роттердама и Неаполя Западной

Европы. Мусульманские общины, образованные в Англии, Франции, Италии и Нидерландах, презентуют себя как образованные из граждан стран, страдающих от колониальной политики этих европейских стран. Балканы, бывшие владения Османской империи, Аденская колония, где Британия сделала остановку для суден мира; и Сирия-Ливан, политическая нестабильность в которой зашкаливала, были другими источниками иммигрантов Америки и Западной Европы.

В межвоенный период большое количество иммигрантов со всех уголков мусульманского мира приехало в столицы империй и индустриальные города Европы. В этот же период осуществлялась иммиграция в Северную Америку из Сирии и Ливана, Балкан, юга России, Кавказа и Турции, произошел также наплыв мусульман из стран британского Содружества Наций, куда мусульмане сначала эмигрировали для службы в британской армии. Немногие мусульмане приезжают на учебу в Америку, поскольку доминирование Британии, Франции и Италии на их родине создало для них императив, согласно которому они должны обучаться именно в этих странах-колонизаторах.

После Второй мировой войны мусульманские иммигранты начали приезжать в западные страны в большом количестве. Независимость от колонизаторов и господства Западной культуры привлекали мусульманских студентов из разных стран. Их совместное проживание и свободные контакты с другими студентами и обществом, возможность учиться и работать побуждали их остаться или вернуться в качестве иммигрантов, если условия на родине еще сильнее ухудшались. Неспособность национальных правительств обеспечить возможность трудоустройства и/или профессионального роста, решить хронические проблемы, экономические и политические, а также их тираническое полицейское угнетение стало толчком к эмиграции для профессионалов и образованных людей. Желание улучшить качество жизни и испытать удачу на Западе конечно же играло важную роль. Однако, более значимым был провал мусульманских политических режимов. Этот провал был явным на нравственном, духовном, цивилизационном, образовательном, экономическом, социальном и политическом уровнях. Ни для кого не будет удивительным тот факт, что постколониальные режимы, как демократические, так и диктаторские, в мусульманском мире были карикатурами европейских моделей, их социальные, политические и экономические идеалы были карикатурами демократии, национальной интеграции и социальной справедливости. Эти режимы, все без исключения, были инструментами неоколониальной политики, а не освобождения. Их существенной болезнью был их отход от Ислама,

единственного идеала, способного двигать и вдохновлять массы. Национализм, секуляризм, демократия, социализм и коммунизм являются неспособными и не предоставляют идеала для идеализма мусульман. Они обеспечивают управление лояльностью мусульман и не могут обеспечить граждан внутренней силой, способной двигать мусульман на пути к самоопределению и удерживать их перед искушениями. Это должно обеспечиваться Исламом и качеством имана, которое он обеспечивает и требует как основание и критерий. Но вышеупомянутые режимы пренебрегли Исламом умышленно, и фактически сражались с ним.

Осознание этого провала возникло в умах мусульман в результате распада союза Сирии и Египта в 1961 году, Пакистано-Индийской войны в 1965 году, арабо-израильской войны в 1967 году и переворота в Индонезии. Это отчаяние, возникшее в результате фиаско, повергло мусульманский мир в массовую эмиграцию в Северную Америку и другие западные страны. В 1968 году египетское правительство провозгласило эмиграцию свободной и законной. Тысячи и тысячи мусульманских профессионалов и представителей элиты переехало в Северную Америку и Западную Европу после этого, осуществив настоящую мусульманскую утечку мозгов. Недавно, переворот в Иране изгнал сотни тысяч людей на Запад.

Сейчас три миллиона иммигрантов-мусульман проживает в Северной Америке. Пятая часть из них пребывает здесь временно, как студенты и посетители, а остальные – на постоянной основе. В Европе, за исключением Балкан, от десяти до пятнадцати миллионов мусульман являются местными, десять миллионов являются постоянными жителями или приехали на работу сюда. Большинство из последней категории не имеют профессиональных навыков, и поэтому занимают самое низкое положение в социальной иерархии. Так или иначе, большинство из них соблюдает Ислам. Их дети, вырастающие в европейской среде, если сохраняют свою веру и осознают ее силу и потенциал, привносят существенную разность в религиозную жизнь Европы.

Б. Неисламская ментальность эмигрантов

Мусульманские иммигранты приезжают в Америку и другие западные страны для обучения или поиска средств для существования и возможности для профессионального развития. В большинстве случаев, они нищенствуют на западном алтаре знаний или черпают что-то из изобилия и экономического развития Запада. Это не суждение иностранцев, именно так мусульманские иммигранты видят себя. Рассмотрение себя в этом свете является типичным для ментальности иммигрантов.

Эмигрантская ментальность основывается на двух обязательных утверждениях, страна с ее культурой, которую они покинули, является несостоявшейся, презренной, брошенной; и в то же время, страна их пребывания с ее культурой является прекрасной, высшей, почитаемой и желанной, но все еще не освоенной, далекой и несоответствующей. Поэтому умы мигрантов остаются «мигрантскими» как минимум в первом поколении, пока память о прошлой стране и ее культуре совсем не исчезнет и новое поколение имеет скудную связь с ними, прямую или опосредованную, если они переселились в новую страну и живут в изоляции, подобной гетто. Именно поэтому мигранты всегда являются грузом для страны, которая приняла их, несмотря на их продуктивность. Физический или квалифицированный труд мигрантов является дополнением к производительности страны. Вклад мигранта всего лишь увеличивает то, что уже существует в стране, даже если он проводит исследования в лаборатории или библиотеке. То, как он вписывается в жизнь новой страны, является залогом его трудоустройства и успеха. Адаптация мигрантов к новой стране и культуре определяет признание их в ней и обретение последующего превосходства. Мигрант может быть способным изобрести новое орудие или машину, открыть новые факты или разработать новый способ производства или решения проблем. Но мигранты не могут изменить радикально ориентацию страны и ее культуры, и исследовать кардинально новые горизонты. Гипотетически, мигрант лишен новых горизонтов, он неспособен поднять страну и ее культуру на новую высоту, необходимую для того, чтобы рассмотреть новые возможности.

