

А.В.ЖУРАВСКИЙ



ХРИСТИАНСТВО И ИСЛАМ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Трудового Красного Знамени
Институт востоковедения

А.В. ЖУРАВСКИЙ

ХРИСТИАНСТВО
И ИСЛАМ
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ
ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1990

ББК 86.37 + 86.38
Ж91

Рецензенты *Л. И. Рейснер, А. В. Сагадеев*

Ответственный редактор *Н. А. Симония*

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения АН СССР*

Журавский А. В.

Ж91 Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — 128 с.

ISBN 5-02-016992-7

Исследуются социокультурные аспекты взаимовлияния двух мировых религий — христианства и ислама как в историческом плане, так и с точки зрения значимости этой проблемы сегодня. Рассматривая историю отношений двух религий в аспекте взаимовлияния восточной и западной культур, автор исследует проблемы воздействия интеллектуально-духовного мира ислама ближневосточного региона на религиозно-философскую культуру католицизма, эволюцию христианских представлений о мусульманах и их религии.

Ж $\frac{040.3000000-11(08)}{013(02)-9(1)}$ Без объявления

ББК.86.37 + 86.38

ISBN 5-02-016992-7

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1990

ВВЕДЕНИЕ

При всем внимании, которое уделяется в советской научной литературе судьбам религии в современном мире, — прежде всего в связи с процессами кризиса религиозности и религиозных институтов, их адаптации к современности, трансформации религиозного сознания — феномен диалога религий остается, по существу, неисследованным.

В течение последних трех-четырёх десятилетий сначала в Европе, а затем и в Азии родилась новая, теперь уже обширная и крайне разнообразная литература, в которой разрабатываются и изучаются проблемы межрелигиозного диалога. В течение последних лет состоялись многочисленные встречи, конференции, симпозиумы, коллоквиумы с участием представителей различных вероисповеданий, возникли новые специальные церковные институты, религиозные организации и исследовательские группы, которые призваны способствовать развитию контактов между религиями, углублению взаимопонимания между их адептами. Диалог религий становится одной из характерных черт современной эпохи.

В ряде религиоведческих работ, не посвященных специально проблематике межрелигиозного диалога, последний однозначно рассматривается как явление чисто политического порядка, как своего рода попытка создания единого антиатеистического фронта верующих. Несомненно, политико-идеологические мотивы присущи этому явлению, но сводить к ним полностью содержание диалога по меньшей мере некорректно. Межрелигиозный диалог превращается в национальную проблему в странах с конфессионально неоднородными обществами, он превращается в международную проблему в мире, в котором межнациональные и межкультурные связи неуклонно растут и расширяются. В диалог вовлекаются (по своей воле или помимо нее) все более широкие слои верующих, и адекватно понят он может быть только в контексте социокультурного развития современного мира.

Процесс интернационализации жизни человечества — одна из определяющих черт нашей эпохи. Рост удельного веса

развивающихся стран в мировой экономике и политике, их культурное возрождение (связанное как с приобщением к ценностям мировой культуры, так и с активизацией традиционного культурного наследия этих стран), преобразующее воздействие НТР, интенсивные процессы миграций, развитие средств массовой информации и коммуникаций, массовый туризм изменили и сам облик мира, и его образ в сознании людей.

Вместе с тем развитие науки, в котором немаловажную роль в XX столетии сыграла и эволюция гуманитарного знания (прежде всего в таких областях, как история, этнография, антропология, психология), обогатило и во многом преобразило интеллектуальный арсенал человечества, способствовало становлению нового типа мышления, новых способов мирозидения. В этих условиях в мироощущении людей происходит фундаментальный сдвиг — переход к картине мира, в основе которой лежит принцип единства всемирной истории и культурного развития человечества (см. [27, с. 7]).

Лишь на определенной стадии своей духовной эволюции человечество начинает осознавать себя как единое целое, только на определенном уровне социально-экономического развития это единство становится реальностью.

Идея единства человеческого рода, равно как и идея историзма, поступательного развития человечества, впервые — в религиозно-мифологической форме — осмысливается христианством. Небольшие, раскинутые по всей Римской империи и за ее пределами раннехристианские общины ощущали свое единство как члены «вселенской церкви». Ф. Энгельс следующим образом характеризовал природу христианского универсализма: «Отрицая... все национальные религии и общую им всем обрядность, и обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится первой возможной мировой религией» [1, с.313].

Однако, возникнув как религия вселенская, универсальная и сознавая себя таковой, христианство в ходе истории неизбежно должно было отождествлять себя с различными народами, с их культурным и социальным опытом. Отпадение от вселенской церкви нехалкидонских церквей, возникновение в рамках православия двух направлений христианства — восточного и западного — во многом были обусловлены христианизацией трех крупных культурно-исторических ареалов: Ближнего Востока, Восточной Римской и Западной Римской империй. Сталкиваясь с культур-

ным миром тех или иных народов, христианство не могло просто заменить собой этот мир. Оно должно было осваивать его, а следовательно, и усваивать некоторые его черты, в том числе и его этно- и культурноцентристские воззрения, которые красной нитью проходят через любой народный эпос, сказания, легенды, выливаясь в чувство превосходства своих традиций над чужими (см. [52, с. 197—198]).

И в эпоху поздней античности, и в средние века мы можем проследить в христианстве это взаимодействие интегристских и универсалистских тенденций. У христианских мыслителей от Августина до Фомы Аквинского мы находим идею, что развитие человечества должно привести к царству Христову, которое воспримет в себя весь мир (ср. [88, с. 6—7]); и в то же время: «...прав наш король, а нехристи не правы» («Песнь о Роланде»). В средние века в Европе на базе христианства возникло культурное единство романо-германских народов, и в то же время христианство послужило идеологическим основанием европоцентризму, проявлявшемуся в средние века в форме христианоцентризма.

В Новое время европейская философская мысль, развиваясь преимущественно как антитеза христианской, усваивает эту дихотомию универсальности и культурной исключительности. Просветители разрабатывают теорию прогресса (Ж. Кондорсе), идею единства исторического процесса (И.Г. Гердер); романтическая историография акцентирует внимание на преемственности исторических эпох, многообразии форм исторического развития. В то же время европоцентристские тенденции воплощаются, с одной стороны, в различных теориях культурного и расового превосходства европейцев над остальными народами (Э. Ренан, Ж. Гобино), с другой — в концепциях цикличности истории и принципиальной несообщаемости культур (Н. Данилевский, О. Шпенглер).

Интернационализация общественной жизни подрывает любые автаркические представления о «своей» культуре, противопоставленной «некультуре других». В эпоху все более усиливающегося экономического, социального, информационного взаимодействия между народами проблема единства человечества во всем многообразии форм его культурно-исторического опыта требует уже не только теоретического, но и практического решения. Рождающаяся в нашу эпоху общепланетарная цивилизация, основной характеристикой которой будет мировоззренческий плюрализм, с все большей очевидностью ставит людей перед необходимостью поиска новых институтов согласия и взаимопонимания.

Данная проблема все в большей мере осознается сегодня и в религиозных сферах — как на уровне личного переживания веры, так и на уровнях теологическом и институциональном. По словам одного из наиболее своеобразных католических мыслителей нашего столетия Тейяра де Шардена, человек вступает в XX в. в совершенно новую действительность: «На протяжении нескольких поколений вокруг нас образовались всякого рода экономические и культурные связи, увеличивающиеся в геометрической прогрессии. Теперь кроме хлеба, который символизировал в своей простоте пищу неолита, каждый человек требует ежедневно свою порцию железа, меди и хлопка, свою порцию электричества, нефти и радия, свою порцию открытий, кино и международных известий. Теперь уже не простое поле, как бы оно ни было велико, а вся Земля требуется, чтобы снабжать каждого из нас» [90, с. 241].

Человеческое общество становится «единой обителью», поэтому диалог, как считают сегодня многие теологи и представители духовенства, является необходимой и наиболее адекватной духу времени формой существования религий (см. [110, с. 5]). В «Новой книге веры», созданной в начале 70-х годов коллективом авторитетных католических и протестантских теологов (беспрецедентен уже сам факт совместного труда, в котором излагаются основы христианской веры), отмечается: «Сегодня история различных культур становится мировой историей, нести ответственность за которую может только человечество в его целокупности... Как наследники западной традиции мы рассматриваем сегодня проблему Бога в контексте истории, что естественно приводит нас к новому и плодотворному диалогу с нехристианскими религиями» [14, с. 24—25].

* * *

В этой книге, где рассматривается проблематика исламо-христианского диалога, прежде всего необходимо уточнить само понятие диалога. В широком смысле исламо-христианский диалог можно понимать как историю взаимоотношений между мусульманами и христианами в течение 14 веков сосуществования двух религий, т.е. как историю их экономических, социальных, политических, культурных связей и конфликтов, как историю представлений и знаний друг о друге.

Однако в настоящее время складывается и иное понимание диалога — как сознательной установки, как императива, требующего концептуальной разработки и инсти-

туционального оформления. История подобного диалога исчисляется всего лишь несколькими десятилетиями. Оценить это новое явление однозначно не представляется возможным. Его идейное содержание обуславливается прежде всего политической и социокультурной конкретикой страны или региона, в которых он происходит. Тенденции же в развитии диалога на его различных уровнях могут быть разнонаправленными. Действительно, что общего между ассоциацией «Чистых братьев», которая была создана в Египте в 1941 г. небольшой группой христианских и мусульманских интеллектуалов, ставивших перед собой сугубо научные задачи, и исламо-христианской конференцией в Бхамдуне (Ливан), которая была организована в апреле 1954 г. американским «Обществом друзей Среднего Востока» и представляла собой чисто идеологическое мероприятие.

В небольшой работе, тем более при первом приступе к теме, невозможно охватить всю крайне сложную и неоднозначную проблематику исламо-христианского диалога. Необходимо найти такой угол зрения, который позволил бы увидеть ее многообразие в некотором проблемном единстве. Историко-культурологический подход представляется в данном случае наиболее оправданным. Ведь в конечном счете исламо-христианский диалог является одной из форм более широкого процесса культурно-исторического взаимодействия Востока и Запада.

Сегодня проблеме Восток—Запад уделяется повышенное внимание как у нас, так и за рубежом. Ее актуальность очевидна и в научном, и в идеологическом, и в политическом планах. Обосновать же такую актуальность можно всего лишь одним доводом: от решения проблемы взаимопонимания между народами зависит будущее человечества.

Несколько слов о существовании проблемы. В гуманитарной сфере встречались и порой встречаются два крайних способа ее «решения»: либо отрицается какая бы то ни была правомерность культурологического противоположения Востока Западу, либо утверждается их полная культурная взаимопроницаемость. Обе позиции, как справедливо считает Т. Григорьева, только отдаляют нас от реального решения проблемы. В первом случае мы закрываем глаза на богатейший и непохожий на западный опыт Востока, во втором — попросту не верим в возможность встречи Востока и Запада (см. [40, с. 244]).

Признание глубинного тождества человеческого содержания восточных и западных культур отнюдь не снимает различия в их внутренних основаниях (см. [77, с. 157]). Дихото-

мия Восток—Запад создана историей. Вспомним в этой связи слова Вл. Соловьева: «Через всю жизнь человечества проходит великий спор Востока и Запада. Еще Геродот относит его начало к временам полуисторическим: первые проявления всемирной борьбы между Европой и Азией он указывает в событиях баснословных — в похищении финикийцами женщин из Аргоса и в похищении Елены из Лакодемона сыном троянского Приама. От такой древности этот спор достиг до наших дней, и доселе он глубоко разделяет человечество и мешает его правильной жизни» [84, т. 4, с. 3].

Эта мысль была высказана в эпоху, когда многими европейскими идеологами абсолютизировалось противопоставление Запада Востоку. Имперское мироощущение, возводившее цивилизационное первенство европейских народов в догму, стало благодатной почвой для возникновения теорий, которые представляли историческое противостояние Европы и Азии как некий вечный непреодолимый конфликт. Вся мировая история подавалась как вечная борьба двух миров, борьба между динамичным, творческим, свободным Западом и деспотичным, фанатичным, застойным Востоком. Так, в начале нашего столетия Э. Сандерсон писал о «великом кризисе мировой истории», усматривая его в борьбе деспотизма и свободы и утверждая, что только «великая арийская раса способна вести человечество по пути религиозной, политической, интеллектуальной свободы» (см. [159, с. 23]). Как ответная реакция аналогичные теории появлялись в арабском мире. Примерно в то же время египтянин Йахйя Сиддик утверждал, что 14-й век хиджры в истории человечества знаменует собой начало новой эры, когда Европа будет вынуждена уступить свою цивилизаторскую миссию мусульманским народам (см. [159, с. 29]).

Трагический опыт двух мировых войн показал, какую огромную опасность таит в себе любая идея национальной, культурной, исторической исключительности. Этот опыт убеждает нас в универсальной важности проблемы взаимопонимания между людьми в их многоедином бытии. Об этом проникновенно писал Герман Гессе: «Серьезное и плодотворное взаимопонимание между Востоком и Западом — великое, еще не осуществленное требование не только в области политической и социальной, это насущно важное требование также и в духовной области, в области жизненной культуры. Речь в наше время идет уже не о том, чтобы обратить японцев в христианство, а европейцев в буддизм или даосизм. Наш долг и желание — не обращаться и не обращаться в какую бы то ни было веру, но достичь как можно большей открытости и

широты; в мудрости Востока и Запада мы видим уже не враждебные, борющиеся силы, но полюса, между которыми раскачивается жизнь» [35, 1982, с. 217].

В отечественном востоковедении о принципиальной возможности взаимопонимания двух культурных универсумов, в процессе которого будет создаваться новая культура человечества, писали академики В.М. Алексеев [25, с. 311] и С.Ф. Ольденбург [52, 1982, с. 5—8]. К настоящему времени у нас уже сложилась традиция сравнительного изучения различных аспектов культур Востока и Запада. В литературоведении во многом законодательной стала работа Н.И. Конрада «Запад и Восток», в которой автор наметил несколько путей сравнительно-типологического исследования восточных и западной цивилизаций.

В области искусствоведения следует прежде всего выделить работы Е.В. Завадской, прослеживающие пути воздействия чань-буддизма на творчество А. Швейцера, Г. Гессе, А. Матисса (см. [46] и [47]). Восточные мотивы в творчестве И.В. Гёте исследуются В.А. Аветисяном ([23] и [24]). Критике европоцентристских и востокоцентристских трактовок проблемы взаимовлияния культур Востока и Запада и выявлению предметности в развитии философского знания в этих культурах посвящена работа В.К. Чалояна [88]. Вопросы философского осмысления личности в китайской и европейской культурах исследуются А.И. Кобзевым (см. [51]). Механизмы формирования стереотипов в сравнительных историко-философских исследованиях анализируются А.В. Сагадеевым (см. [81]). Особенности восприятия западной литературы, научных идей и культурных норм в Иране в 60—70-х годах прослеживают в своих статьях В.Б. Кляшторина [50] и А.М. Гребнев (см. [39]). Проблемы взаимодействия восточных и европейских форм знания в истории научной мысли рассматриваются в монографии Е.Б. Рашковского [75], им же проанализирована востоковедная проблематика в историко-философской мысли А.Дж. Тойнби и К. Ясперса (см. [74] и [76]). Характер и формы экономических контактов Запада и Востока, их влияние на внутренние процессы в каждом регионе исследуются А.М. Петровым (см. [67]).

Первой попыткой комплексного исследования базисных и надстроечных аспектов общественного развития стран Востока в сопоставлении с историческим опытом Запада явилась коллективная монография «Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного» [93]. Значительным вкладом в данную проблематику стала публикация трех выпусков историко-культурного альманаха «Восток — Запад»

[35], в которых собраны разнообразные материалы, посвященные восточно-западным контактам и параллелям. О постоянно возрастающем научном интересе к проблеме свидетельствует проведенная в апреле 1984 г. Вильнюсским государственным университетом и Литовским отделением Философского общества СССР конференция «Проблема человека в истории философии (на стыке Запад—Восток)». Работа одной из секций конференции была непосредственно посвящена проблеме диалога между Западом и Востоком (см. [51]).