Новая страна приняла его вместе с надеждами на лучшее будущее для его детей или внуков. В самом себе, он привержен себе, но в лучшем случае он является всего лишь материалом или инструментом на его предопределенном пути. Поскольку как мигрант, он принадлежит своей стране, но фактически он представляет новую страну, хотя и не в полной мере. Разве таковым является мусульманский *мухаджирун*? Многие из них действительно являются таковыми. Их странам не нужно оплакивать их переезды их культура вовсе не обеднела в связи с этой утратой. С другой стороны, Северная Америка или Запад не имеют оснований радоваться их переселению. Их вклад, хотя и осуществляется в неких пределах, является статистическим. Западная культура не имеет оснований радоваться их присоединению к ее лагерю, поскольку они не способны критически мыслить и никогда не смогут сделать подлинный вклад, какими бы талантами они не располагали.

В. Ужасная цена эмиграции

1. «Утечка умов». Рассматривая это явление, нужно сказать, что миграцию мусульман со своей родины можно назвать трагическим бедствием. Рассмотрим путь врача или инженера! Сколько мусульманских детей должны были родиться, дальше их нужно было опекать и содержать, кормить и защищать, когда они обучались в начальной и средней школе и колледже, – и сколько из них преуспело в прохождении всех этих этапов, необходимых для того, чтобы обрести профессию? Сколько родителей, опекунов, правительств и институтов должны были тратить свою энергию и прикладывать усилия, и сколько материальных ресурсов должна потратить умма, чтобы отправить молодого человека в университет, чтобы он получил образование и стал врачом или инженером в итоге? Одним словом, сколько мусульман умирает – да, именно умирает! – чтобы подготовить одного кандидата наук, магистра или инженера? Такой бесценный конечный результат является мусульманином, которого мусульманский мир предоставляет Америке или Европе на блюдечке безвозмездно, абсолютно безвозмездно! Запад должен был потратить такое же количество средств, или даже намного большее, чтобы подготовить такого индивида из своего населения. Сейчас он получает человека как безвозмездный дар. Весь мусульманский мир наполняет чаши Европы и Америки драгоценными кадрами, и делает это, несмотря на явление, известное как «утечка умов».

«Утечка умов» является наиболее печальным событием в современной истории уммы. Она является явным свидетельством мусульманской слабости во всем мире, так как умма неспособна получать пользу от талантов, знаний и достижений своих сыновей, отреклась от них в связи с тем, что они открыли для себя новые горизонты и изучили новые истины. Образованные люди осознали, что альтернатива угнетению, нищете, бедности, предубеждениям и несправедливости в их стране находится за ее пределами. Таким образом, они вынуждены наступить на свое чувство принадлежности к этой стране и эмигрировать. Какое ужасное преступление осуществило государство, провозгласив свои границы открытыми для своих сыновей, чтобы они могли отправиться на поиски средств для существования, свободы и справедливости. Граница исламского государства должна рассматриваться как обратное движение. Будучи воплощением справедливости, света и свободы, а также богатства, немусульманские граждане других стран должны стремиться приехать сюда и жить здесь, поскольку она демонстрирует ценность Ислама. Нет ничего

хуже нравственной несостоятельности, но осознание своей несостоятельности без каких-либо попыток исправить свое положение является еще ужасней. Фактически, многие представители мусульманских правительств в мире счастливы, что позволив, или даже поощряя, эмиграцию, они избавились от неблагонадежных элементов общества.

Защитники *даавата* видят в этой массовой миграции «умов» из мусульманского мира на Запад, дарованное Богом благословение и всплеск международной деятельности в сфере *даавата*. Конечно, умный эмигрант наилучшим образом подходит для осуществления *даавата* за границей, и он является Божьим благословением для страны, которая его приняла, но только в том случае если он полностью изменит свой образ жизни и превратится в проповедника. С точки зрения уммы, однако, он трагически потерян навсегда. Достижения одного и потеря другого не являются равноценными. Потеря является намного большей. В этот период упадка и слабости, когда исламская умма везде стала жертвой наиболее зловещих сил неокOLONиализма и идеологической подрывной деятельности, умма не может позволить себе потерять никого из своих талантливых сыновей. Она нуждается в своих сынах и дочерях для осуществления реформации и реконструкции своих институтов. Если наилучшим и наиболее сильным *даават* является *усва хасана*, то нынешнее состояние уммы – наихудший пример *анти-даавата*. Общество не может коллективно вступить на путь Ислама, имея нынешние силу и заслуги. Именно к этому вопросу молодые таланты уммы должны быть направлены. *Усва хасана* успешного истинного исламского общества должна привлекать умы эмигрантов к *даавату*.

2. *Неподготовленный эмигрант*. Такой же потерей для уммы является тот эмигрант, который получил скудное образование или является вообще необразованным. Тот факт, что он был неугомонным в своем обществе, имея амбиции на лучшее будущее, духовную силу и жизненную энергию отправиться в неизвестное для поиска лучшего будущего, является доказательством того, что ум этой личности отличается. По этой причине, он является таким же важным, как ученый. Природа сделала его одним из миллиона. Сколько миллионов гениев должны соединять и перераспределять свои способности, чтобы развить это качество? И сейчас он также будет дарован Западу, если он эмигрирует. Естественно, Запад пытается, во-первых, использовать эту «дешевую» рабочую силу наилучшим образом,

отправляя ее на тяжелые низкооплачиваемые работы. Во-вторых, качество жизни, которое они могут себе позволить со своей скудной заработной платой, учитывая то, что они должны помогать своим семьям в прежней и новой стране, является бедным существованием в трущобах индустриальных городов Запада. Там западная цивилизация охватывает их своим упадком вместе с алкоголем и наркотиками, материализмом и эгоизмом, сексуальной распущенностью, преступностью и безнравственностью, опустошая их социальную стабильность и разрушая их сознание. В этих обстоятельствах, приверженцы христианской церкви, отвергнутые элитой Запада, подходят к мусульманам-эмигрантам как к потенциальным реципиентам их миссии. Они не обеспокоены их бедственным положением и не стремятся изменить его, наоборот, они предлагают притупить и утихомирить их бунтующее сознание, убедить их смириться с их печальной судьбой, поскольку Милосердный Бог спасет все человечество. Секулярные силы западного общества осуществляют остальное для своих детей. Телевидение и медиа, замкнутая культура, школы и их культура преуспели в деисламизации этих детей и отделении их раз и навсегда от их уммы, страны их родителей, их традиций, короче говоря, от Ислама.