Приведенный далеко не полный перечень работ показывает, насколько широк дисциплинарный и проблемный спектр в сравнительном изучении культур Востока и Запада. И все же до сих пор у нас не предпринималась попытка рассмотреть эту проблематику с точки зрения сугубо религиозной. Интересные и серьезные исследования Э.О. Берзина «Католическая церковь в Юго-Восточной Азии» [33] и В.Г. Овчинникова «Католическая церковь в Западной Африке» [65] написаны в несколько ином ключе. Авторы уделяют главное внимание не проблемам взаимодействия католицизма с азиатскими и африканскими религиями, а анализу специфики миссионерской деятельности церкви в этих регионах.

В истории взаимодействия Востока и Запада исламо-христианским отношениям принадлежит особая роль. И христианам и мусульманам всегда было присуще сознание определенной духовной общности, восходящей к единому источнику ближневосточной авраамитической традиции, и в то же время существенной инаковости их культурно-религиозного опыта.

Именно с распространением ислама и созданием Арабского халифата возникло религиозно-идеологическое противостояние Запада и Ближнего Востока. Однако процесс культурного общения между этими регионами никогда не прерывался полностью. В период раннего ислама важную посредническую роль в этом процессе сыграли сирийские христиане. В VIII в. ислам встретился в Сирии с восточнохристианской мыслью, какой её разработала в предшествующую эпоху греческая патристика. Эту встречу французский исламовед Л. Массиньон назвал «гибридизацией победившей религии и покоренной культуры» [176, с. 53]. Влияние христианской философской мысли прослеживается уже в проблематике раннего калама, в спорах джахмитов, джабритов и кадаритов о соотношении божественного предопределения и свободы воли человека, в аскетическом движении. В IX—X вв. багдадская, гундишапурская и харранская школы христиан-переводчиков познакомили мусульман с наследием античной философии и науки.

В XII—XIII вв. роли переменились. Теперь мусульманские ученые и философы стали для европейских христиан школьными авторитетами. Переводы с арабского на латинский существенно расширили круг европейских знаний античной научно-философской мысли. Эпоха Возрождения и Новое время резко развели культурные судьбы Европы и мусульманского Востока, однако в XIX в. наметилось их новое сближение¹. И в этом процессе вновь важную роль сыграли сирийские христиане, которые внесли огромный вклад в общественный и культурный подъем на Арабском Востоке во второй половине XIX в.

Динамику современных многоплановых и противоречивых связей между Европой и Арабским Востоком вряд ли можно глубоко понять, не учитывая специфики (как исторической, так и современной) их религиозных отношений. Последние иногда самым неожиданным образом оказываются вплетенными и в экономическую, и в социально-политическую, и тем более в культурную сферы их взаимодействия.

В настоящей монографии проблематика исламо-христианского диалога рассматривается в двух культурно-исторических планах: в плане взаимодействия арабо-мусульманской и европейской культур и в плане взаимоотношений мусульман и христиан на Ближнем Востоке.

Ислам в истории европейской культуры, христианство в контексте арабо-мусульманской цивилизации — *orientalia christiana* (т.е. мир ближневосточного христианства) и ислам — два широких круга проблем, каждый из которых предлагает огромное количество тем для конкретных исследований. Естественно, автор предлагаемой работы ни в коей мере не претендовал ни на полноту охвата этих тем, ни даже на полноту освещения затрагиваемых в монографии сюжетов. Монография представляет собой три обзорных очерка, главная цель которых — познакомить читателя с основным кругом проблематики исламо-христианского диалога. Нет необходимости обосновывать тот очевидный факт, что обращение к подобной проблематике в качестве предварительного условия предполагает рассмотрение доктринального и социально-психологического контекстов, в которых складывались и развивались представления христиан и мусульман друг о друге. Ставя перед собой эту задачу в качестве одной из основных, автор стремился в то же время продемонстрировать актуальность исследования исламо-христианского диалога в плане его социокультурной значимости.

ИСЛАМ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ЕВРОПЫ

ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО

(духовно-исторический контекст взаимодействия)

Сегодня мы уже довольно отчетливо осознаем ту роль, которую сыграли народы Ближнего Востока, их культуры и духовный опыт в становлении и развитии европейской цивилизации. Ближний Восток был для Европы своего рода источником, из которого она черпала недостающие ей культурные элементы, и в то же время постоянным «раздражителем», ставившим перед европейской мыслью новые, неведомые проблемы, вынуждавшим напряженно искать на них ответы. Начиная с периода Высокого Средневековья эта роль ближневосточного интеллектуально-духовного партнера-оппонента принадлежала преимущественно арабо-мусульманской культуре¹. История двух цивилизаций средиземноморского ареала в полной мере может быть понята лишь в контексте их взаимодействия, в ходе которого между ними, с одной стороны, складывается и осознается определенная духовная общность, а с другой — выявляются некоторые принципиально отличные социокультурные ориентиры.

Влияние ислама на Европу в средние века было многоплановым и разносторонним, оно коснулось в большей или меньшей степени всех уровней европейского общества, охватило самые различные сферы: бытовую, торгово-экономическую, техническую, политическую, литературную, научную, философскую, религиозную. Исследователям самых различных специальностей оно предлагает сегодня темы для размышления и поисков. Достаточно напомнить ставшие уже традиционными в современных гуманитарных науках проблемы. В области экономической истории — это дискуссии, связанные с возможным влиянием арабо-мусульманской экспансии в VII—VIII вв. на генезис западноевропейского феодализма, начало которым положил известный «тезис Пиренна» (см. [86, с. 8—10]). В области литературоведения — это уже давно дебатлируемые вопросы о соотношении восточных

и европейских элементов в провансальской лирике, о восточных корнях средневекового жанра фаблио (подробно см. [64, с. 47—69]), о возможном воздействии на воззрения и творчество Данте арабских источников (см. [36, с. 203—208]). В области истории естествознания — изучение влияния арабских наук на развитие европейской медицины и астрономии. В области истории философии — это споры о степени обусловленности латинского аверроизма философской системой Ибн Рушда (в частности, в какой мере учение Ибн Рушда о соотношении религии и рационального знания повлияло на развитие теории двойственной истины (см. [86, с. 13—14]); это также проблемы, связанные с влиянием взглядов Ибн Сины на представителей августицианства позднего средневековья (см. [141, с. 89—121]), с заимствованием понятийных категорий, которые были разработаны мусульманскими теологами (например, понятие атрибута) (см. [216, с. 349—354]).

В современной исламоведческой литературе под исламохристианским диалогом часто подразумевают весь комплекс отношений, который складывался между двумя религиями в течение почти 14 веков их сосуществования. Отношения эти развивались в четырех основных плоскостях: экономической, военно-политической, культурной и религиозной. Существенным было то, что военно-политическая конфронтация между двумя цивилизациями вплоть до XX в. получала преимущественно религиозно-идеологическое обоснование. Утверждение ислама в Сирии, Египте и Северной Африке, отторгнувшее у христианства добрую половину средиземноморского ареала, завоевание мусульманами Испании и Сицилии и Крестовые походы в Палестину, взятие крестоносцами Иерусалима и реванш Салах ад-Дина (Саладина), Реконкиста в Испании и падение Константинополя, вторжение турок-османов на Балканы и восстания греческого и славянских народов — все эти события осмыслились как войны за веру против «неверных», в категориях священной войны или джихада, закрепляя тем самым в сознании сторон идею исторического противоборства ислама и христианства.

Даже в ходе колониальной экспансии XIX—XX вв. религиозная символика занимала важное место в европейской идеологии. Так, взятие Алжира в 1830 г., архиепископ Парижа расценивал как «победу христианства над исламом» (см. [103, с. 95]). А во время Алжирской национально-освободительной войны (1954—1962) архиепископу Алжира Дювалю неоднократно приходилось осуждать попытки придать событиям религиозную окраску (см. [124]).

В средние века дополнительную эмоциональность в отно-

шении европейцев к исламу вносила их «ревность о Святой земле» Палестины — колыбели христианства, и, следовательно, по праву принадлежащей христианам. В знаменитой своей речи на Клермонском соборе (26. 11. 1095) папа Урбан II, призывая рыцарей отвоевать «наши земли» у «персидского племени турок», «служащего дьявольским силам», сулил им не только материальные выгоды от похода («земля же та, как гласит Писание, течет млеком и медом»), но и стать на «стезю святого гроба», т.е. на путь, которым паломники шли в Иерусалим (см. [45, с. 48—52]). Заслуга борьбы с «неверными» приравнивалась к совершению паломничества.

И все же религиозно-политическое соперничество в средние века отнюдь не накладывало на отношение европейских христиан к исламу печати однозначности и категоричности. Отношение к религии мусульман было достаточно противоречивым. Вспышки религиозной ксенофобии и в буквальном смысле чудовищные образы ислама в массовом сознании уживались с довольно ясным пониманием европейской религиозной и культурной элитой реальности обмена духовными и материальными ценностями, а равно и с уважением к достижениям «враждебной» цивилизации в области культуры. Однако сегодня мы должны учитывать и тот факт, что внутренний социально-культурный контекст арабо-мусульманского мира, тот контекст, в котором творили мусульманские ученые и философы, становившиеся школьными авторитетами для средневековой Европы, оставался, по существу, полностью неизвестным даже наиболее светлым и просвещенным умам эпохи (см. [135, с. 148]).

Заимствования носили подспудный, восполняющий характер. Европа интегрировала и перерабатывала прежде всего те элементы арабской и арабизированной античной мысли, те знания, которых не доставало ее собственной религиозно-культурной традиции. Установки на понимание чужой религии и культуры *в целом* как самостоятельной и самоценной — той, не имеющей в истории аналога установки, которая стимулировала в последующие века развитие европейской историко-философской и культуроведческой мысли, — еще не существовало. «Проблема ислама» виделась иначе.

Для христианства ислам имел в себе глубокую теологическую подоплеку. Он возник в начале VII в. в атмосфере духовного влияния иудаистско-христианской традиции. Утвердив через авраамитический монотеизм свою связь с нею, но вместе с тем радикально противопоставив себя (через безусловную абсолютизацию этого монотеизма, которая исключала возможность воплощения божественной природы и от-

вергала идею триединства) христианству, ислам нарушал стройность и последовательность средневековых представлений христиан о божественном плане истории, был для них своеобразным религиозно-историческим вызовом. В чем общий исторический смысл мусульманства и какова его роль в божественном домостроительстве — таков был главный смысл христианского вопрошения об исламе (ср. [156, с. 9; 132, с. 390]).

Иначе реагировало на христианство мусульманское сознание. Основы представлений о христианстве и иудаизме, нормы отношения к их последователям были даны мусульманину в Коране и хадисах, имевших для него безусловный авторитет. Эти представления в главном сформировались уже в первый век существования ислама и с тех пор существенно не менялись. То чувство духовной избранности, которое сложилось у первых мусульман — арабов, чувство, питавшееся сознанием превосходства своей религии и своего языка, помогло им преодолеть гегемонию христианизированного мировоззрения на Ближнем Востоке раньше, чем они успели осмыслить само существование этого мировоззрения (см. [41, с. 35]).

Мусульмане были искренне уверены, что они знают христианство лучше самих христиан, большинство из которых впало в заблуждение, неверно поняв или сознательно исказив то, чему их учил посланник божий Иса (араб. Иисус). Эта идея об извращении Писания евреями и христианами, выдвинутая Мухаммадом в мединский период и получившая признание в эпоху Арабского халифата, стала эффективным защитным механизмом, который позволял успешно противостоять влияниям более древних религиозных традиций (ср. [41, с. 40]). Но в то же время подобная безоговорочная уверенность в истинном знании во многом обусловила тот факт, что мусульманские теологи в своем подавляющем большинстве не задавались целью осмысления христианства даже из чисто апологетических соображений, вполне довольствуясь его коранической интерпретацией. В какой-то мере можно признать справедливым утверждение У. Смита, что «мусульмане не только ничего не знают о вере христиан, но даже не отдают себе в этом отчета» [204, с. 108]. Хотя средневековый ислам дал образцы фундаментальных ересиографических сочинений (среди наиболее известных — «Макалат ал-исламиийин» Абу-л-Хасана ал-Ашари, «Китаб ал-фисал фи-л-милал» Ибн Хазма, «Китаб ал-фарк байна-л-фирак» Абу Мансура ал-Багдади, «ал-Милал ва-н-нихал» аш-Шахрастани), в которых можно видеть даже зачатки сравнительного религиоведения, однако в целом мусульманская апологетика в трактовке христианства выстраивалась на не-

большом изначально заданном объеме сведений и установок.

Исламоведов, обращающихся к средневековой истории Европы, часто поражают две вещи: мощь и размах Крестовых походов и то важное значение, которое приобретают в европейской системе взглядов новые представления об исламе (см. [86, с. 77, 106]). Это происходит потому, что в мусульманском мире исследователь не встречается ни с чем подобным. У мусульман не возникло новых представлений о христианстве в результате Крестовых походов, да и сами эти походы были для них лишь серией пограничных стычек, не имевших для них того значения, как для Европы.

В целом, в отличие от спокойной и даже индифферентной позиции мусульман, отношение христиан к исламу всегда было эмоциональным и духовно непримиримым. Ислам был «вызовом», он требовал ответа и постоянного внимания к себе. Чтобы успешно бороться с верой могучего и опасного соперника, ее надо было изучать.

Прототип современного исламоведения возникает уже в средние века. Причем «ведение ислама» становится органической частью науки, идеологии и культуры европейского общества. «Его история не просто хронологическая последовательность школ и направлений, вызванных к жизни внешними социальными импульсами... Речь идет об едином непрерывном процессе с имманентными ему закономерностями» [30, с. 107].

Ислам не только дал Европе новые знания, он существенно повлиял на характер развития культурных процессов, во многом способствовал формированию европейского самосознания. Само понятие «христианская Европа», да и вообще представление о Европе как определенной территориальной и культурной целостности, складывается у европейцев только в ходе Реконквисты и Крестовых походов, т.е. возникает из противопоставления себя мусульманскому миру. Едва ли не впервые Европа отождествлялась с христианством в уже упоминавшейся речи Урбана II на Клермонском соборе (см. [159, с. 20]). Проблема влияния ислама на становление самосознания европейцев рассматривается в исследованиях К. Даусона (см. [120]) и Д. Хея (см. [138]).

ХАРАКТЕР КУЛЬТУРНЫХ ЗАИМСТВОВАНИЙ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Сарацины были известны европейцам еще до того, как они стали мусульманами. В Западную Европу это слово перешло от греков, которые называли так аравийских арабов.

Происхождение его неясно. Трактовка сарацинов как «рабов Сарры», которую дает, в частности, арабский историк Масуди, явно изобретение более поздних времен (см. [28, с. 234—235]).

Сведения европейцев об арабах первоначально были весьма скудны. Географический трактат IV в. «Полное описание вселенной и народов» ограничивается следующим сообщением: «Бок о бок с ними (персами. — А.Ж.) живет племя сарацинов, полагающее свое жизненное благополучие в грабежах» [70, с. 279]. Возникновение в VII в. на Ближнем Востоке новой религии едва ли было отмечено в Европе. Завоеванием Испании и Сицилии арабы обратили на себя внимание, но их появление расценивалось на первых порах как бедствие, сравнимое с обычными варварскими нашествиями, и вызывало у европейских христиан только страх. Так, Беда Достопочтенный в «Церковной истории народа англоv» рассказывает о страшном бедствии, поразившем Галлию в лице сарацинов, которых вскоре постигло возмездие за их порочность (имеется в виду, по всей видимости, битва при Пуатье). Беда также ввел в средневековую традицию тройную идентификацию сарацинов с библейским Измаилом: 1) Измаил был изгнан в пустыню — сарацины пришли из нее; 2) Измаил был агрессивным, необузданным человеком — таковы сарацины; 3) Измаил был вне завета с Богом — сарацины тоже (см. [205, с. 24]). «Королевские анналы» повествуют о восстании саксов и нашествии сарацинов в Септиманию как о двух тяжелых испытаниях, выпавших на долю христиан в 793 г. (см. [198, с. 32]). Однако уже в 854 г. кордовский епископ Алвар сетует на то, что молодые христиане изыясняются на арабском лучше, чем на латыни, читают арабские стихи и сказки, изучают сочинения мусульманских философов и богословов, совершенно пренебрегая латинскими комментариями на священное писание (см. [54, с. 11—12]).