Эти миллионы мусульманских гостей-работников, как их называют европейцы, могут применить иностранный опыт на своей родине. Но это чувство является кратковременным. Оно зависит от чувства принадлежности и притяжения эмигранта к своей родине. Это чувство не усиливается, а наоборот слабеет с течением времени и оно практически отсутствует у молодых людей, которые выросли уже в новой стране. С другой стороны, «гости-работники» могут быть полезными на поприще *даавата*, показывая исламское присутствие на Западе, стремясь расширить свою деятельность в будущем. Однако, учитывая невежество, низкое социальное положение и нищету мусульманских работников, вряд ли можно сказать, что они могут создать *усва хасана*, достойный подражания европейцев. Более того, западные страны были осторожны в гарантировании права получения гражданства для «гостей-работников» или их потомков, и принимали их с явным условием, что они должны вернуться на родину, если западная страна решит аннулировать свое разрешение на проживание в ней. Эти соображения имеют спорную ценность для *даавата*. Потеря уммы состоит в промывке мозгов эмигрантов и их детей, она компенсируется материальными благами и их доходами, но при этом их ценность для *даавата* утрачивается.

Г. Утраченные мухаджирун: афроамериканцы

Если происхождение исламского присутствия в Северной Америке все еще остается дискурсивным вопросом, наличие поселений африканских мусульман в Северной Америке являются доказанным фактом. Упадок Андалусии перед европейской силой был катаклизмом для миллионов мусульман. Возможно, что некоторые из них, захваченные испанцами, вошли в состав первых человеческих грузов, которые отправились в Америку. Также возможно, что некоторые из них, которые не смогли пережить катаклизм, согласились отправиться в неизвестность. Об этих событиях мы не встречали много записей. Позднее, так как сахарные плантации в Карибском бассейне и южных штатах Америки требовали все больше и больше рабочей силы, испанцы, голландцы, французы, англичане и американцы совершали рейды на побережье Африки, к югу от Сахары, чтобы захватить людей для продажи на рабовладельческих рынках Нового света. Среди этих людей были мусульмане, поскольку мы знаем, что к 1600 г. огромная часть населения Мавритании, Сенегала, Гамбии и Гвинеи была мусульманской.

Рабство не было той ситуацией, в которой мусульманский вынужденный *мухаджир* мог сохранить свою религию и культуру. Другая религиозная практика могла быть рассмотрена рабовладельцем как угроза, вызов и неповиновение. Поэтому рабовладельцы систематически искореняли культурное и религиозное наследие своих рабов и насаждали свое. Они давали рабам свои имена, заставляли их переходить в их веру и радовались, если наблюдали в них отражение себя. Они не обращали внимание на то, что раб мог быть как отражением, так и карикатурой. Для них было достаточно, что их старая идентичность была утеряна. Что касается новой идентичности, если он был неспособным осознать ее, эта неспособность была естественной с точки зрения рабовладельца, поскольку рабы были низшими существами. К сожалению, ничего неизвестно об этих ранних мусульманах в Америке. Возможно, некоторые их практики могли сохраниться в традициях афроамериканцев, или повлияли на эти традиции, они все еще выводимы из них.

Существовали переходы в Ислам среди этих «потерянных» *мухаджирун* из Западной Африки аж до тридцатых годов, когда Элайджа Мухаммад (1897–1975) запустил это движение. Их число, однако, было невелико, и их влияние на Исламское присутствие в Северной Америке было недостаточным. Именно он в тридцатые годы начал призывать афроамериканцев уйти от идентичности, насажденной им как рабам, и вернуться к своим истокам. Его призыв быстро распространялся между ними и охватывал значительное количество людей в больших городах после

Второй мировой войны. Движение широко распространилось в гетто американских городов. Главный офис в Чикаго стал ульем администраторов, менеджеров по связям с общественностью, бизнесменов и проповедников. Появление Малкома Х (1925–1965) на арене, его протест против Элайджа Мухаммада с последующим обращением в суннитский Ислам в Мекке и его убийством – все это помогло исламскому движению расти. Смерть Элайджи Мухаммада и суннитские реформы его сына Варита Дина Мухаммада ослабили дисциплину и положили конец парамилитарной молодежной организации «Плоды Ислама». Энергия и энтузиазм были такими же, пропорциональными мусульманским способностям и вызовам. Несмотря ни на что, движение возросло в количестве, сознании, понимании и приверженности истинным идеалам Ислама.

Хотя соответствующая статистика отсутствует, в Америке проживает два миллиона людей, которые являются мусульманами от рождения. Полтора миллиона принадлежат к мировому сообществу мусульман Запада (недавно основана «Американская мусульманская миссия»). Полмиллиона афроамериканцев являются мусульманами и принадлежат к другим организациям, предпочтительно суннитским. 5000 белокожих коренных американцев приняло Ислам.

Афроамериканцы, которые откликнулись на призыв Элайджи Мухаммада, не сделали это по причине своей прошлой принадлежности к обществу африканских мусульман. Их память об этой идентичности была стертой из сознания. Стимул их повторного перехода в Ислам исходил непосредственно от призыва Ислама, и от несостоятельности их социального, культурного и духовного состояния. За этим последовали соответствующие субъективные факторы, идеалы Ислама, внешние объективные стимулы. Мы можем понять это движение, исследуя эти факторы. Такие же факторы имели место в жизни других афроамериканцев, как и белых американцев, которые познакомились с Исламом благодаря мусульманским студентам, мигрантам и посетителям.