«Красивая жизнь», культивировавшаяся мусульманами в Испании, их значительно более высокая образованность через посредство мосарабов (христиан, живущих на завоеванных арабами территориях Пиренейского п-ова) скоро привлекают к себе внимание образованных людей других стран Европы. К страху перед могущественным соперником примешивалось любопытство к его образу жизни и знаниям. Мусульманский мир постепенно входил в сферу культурных интересов европейцев. В Испании уже во второй половине X в. отдельные ученые начали изучать «арабские науки». Так, Герберт из Ориака, впоследствии ставший папой Сильвестром II, занимался в Каталонии математикой и астрономией.

Отвоеванием у арабов Толедо (1085 г.) и Сицилии (1091 г.), первыми Крестовыми походами положено начало того процесса, который В.В. Бартольд определил как «культурное общение» между Западной Европой и мусульманским миром (см. [28, с. 227—228]). Испания и Сицилия стали основными каналами, по которым в средневековую Европу проникали элементы арабо-мусульманской культуры. Их творческое усвоение во многом обусловило теологический расцвет на Западе в XIII в.²

В эпоху наиболее активного военного и политического противоборства ислама и христианства внутри интеллектуального мира схоластики складывалась международная, а в определенной степени и межвероисповедная иудео-христианско-мусульманская общность. Труды мусульманских и иудейских авторов пользовались одинаковым авторитетом у католических теологов. Работы же последних переводились на иврит и использовались в полемике раввинских школ (см. [21, с. 202]). Книга, написанная на мусульманском Востоке, при посредстве еврейских переводчиков скоро становилась достоянием западных ученых; ее читали и в Андалусии, и в Италии, и в Париже, и в городах Прованса. В Палермо при дворе Фридриха II Гогенштауфена совместно работали, искали, полемизировали христианские, мусульманские и иудейские ученые. Переводческие корпорации в Испании также часто объединяли представителей трех вероисповеданий.

Как и в Арабском халифате IX—X вв., на Западе в XII—XIII вв. работа переводчиков предшествовала труду философов и теологов. Важно отметить селекционный характер переводов. Из более чем ста значительных работ, переведенных в эту эпоху на латинском Западе с арабского, подавляющее большинство составили научные и философские труды античных или мусульманских авторов (см. [195, с. 149])³. Предпочтение отдавалось прежде всего работам Аристотеля, научным трудам Гиппократы, Евклида, Птолемея, Галена, естественнонаучным и философским трактатам мусульманских ученых ал-Хваризми, ал-Баттани, ал-Фаргани, ар-Рази, ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины (Авиценны) и Ибн Рушда (Аверроэса).

Переводы с арабского собственно религиозных текстов, на которые опирались в своей полемике с исламом христиане Европы, были весьма немногочисленны. Неизвестными европейцам в эту эпоху остались большая часть мусульманской традиции (хадисов), труды по правоведению, исторические сочинения. Спекулятивная теология (калам) привлекала к

себе внимание только отдельными разработанными ею проблемами, с которыми латинский Запад был знаком в основном по «Путеводителю колеблющихся» Маймонида. Показательно, что средневековая Европа знала мусульманского теолога ал-Газали преимущественно как автора «Макасид ал-фаласифа» («Стремления философов»), предварительной работы, которую он (объективно изложив в ней аристотелизирующую систему Ибн Сины) предпослал другому своему труду — «Тахафут ал-фаласифа» («Самоопровержение философов»), призванному продемонстрировать несостоятельность и внутреннюю противоречивость взглядов философов. Однако именно сочинение «Стремления философов», переведенное в XII в. Домиником Гундисальви, было в Европе одним из популярнейших учебников аристотелизма, а его автор — принципиальный идейный оппонент арабских философов — представлялся европейцам (за редким исключением) верным последователем Аристотеля (см. [135, с. 141—142]).

Селекционная работа в ходе европейских переводов напоминала аналогичный процесс в Арабском халифате IX—X вв., когда сирийцы и арабы, переводя философские и естественнонаучные труды античных авторов, оставляли в целом без внимания греческую поэзию, литературу, историографию.

Еще одна общая черта в переводческой деятельности двух культур состояла в том, что перевод был делом коллективным, в нем участвовало, как правило, два или три специалиста. В халифате переводчик, не знавший хорошо арабского, но искушенный в греческом и сирийском, призывал на помощь ученого, который владел арабским языком и разбирался в философии. Европейский ученый привлекал на помощь араба или еврея, которые слово в слово переводили текст с арабского на кастильский или другой разговорный язык, а затем уже он записывался и редактировался на латинском. Таким образом, труды античных авторов возвращались в Европу через два, а то и три языка. Естественно, что такие переводы были часто несовершенны, а порой и просто темны.

В Испании начало систематическим переводам с арабского положил в первой половине XII в. архиепископ Толедо Раймунд. В Толедо работали такие выдающиеся переводчики, как Доминик Гундисальви, Ибн Дауд (обращенный в христианство иудей), Герард Кремонский, Альфред Английский, Иоанн Испанский, которого идентифицируют то с Иоанном Толедским, то с Иоанном Севильским.

Первоначально — до пробуждения широкого интереса к Аристотелю — наибольшим спросом у европейцев пользовались переводы работ арабских и европейских философов. Иоанн Испанский перевел труды Ибн Сины по логике, физике, метафизике и психологии. Уже к 1180 г. в Европе был составлен первый латинский свод сочинений Авиценны «Sufficiencia», включавший ряд трактатов из «Китаб аш-шифа» («Книги исцелений»). Вскоре был переведен его «Канон врачебной науки», который наряду с «Основами» Абу Бакра ар-Рази и доставшимися от арабов трудами Галена оказал огромное влияние на развитие медицины в Европе. Доминик Гундисальви совместно с Иоанном Испанским и иудеем Соломоном перевели труды ал-Газали и Ибн Гебироля (Авицебронна). Герард Кремонский познакомил европейцев с трактатом ал-Кинди «Об уме» и, возможно, с одноименным сочинением ал-Фараби (см. [140, с. 377—378]).

Активная переводческая работа параллельно толедской велась во многих городах Пиренейского п-ва. Немногим позже, со второй половины XII в. к этой деятельности подключилась Сицилия, где сформировалась палермская корпорация переводчиков. В Палермо из Толедо перебрался Михаил Скот, известный не только как переводчик трудов Аристотеля, комментариев к ним Аверроэса, сочинений Авиценны, но и как официальный астролог при дворе Фридриха II, исламофильские настроения которого он поддерживал. Со временем вокруг имени переводчика и астролога возникло много легенд, наделявших его магической силой (см. [86, с. 86]). Может быть, это и дало Данте основание поместить Михаила Скота как прорицателя, который «большим в волшебных плутнях почитался докой», в четвертый ров восьмого круга ада (см. Ад, XX, 116—117).

Во многом благодаря освоению европейцами арабо-мусульманской учености в XII в. произошло сближение теологии с физикой и метафизикой. Не случайно первые оригинальные труды по метафизике были написаны переводчиками. Перу Доминика Гундисальви принадлежит, например, трактат «De divisione philosophiae» («О разделении в философии») — своего рода введение в философию, в котором он, классифицируя науки, впервые к дисциплинам квадривиума (арифметике, астрономии, геометрии, музыке) добавляет физику, метафизику, психологию, политику и экономику (см. [140, с. 379]).

Значительную работу по интеграции христианских, античных и арабских источников проделала шартрская школа. Основанная в 990 г. ученым епископом Фульбером, чьим

учителем был уже упоминавшийся нами Герберт из Ориака, она стала в XII в. важнейшим центром «французского возрождения». Сам характер философствования этой школы, стремившейся интегрировать христианские, античные и арабские источники, во многом был задан влиянием эллинизирующей арабо-мусульманской мысли: ориентация на синтез Платона и Аристотеля, энциклопедичность, повышенное внимание к естественнонаучному знанию. К этой школе принадлежал и известный схоласт Аделард Батский, который путешествовал по Сицилии, Северной Африке, Сирии, изучил арабский язык и перевел ряд работ по геометрии Евклида и по астрономии ал-Хваризми, а также трактат Джабира ибн Хайяна по алхимии (см. [151, с. 73]).

У мусульманских авторов латинский Запад заимствовал прежде всего элементы неоплатонизированного аристотелизма. В трудах ал-Фараби, Ибн Сины, ал-Газали внимание европейцев привлекали теория эманации, учение об иерархии космических умов и активном уме. Самостоятельные философские работы европейских переводчиков в XII в. дают наглядное представление о том, как происходил процесс заимствования Западом арабо-мусульманской и еврейской философской проблематики. В этой связи следует упомянуть трактат Доминика Гундисальви «*De processione mundi*» («О становлении мира»), в котором автор, опираясь на труды Ибн Сины и Ибн Гебиरोля, попытался дать христианскую интерпретацию проблемы творения, а также трактат «*De anima*» («О душе»), резюмирующий психологические сочинения Ибн Сины.

Одним из наиболее значительных последствий проникновения философии Авиценны в Европу стало появление авиценнизированного августинианства. Начало этому течению в XII в. положили работы, стремящиеся синтезировать неоплатонические идеи учения Ибн Сины с предшествующими христианскими доктринами платонической ориентации — Августина, псевдо-Дионисия Ареопагита, Халкидия, Боэция, Иоанна Скота Эриугены (см. [141, с. 101—102]). В XIII в. эту линию продолжили Вильгельм Овернский, францисканские ученые Парижского университета Жан де ля Рошель, Александр Гальский, Бонавентура, английские францисканцы Роберт Гроссетест и Джон Пекем. Влияние Ибн Сины и ал-Фараби некоторые современные исследователи обнаруживают в иллюминизме Роджера Бэкона, особенно в его концепции папской власти, в ряде своих положений воспроизводящей политические идеи арабо-мусульманских философов (см. [169, с. 383]).

В XII в. знакомство европейцев с проблемами неоплатонического аристотелизма расширилось и благодаря переведенной с арабского Герардом Кремонским «Книге о причинах» («*Liber de causis*»). Арабская версия этой компиляции, включавшей ряд выдержек из «Начал теологии» Прокла, была составлена, по всей видимости, в X в. в Багдаде. В Европе ее автором долгое время считался Аристотель, отсюда широко распространенное в средние века другое название трактата — «Книга Аристотеля о чистом благе» («*Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*»). Популярной среди европейцев была и другая арабская неоплатоническая компиляция — «Теология Аристотеля», представлявшая собой переложение ряда текстов из «Эннеад» Плотина.

Арабо-мусульманской культуре средневековая Европа обязана знакомством со многими произведениями и самого Аристотеля. До XII в. единственными его сочинениями, известными латинскому Западу, были «Категории» и «Герменевтика» в переводе Бозция, которые вместе с комментариями Бозция и «Введением» Порфирия составляли так называемую старую логику (*Logica vetus*) (см. [138, с. 55, 153]).

К середине XII в. только в Толедо с арабского были переведены «Вторая аналитика» с комментариями Фемистия, «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», I—III книги «Метеорологии». Практически параллельно в Европе работы Аристотеля переводились и непосредственно с греческого.

В начале XIII в. аристотелизм проник в Парижский и Оксфордский университеты. В Париже он первоначально подвергался несколько раз запретам. Однако уже во второй половине XIII в., благодаря Альберту Великому и Фоме Аквинскому аристотелизм прочно утвердился в католической теологии. В XIV в. церковь уже обязывала кандидатов на степень магистра искусств знать труды Аристотеля, которые столетием прежде она запрещала.

С утверждением в XIII в. в европейской схоластике авторитета Аристотеля связан и рост популярности работ Аверроэса. Известность Ибн Рушду принесли в первую очередь его комментарии к Стагириту. «Толковником наших дней» называет мусульманского философа Данте в «Божественной комедии» (Ад, IV, 144).

Латинский аверроизм восходит к воззрениям Ибн Рушда в главном тремя своими положениями: учением о вечности мира, отвергавшим акт единовременного божественного творения и принимавшим бытие Бога лишь в качестве первопричины сущего, а не его волевого начала; теорией активного

интеллекта, которая отрицала сотворенность и бессмертие индивидуальной души и представляла процесс познания как приобщение индивидуальных пассивных умов единому космическому уму; трактовкой соотношения веры и знания.

Последнюю проблему аверроисты, впрочем, решали несколько в ином ключе, нежели сам Ибн Рушд. Обосновывая независимость философского знания от теологии, Сигер Брабантский утверждал, что выводы знания могут противоречить истинам откровения. Тогда как Фома Аквинский, полемизируя с этой точкой зрения, доказывал, что истины веры могут быть сверхразумны, но не противоразумны. Ибн Рушд проблему так не ставил. Он скорее примирял рациональное знание и веру за счет последней. Религия и философия выражают одну и ту же истину, но религия при этом выступает всего лишь в роли функционального дублера философии, который призван дать непосвященным приблизительные представления об истине (ср. [163, с. 45—47]).

С опровержением аверроизма выступили Альберт Великий, Фома Аквинский, Раймонд Луллий. Взгляды аверроистов были осуждены церковью. Самого же Аверроэса теперь чаще называли не комментатором, а «проклятым», «злым крикуном», «нечестивым арабом» (ср. [169, с. 385])⁴.

Если до XII в. единственным господствующим направлением в европейской схоластике было августицианство, то в XIII в. сложились уже четыре основные теологические школы, стиль философствования которых во многом определялся характером ориентации на греко-арабское философское наследие. Это августицианство францисканцев, продолжившее традиции авиценнизированного августицианства XII в. и достигшее своего расцвета в трудах Бонавентуры; аристотелизм доминиканцев, наиболее выдающимся представителем которого был Фома Аквинский; аверроизм, нашедший наиболее яркое выражение в учении Сигера Брабантского; наконец, оксфордская школа (Роджер Бэкон и его последователи), которая, сосредоточив главное внимание на естественнонаучных трудах античных и арабских ученых, впервые противопоставила экспериментальный метод в философии схоластическому (см. [140, с. 389—390]).

Дискуссионным остается вопрос о возможном влиянии суфизма на развитие мистической философии в Европе. Данная тема была особенно близка выдающемуся испанскому исламоведу М. Асину Паласиосу, исходившему из идеи тесного взаимодействия и взаимообусловленности христианского и мусульманского мистицизма. В ряде работ он тщательно проанализировал тексты ал-Газали и Ибн ал-Араби, пресле-

дую цель выявить в них рассеянные евангельские сентенции (см., например, [107, с. 8—27]). В то же время, исследовав творчество испано-мусульманского суфия Ибн Аббада (ум. в 1390 г.), испанский исламовед обнаружил в нем предшественника христианского мистика XVI в. Иоанна Креста (см. [106, с. 113—167]).

В 1919 г. М. Асин Паласиос опубликовал книгу «Мусульманская эсхатология и „Божественная комедия“», которая придавала особенно острый характер спорам вокруг вопроса о возможном влиянии ислама на творчество Данте (впервые эту проблему перед дантоведами поставил в 1901 г. французский иранист Э. Блоше своей работой «Восточные источники „Божественной комедии“»).

Новый импульс дискуссия получила с открытием и публикацией в 1949 г. «Книги восхождения» («Liber scalae») — средневекового текста, содержащего арабо-испанские народные эсхатологические представления. Исследователи предполагают, что через утраченную кастильскую версию это произведение восходит к арабским описаниям мираджа (восхождения Мухаммада на небо).

Попытки выявить непосредственную связь творчества Данте с исламом принесли весьма сомнительные результаты. Однако проделанная в этом направлении работа помогла проявить новые аспекты многообразных идейных связей и параллелей между двумя религиозными культурами (обзор вопроса см. в статье Ф. Габриэли [36, с. 203—208]); в последнем выпуске «Дантовских чтений» проблема «Данте—ислам» рассматривается в работе таджикской исследовательницы М. Шахиди (см. [89, с. 151—174]).