V. Мухаджир как инструмент даавата

A. Мухаджир пробуждается, несмотря на трудности

Аллах имеет свой личный план. Даже наиболее сложные условия могут использоваться Им в дальнейшем. Он направляет Свои усилия на получение победы над Своими врагами. Очевидно, что наихудшей деградацией и самым тяжелым испытанием, которым подвергается

мухаджир, является отчуждение на эмоциональном, культурном, социальном и религиозном фронте. Без сомнения, *хиджра* является наилучшей участью, которая может постигнуть кого-либо. Ее опустошительный характер проявляется не телесно или экономически, а психически. В самые темные времена несчастья и мучений, Аллах посылает свет Ислама, который наполняет *мухаджир* оптимизмом, уверенностью и силой. *Мухаджир* может приехать как мигрант в поиске западных знаний, профессионального роста или благосостояния. Однако, в процессе он испытывает «кризис идентичности», разрушения своего представления о себе из-за тех изменений, которые произошли с ним как с мигрантом в чужом мире. Является ли он тем человеком, каким он стал? Разве он предал свою религию, культуру, законодательство, страну и семейную традицию? Что бы он сказал своим родственникам и предкам при встрече? В ходе мучительного размышления над этими вопросами мусульманский *мухаджир* Запада может выбрать одно из двух, и только двух, направлений: он может стереть из своего сознания все воспоминания о родине и углубиться сильнее в те изменения, которые произошли. Хотя этот процесс является чрезвычайно сложным и может привести к жизни, полной угрызений совести, существуют те, кто преуспел на этом пути. Или же он может стать на путь более глубокого постижения Ислама, его религии и культурной традиции. Таким образом, исламское мировоззрение снова охватит его сознание и начинается прекрасное время его свечения и великолепия. Это является его новым рождением, истинным преобразованием после трагедии. Его глаза снова «вооружены» исламским мировоззрением, он может видеть и получать пользу от новых знаний и опыта. И не имеет значения то, что его пробуждение произошло поздно или оно было результатом вызовов нового мира. Это составляет камень преткновения для совершенствования золотого настоящего в виде драгоценного металла, но это не изменяет его золотой природы или золотой способности сиять при правильном уходе. Как только исламское мировоззрение возобновлено, человек смотрит на жизнь и *хиджру* абсолютно по-другому. Новая жизнь, с неподдельно новым солнцем или центром света, открывается ему, освобождая до сих пор неизведанные энергии в нем и двигая его в центр Запада, чтобы трансформировать и преобразовать его, как он сам был изменен и преобразован. Он становится «человеком с основаниями». Как исламское сознание достигает этого?

Во-первых, новое исламское мировоззрение лишает сознание чувства вины, которое *мухаджир* может ощущать из-за того, что он эмигрировал и бросил страну, в которой он родился. Надеясь его личной

ответственностью за неблагоприятные временные обстоятельства, которые привели его к решению об эмиграции и, обвиняя его в безделье и нежелании исправить плачевную ситуацию, Аллах побуждал его взять себя в руки и изменить ее полностью посредством эмиграции, если другие пути к абсолютному изменению ситуации в его стране были неосуществимы (Коран, 4:97–98). Горе, которое преследовало и мучило его в прошлом, превратилось в добро, благодаря его служению высшей ценности. Опыт эмиграции, обремененный трагедией, сейчас воспринимается как инструмент, связь в цепочке событий, predeterminedенных Господом и ведущих к новой трансформации или *хидайа*.

Во-вторых, исламское мировоззрение лишает сознание чувства вины, которое *мухаджир* ощущает в случае его успеха в новом месте. Многие успешные *мухаджирун* переполнены чувствами благодарности к новой стране, которую они стремятся ублажать нестандартными пожертвованиями и благодарностями. Будучи величественными, эти чувства скрывают комплекс вины, который они смягчают посредством вышеупомянутых щедрых деяний. Более серьезным является связанное с чувством вины осознание абсолютного великодушия и превосходства новой страны в личном общем опыте. Исламское мировоззрение освобождает человека от этого чувства (и всех его последствий), убеждая *мухаджира* в том, что успех не является его личной заслугой, на самом деле, Господь направлял и влиял на его жизнь и обстоятельства и, таким образом, привел его к успеху. Дарованный Аллахом, его успех является чистым и свободным, истинным *халяль*, который можно использовать и которым можно наслаждаться по совести (Коран, 48:18–20). Фактически, исламское мировоззрение открывает ум *мухаджира* для новых возможностей еще большего успеха, помня о том, что весь мир был дарован мусульманам для того, чтобы развивать его и пользоваться им в полноте не только его основных потребностей, а также его комфорта, удовольствия, наслаждения и даже роскоши (Коран, 67:15, 8:26).

В-третьих, исламское мировоззрение ставит перед мигрантом новый вызов и новую перспективу, налагая на него обязанность призывать немусульман к Исламу, и напоминать им о том, что в своих словах и действиях они должны быть свидетелями присутствия Господа на Земле, Его наместниками, которые создают институты Ислама и возвеличивают Его слова и суждения. В Северной Америке и на Западе в целом процветает атеизм в форме непринятия религиозной истины, отрицания наиболее фундаментальных доктрин иудаизма и христианства, скептицизма, который проявляется и сотрясает наименее уязвимое религиозное сознание. Человек, одаренный исламским

мировоззрением, не может наблюдать безразличие. Рано или поздно, он должен осознать, что его хиджра со своей родины, дозволена и осуществлена Господом, которая сделала его успешным в новой стране, была всего лишь этапом в цепочке событий, которые вели его к нему предназначению – призывать к Господу. Это новое задание, выполнение которого станет его новым триумфом, является полнотой его веры, осуществлением святейшей обязанности, заветом истории. Послал ли его Господь в новую «Медину», чтобы он мог свободно призывать людей к истине? Чтобы он мог, используя свое красноречие, свой *усва хасана* или хороший пример, «великий джихад», убеждать человечество в том, что Бог является Богом, Началом и Концом всего, Единственным Творцом и Властелином всего, чье руководство послано всем людям, чтобы они следовали ему.

В-четвертых, исламское мировоззрение предоставляет *мухаджиру* критерий, чтобы понимать, судить и стремиться изменить неблагоприятные реалии Северной Америки и Запада. Существуют целые континенты, которые предоставили себя алкоголю и наркотикам, сексуальной распущенности, разрушению семейного уклада жизни и индивидуализму, цинизму и пессимизму, расизму и дискриминации, стремлению к богатству и пренебрежению нравственными законами и справедливостью, угнетению матери-природы, политическому и экономическому империализму против большей части человечества. Очевидно, эти континенты стонут от боли, зовут на помощь, которую может предоставить только человек, обладающий исламским мировоззрением. Человек, который в работе и жизни придерживается категорического НЕТ! всему плохому, человек, чье «НЕТ» основано на сильнейших доводах, самых убедительных сведениях, истории и величайших достижениях при применении.

В-пятых, исламское мировоззрение предоставляет *мухаджиру* глубочайшую любовь, привязанность и вдохновение для североамериканских и западных обращенных к Господу, чтобы они передавали Его Послание и Закон человечеству. Нет ничего лучшего, чем эти энергичные, жизнерадостные и находчивые люди Запада, которые, оставив свою прошлую неправильную жизнь, направились за призывом «Аллаху Акбар»! Никто кроме человека, обладающего мировоззрением Ислама, не может преподнести им знания, служить этой величайшей цели со всей своей энергией и посвятить всю жизнь этой цели. Кроме того, Исламское мировоззрение направляет Запад по пути здоровья и здравого ума, подчиняет жизнь людей нравственным законам, их общим и политическим деяниям, миру и справедливости, международному сотрудничеству

для помощи жертвам несправедливости и бедным людям во всем мире. Исламское мировоззрение позволяет Западу улучшить свое управление и пользование природой, помогает понять, что природа является даром Бога, мы и будущие поколения ответственны за нее перед Господом. Исламское мировоззрение наделяет Запад новым предназначением. За это открытие себя, открытие миссии, данной Богом, и самоотверженности в ее осуществлении Запад должен быть благодарным *мухаджиру*, обладающему исламским мировоззрением. Он должен толковать свое прибытие к его берегам не иначе как дар Господа, своевременную услугу Богу и милость. Человек, обладающий исламским мировоззрением, действительно похож на настоящего сына, хотя и рожденного далеко отсюда, чей дух практически не отличается от ранних открывателей Нового света, избежавших угнетения и тирании в поиске Рая, где, следуя Божественному руководству, они могли бы изменить свою жизнь, стремясь к Его благодати и высоко поднять Его знамя.

В-шестых, исламское мировоззрение предоставляет *мухаджиру*, а также местному обращенному в Ислам, чувство призвания. Новый призыв движет их от самодовольства и духовной летаргии. Их жизнь наполняется новым смыслом, новым значением, имеющим космические размеры. Одним словом, до того, как они постигли исламское мировоззрение, они были материалистами и всего лишь инструментами истории, которую они не понимали и не контролировали, сейчас же они направляют исторические процессы к высшим целям. Они понимают причину своего существования, имеют высокую цель! Как таковые, они уважают сами себя, и также их уважают жители той страны, куда они переселились, ибо их цель в истории и судьба стали более отчетливыми.

Б. Даават: единственное оправдание хиджры

Временный или постоянный житель, высокообразованный или не-предприимчивый мигрант или коренной житель, белый или черный мусульманин в Америке и Западной Европе имеют только одно оправдание – Ислам! Без него, они становятся жалкими. Их материальный успех не приносит им пользы в этой сфере. Но как же Ислам их оправдывает?

1. *Временный студент.* Мусульманину не позволяется приезжать в Америку или Европу для обучения, если он не рассматривает себя как «последнего члена своего вида», и не успешно исполняет все обязанности, возложенные на него. Как «последнему из своего вида», то есть последнему студенту посланному мусульманским миром на Запад,

Ислам предписывает учить все по своей специальности, чтобы превзойти своего учителя-немусульманина, передать полученные знания своей умме. Более того, Ислам предписывает ему вернуться обратно в мусульманский мир и научить всех тому, что он узнал, поскольку многие мусульмане уммы стремятся удовлетворить свою потребность в знаниях. Таким образом, умма не должна направлять другого студента, чтобы он обучался тому же, и обсуждаемый студент удовлетворительно совершил свою миссию, как последнего из своего вида. Его экспатриация была одноразовым актом. Ни один мусульманин не будет оправдан если он частично выполнит свое задание и нужно будет отправлять на Запад еще многие поколения мусульман, хотя это и не будет означать, что мусульмане неспособны усваивать знания и недостойны их. Если студент лично не способен достичь этой цели, то усилия уммы, приложенные для его отправки на обучение, будут напрасны и многие другие способные кандидаты должны были занять его место. Аллах не поощряет тех, кто ставит перед людьми задание, к которому они не готовы и не способны осуществить. Более того, студент-мусульманин на Западе, который не является последним из своего вида, лишен стыда, истины и духа. То же самое случилось с Японией, чьи сыны превзошли Запад в науке, технике и продуктивности. Этот пример повторялся, пока мы не обратили внимание на Китай. Почему мусульмане Китая не сделают то же самое? Со времен Мухаммада Али (1769–1849) Египет без капли стыда отправлял целые поколения обучаться в Западных институтах! Печально, что образовательные стандарты Египта являются самыми низкими в мире, ухудшаясь до состояния, когда Египет был британской колонией. Почему? Все очевидно, студент и учитель лишены веры, исламского стремления к знаниям ради довольства Аллаха.

Абу Хамид аль-Газали (1058–1111) изложил свой совет, касающийся обучения молодежи в следующей универсальной истине: «Мы стремимся к знаниям по разным причинам, но не ради довольства Аллаха. Но знания сами по себе не могут быть обретены этим путем». Таким образом, не удивительно, если кто-то стремится к мудрости ради денег, престижа, эгоистических целей, а не ради Аллаха, то он никогда не найдет ее, а наоборот он введет себя в заблуждение. Сейчас, если рассматривать образовательную политику, то нужно сказать, что первенство в неисламскости принадлежит не Египту, а нефтедобывающим странам, которые отправляют своих сыновей на Запад в больших количествах и в наиболее чувствительном возрасте. Проблема не только в том, что многие из них не способны закончить обучение, а также