Мы уже кратко отмечали, что у мусульман европейцы искали прежде всего то, что недоставало их собственной культуре. Этим недостающим в XII—XIII вв. было философское знание. Примечательно, что в системе самой средневековой арабо-мусульманской культуры эллинизирующая философия (фалсафа) была явлением в значительной мере маргинальным, скорее интеллектуально влиятельным, чем культурно репрезентативным (см. [41, с. 126]). Для большинства философов были «чужаками», поскольку занимались чужеземной наукой⁵.

В представлении же образованного европейца XII—XIII вв. мусульмане рисовались нацией по преимуществу философской. Для Абеяра «сарацин», по существу, синоним «философа». Утомленный постоянными конфликтами с духовенством, он мечтает обосноваться в какой-нибудь мусульманской стране, где, по его мнению, он сможет зарабатывать себе на жизнь,

хотя и среди «врагов Христовых», но пользуясь у них официальным статусом (см. [198, с. 94]). Веком позже Фома Аквинский свой труд «Сумму против язычников», который задумывался отчасти как практическое руководство для миссионеров, работающих в мусульманской среде, выстраивает целиком на доводах разума, не прибегая к авторитету Священного Писания (см. [196, с. 159]).

В XIV—XV вв. уже появились, однако, признаки культурного отчуждения европейцев от арабо-мусульманского мира (о временном возрождении теологического интереса к исламу в XV в. речь пойдет ниже). Это отчуждение вовсе не привело к свертыванию связей между двумя культурами. Напротив, дипломатические контакты становились более регулярными, торговые отношения расширялись. Да и в области естествознания, медицины, а отчасти и философии европейцы продолжали обращаться к арабским источникам за необходимыми знаниями. Во второй половине XV — первой половине XVI в. в Италии возобновилась даже, хотя и в ограниченных масштабах, переводческая деятельность. В Болонье и в Падуе, где аверроизм оказал значительное влияние на развитие натурфилософии, снова переводились медицинские трактаты Авиценны и комментарии к Аристотелю Аверроэса (см. [195 с. 152—153]). К этому времени относится и первый перевод на латинский философской повести Ибн Туфайла (Абубацера) «Хайй ибн Йакзан», осуществленный Пико делла Мирандолой (см. [169, с. 385]).

Но в познавательном плане некогда живой интерес к арабо-мусульманской мысли уступал место индифферентности. Все в большей мере Европа ориентировалась непосредственно на античность. Переводы греческих авторов с арабского стали рассматриваться как фальсификаторские. Само слово «арабский» в данном случае приобрело уничижительный оттенок (см. [198, с. 53]).

ОБРАЗ ИСЛАМА В ЕВРОПЕЙСКОМ СОЗНАНИИ (Средневековье)

Отношение средневекового христианства к исламу определяли две основные установки: с одной стороны, необходимость учиться у него как у более сильного и знающего, с другой — бороться с ним как с чуждой и враждебной верой⁶. Если мусульманским философам Авиценне и Аверроэсу Данте отводит место в лимбе — преддверии ада, где собраны все добродетельные нехристиане (Ад, IV, 143—144), то пророк мусульман Мухаммад и его зять — четвертый

праведный халиф правоверных Али помещены в девятый ров восьмого круга, «в котором требуют расплаты от тех, кто, разделяя, копит гнет», т.е. среди зачинщиков раздоров и подстрекателей гражданских войн (Ад, XXVII, 135—136; XXVIII, 22—63). Мухаммад, появившись уже после христианства, внес в мир новый раскол, Али же, при котором ислам распался на три направления, — виновник раскола в самом исламе (поэтому Данте изображает его с рассеченной головой).

Именно в эпоху средневековья, в период наиболее интенсивных культурных заимствований, в христианском сознании вырабатываются основные стереотипы ислама, которые во многом определяют характер традиционного отношения церкви к мусульманам. Да и вообще, сложившийся тогда образ ислама, представлявший собой противоречивое сочетание объективных знаний и искаженных, порой самых фантастических представлений, прочно и надолго завладел воображением и умом европейца. И современные представления о религии мусульман возникали в свою очередь не на пустом месте, а как бы отражались в старом кривом зеркале. «Жители современной Европы унаследовали от своих средневековых предков широкий и устойчивый комплекс идей об исламе, который лишь постепенно видоизменялся по мере того, как менялись общественные условия в самой Европе и складывались ее принципиально новые отношения с мусульманскими странами и культурой» [121, с. XIII].

Искаженный образ ислама складывался в умах европейцев не только в силу их слабого знания этой религии. Исследователи средневековых представлений об исламе выделяют в них три сосуществующих и взаимодействующих элемента: мифологический, теологический и рациональный (см. [30, с. 107]). Средневековая литература по исламу создавалась по преимуществу богословами, которые опирались на самые различные источники: народные легенды, рассказы рыцарей и пилигримов, апологетические сочинения восточных христиан, свидетельства самих мусульман, переводы мусульманских авторов. Однако информация в большинстве случаев отбиралась предвзято, факты иногда сознательно, иногда бессознательно искажались. В средневековом решении «проблемы ислама» преобладали религиозно-идеологические мотивы. Необходимо было найти религиозное обоснование исламу и его основателю. Для христианства вся цепь пророчеств и откровений есть постепенное подготовление к кульминации мировой истории — «боговоплощению». Мухаммад же, выступив со своими верованиями шестью веками позже этого

события, заявил о себе как о подлинном завершителе пророческого цикла, которому ниспослана вся полнота божественного откровения, и, более того, отверг некоторые фундаментальные догматы христианства. С точки зрения христиан, Мухаммад не мог быть подлинным пророком, а его верование не могло быть истинным. Поэтому в Мухаммаде христиане видели в лучшем случае ересиарха или лжепророка, в менее сдержанных версиях он представал как колдун, антихрист или сам сатана. Ислам же представлялся новой формой ереси (иногда иудейской, иногда христианской) или разновидностью язычества.

В основном западноевропейские представления об исламе сложились в XII — XIV вв. Однако формировались они во многом уже на базе существовавшей восточнохристианской интерпретации мусульманского вероучения.

Самое раннее христианское исследование ислама принял Иоанн Дамаскин (ум. в 750 г.). Иоанн Дамаскин жил в Сирии и до принятия монашества, как его отец и дед, состоял на службе у омейядских халифов. Он знал арабский язык и, по всей видимости, был знаком с Кораном и некоторыми хадисами. Его полемика с исламом носила еще чисто теологический, а не политико-идеологический характер. Объяснялось это прежде всего тем, что при омейядских халифах еще не было массовых конверсий, сирийские христиане еще не видели для себя духовной опасности в исламе, относясь к нему как к вере полуварварского народа.

Иоанн Дамаскин рассматривал ислам как ересь, утверждая, что мусульмане разделяют с христианами веру в единого Бога, но не признают другие основные догматы христианства (прежде всего божественную природу Христа и его распятие), что обесценивает даже те немногие истинные положения, которые содержит его вероучение. К тому же мусульмане утверждают ряд догм, которые христианин принять не может: что Мухаммад — пророк и «печать пророчеств», а Коран — слово Божие, ниспосланное ему с небес (см. [10, с. 54—55]). В полемическом сочинении «Спор между сарацином и христианином» (в последнее время некоторые исследователи подвергают сомнению авторство Иоанна Дамаскина) выдвигаются уже аргументы против пророческой миссии Мухаммада: его не предвещали предшествующие пророки, он не совершил никаких знамений и чудес, удостоверяющих истинность его учения, он не мог быть пророком, поскольку пророческая миссия была завершена Иоанном Крестителем (см. [9, с. 101—103]).

В ближневосточном христианстве была распространена

легенда, согласно которой Мухаммад сначала был учеником арианского монаха (иногда несторианского, в этом случае называлось даже историческое лицо — Сергей Бахира), получил от него некоторые сведения о Ветхом и Новом заветах и затем, выдав себя за пророка, создал свое лжеучение (см. [161, 106])⁸. Иногда сирийские христиане называли мусульман «сектой Агари». Основываясь на полемическом отрывке из библейского «Послания апостола Павла Галатам» (IV, 21—31), они доказывали что мусульмане, будучи «сынами рабы», изъяты из истории спасения (см. [10, с. 52—57]).

Представления об исламе как о христианской ереси и о Мухаммаде как о лжепророке от сирийцев переходят к византийцам, а уже от них к европейцам. Следует отметить, что сирийская и византийская формы апологетики существенно отличались. Первая была более сдержанной и уравновешенной, сочетала полемичность с более или менее корректным описанием доводов противника. Вторая (одним из первых ее представителей был Феофан Исповедник, ум. в 818 г.) была в значительно большей степени идеологизированной, сведения о вероучении мусульман если и приводились, то уже сильно искаженными (см. [161, с. 108]). Однако Европа знакомится с антимусульманской апологетикой преимущественно в ее византийском варианте, тогда как сирийская полемическая литература за редкими исключениями (например, популярного в христианских кругах Испании «Послания Абд ал-Масиха ибн Исхака ал-Кинди», IX или X в.) была европейцам неизвестна.

Доминировал в средневековом европейском сознании негативный подход к исламу, хотя его трактовки уже тогда были весьма различны⁹. Наибольшее количество историй создавалось об основателе религии мусульман. Доминиканский монах — современник Данте, побывав в Багдаде, предложил следующую: сатана, будучи не в силах сам остановить распространение христианства на Востоке, придумал «писание» — нечто среднее между Ветхим и Новым заветами — и использовал в качестве своего посредника человека сатанинской природы. «Писание» — это Коран, посредник — Мухаммад, предстающий уже в роли антихриста (см. [151, с. 50]).

Распространенным было представление о Мухаммаде как о колдуне или чародее, который магией и обманом разрушил церковь в Африке и на Востоке и, разрешив блуд, стяжал себе сторонников (см. [205, с. 28—30]). Вообще тема сексуальной распущенности мусульман (вплоть до утверждения, что Коран потворствует мужеложеству) была одной из наиболее популярных в средневековых описаниях ислама.

Мухаммад представлял иногда даже в качестве кардинала римско-католической церкви Махона (Мухаммада), который после неудачной попытки стать папой бежал в Аравию и из гордыни и мести основал там новую религию (см. [132, с. 408]). Мухаммада наделяли демонической или магической силой, способностью творить мнимые чудеса, соблазняя легковверных и недалеких людей. И, напротив, в полемических богословских трудах неспособность Мухаммада совершать чудеса служила одним из основных доказательств его самозванства.

В целом же в средние века в сознании европейцев сложилась примерно следующая картина ислама: вероучение Мухаммада — ложь и сознательное искажение истины, это религия фатализма, нравственной распущенности и потворства страстям, религия насилия и жестокости [86, с. 99—103]. Соответственно дурному образу ислама противопоставлялся идеальный образ христианства как религии истины, строгой нравственности и мира, как веры, распространяемой убеждением, а не силой оружия. В то же время некоторые чисто христианские реалии, только со знаком минус, переносятся на ислам. Например, образ голубя как символ святого духа в христианстве (ср. Евангелие от Луки, III, 22) в исламе не имеет аналога. Однако широкое хождение в Европе приобрела легенда, согласно которой Мухаммад приучил голубя клевать у него из уха пшеничные зерна и тем самым убедил арабов, что это посланец святого духа, нашептывающий ему божественное откровение. Английский поэт XV в. Джон Лидгейт, составивший описание жизни Мухаммада, называет даже цвет голубя — молочно-белый (см. [151, с. 174, 55]). Современник Шекспира историк Уолтер Роли в своей «Всемирной истории» тоже приводит этот рассказ. И у самого Шекспира в «Генрихе VI» (Акт I, сцена 2) дофин Карл, обращаясь к Жанне д'Арк, восклицает:

Не вдохновлял ли голубь Магомета?
Тебя ж орел, наверно, вдохновлял!

(Перевод Е. Бирковой)

Своеобразно экстраполировалась на ислам и христианская идея Троицы. Так, в жестах можно встретить утверждение, что мусульмане поклоняются триаде демонических существ или идолов — Маому (Магомету), Аполлену (Аполлону) и некоему Тервагану (см. «Песнь о Роланде», CLXXXVI, ст. 2580—2589). В «Короновании Людовика» (XX, ст. 622) к этим именам добавлено еще одно — Кагю. В «Песни о

Роланде» (CLXXXVI, 2590—2591) мусульмане, потерпев поражение от Карла, в гневе вытаскивают из пещеры своих идолов, разбивают статуи Аполлона и Тервагана,

А Магомет повален в ров глубокий.
Его там псы грызут и свиньи гложут.

(Перевод Ю. Корнеева)

Согласно другой христианской легенде, которую поддерживал еще в IX в. епископ кордовы Евлогий, после смерти Мухаммада единомышленники пророка ожидали, что ангелы унесут на небо его тело, но вместо этого вдруг примчались собаки и стали терзать его (см. [151, с. 51]). Этим объяснялся тот факт, что мусульмане запрещают употреблять в пищу свинину и считают собак нечистыми животными.

Есть какая-то трагическая ирония в том, что человек, более всего боровшийся с идолопоклонниками, разбивший всех идолов Каабы (мусульманского главного святилища в Мекке), в сознании христиан сам превратился в идола, в объект поклонения «нечестивых сарацинов». Эти представления имели еще одно, но уже скорее курьезное последствие. В английском языке слово «*mammet*» (вариант «*taimmet*»), образованное от «*Mahomet*»; приобрело значение сначала «идол», а затем «кукла», «марионетка». В последнем значении это слово употребляет Шекспир в «Ромео и Джульетте» (Акт III, сцена 5):

И вот имей плаксивую девчонку,
Пустую куклу, что в такой удаче
Изволит отвечать: «Не выйду замуж»

(Перевод Т. Шепкиной-Куперник)

(And then to have a wretched puling fool,
A whining mammet, in her fortunes tender,
To answer: «I'll not wed, I cannot love».

В XI—XII вв. в Европе появились первые жизнеописания Мухаммада. В этом жанре написаны поэмы «*Vita Machometi*» Эмбриха Майенского и «*Otia de Machometi*» Вальтера Компьенского. Популярными на Западе легенды о Мухаммаде собрал также Гвиберт Ножанский в первой книге «Деяний Бога через франков».

Христианская полемическая литература средних веков давала порой диаметрально противоположные образцы отношения к исламу. Если толедский архиепископ Евлогий и Павел Альбар из Кордовы (IX в.), разрабатывавшие своего рода «теологию мученичества», призывали своих единоверцев

открыто исповедовать христианство перед мечетями, сознательно идя на смерть, то в лице Петра Альфонси мы имеем дело едва ли не с уникальным для средних веков глубоким знанием ислама.

Петр Альфонси (ум. 1140 г.), арагонский еврей, принявший христианство в возрасте 44 лет, известен прежде всего как автор «Учительной книги клирика», в которой широко использованы притчи из арабской дидактической литературы. Он был также переводчиком с арабского и, возможно, даже раньше Аделарда Батского перевел астрономические таблицы ал-Хваризми (см. [158, с. 262]). Менее известны его «Диалоги», полемическое сочинение против иудаизма (см. [16, т. 157, кол. 535—706]), написанное в форме спора иудея Моисея (имя самого Петра Альфонси до крещения) и христианина Петра. После того как в первых четырех главах Петр опровергает все доводы Моисея в пользу иудаизма, последний лукаво спрашивает Петра, почему он, отвергнув религию предков, принял христианство, а не веру сарацинов. Ведь с ними, по словам Моисея, Петр жил и рос, знает их язык, читал их книги. И действительно, в главе V «Сарацинский закон» (см. [16, т. 157, кол. 597—606]), целиком посвященной исламу, оба собеседника-оппонента демонстрируют прекрасное знание предмета их спора.

Доводы Моисея в пользу ислама следующие: эта религия проста и доступна, она основана на разуме, закон ее снисходителен к человеку. Моисей очень точно описывает мусульманский ритуал (уставную молитву, пост, паломничество), установления по браку и разводу, кораническую эсхатологию, завершая свои доводы ашаритским положением — «Сколькими грехами ни былотягощен человек, в день своей смерти уверовав в Бога и Магомета, он будет спасен в Судный день по заступничеству Пророка» [16, т. 157, кол. 599 в].