в том, что они страдают от промывания мозгов во время их экспатриации, становятся вестернизированными и отрекаются от ценностей Ислама. Более того, миллионы, потраченные на обучение студентов на Западе, могли бы пойти на финансирование создания новейших университетов, библиотек и лабораторий на их родине, если бы их лидеры имели представление о развитии таких институций. Вместо того, чтобы пытаться разыскать таланты и умы в пределах мусульманского мира, нефтедобывающие страны назначают на ответственные должности своих сограждан, даже если они имеют скудные способности. Ничего удивительного в том, что их университеты имеют самые низкие стандарты обучения, несмотря на их астрономические бюджеты. Они всегда стремятся зависеть от Запада в сфере образования. Большая часть их финансирования тратится на грандиозные строительные проекты, чрезмерную неэффективную бюрократию и временное содержание большого количества зарубежных гостей-«экспертов», в то же время их профессоры не имеют даже кабинетов, чтобы поместить там свои книги, обучать студентов и проводить исследования. Они страдают, получая мизерные зарплаты, и не получают удовольствия от имитирования академических успехов своих студентов. Стараясь показать начальству быстрые и количественные результаты, администраторы хотят, чтобы каждый окончил университет и получил диплом. Университетские библиотеки не могут предоставить возможность для исследований. Например, в рамках ливийского многообещающего и заманчивого проекта *Мадинат ал-Илм* и университета Рияда *Аль-Маджлис аль-Илми* они не смогли достичь ничего за восемь лет существования.

2. *Постоянный житель*. Как иммигрант, будь он высококвалифицированным или непредприимчивым, мусульманин не имеет права продолжать свою хиджру. Он является *муртазик*, наемником, который покинул умму ради удовлетворения эгоистических целей. Его *ризк* (материальная выгода) является всего лишь крошками, брошенными Западом и поглощаемыми им без стыда. Он ничего не отдает взамен. Он только получает. Его труд, осуществляемый во благо Америки или Запада, является всего лишь количественным ростом их благосостояния, всего лишь дополнением. Запад может прекрасно справиться без него. Некоторые люди рождены нищими, положение таких мусульман является невыносимым. Коран не позволяет им мигрировать в поисках лучшей жизни (Коран, 4:96). Хотя они живут в затруднительном положении и должны изменить условия своей жизни, они не могут это сделать посредством переселения, поскольку они должны отдавать

предпочтение Исламу. Мусульмане не имеют права совершать *хиджру*, если она приведет к потере связи с уммой. Чтобы сделать *хиджру* полезной, она должна быть связана также с еще какой-то деятельностью или соображением. Мусульманин-эмигрант в Америке или Европе, кто является единственным и чистым *муртазик*, имеет вдвойне больший риск отречься от своих религиозных обязанностей и своих детей, которые растут как немусульмане. Эти риски являются почти достоверными, когда, согласно гипотезе, человек преследует корыстные цели, совершая *хиджру*. Совсем другая ситуация наблюдается в случае *мухаджира*, который хоть и совершает *хиджру* с теми самыми целями, но из-за стресса, отчуждения и презрения к самому себе обращается к Исламу, или который осуществляет *хиджру* из исламских побуждений, что бывает гораздо реже. Такой человек является *даи* для Аллаха, призывающим человека к Богу, к Его истине и справедливости, добродетели и красоте.

Очевидно, такое пробуждение или мотивация, до- или послеэмиграционная, оправдывает *мухаджира* и облагораживает его *хиджру*. *Ризк*, который он получает в результате эмиграции, является чистым и может быть вознаграждением Аллаха. Такой человек не теряет возможности, чтобы призвать других людей к Исламу. Его жизнь как личности, отца, супруга или друга является примером его духовного призыва. Наряду с логикой и аргументацией, как один из инструментов в призыве, он показывает ценности своей жизни и жизни других, чтобы вдохновлять и двигать сердца призываемых. Для того, кто осознал Ислам, чрезвычайно важно связать себя с неисламским окружением посредством активной исламизации или *даавата*. *Даават*, призыв к Исламу, наследован в исламском сознании. Сознание, определенное Исламом, не может не стремиться увеличить благочестие и служение людям, которых оно встречает каждый день, если они также охвачены Исламом. Когда эти люди не являются мусульманами, обязанность познакомить их с Исламом является наиболее сильным основанием.

Согласно исламскому мировоззрению, *даават* по отношению к немусульманам абсолютно необходим. Осознание Господа является осознанием абсолютной действительности и знание Его Воли является наибольшим благом. Благо или ценность движутся и требуют своего применения. Заявлять о знании того, что такое добро и не быть обеспокоенным о его применении является противоречивым. Таким образом, мусульманский *даи* рационально действует по потребности.

Равным образом, *даават* является наивысшим милосердием, на которое способен мусульманин. Аллах назвал его наивысшим среди

этических ценностей. Он сказал: **«Чья речь прекраснее, чем речь того, кто призывает к Аллаху, поступает праведно и говорит: «Воистину, я – один из мусульман?»»** (Коран, 41:33). Поняв, что такое абсолютное благо, что может быть лучшим, чем стремление поделиться этим знанием с окружающими?

Мысль о том, что *даават* является проникновением в жизнь человека, которая принадлежит только ему, является явным примером безразличия к его судьбе и, фактически, ее можно услышать только от человека, никогда не совершающего благие деяния. Человек, совершивший когда-нибудь благое деяние, никогда не расскажет об этом другим. Для него тот факт, что ценности нужно применять, и это применение ценностей во времени и пространстве также является ценностью.

VI. Даават и мировой порядок

До *хиджры* существовали империи, и многие императоры стремились править миром. Императоры, правившие до *хиджры*, мечтали создать империю, в которой хотели собрать все земли и всех людей мира. Они могли также размышлять об обращении всех людей в одну религию, конечно же, ту, которую исповедовали они. Модель, по которой империи должны были строиться, начали использовать, и религиозное обращение впоследствии осуществлялось посредством силы и нетерпимости. Модель мира, в которой различные группы людей являются равноправными, так и не возникла. Никто даже и не предполагал, что может существовать закон, управляющий взаимоотношениями между людьми. В истории до *хиджры* существует много примеров того, как одна группа навязывала свои законы другой, точно так же, как она навязала им своих божеств, обычаи и власть. Потомки Запада громко обращали внимание на датского мыслителя Гроция (1583–1645), заклавшего скромное начало западному международному праву. Их гордость затмевает тот факт, что «их» Гроций вдохновлялся рационализмом семнадцатого века, двигателем эпохи Просвещения, которая почерпнула многое из эпистемологии Ислама. И они ничего не знают о том, что в 622 г. *хиджра* создала первый мировой порядок и неизменное право на его основе, без участия всех императоров и соискателей власти.

Исламское государство, основанное пророком Мухаммадом, было не просто государством, а и мировым порядком. Политическая система, прежде неизвестная миру, возникла. Модель империи была воплощена в Византии и Персии, а племенная модель существовала в Аравии.

Кроме того, мореплаватели и путешественники должны были собирать сведения о политических системах, существующих в мире. Пророк искал новое определение человека и гражданина, отсутствующее в имперской и племенной модели. Определение человека в рамках той политической структуры, в которой он жил, или в рамках племени, в котором он родился, является оскорбительным и неуважительным по отношению к нему. Более подходящим и достойным является идентификация человека, опираясь на его религию или идеологию. Правители, родственные связи, цвет кожи и собственность уместны, но только не в определении человека. Он выше всех этих элементов. Для определения и идентификации человека нужно учитывать такие понятия, как мировоззрение, философия жизни, восприятие мира и истории.

Во-первых, Мединская конституция основала исламское общество как многоплеменное, многорасовое общество свободных людей, которые свободно решили присоединиться к этой организации для помощи друг другу, социального порядка и совместного стремления к благу для каждого.

Во-вторых, Мединская конституция основала исламское государство, в состав которого вошли мусульманская и иудейская общины, которые были автономными в своих внутренних делах, организации своей жизни, соответственно, в своих религиозных, социальных и политических обычаях. Она соединила две общины в Исламское государство, безопасность которого должна была быть честью для них в ответ на гарантии Исламского государства защиты общины от врагов. Поскольку общее государство было исламским, то немусульмане не должны были служить в армии и участвовать в войнах, но были исключения. Если кто-то имел желание присоединиться к армии, то ему не имели права отказать и, кроме того, ему должны были возместить *джизью*, налог, который они платили за безопасность общины, гарантированную государством. Это не означает, что среди членов немусульманской общины призыв не осуществлялся. Но это говорит о том, что если ее члены откажутся от Ислама, то Исламское государство должно уважать их решение. Несомненно, Пророк вел призыв среди иудеев Медины в день *Хижры*. Те, кто приняли его призыв, тем самым стали равноправными членами мусульманской общины. Те, которые отвергли призыв, и таких было большинство, образовали общину, которая вошла в состав Исламского государства, эти люди свободно жили как иудеи, усиливали Тору, их закон, и сохраняли свою культуру под защитой Исламского государства. Это был чрезвычайно важный шаг вперед для них, они жили в Аравии только как клиенты

арабских племен и были второсортными гражданами. В Исламском государстве они стали полноценными гражданами, оставаясь при этом иудеями.

В-третьих, Мединская конституция основала новый мировой порядок. Она не была обычным соглашением или конвенцией между двумя странами, народами или племенами, а основала сверхгосударство с правителем, армией, постоянным правом и политикой. Фактически, это было Исламское государство, действующее как инструмент мирового порядка. При рождении в первый день хиджры оно имело две составляющие: мусульманскую умму и иудейскую умму. Восемь лет спустя присоединилась христианская умма, состоящая из христиан Наджрана. В тот же год они приветствовали сабеев. В дальнейшем они захватили Персию, Индию, Центральную Азию, индусскую и буддийскую общины, которые вошли в состав государства как отдельные уммы, наслаждаясь теми же привилегиями, которые имели мусульманская и иудейская уммы. Очевидно, Исламское государство намеревалось стать мировым государством, пытаясь выполнить свое задание по созданию мирового порядка свободы и справедливости. Вооруженное Исламом, это право народов не является правом мусульманской общины, оно является рациональным механизмом поддержания международного порядка мира, равенства и справедливости. В отличие от современного права, признающего только суверенные государства, международное исламское право признает суверенные государства, группы и личности. Согласно ему, каждый может стать истцом или защитником, и каждый может добиться справедливости.

В мировом порядке, предусмотренном Исламом, люди, благосостояние и идеи свободно передвигаются. Жизнь, имущество и право являются священными, неприкосновенными правами каждого. И каждый может свободно выбрать умму, к которой хочет принадлежать, место жительства и желаемое занятие. Основываясь на своем человеколюбии, каждый может сражаться за правду, каждый может принять чью-то точку зрения, может убеждать кого-то и убеждаться в том, что говорят другие, как в истине и ценности жизни и реальности. Пока его право существует в мирной обстановке с величественной красотой и общим почетом, его существование свободно от безнравственности, оно является универсальным и ни одна сила не в состоянии сразить его. Но если существование является безнравственным, то есть имеют место такие явления, как взятки или угрозы направленные на то, чтобы повлиять на мыслительный процесс разума, оно утрачивает свою силу. Его действие может и должно быть остановлено институцией,

ответственной за защиту общества от подрывной деятельности. Народы не имеют права изолироваться от человечества, и совершая это, они нарушают мировой порядок и право, и подвергают себя мощным действиям Исламского государства. Создание железной завесы для какой-либо группы и изоляция ее от мира являются преступлением против человечества.

Чтобы праздновать *хиджру* сегодня мы должны оживить ее для нынешнего дня, визуализировать ее. Ничто не является более соответствующим и благотворным для нашего мира, нежели мировой порядок пророка Мухаммада, основанный четырнадцать веков назад. Фактически, *Икамат аль-хиджра* сегодня не будет иметь значения до тех пор, пока мусульмане, обладающие исламским мировоззрением, не начнут призывать своих братьев-мусульман и все человечество присоединиться к тем, кто ищет новый порядок мира и справедливости, набожности и добродетели. Руководство Аллаха действует посредством доказательств и примеров. Так давайте же мы все докажем истинность Его руководства!