Петр свой ответ начинает с рассказа о возникновении ислама. Сама история жизни Мухаммада и то, как сочинялся Коран (с помощью, как утверждает Петр, двух самаритянских иудеев и яковитского архидиакона), должны послужить доводом против этой религии. Далее он утверждает, что Мухаммад не совершал чудес, а именно через них удостоверяется пророческий статус. Затем Петр опровергает утверждение Моисея о рациональной природе ислама. Точными цитатами из Корана он показывает, что в нем осуждается насилие, и в то же время сарацинский закон предписывает священную войну против неверных. Закон, следовательно, противоречит сам себе. Своим последним аргументом Петр апеллирует уже к вере Моисея: иудеи и христиане согласны в том, что Христос

умер на кресте, сарацины же отрицают этот факт и тем самым окончательно себя дискредитируют.

Аббата Ключийского монастыря Петра Достопочтенного (1095—1156) можно без особого преувеличения назвать основоположником средневекового христианского исламоведения. Он полагал, что с исламом необходимо бороться, но не мечом, а убеждением. Рассматривая мусульман как еретиков, Петр считал возможным вернуть их в лоно церкви, если убедительно показать им, в чем они заблуждаются. О намерениях Петра Достопочтенного красноречиво свидетельствует его письмо к арабам:

«Некто Петр, француз по национальности, христианин по вере, аббат по служению, из тех людей, которых зовут монахами, пишет арабам, потомкам Измаила, следующим закону человека, которого называют Мухаммадом.

Может показаться странным, и, возможно, это действительно так, что я, человек столь далеко от вас находящийся, говорящий на другом языке, думающий иначе, вашим обычаям и образу жизни чуждый, пишу из глубин Запада вам — людям Востока и Юга, которых я, наверное, никогда не увижу.

Но я хотел бы придти к вам не с оружием, как это часто делают наши христиане, а со словом, не с ненавистью, а с любовью — той любовью, которая должна существовать между теми, кто поклоняется Христу, и теми, кто отвернулся от Него, с той любовью, которая существовала между апостолами и язычниками. Так и я, один из бесчисленных слуг Христовых и наименьший среди них, я вас люблю и, любя, пишу вам и, пиша вам, призываю вас к спасению, не к тому спасению, которое минует, а к тому, которое остается, не к спасению, которое кончается вместе с этой краткой жизнью, а к спасению, которое продолжается в жизни вечной» (цит. по [218, с. 177—178]).

В Толедо Петр Достопочтенный собрал вокруг себя группу переводчиков, в которую вошли Петр Толедский (возможно, обращенный в христианство мусульманин), Петр из Пуатье (иногда его идентифицируют с Петром св. Иоанна), Роберт Кеттонский, Герман Далматец и некто Мухаммад, лишь однажды упоминаемый Петром Достопочтенным (см. [167, с. 51—55]). Роберт Кеттонский осуществил первый полный перевод Корана на латинский язык. Переведены были также некоторые хадисы («*Fabulae Saracenorum*»), установить их арабские аналоги пока точно не удастся, поскольку переводчики опускали иснад (перечень передатчиков текста); мусульманские сказания о пророках и патриархах («*Libet generationes Mahumet*»); дидактический диалог между арабским

пророком и иудеем («*Doctrina Mahumet*»), известный у мусульман как «Масаил Абдиллах ибн Салам»; два полемических трактата — «Послание мусульманина Абдаллаха ибн Исмаила ал-Хашими и ответ христианина Абд ал-Масиха ибн Исхака ал-Кинди» («*Epistola saraceni et Rescriptum christiani*»).

На базе этих переводов Петр Достопочтенный написал опровержение мусульманского вероучения («*Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*»). Переводы пяти арабских текстов и опровержение Петра составили так называемый «Толедский сборник» (или «Корпус Ключи»), который стал для европейцев основным источником сведений о религии мусульман на протяжении почти пяти столетий. В 1543 г. «Корпус Ключи» был издан Теодором Библиандером (за исключением Послания ал-Кинди) и сопровождается вводными статьями М. Лютера и Ф. Меланхтона.

Как бы ни был несовершенен перевод Корана Роберта Кеттонского, он до середины XVII в. считался наиболее авторитетным. Переводы Корана Марка Толедского (конец XIII в.) и Иоанна из Сеговии (середина XV в.) не получили широкого распространения и не сохранились. Первый итальянский перевод Корана А. Арривабене (1547 г.), как и ранние голландские и немецкие переводы, был сделан на основе латинской версии Роберта Кеттонского. Лишь в 1649 г. консул Франции в Александрии Дю Риэ осуществил первый французский перевод Корана (и то в значительной степени опираясь на ключийский текст). Первый же английский перевод был сделан Дж. Сэлем в 1734 г.

В отличие от Петра Достопочтенного Фома Аквинский считал мусульман не еретиками, а язычниками. Как язычники, мусульмане в некоторых отношениях менее греховны, нежели еретики (например, потому, что никогда не признавали авторитет Евангелия), а в некоторых отношениях они более греховны, поскольку их суждения ошибочны по гораздо более широкому кругу проблем. Строить полемику с язычниками необходимо на доводах разума, а не на авторитете Писания. Кроме того, язычников не следует обращать в христианство насильно, поскольку человек не может быть принуждаем к тому, что есть высшее благо. Поэтому христианские правители, под властью которых находятся мусульмане, должны относиться терпимо к их образу служения Богу (см. [156, с. 11]).

Отношение Фомы Аквината к культуре мусульман было скорее дифференцированным, каким оно было несколько позже у Данте. Признание философского авторитета арабов

сочеталось с убеждением в их теологической несостоятельности.

Мухаммаду и его учению Фома уделил немного внимания в одной из глав «Суммы против язычников». Он противопоставил мирное распространение христианства насильственному — исламу. Вначале Мухаммаду поверили только дикие люди, живущие в пустыне, ни о каком божественном учении не ведающие. Уже с их помощью он силой оружия заставил остальных принять его закон. Фома утверждал также, что Мухаммад соблазнил многие народы, потакая страстям и обещая телесные улады. Он основал «правила» (*praescripta tradidit*, Фома Аквинат не употребляет слово Алкоран), в которых нет ничего, что не было бы доступно среднему уму. А чтобы последователи не обнаружили неистинность его закона, Мухаммад запретил им читать книги Ветхого и Нового завета (*Summa contra Gentiles*, I, 6).

В небольшом сочинении «О доводах веры. Против сарацинов, греков, армян» Фома дает советы своему собрату доминиканцу, кантору церкви в Антиохии, как следует отвечать на вопросы мусульман (см. [11, т. VI, с. 266]).

Два обстоятельных труда по исламу написал в XIII в. Гильом Триполийский (ум. после 1271 г.) — «Трактат об империи сарацинов и о лжепророке Мухаммаде» и «О Мухаммаде и книге закона сарацинов». Хотя Гильом сильно искажает образ Мухаммада, отдавая дань легендам своего времени, он в то же время обнаруживает общие черты в исламе и христианстве и считает, что вера мусульман близка христианской, и они не так уж далеки от спасительного пути [205, с. 62].

Своеобразным родоначальником миссионерской деятельности среди мусульман стал уже упоминавшийся нами архиепископ Евлогий. Его тип миссии современный исламовед Д. Керр определил как «апокалиптический», поскольку ее главной и единственной задачей было противостоять исламу любой ценой, будь то вооруженная борьба или мученическая смерть (см. [211, с. 11]).

Совсем иной тип миссии предложил основатель ордена францисканцев Франциск Ассизский (ум. 1226 г.). По словам Бонавентуры, он был первым, кто со времен апостольских принял буквально слова «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Евангелие от Марка, XVI, 15). Собрав только семь единомышленников, Франциск уже думал отправить их с проповедью во все четыре стороны света. Совершенно новым было его понимание монастырской жизни — короткие периодические сборы после апостольской

деятельности в миру. Миссионерский план Франциска был крайне прост: каждый отправлялся туда, где, как ему казалось, нужна была его помощь. Единственное условие, которое ставилось перед миссионером, — готовность принять любой удел (см. [197, с. 22—23]).

Сам Франциск отправился в 1219 г. в Египет, где ему удалось добиться аудиенции у султана, которого он пытался вызвать на теологический диспут (см. [211, с. 11]). Событие это нашло отражение в «Божественной комедии» Данте (Рай, XI, 100—105):

Когда же он, томимый жаждой мук,
Перед лицом надменного султана
Христа восславил и Христовых слуг,
Но увидал, что учит слишком рано
Незрелых, и вернулся, чтоб во зле
Не чахла италийская поляна...

(Перевод М. Лозинского)

Систематическую разработку идея миссии среди мусульман получила у Рамона де Пеньяфорте (1175 — 1275) и Раймонда Луллия (1235 — 1316). Рамон де Пеньяфорте (впоследствии третий великий магистр ордена доминиканцев) вел миссионерскую деятельность в мусульманской Испании. Он основал школу в Толедо (*Studium arabicum*), в которой впервые миссионеров стали обучать арабскому языку. В 1222 г. он вместе с Петром Ноласком создал в Барселоне орден ноласканцев — общество мирян, основной целью которого был выкуп у мусульман и освобождение рабов-христиан.

Францисканец Раймонд Луллий разработал план подготовки профессиональных миссионерских кадров и создания для этой цели специальных учебных центров. Прежде чем проповедовать среди какого-либо народа, считал он, необходимо изучить и понять его веру и обычаи. В то же время свои доводы надо излагать в доступной для данного народа форме. Как и Фома Аквинский, Раймонд Луллий рассматривал философию в качестве универсального языка, на котором становится возможным общение между людьми разных вер [218, с. 213—214; 211, с. 12—13]. Во многом благодаря инициативам Раймонда Луллия в ряде университетов Европы стали создаваться кафедры арабского языка.

Современник Луллия доминиканец Риколдо да Монтекроче (ум. 1320 г.), оставив преподавательскую деятельность, отправился с миссией на Восток: Результаты своих исламских штудий и миссионерской деятельности он обобщил в сочинении «Против закона сарацинов».

Вторая половина XIV — XV в. — период, когда интерес к мусульманам в Европе значительно ослаб. Однако в середине XV в., после того как турки-османы завоевали Балканы и Константинополь, «проблема ислама» вновь завладела умами европейцев. Некоторые принципиально новые моменты в подходе к ней обнаруживаются у Николая Кузанского (1401—1464) и Иоанна из Сеговии (ок. 1400—1458).

Оба исходили из того, что война не решит спора между двумя религиями. Оба считали, что пытаться обратить мусульман в христианство бессмысленно. Поэтому необходимо выявить реальные разногласия и найти общее. С этой целью и Иоанн, и Николай разрабатывали идею некой дискуссии. Иоанн дал ей даже название *contraferentia* (см. [205, с. 91]). Николай хотел собрать купцов из разных городов Востока, чтобы из первых уст получить сведения об исламе. Затем послать специально подготовленных людей (причем мирян, поскольку к ним турки относятся с большим доверием, чем к духовенству) в мусульманские страны, где они должны были подготовить почву для «контраференции» (см. [205, с. 95]).

Николай Кузанский, по-видимому, одним из первых предпринял попытку текстологического анализа Корана. В сочинении «Просеивание Корана» («*Cribratio Alchoran*») он ставил цель отобрать в мусульманском вероучении то, что может быть принято христианами в свете Евангелия, от того, что, по его мнению, являлось плодом несовершенного человеческого разума (см. [193, с. 140—144]).

Примечательно для этой эпохи письмо Пия II, друга Николая Кузанского, к завоевателю Константинополя Мехмеду II. В нем папа, оговорив расхождения между исламом и христианством в вопросах о божественной природе, подчеркивал в то же время единую библейскую основу двух религий, объединяющую их веру в единого Бога, загробную жизнь и бессмертие души. Хотя это письмо было, по-видимому, продиктовано не столько стремлением к теологическому взаимопониманию, сколько политическими и дипломатическими соображениями, оно все же свидетельствует о том, что представления христиан о религиозных верованиях мусульман не были однозначными. Рядом с вымыслами уживались вполне реальные знания, наряду с враждебностью существовало сознание определенной духовной общности. И все же представления об исламе, сложившиеся у европейцев на основе средневековых стереотипов, оказались удивительно устойчивыми и в той или иной мере давали о себе знать в последующие века.

ОБРАЗ ИСЛАМА В ЕВРОПЕЙСКОМ СОЗНАНИИ (Новое время)

В XVI — XVIII вв. в Европе происходил процесс медленного, ограниченного крайне узким кругом специалистов накопления научных знаний об Арабском Востоке и исламе. Следует, правда, отметить, что арабистика в это время еще не выделилась в самостоятельную область гуманитарного знания. Первоначально она возникла как прикладная дисциплина к библеистике и церковной истории. Установки на изучение арабской культуры как таковой еще не существовало.

Перечислим наиболее значительные инициативы и труды этого периода, которые во многом подготовили бурный прогресс востоковедной науки в Европе в XIX в. В середине XVI в. французский ученый Г. Постель ввел преподавание восточных языков (в том числе и арабского) в Коллеж де Франс. В первой четверти XVII в. марониты Сионита и Хесронита опубликовали в Риме латинский перевод географического труда ал-Идриси. В это же время Поукок своим переводом Абу-л-Фараджа (*Specimen Historiae*) познакомил европейских ученых с историей первых веков ислама. В последней четверти XVII в. Р. Симон, более известный как автор «Критической истории Ветхого завета», написал «Критическую историю веры и обычаев народов Леванта». В 1697 г., уже после смерти Бартелеми д'Эрбело, была издана его «Восточная библиотека» — по существу, первая серьезная энциклопедия ислама. В 1691—1698 гг. Людовико Мараччи осуществил первое научное издание Корана, переведя его на латинский и сопроводив перевод пространными комментариями, а также с последующим опровержением религии мусульман.

В начале XVIII в. преподаватель арабского языка в Кембридже С. Окли написал «Историю сарацинов» — первую в Англии научную историю арабов. В 1717 г. вышел в свет труд А. Релана «О магометанской религии» — история ислама, которая изменила многие представления европейцев об этой религии. Немногим позже под влиянием этой работы написал «Жизнь Магомета» граф де Буленвилье (см. [187, с. 103—105, 145, 158]).

Тем не менее в этот период и в академических, и в церковных кругах по-прежнему бытовали старые стереотипные представления об исламе. Только несли они теперь совсем иную идеологическую нагрузку.

В XVI в. в отношении христиан к исламу произошли существенные изменения. Европейцы сознавали, что культурное первенство перешло к ним. С концом средневековья ислам уже не воспринимался европейцами как серьезный интеллектуальный соперник. Мартин Лютер даже издевался над средневековыми представлениями об исламе, представляя их образчиком обычных «папских суеверий и предрассудков». Более того, отвергая идею крестовых походов, он считал, что к туркам необходимо относиться терпимо, поскольку видел в них справедливое наказание Божие за грехи христиан (см. [218, с. 242—243]). Однако стоило туркам-османам в 1529 г. подойти к Вене, как тон его резко изменился. Ходячие средневековые стереотипы ожили: ислам — это религия насилия, которая служит антихристу; мусульмане лишены разума, поэтому бессмысленно пытаться обратить их в истинную веру, им можно противостоять лишь силой меча [173, с. 230].

Тот же Лютер, однако, одним из первых дал и принципиально новый образец подхода к исламу, использовав его негативный образ в полемике с католицизмом: «Папа и ислам суть два заклятых врага Христа и Святой Церкви, но если ислам — только тело антихриста, то папа — его глава» (см. [173, с. 235]). Ислам становится, таким образом, синонимом понятия «греха» внутри христианской церкви. В этом смысле для Лютера сама католическая церковь стала «исламом» (см. [122, с. 284—285]). Отныне христианские мыслители часто обращаются к исламу не столько ради полемики с ним самим, сколько используя его образ как средство в теологических и философских спорах между собой. Так, обвинять друг друга в «исламизме» было удивительно модно среди протестантских и католических теологов XVI в. Первые видели в исламе, а следовательно в католицизме, «дела без веры», вторые поминали ислам в своей антипротестантской апологетике как «веру без дел». В качестве примера можно назвать книгу английского католика Уильяма Рейнолдса «Кальвино-туркицизм», в которой автор сравнивает доктрину Кальвина с мусульманским вероучением, и работу его соотечественника, представителя англиканской церкви М. Сатклиффа «О Туркопапизме», обличительный пафос которой направлен против католицизма.

Тон, заданный христианскими полемистами XVI в. усваивают столетием позже и некоторые ученые-востоковеды.

В 1697 г. вышла в свет книга английского востоковеда Х. Придо с весьма характерным названием — «Подлинная природа мошенничества, всецело проявившаяся в жизни

Магомета; с прибавлением рассуждения, снимающего подобное обвинение с христианства. Предложено вниманию деистов наших дней». В традиционном духе противопоставляя происхождение христианства (как религии мира) появлению ислама (как «кары господней»), Придо стремится тем самым защитить христианство от критики своих современников деистов. Показательно, что первоначально Придо задумывал труд под названием «История падения Восточной Церкви», в котором на примере восточных церквей периода 602—936 гг. хотел показать опасность теологических раздоров. В сарацинах автор видел «орудие Божьего гнева», возмездие за грехи восточного христианства. В религиозных неурядицах своего времени, в спорах социниан, квакеров и деистов Придо усматривал подобную же опасность и для христианства: «Неужели мы настолько лишены разума, чтобы не понять, что Бог может таким же образом воздвигнуть нового Магомета и также смутить нас!» (см. [152, с. 290—292]).

Век Просвещения тоже отдал дань исламу, но уже несколько иначе. Не обошел ислам вниманием «умов и моды вождь» XVIII столетия — Вольтер. Его привлекала прежде всего личность пророка мусульман, которого он сделал главным героем своей трагедии «Магомет» (полное название — «Фанатизм, или Пророк Магомет»). Хотя и полагают, что Вольтер использовал в работе над трагедией некоторые научные труды своего времени (например, «Жизнеописание Магомета» графа де Буленвилье, «Жизнь Магомета» Жана Гренье, а также английский перевод Корана Дж. Сэля), реальными историческими событиями в Аравии, равно как и известными фактами из жизни Мухаммада, французский философ почти полностью пренебрегает. В Мухаммаде Вольтер усматривает тип религиозного фанатика (подобного Бар-Кохбе или Иоанну Лейденскому) и теократического тирана, который использует чувства и верования простых людей для своих зловещих замыслов. «Я изображаю Магомета фанатика, насильника, обманщика, — писал Вольтер своим друзьям, — позор рода человеческого, который из торговца становится пророком, законодателем и монархом... „Магомет“ — это изображение опасности фанатизма...» [51, с. 676].

В «Письме королю прусскому о трагедии „Магомет“» Вольтер еще раз поясняет свое понимание личности пророка: «Магомет у меня — не что иное, как Тартюф с оружием в руках» [51, с. 645]. Как видим, Вольтер даже не ставит перед собой задачи более или менее адекватного понимания истории возникновения ислама, сущности этой религии, деятельности ее основателя. На «мусульманском материале» он решает

политические и социальные проблемы, волнующие его современников. В центре трагедии — проблемы «правителя» и «народа», «государства» и «церкви», обличение порочности и опасности бесконтрольной, неограниченной власти, неминуемо приводящей к деспотизму, и религиозного фанатизма, который служит опорой этой деспотической власти. Знакомый нам комплекс просветительских идей! Как считает С. Артамонов, «в сущности, Вольтер ведет в своей трагедии развернутый спор с широко известным политическим писателем, итальянцем Никколо Макиавелли, который в трактате „Государь“ (1515 г.) провозгласил, что все средства хороши для достижения власти правителем и ее удержания. Вольтеровский Магомет — персонаж отрицательный — как бы воплощает в себе качества „идеального“ государя по программе Макиавелли, но именно это и делает его тираном» [51, с. 16]¹⁰.

К восточной тематике обращались и другие просветители, в частности Монтескье в «Персидских письмах», Дидро в «Нескромных сокровищах». Но, как и в работах Вольтера, ориентальный колорит этих книг служил в основном для обрамления просветительских идей. Таким образом, в Европе XVIII в. ислам получает новую трактовку, наполняется новым идеологическим содержанием, «он используется теперь не различными христианскими группировками в их спорах между собой, а сторонниками теорий прогресса человечества в их полемике против сил консерватизма и традиций» [156, с. 13]. В критике ислама находили свое выражение антиклерикальные и антиабсолютистские настроения европейской интеллигенции. Во многом просветителям XVIII в. Европа обязана абсолютизацией идеи реакционности ислама, его враждебности прогрессу, социальному и культурному развитию народов — идеи, которая в XIX в. становится ходячим стереотипом. В этой связи достаточно упомянуть работы Ренана.

Помимо прочего европейские философы, литераторы и поэты XVIII — начала XIX в. своей увлеченностью всем восточным отдавали дань моде эпохи. После того как А. Галлан в 1704—1708 гг. опубликовал перевод «Тысячи и одной ночи», Востоком увлеклась вся Европа. В нем видели прежде всего неиссякаемый источник романтики и экзотики. Вполне уместным выглядит в контексте того времени предупреждение Гофмана в письме к издателю, в котором он повествует о работе над своей новой сказкой «Золотой горшок»: «Но не думайте о Шехерезаде и „Тысяча и одной ночи“. Чалма и турецкие штаны совершенно изгнаны» [38, с. 764—765]. За це-

лое столетие Европа настолько свыклась с представлением о Востоке как о чем-то экзотическом и всегда необыкновенном, что в первой половине XIX в. ее многочисленным путешественникам в восточные страны пришлось испытать самое настоящее чувство разочарования. В большинстве записок, мемуаров, частных писем европейцев, посетивших Арабский Восток в этот период, в том или ином виде присутствует такое чувство. «Путешественники писали об исчезающей экзотике с такой же ностальгией, с какой в XX столетии будет переживаться гибель английского сельского пейзажа. Обыденная сторона жизни мусульманских стран была прежде скрыта от них внешним блеском, широкими шароварами, причудливыми балкончиками» [121, с. 50].

В целом можно утверждать, что с XV и вплоть до XIX в. реальные знания об исламе эволюционировали крайне медленно и в очень ограниченной среде европейских научных кругов. показательно, что понятие «ориенталист» (ученый, изучающий Восток) появилось в английском языке в 1779 г., а во французском — в 1799 г. Слово «ориентализм» было узаконено словарем Французской Академии лишь в 1838 г. (см. [198, с. 73]). Интерпретации ислама в Новое время носили в основном прикладной характер и были обусловлены — в отличие от средневековых — прежде всего внутриевропейскими идеологическими потребностями и задачами.

И за «панисламизмом» лютеран, и за «антимагометанскими» настроениями просветителей, и за широко распространенными увлечениями восточной мистикой и магией крылись внутренние религиозные и социально-политические проблемы и противоречия европейских обществ¹¹.

* * *

В XIX в. мощная волна миграции европейцев — военных, коммерсантов, миссионеров, администраторов, технических кадров и ученых — на Восток открыла широкие возможности для непосредственного знакомства с новым миром. Круг знаний о жизни мусульманских стран, об их культуре и религии стал расширяться необычайно быстро. В Европу поступали новые сведения и данные, новые документы и рукописи, записи непосредственных впечатлений и наблюдений. Этот новый, крайне обширный материал требовал осмысления. Интерес к мусульманскому миру диктовался теперь практическими нуждами европейских стран.

Становление исламоведения как самостоятельной научной

дисциплины неразрывно связано с историей колониальных завоеваний. Военного и экономического превосходства оказывалось недостаточно для управления завоеванными странами или для сохранения влияния в зависимых государствах. Колониальные интересы требовали определенного комплекса знаний и сведений об этих странах. «Наряду с практическим востоковедением... развивалась и та отрасль востоковедной работы, которая получила название научного востоковедения» [53, с. 9].

Европейское исламоведение XIX — начала XX в., несомненно, внесло огромный вклад в изучение истории мусульманской культуры и религии. «В своем стремлении придать рациональную основу процессу познания этой сложнейшей проблемы оно развеяло множество нелепых мифов, созданных исламской теологией и христианско-ортодоксальной литературой...» [29, с. 121]. Но в то же время европейское исламоведение само создало немало новых «мифов» об исламе, порой лишь придавая наукообразный характер старым заблуждениям, предрассудкам и стереотипам. Следует отметить, что подавляющему большинству востоковедов этого периода так и не удалось преодолеть традиционной предубежденности против ислама, враждебного или по крайней мере снисходительного отношения к мусульманским народам. Объяснение этому явлению, вероятно, следует искать прежде всего в социально-политическом и психологическом климате Европы того периода, в тесной взаимосвязи исламоведения с имперской, колониальной идеологией. Но об этом в отечественной востоковедной литературе писалось много и, к сожалению, часто в ущерб пониманию и признанию неоспоримых заслуг «буржуазного исламоведения». Не следует упускать из вида, что исламистика прошлого столетия была по своему характеру наукой эмпирической, в методологическом плане преимущественно позитивистской.

В европейском же общественном сознании последней четверти XIX в. складывается двоякий образ ислама: с одной стороны, он воспринимается как угроза (в лице панисламизма), как «фанатизм варваров», противостоящих «цивилизаторской миссии» Европы, с другой — рассматривается как «стабилизирующая религия», которая может быть использована в качестве «орудия власти» (см. [121, с. 467—468]).

Так, в XIX в. в европейской мысли успешно уживались романтико-экзотический, имперский и научный подходы к исламу. Что же касается тогдашнего христианства — ученых, теологов, миссионеров, духовенства, — то они в подавляющем своем большинстве либо оставались в плену традици-

онных «конфессиональных страстей», либо проявляли полную индифферентность к проблеме ислама. Вполне распространенным было мнение, что ислам исторически исчерпал себя и доживает, как писал, например, в своей книге «Ислам в XIX веке» (Таш., 1900) А. Шателье, последние десятилетия. Интересы же католических и протестантских миссионеров, работающих в мусульманских странах, в то время были ограничены преимущественно проблемами ближневосточного христианства, библеистики, восточной филологии, переводами Библии на арабский. Все эти сюжеты подробно рассмотрены в работе ливанского католического священника И. Мубарака (см. [187]).

В рамках нашей темы представляется более интересным обратиться ко взглядам на ислам не востоковедов того времени, а русского религиозного философа Вл. Соловьева (1853—1900). Дело в том, что именно он первым «вспомнил» средневековый христианский вопрос о месте ислама в божественной экономике спасения, попытался найти глубинные основания для восстановления духовного единства авраамитических религий. В этом Вл. Соловьева можно считать предтечей современного диалога религий (о близости взглядов Вл. Соловьева, в том числе на ислам, и установок II Ватиканского собора см., например, фундаментальное исследование монсеньора Ж. Рюппа [201]).

ИСЛАМ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

К проблеме ислама Вл. Соловьев обращался во многих своих работах. Как религиозного философа его глубоко волновали два вопроса — собственно, те два вопроса, которые поставила христианская мысль с того момента, когда она впервые столкнулась с феноменом ислама: почему появилось мусульманство (каков его исторический смысл) и кто такой Мухаммад (каков его религиозный статус). Эволюция взглядов Вл. Соловьева по этой проблематике как бы в филогенезе воспроизводит развитие христианских представлений об исламе. Первый подступ к проблеме — это небольшая ранняя работа Вл. Соловьева «Три силы» (1877 г.), написанная в период его недолгого пребывания в стане славянофилов. Воспроизведем вкратце ход его рассуждений.

В истории с самого ее начала, утверждает философ, действуют три коренные силы, управляющие человеческим развитием. Первая сила стремится подчинить человечество

во всем многообразии его жизни одному верховному началу, подавить его индивидуальную свободу. Ее предел — «один господин и мертвая масса рабов». Вторая, прямо противоположная сила, «стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни». Предел ее — «всеобщий эгоизм и анархия». Обе эти силы имеют отрицательный, исключительный характер: первая исключает личность ради целого, вторая разрывает солидарность целого ради единичного. Третья же сила дает положительное начало двум первым, примиряя единство высшего начала со свободной множественностью частных форм [84, т.1, с. 214—215].

В современном мире, согласно Вл. Соловьеву, эти силы проявляют себя в трех исторических культурах, единственно имеющих мировое значение. Под преобладающим влиянием первой силы находится мусульманский Восток, вторая сила — это западная цивилизация, третья же — славянство. «В исламе все подчинено единому началу религии, и притом сама эта религия является с крайне исключительным характером, отрицающим всякую множественность форм, всякую индивидуальную свободу. Божество в исламе является абсолютным деспотом, создавшим по своему произволу мир и людей, которые суть только слепые орудия в его руках; единственный закон бытия для Бога есть Его произвол, а для человека — слепой неодолимый рок» [84, т. 1, с. 215].

Таким образом, на раннем этапе творчества Соловьев отказывался признать за исламом самостоятельную историческую ценность. Следует отметить, что тогда его конкретные знания о религии мусульман были еще крайне поверхностны и определялись в основном популярными в ту пору ренановскими стереотипами: арабская философия — пустоцвет; иранская поэзия — единственно ценное, что дал мусульманский мир, — чужда исламу; лучшие представители ислама — дервиши — «помешанные фанатики»; мусульманской цивилизации чужд прогресс и т.д. [84, т.1, с. 216—217].

В работе «Великий спор и христианская политика», написанной через шесть лет (1883 г.), Вл. Соловьев рассматривал проблему ислама уже в перспективе исторического противоборства восточной и западной культур. Восток, традиционная особенность которого состоит в утверждении непреодолимой пропасти между человеком и Богом, обращенный и устремленный Христом к богочеловеческому единству, вновь был возвращен восточными христианскими

ересями — арианством, несторианством и монофизитством — к своей внутренней потребности разделения человеческого и божественного начал. В исламе, который выступил уже не как ересь, а как другая, нехристианская религия, Восток нашел наиболее последовательное, завершённое утверждение этого своего традиционного основания.

Вовсе не приписывая исламу христианского происхождения, Соловьев видит в нем завершение ориентального бунта против богочеловечества¹². Все, что еще в неявных формах содержалось в восточных христианских ересьях, было ясно выражено мусульманством: отрицание идеи боговоплощения, фатализм, простота культа, запрет изображения божественного (см. [84, т. I, с. 41]).

«Скрытый грех христианского Востока становится здесь явным, но это и есть историческое оправдание мусульманства» [84, т. IV, с. 47]. Большинство восточных христиан жили не по закону своей веры. Мусульманство включает отсюда и несостоятельность самого закона и дает другой, более исполнимый закон. «Мусульмане, таким образом, имеют перед нами то преимущество, что они живут по закону своей религии, так что хотя вера их не истинна, но жизнь их не лжива» [84, т. IV, с. 47].

К этому своеобразному оправданию верующих других религий и неверующих виной перед ними христиан Вл. Соловьев не раз в дальнейшем возвращался. И в работе «Еврейство и христианский вопрос» (1884 г.), и в реферате «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891 г.) он утверждал: в том, что евреи и мусульмане «упорствуют» в своих верах, а атеисты в своей неверии, винить следует не их, а самих христиан, которые не руководствуются в своей жизни христианским законом (см. [84, т. IV, с. 165—166, 184; т. VI, с. 354, 357—358]).

В дальнейшем Вл. Соловьев постепенно преодолел некоторый схематизм своих взглядов на ислам и его роль в истории. Созданию очерка «Магомет, его жизнь и религиозное учение» (1896 г.), специально посвященного проблеме ислама, предшествовала серьезная работа над исламоведческой литературой — трудами Коссена де Персеваля, А. Шпренгера, Р. Смита, И. Вельхаузена, А. Мюллера, Г. Гримме. Вл. Соловьев изучал также Коран в европейских переводах. Наконец, в ходе работы над очерком он консультировался у известного русского арабиста академика В.Р. Розена.

Соловьевский очерк представляет собой не просто описание жизни и учения пророка мусульман. Это — свое-

образная христианская апология ислама. Позитивная историческая и духовная миссия ислама удостоверяется прежде всего его причастностью к ближневосточной монотеистической традиции. Эту причастность утверждает Мухаммад, возводя свою веру через Измаила к Аврааму, которого почитают и иудеи, и христиане (см. [84, т. VI, с. 568]). Дело Мухаммада имеет провиденциальное значение: «В Мекке родился человек, через которого исполнились древние обетования Божии об Измаиле, предке его» [84, т. VI, с. 550] (Это положение впоследствии станет центральным в исламософии католического востоковеда Л. Массиньона.)