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
Вступление.....	7
Благодарности.....	23
ЧАСТЬ I	
ГЛАВА ПЕРВАЯ	
<i>Сущность религиозного опыта в Исламе.....</i>	24
ГЛАВА ВТОРАЯ	
<i>Божественное превосходство и его выражение.....</i>	39
Генезис и раннее развитие идеи Божественного превосходства.....	39
Божественное превосходство в доисламскую эпоху.....	42
<i>Месопотамия и Аравия.....</i>	42
<i>Иудеи и их потомки.....</i>	43
<i>Христиане.....</i>	46
Божественная трансцендентность в Исламе.....	60
<i>Человеческая способность понимать.....</i>	60
<i>Человеческая способность непонимания.....</i>	63
<i>Выражение Божественной трансцендентности</i> <i>в изобразительном искусстве.....</i>	67
<i>Экспрессия трансцендентности в художественной литературе.....</i>	72
<i>Предохранение художественного откровения от изменений</i> <i>языка и культуры.....</i>	77
ГЛАВА ТРЕТЬЯ	
<i>Роль Ислама в глобальном межрелигиозном взаимодействии.....</i>	79
I. Концептуальное отношение.....	80
<i>А. Иудаизм и христианство.....</i>	81
<i>Б. Другие религии.....</i>	84
<i>В. Отношение Ислама ко всему человечеству в целом.....</i>	88
II. Отношение на практике.....	91
<i>А. Еврейская умма.....</i>	92
<i>Б. Христианская умма.....</i>	94
<i>В. Умма(ы) других религий.....</i>	95
III. Вывод: вклад ислама в глобальное религиозное взаимодействие.....	97
Обсуждение.....	99
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ	
<i>Сравнение исламского и христианского подходов</i> <i>к Священному Писанию древних евреев.....</i>	110

ЧАСТЬ II

ГЛАВА ПЯТАЯ

Ислам и другие религии	123
I. Потребность мира в гуманном универсализме.	123
II. Урок Ислама.	124
А. Сущность	124
Б. Последствия для других религий	127
В. Теория человека	130
Г. История	138
III. Основание межрелигиозного сотрудничества: исламский гуманизм	142

ГЛАВА ШЕСТАЯ

История религий: ее природа и важность для христианского образования и мусульманско-христианского диалога	147
I. Природа истории религий	147
1. Репортаж, или сбор данных.	147
2. Создание целостных значений или систематизации данных	152
3. Суждение или оценка целостных значений	156
II. Значение истории религий для христианского образования	165
III. Значение истории религий для христианско-мусульманского диалога	171
Ответ доктору Аль-Фаруки	175
Бернард Меланд	175

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Общие основания двух религий, касающиеся убеждений и согласия в сферах жизни	184
Первое. Общее основание	184
I. Области совместных стремлений	189
1. В области христианского осознания	189
2. В области мусульманского осознания	191
3. В сфере публичных человеческих отношений	195

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Ислам и христианство: резкая обличительная речь или диалог.	206
Краткое изложение	206
Современная проблема	206
Методология диалога	212
Темы для диалога	218
Диалектика тем, касающихся толкования	220
А. Современный человек и состояние непорочности.	220
Б. Оправдание как заявление или осуществление благого.	224
В. Искупление как объективно свершившийся факт.	227
Перспективы	229
А. Католическая церковь	230
Б. Протестанты	231

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Права немусульман согласно Исламу:

культурный и социальный аспекты	235
Универсалистские религии	235
Этнические религии	236
Точка зрения Ислама.	238
Приглашение неверующих разделить величайшее благо.	241
<i>Необходимость призыва неверующих к Исламу.</i>	241
Свобода верить или не верить	243
<i>Право немусульман убеждаться.</i>	243
<i>Право оставаться при своем мнении.</i>	244
<i>Право убеждать других.</i>	246
<i>Свобода быть другим</i>	247
<i>Право сохранять свою идентичность.</i>	248
<i>Право работать.</i>	249
<i>Право на наслаждение и красоту</i>	250
Выводы.	251

ЧАСТЬ III

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

О природе исламского даавата	253
I. Методология даавата.	253
<i>А. Даават не является принудительным.</i>	253
<i>Б. Даават не является психотропным влиянием</i>	255
<i>В. Даават направлен как на мусульман, так и немусульман.</i>	256
<i>Г. Даават является рациональным мышлением</i>	257
<i>Д. Даават является рационально необходимым</i>	258
<i>Е. Даават является анамнезом.</i>	259
<i>Ж. Даават является преимущественно экуменическим</i>	260
II. Содержание даавата.	261

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Даават на Западе: обещания и вызовы

I. Чудо распространения Ислама	265
II. Духовное банкротство Запада	266
<i>А. В области знания человека и природы</i>	266
<i>Б. В области религии.</i>	269
III. Позитивный призыв Ислама.	270
IV. Мусульманская хиджра и эмиграция	273
<i>А. Новый мухаджирун (эмигрант).</i>	273
<i>Б. Неисламская ментальность эмигрантов</i>	275
<i>В. Ужасная цена эмиграции</i>	277
<i>Г. Утраченные мухаджирун: афроамериканцы</i>	280
V. Мухаджир как инструмент даавата	281
<i>А. Мухаджир пробуждается, несмотря на трудности</i>	281
<i>Б. Даават: единственное оправдание хиджры.</i>	285
VI. Даават и мировой порядок	289

Исмаил Раджи аль-Фаруки

Ислам и другие религии

Перевод с английского *Т. Ястремская, О. Тымчишин*

Редактор *М.Г. Верескун-Верескун*

Оформление обложки *М. Захарченко*

Компьютерная верстка и дизайн *М. Захарченко*

Ответственный за выпуск *И.Н. Гимадулин*

Подписано в печать 12.04.2019. Формат В5

Бумага офсетная. Печать офсетная

Ум. друк.арк. 3,36 Обл.-вид. арк. 3,18

Тираж 1000 прим. Зам. №79

Видавець і виготівник:

ПП «Формат» 16703, Чернігівська обл.,

м. Ічня, вул. Івана Стороженка, 2

тел. (04633) 2-17-96

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру

Суб'єктів видавничої справи

ДК № 2689 від 16.11.06.



Международный институт исламской мысли



ISBN 978-966-1567-71-8