Несправедливо поэтому ставить вопрос о том, насколько Мухаммад был истинным, а насколько ложным пророком, равно как и нельзя ограничивать его миссию национальными и политическими задачами. «У Мухаммада несомненно был специальный религиозный гений» [84, т. VI, с. 554—555]. Все его действия были безусловно продиктованы религиозной санкцией. Учение Мухаммада о Боге и его свойствах, о его откровениях, о заповедях Божиих, о судьбе злых и добрых хотя и было весьма неполно, но в нем не было ничего ложного, а сравнительно с языческой религией арабов оно представляло огромный успех религиозного сознания (см. [84, т. VI, с. 584]).

«Основная ограниченность в мирозерцании Мухаммада и в основанной им религии — это отсутствие идеала человеческого совершенства или совершенного соединения человека с Богом — идеала истинной богочеловечности. Мусульманство требует от верующего не бесконечного совершенствования, а только акта безусловной преданности Богу» [84, т. VI, с. 617]. Но именно своими общедоступными догматами и простыми заповедями ислам смог приобщить к истории многие народы. Для этих народов религия Мухаммада стала тем, «чем был закон для иудеев и философия для эллинов, — переходной ступенью от языческого натурализма к истинной универсальной культуре, школою спиритуализма и теизма в доступной этим народам начальной педагогической форме» [84, т. VI, с. 617].

Л. МАССИНЬОН

И СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

В начале нашего столетия в католическом исламоведении намечаются существенные сдвиги, связанные с отходом от традиционной интерпретации ислама с позиций конфессиональной исключительности и морально-религи-

озного патернализма. Решающий шаг в этом направлении был сделан французским востоковедом Луи Массиньоном (1883—1962).

В юности мироощущение Массиньона формируется под влиянием романов католического писателя Леона Блуа и дружбы с «романтиком шпаги и Евангелия» Э. Пишари. Несколько позже его связывает тесная дружба с католическим священником и ученым-востоковедом Шарлем де Фуко, философом-неотомистом Жаком Маритеном и поэтом Полем Клоделем. Всех этих людей, столь несхожих по взглядам, объединяла одна общая черта — каждый в свое время, психологически крайне интенсивно, пережил обращение в католицизм, которое наложило глубокий отпечаток на их творчество. Влияние этих людей на молодого Массиньона было велико.

Профессиональный интерес к исламу пробуждается у Луи Массиньона во время его путешествия по Марокко и Алжиру в 1904 г. Свой первый труд он посвятил истории Северной Африки. Это изданное в 1906 г. исследование «Географическая картина Марокко в первые 15 лет XVI века по Льву Африканскому». Через год после издания своего первого труда Л. Массиньон отправляется в Ирак, где приступает к раскопкам развалин замка ал-Ухайдир. По окончании работ он переезжает в Багдад и занимается изучением средневековой топографии этого города. Результаты исследования нашли отражение в вышедшем в 1910 г. труде «Командировка в Месопотамию» (см. [32, с. 252]).

С первых лет пребывания Л. Массиньона в Ираке его внимание привлек суфийский мистик ал-Халладж, живший в 858—922 гг. Жизнь, учение и мистическое мироощущение ал-Халладжа произвели на Массиньона огромное впечатление и отчасти даже способствовали его духовной переориентации. В феврале 1908 г. он упоминает в своих записях об ал-Халладже как о примере, достойном подражания. В 1921 г. он скажет: «Я пытался следовать его примеру — ничего более» (см. [213, с. 162]). Личность и учение ал-Халладжа становятся излюбленной темой научных изысканий Л. Массиньона. В 1922 г. появляется его двухтомная монография «Страдания ал-Хусайна ибн Мансура ал-Халладжа, мистического мученика ислама» (см. [177]), представленная в Сорбонне в качестве докторской диссертации.

Мы не случайно в разделе о предпосылках исламо-христианского диалога заговорили столь подробно о Л. Массиньоне. По мнению исследователей его творчества, научный труд, духовная позиция и политическая деятельность

этого ученого подготовили коренную переориентацию католицизма в его отношении к исламу (см. [186, с. 31]). Вообще исламоведческий труд Луи Массиньона может быть адекватно понят лишь в контексте его религиозного мироощущения. В нем поразительная эрудиция ученого, глубокие, разносторонние востоковедные знания сочетались с мистико-романтическим религиозным чувством, которым были проникнуты все работы Массиньона. Теологические аспекты массиньоновской интерпретации ислама можно принимать на веру или отвергать, с ними можно соглашаться или не соглашаться, но их необходимо уяснить, потому что без этого невозможно понять отношения современной католической мысли к исламу.

В отличие от патерналистской позиции большинства западных исламоведов отношение Массиньона к исламу основывалось на идее религиозного «приобщения» христиан и мусульман. Именно в этом приобщении перед представителями двух религий открывается перспектива взаимопонимания. Кратко говоря, Массиньон искал примирения интересов европейцев и мусульман в сфере религиозной коммуникации. Следует отметить, что религиозные убеждения Л. Массиньона не отвращали его от злободневной социальной проблематики, а, наоборот, побуждали к активной политической деятельности. Как отмечал Е.А. Беляев, «Л. Массиньон был активным общественным деятелем, преисполненным идей и чувств гуманизма, и примыкал к тем группировкам французской передовой интеллигенции, которые активно содействуют народной борьбе за установление мира, дружбы и сотрудничества между народами, между людьми различных рас, наций и убеждений» [32, с. 255].

Л. Массиньон основывает ряд франко-арабских обществ культурного обмена, ведет обширную переписку с политическими и религиозными деятелями как в своей стране, так и в арабском мире. Он выступает в защиту борющихся за независимость народов Ближнего Востока, Вьетнама. Он энергично протестует против массовых политических арестов на Мадагаскаре (1947 г.), осуждает в 1948 г. позицию западных держав по палестинской проблеме, выступает против репрессий в Тунисе и Марокко, требуя предоставления амнистии борцам за независимость. Уже глубоко пожилым человеком он был на сутки арестован за участие в сидячей демонстрации протеста против войны в Алжире. Он вел и большую просветительскую деятельность, выступая с лекциями и докладами перед студен-

тами и рабочими из Северной Африки, которые жили во Франции.

Особую тревогу у Л. Массиньона вызывали последствия конфликта между современной западной цивилизацией и традиционным исламским обществом, в результате которого, по его мнению, это общество оказалось перед реальной угрозой потери своей индивидуальности. В отличие от своих современников-исламоведов Г. Беккера, видевшего возможность адаптации мусульманского мира к современности в модернизации ислама путем отказа от средневековой концепции мира и усвоения им новейших категорий (см. [212, с. 108]), или Снука Хюргронье, считавшего, что единственный путь арабов к современности лежит через западное образование, которое эмансипирует их мышление и постепенно приведет к европеизации (см. [212, с. 246]), или Ж. Берка, утверждавшего несколько позже, что арабские страны смогут спасти свои духовные ценности, если догонят другие народы в техническом развитии и тем самым ответят на вызов «гераклитова будущего» (см. [112, с. 184]), Луи Массиньон был убежден, что будущее мусульман зависит от их верности «авраамитической традиции», от их способности реконструировать свой истинный духовный мир и свою подлинную культуру. Европейцы, которые несут ответственность за разрушение этого мира и этой культуры, должны стать причастными к исламу и соучаствовать в его возрождении. «Мы обратимся в наших отношениях с народами Востока к этой науке сострадания, к этому „соучастию“ в строительстве даже их языка, даже их интеллектуальных структур. Мы должны соучаствовать в этом строительстве потому, что оно удостоверяет те ценности, которые принадлежат одновременно и нам, и те, которые мы утратили и должны вновь обрести для себя. Наконец, и потому, что в своем глубоком смысле все существующее есть некоторым образом благо, и эти колонизированные народы существуют не только ради нашей корысти, но и сами по себе» [179, с. 172].

И если для протестантского исламоведа Д. Макдональда ислам — в согласии с традиционной христианской точкой зрения — по своей сущности является христианской ересью, а взгляды Мухаммада близки к учению Ария, исходя из чего он ставил перед миссионерами задачу доработки несовершенного учения пророка мусульман и очищения этого учения от еретических взглядов на личность Христа (см. [212, с. 217]), то для Массиньона ислам больше, нежели одна из христианских ересей: он образует некое самосто-

ятельное единство, наделенное божественной благодатью, и восходит своими истоками ко «второй молитве Авраама в Вирсавии о своем первенце Измаиле и его народе — арабах» (см.: Быт. XVII, 17—18; XXI, 9—21; Коран, 57:25—27). Согласно библейской и коранической традициям, арабы произошли от рода Измаила — сына Авраама и Агари, служанки Сарры. Как пишет Массиньон, «история арабской расы начинается со слез Агари — первых слез в Писании» [179, с. 288].

В сущности, в основе концепции Л. Массиньона лежит мусульманская схема трех богооткровенных религий: иудаизма, христианства и ислама. Последний восходит своими истоками к Измаилу и наследует его «призвание отверженного», поскольку он был исключен из завета, который бог заключил с Исааком (см. Быт. XVII, 19—21), и не мог в силу этого участвовать в новом завете. Таким образом, иудеи и христиане, в отличие от мусульман, принадлежат к числу «привилегированных» (см. [179, с. 289]). Но в то же время исламу вменяется и позитивная миссия, поскольку мусульмане наследуют «благословение Измаила», а их религия, появившаяся «после Моисея и Иисуса с пророком Мухаммадом — негативным провозвестником страшного суда, который постигнет все творение, — представляет собой таинственный ответ на молитву Авраама об Измаиле и арабах: „И о Измаиле Я услышал тебя”» (см. [179, с. 289]). Согласно Массиньону, ислам стал как бы совестью иудаизма и христианства. Его появление в мире — это как бы «божественное предупреждение», напоминающее иудеям о том, что непризнанный ими Мессия уже родился, а христианам — о их долге «освящения всего творения, который надлежит им исполнить как избранным» (см. [178, с. 14]).

Исходя из этих установок, Л. Массиньон считал возможным и должным для христиан признание «условного авторитета» Корана и частичное признание Мухаммада в статусе пророка. Хотя Мухаммад и провозгласил божественную сущность абсолютно недоступной человеку, отвергнув тем самым идею мистического единения человека с богом, эта идея в рамках ислама была тремя столетиями позже освоена ал-Халладжем и некоторыми другими суфийскими мистиками. Это «восполнение» учения Мухаммада ал-Халладжем — одна из основных идей массиньоновской концепции. Изучая суфизм, он пришел к убеждению, что ислам открыт для «действия благодати» и что в нем возможно «обращение изнутри» (это понятие Л. Мас-

синьон противопоставляет «обращению в другую религию»), например, через мусульманских святых, в пантеоне которых ал-Халладж занимает главенствующее место (см. [213, с. 164]).

В своей монографии и многочисленных статьях Л. Массиньон с исключительной тщательностью реконструировал учение ал-Халладжа. Согласно массиньоновской концепции, ал-Халладж не был ни еретиком, как это утверждали многие суннитские его критики, ни «тайным христианином», как это пытались доказать некоторые европейские исламоведы. Доктрина суфия не противоречила в своих основных положениях правоверному исламу. Массиньон представляет ал-Халладжа верным последователем монотеизма, стоявшим выше интересов представителей различных противоборствующих направлений и сект в исламе. Будучи суннитом, он не относился нетерпимо к другим мировоззренческим направлениям в исламе, стремясь к их примирению. Ал-Халладж, по мнению Массиньона, на базе самого вероучения ислама ближе всех подошел к христианской идее единства абсолютно сущего и абсолютно становящегося (см. [180, с. 31—39]). Эту идею он выразил в знаменитой максиме «ана ал-хакк» («Я есмь Истинный». В суфизме «ал-хакк» — букв. «истина» — один из синонимов понятия «Бог»). Таким образом, два основных момента — причастность ислама авраамитической традиции и восполнение теологической проблематики ислама ал-Халладжем — определяют массиньоновскую интерпретацию религии мусульман.

Большое внимание Л. Массиньон уделял также изучению общих теологических тем и важных, имеющих значение символа, моментов в истории взаимоотношений двух религий: мусульманская христология (см. [181, с. 523—536]); почитание Девы Марии в исламе и христианстве и влияние христианской мариологии на культ Фатимы (дочери пророка Мухаммада) у мусульман (см. [178, с. 7—16]); почитание семи спящих отроков в Эфесе (см. [182, с. 104—118]); Неджранский договор Мухаммада с христианами; мирная экспедиция Франциска Ассизского на Ближний Восток и его проповедь при дворе египетского султана; сравнительное исследование христианской и мусульманской мистики (см. [184, с. 470—484]). Непредвзятая разработка этой проблематики, по мнению Л. Массиньона, должна подготовить платформу для плодотворного теологического диалога между исламом и христианством.

Практическая позиция французского ученого в отношении перспектив исламо-христианского диалога заключалась в

следующем: между христианами и мусульманами возможно религиозное взаимопонимание «в совместном поклонении единому Богу», и поэтому церковь может и должна признать ислам в его статусе самостоятельной монотеистической религии. В этой связи Л. Массиньон многократно выступал с инициативами по пересмотру римско-католической церковью своей позиции в отношении ислама. Некоторые исследователи научного творчества Массиньона считают, что его обширная переписка с католическими иерархиями, в частности, личная дружба с Дж. Монтини (будущим папой Павлом VI) в определенной степени подготовили почву для обсуждения на II Ватиканском соборе проблем взаимоотношений церкви с мусульманами.

В современном католическом исламоведении существует несколько направлений. Речь идет в данном случае не о научных школах, а о теологических интерпретациях ислама. Позицию Л. Массиньона и его нынешних последователей (отцов И. Мубарака, Ш. Леди, Дж. Базетти-Сани, М. Хайека) отец Ж. Анавати определяет как «максималистскую» (см. [102, с. 198]). Ее сторонники в той или иной степени признают богооткровенную природу Корана и в силу этого рассматривают кораническое отрицание христианских догматов триединства и боговоплощения как относительное, а не как абсолютное, видя в нем скорее негативную реакцию Мухаммада на тринитарные и христологические разногласия в самом христианстве. Данная позиция основана на двух принципиальных моментах, которые мы уже встречали у Вл. Соловьева, — историческом и теологическом «оправдании» мусульманства: такое великое дело, как создание ислама, ставшего верой многих народов, и возникновение мусульманской культуры, должно иметь провиденциальное значение; Бог обетовал Аврааму благословение Измаила — праотца арабов: «И о Измаиле Я услышал тебя: вот, Я благословлю его, и возвращу его, и весьма, весьма размножу; двенадцать князей родятся от него; и Я произведу от него великий народ» (Бытие, XVII, 20).

Противоположную позицию занимают «минималисты», или, как их называет И. Мубарак, «традиционалисты» (продолжают интерпретировать ислам в худших традициях средних веков). Это, например, Х. Закариа, который видит в исламе провалившуюся попытку некоего мекканского раввина обратить в иудаизм арабов, используя с этой целью неграмотного Мухаммада, или Ж. Гарридо, который считает всех христиан, с уважением относящихся к мусульманам, «магометанами» (см. [187, с. 346—349]).

Взгляды «умеренных» католических исламоведов (Л. Гарде, кардинала Журне, отцов Ж.-М. Абд ал-Джалила, Р. Каспара, Ж. Жомье, Ж. Анавати, Ж. Жело и др.) близки к официальной позиции современной Церкви — позиции благожелательности, открытости, диалога с мусульманами. Однако эти исламоведы более сдержанны в определении статуса Мухаммада и природы Корана. В отличие от «максималистов», склонных к свободной интерпретации Корана и личностному переживанию мусульманской духовности, «умеренные» стремятся строить свое понимание ислама исходя из самой мусульманской традиции. Их позиция предполагает диалог и сближение в социально-политической, культурной, духовной сферах, но оставляет неприкосновенной область догматики.

СОВРЕМЕННАЯ КАТОЛИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДИАЛОГА С ИСЛАМОМ

АФРО-АЗИАТСКИЙ МИР В ЦЕРКОВНЫХ ДОКУМЕНТАХ XIX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

Не будет преувеличением сказать, что для современного католицизма отношения с неевропейскими народами и их культурами представляют одну из главных забот, существенно влияют на нынешнюю социокультурную ориентацию церкви. Постепенное перемещение центра тяжести христианства в неевропейский мир расценивается самими теологами как процесс эпохального значения: уходят в прошлое времена, когда Запад был средоточием вселенской Церкви, будущее католицизма во многом зависит от «молодых церквей» развивающихся стран [166, с. 26].

Папа Лев XIII в апостольском письме от 24.06.1893 г. первым выразил опасение, что могут наступить времена, когда иностранный (т.е. европейский) клир будет вынужден покинуть африканские и азиатские страны: «И тогда, если у нас не будет местного духовенства, кто сможет спасти религию в этих странах?» [18, с. 22]. В энцикликах Бенедикта XV «*Maximum Illud*» (30.03.1919), Пия XI «*Regum Ecclesiae*» (28.02.1926) отмечаются стремление неевропейских стран к независимости и возможность скорой их деколонизации. В этой связи, уже в качестве первейшей задачи, указывается на необходимость создания автохтонного духовенства, которое было бы способно самостоятельно возглавить местные церкви [18, с. 34—36, 83—87]¹.

В то же время растет внимание Церкви к ближневосточному христианству. Энциклика Пия IX «*In Suprema Petri Apostoli Sede*» (1848 г.) увещевает восточные церкви забыть старые распри и стремиться к единству. Лев XIII в энциклике «*Orientalium Dignitas*» (1894 г.) указывает на необходимость более глубокого и заинтересованного изучения восточных богослужений и церковных обрядов, которые представляют для всего христианского мира непреходящую ценность (см. [199, с. 68—70]). Бенедикт XV основывает

в 1917 г. «Конгрегацию по делам Восточной Церкви» (после Собора переименована в «Конгрегацию по делам восточных церквей») и Папский институт восточных исследований в Риме. Энциклика Пия XI «*Regum Orientalium*» (1928 г.) призывает к более углубленному и компетентному изучению восточной проблематики и указывает на необходимость привлечения к работе в этом направлении светских научных кадров [144, с. 10]².

Во второй половине XIX—XX в. католические миссионеры создают также ряд научных центров в арабских странах: Католический университет св. Иосифа в Бейруте (иезуиты), Доминиканский институт восточных исследований в Каире (доминиканцы), ИБЛА в Тунисе (Белые отцы). Сегодня это не только крупные научные центры востоковедения, но и основные «очаги» исламо-христианского диалога.

Церковные документы 1945—1959 гг. свидетельствуют о том, что духовенство все в большей мере осознает неизбежность деколонизации афро-азиатского мира и стремится пока лишь в заявлениях общего характера нащупать пути адаптации к этому процессу. Уже в рождественском послании Пия XII (1945 г.) акцент делается на то, что «Церковь — мать всех наций и всех народов... Она не может принадлежать какому-то одному народу, ни даже одному народу больше, чем другому, но только всем и в равной мере» [127, с. 82].

Десятилетием позже в письме к епископу Аугсбурга (27.06.1955) Пий XII высказывается уже более определенно: «Католическая Церковь ни в коей мере не отождествляет себя с западной культурой, как не отождествляет себя вообще ни с какой отдельной культурой, но Она стремится к союзу с каждой» [127, с. 88]. В этом письме универсальность церкви определяется не через общие фразы об ее вселенском характере, а через конкретное отрицание имманентности католицизма западной культуре.

Осенью того же года в приветствии к X международному конгрессу исторических наук Пий XII возвращается к этой мысли: «Так называемый Запад или западный мир со времен Средневековья претерпел глубокие изменения... Рационализм и либерализм привели к государству XIX в., к политике с позиции силы и к секулярной цивилизации. Сдвиг в отношениях между Западом и Католической Церковью становился неизбежным...» [127, с. 88].

Серьезные сдвиги в отношении церкви к проблеме деколонизации и развития афро-азиатских стран происходят

в период понтификата Иоанна XXIII (1958—1963). В официальных документах этого периода на смену расплывчатым заверениям церкви о ее универсальном, вселенском характере приходят все более и более настойчивые указания на необходимость уделять внимание каждой конкретной культуре, адаптировать христианство к условиям каждой страны. Нюанс чрезвычайно важный. Если еще в энциклике Бенедикта XV «*Maximum Illud*» подчеркивалось, что миссионеры в своей деятельности должны руководствоваться прежде всего интересами «града небесного», т.е. вселенский характер Церкви мыслился как внеисторический, надкультурный, то теперь католический универсализм утверждается через способность Церкви соответствовать каждой исторической эпохе, каждой культуре. Причем миссионерская проблема рассматривается не в чисто религиозном плане, а в контексте социально-экономического и культурного развития афро-азиатских стран. В энциклике «*Racet in terra*» (1963 г.) утверждается право колониальных народов на независимость и социальные преобразования (см. [127, с. 174]). Энциклика «*Mater et Magistra*» (1961 г.), рассматривая отношения между народами с точки зрения неравномерности их экономического развития, указывает на необходимость постепенного выравнивания уровней между развитыми и развивающимися странами. Утверждая, что в наши дни основные проблемы экономического, технического, научного, социально-политического и культурного плана приобретают многонациональный, а зачастую и всемирный характер, энциклика наиболее важной называет проблему помощи развивающимся странам (см. [65, с. 121]).

Второй Ватиканский собор, идея созыва которого была официально обнародована Иоанном XXIII 3 июля 1959 г. в энциклике «*Ad Petri Cathedram*», был призван более детально и всесторонне разработать, конституировать новый курс католической церкви. Каким должен быть католицизм в азиатских и африканских странах, каким должно быть его отношение к их культурно-религиозным традициям — эти вопросы рассматривались Собором в числе первостепенных. Примечателен уже один тот факт, что на Соборе впервые широко были представлены епископы стран Азии и Африки: от Азии 237 (20,5%), Африки — 186 (10%), от Европы 728 (38%) (см. [127, с. 51]).

ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМА НА II ВАТИКАНСКОМ СОБОРЕ

II Ватиканский вселенский собор (1962—1965) впервые в истории Церкви рассмотрел на доктринальном уровне проблему отношения Церкви к нехристианским религиям. Этому вопросу была посвящена специальная декларация — «О взаимоотношениях Церкви с нехристианскими религиями» («*Nostra Aetate*»). Тот или иной его аспект был затронут в ряде других документов: в догматической конституции «О Церкви» («*Lumen Gentium*»), в пастырской конституции «О Церкви в современном мире» («*Gaudium et Spes*»), в декретах «Об апостолате мирян» («*Apostolicam actuositatem*»), «О пастырском долге епископов» («*Cristus Dominus*»), «О миссионерской деятельности Церкви» («*Ad Gentes*»), в декларациях «О религиозной свободе» («*Dignitates humanae*»), «О христианском образовании» («*Gravissimum educationes*»). Особое внимание Собор уделил исламу. Впервые за 14 веков сосуществования двух религий Церковь официально высказалась в позитивном плане о мусульманах, признавая их особый религиозный статус. Католическая печать уподобила изменение позиции церкви по отношению к исламу «колерниковскому повороту». Это сравнение не покажется преувеличенным, если учесть, что еще в конце 50-х годов энциклика Пия XII «*Fidei Donum*» (1957 г.) расценивала распространение ислама в Африке как «угрозу для Церкви», а четырехтомная «История католических миссий» рассматривала его растущую активность как бедствие, сравнимое разве что с коммунизмом [149, с. 176].

Идея отдельного документа, который бы затронул проблему взаимоотношений церкви с нехристианскими религиями, зародилась только в ходе II Ватиканского собора неожиданно даже для многих его участников. В подготовительный период (1960—1961) о необходимости подобного документа говорили лишь немногие прелаты (в основном из стран Азии и Африки), хотя и среди этих немногих не было единодушия. Одни считали необходимым высказаться о мусульманах в позитивном духе, не впадая при этом в религиозный релятивизм, другие придерживались традиционной точки зрения, рассматривая ислам как опасное заблуждение и угрозу Церкви, и требовали его безоговорочного осуждения. Тем не менее ни одна из десяти рабочих комиссий не получила задания по разработке подобного документа. Однако еще в 1960 г. Иоанн XXIII поручил кардиналу Беа подготовить схему «О евреях» («*De Iudaeis*»), указав на необходимость снять с этого

народа бессмысленное и потакающее антисемитизму обвинение в «богоубийстве» [19, с. 40]³.

Схема была подготовлена к первой сессии Собора Секретариатом по единству христиан, который возглавлял кардинал Беа, но из-за многочисленных протестов со стороны арабских стран ее обсуждение отложили. На второй сессии доработанная схема была включена координационной комиссией в качестве четвертой главы в проект декларации «Об экуменизме». На этот раз в ней кратко отмечалось, что «принципы католического экуменизма, с учетом различия уровней, применимы для диалога и сотрудничества с нехристианами, которые чтут Бога...» [19, с. 40—45]. Однако теперь схема встретила активное сопротивление со стороны духовенства восточных католических церквей. Патриарх антиохийский Таппуни и патриарх коптский Стефан I возражали против любого выступления Собора по поводу евреев, считая, что подобная инициатива будет неверно истолкована в арабском мире. Греко-католический патриарх Максим IV указывал, что схема «О евреях» допустима только в том случае, если церковь выскажется и о других религиях, в том числе об исламе (см. [9], с. 194).

Решающие события, которые наконец привлекли внимание Собора к исламу, развернулись в период между второй и третьей сессиями. Во время поездки на Ближний Восток в январе 1964 г. Павел VI в своих выступлениях в Аммане и Иерусалиме обратился «с братским приветствием к мусульманам», а в «Вифлеемском послании» (06.01.1964) подчеркнул особое уважение церкви к тем, «кто исповедует монотеистические религии и вместе с нами поклоняется единому и истинному Богу» [5, с. 272]. В мае того же года Павел VI объявил о создании Секретариата по делам нехристианских религий, основной задачей которого должно стать осуществление «лояльного диалога с теми, кто еще верит в Бога и поклоняется Ему» [113, с. 2—3]⁴. Наконец, в августе Павел VI обнародовал энциклику «*Ecclesiam suam*», в которой конкретно указывает на необходимость сближения и диалога с мусульманами [113, с. 4—5].

Перед началом третьей сессии комиссия по разработке схемы «Об экуменизме» приняла решение выделить ее четвертую главу в отдельный документ («Декларация о евреях и нехристианах») и создать подкомиссию по исламу, в которую вошли эксперты из Доминиканского института восточных исследований в Каире и Понтификального инсти-

туда восточных исследований в Тунисе (исламоведы с мировыми именами — Ж. Кок, Ж. Анавати, Р. Каспар, Ж. Корбон). Тем временем комиссия по подготовке схемы «О Церкви» («De Ecclesia») решила включить в главу «Народ Божий» раздел о нехристианах. В разделе особо выделялись мусульмане: «Наконец, те, кто еще не принял Евангелие, в разной степени принадлежат к Народу Божьему. И первый среди них — тот народ, которому были даны заветы и обетования и от которого вышел Христос по плоти (см. Рим. IX, 4—5), народ, по избранию возлюбленный ради отцов, ибо дары и призвание Божие непреложны (см. Рим. XI, 28—29). Но замысел спасения охватывает и тех, кто признает Творца. Первые среди них — мусульмане, которые считают, что исповедуют веру Авраама, поклоняются с нами единому милосердному Богу, который будет судить людей в судный день. Бог не далеко и от тех, кто сквозь тени и образы ищет неведомого Бога, ибо всем Он дает жизнь и дыхание и все (см. Деян. XVII, 25—28), ибо Спаситель хочет, чтобы все люди спаслись (см. I Тим. 2, 4). Те, кто не по своей вине не знает Евангелие Христа и Его Церковь, но все же искренне ищет Бога и под воздействием благодати стремится своими делами исполнить Его волю так, как это велит им их совесть, могут обрести вечное спасение. Божественное Провидение не отказывает в необходимой для спасения помощи и тем, кто — без своей в том вины — не достиг еще ясного знания Бога, однако не без помощи божественной благодати стремится вести праведную жизнь. Все доброе и истинное, что стяжали они, Церковь рассматривает как подготовку к Евангелию и как дар Того, кто просвещает каждого человека, дабы, в конечном счете, он имел жизнь» [12, № 16].

Весьма характерно, что Собор впервые упомянул о мусульманах в связи с разработкой вопроса о месте нехристиан в домостроительстве спасения. Проблема «спасения нехристиан» — одна из наиболее острых тем, поставленных перед Собором католическими теологами. В 40—50-х годах она находит свою разработку в так называемой «теологии свершения» (Ж. Даниелу, Г. Урс фон Бальтазар, А. де Любак, Ж. Дурн) и «теологии анонимного христианства» (К. Ранер). Ход рассуждений этих теологов примерно следующий. Поскольку искупительная жертва Христа распространяется на всех людей, независимо от их религиозных установок, «историческое христианство», охватывающее лишь часть человечества, не является единствен-

ным путем к спасению. Формы спасительного божественного действия в мире разнообразны. Одной из таких форм может быть культура. Каждый человек, который в глубине своего личного выбора принимает миссию пересоздания мира как некую абсолютную ценность, приемлет и Бога как внутреннюю основу этой ценности. «Углубляя в каждом человеке ненасытное стремление к целостности, культура становится одной из скрытых форм устремления к Тому, кто восстанавливает все» [106, с. 8-9]. Спасение человека мыслится, таким образом, в контексте культурной среды, к которой он принадлежит, и вместе с ней.

28 октября 1965 г. после многочисленных доработок в ходе третьей и четвертой сессий Собор утвердил (2221 голос — за и 88 — против) декларацию «О взаимоотношениях Церкви с нехристианскими религиями». Декларация состоит из пяти небольших разделов. В преамбуле отмечается, что в современную эпоху, когда связи между различными народами становятся все теснее, Церковь более внимательно рассматривает проблему взаимоотношений с другими религиями, обращая внимание прежде всего на то, что есть общего между людьми и что ведет их к единству. Во второй части («Различные нехристианские религии») дается краткая характеристика индуизму и буддизму и подчеркивается, что «Католическая Церковь не отвергает ничего, что истинно и свято в этих религиях». Третий раздел посвящен исламу, четвертый — иудаизму. Заключение наряду с призывом к братству и любви между всеми людьми содержит осуждение любой теории или практики, ведущей к дискриминации отдельного человека или народа.

Окончательная редакция третьего раздела приняла следующий вид: «Церковь с уважением относится и к мусульманам, которые поклоняются единому Богу, живому и сущему, милосердному и всемогущему, творцу неба и земли, который говорил людям. Они всем существом своим стремятся подчиниться Его сокрытым предписаниям, как подчинился Богу Авраам, к которому мусульманская вера охотно себя возводит. Они, хотя и не признают Христа Богом, почитают Его как пророка; они чтят и Его непорочную мать Марию, иногда благоговейно взывая к Ней. Сверх того они чают судного дня, когда Бог воздаст всем воскресшим людям. Поэтому они высоко ценят нравственную жизнь и прославляют Бога, особенно — молитвой, милостыней и постом.

Хотя в течение веков между христианами и мусульманами не раз возникали раздоры и вражда, Святой Собор

призывает всех забыть прошлое и искренне стремиться к взаимопониманию, к защите и осуществлению на благо всего человечества общественной справедливости, моральных ценностей, мира и свободы» [13, № 3].

В соответствии с католической теорией диалога, различающей две основные его формы — теоретическую (доктринальную) и практическую (сотрудничество в социальной сфере), раздел содержит две смысловые части: 1) позитивную характеристику исламской религиозной доктрины, 2) ориентиры для совместной социальной практики. Выделив в первой части то, что в той или иной степени связывает две религии, Собор тем самым наметил основные сферы теологического диалога (монотеизм, авраамическая традиция, христология и мариология, эсхатология, этические учения, культ). Текст Декларации кажется на первый взгляд слишком общим и скупым, однако он затрагивает важнейшие аспекты исламо-христианских отношений на доктринальном уровне⁵. Резонанс, который вызвала Декларация в мусульманском мире, — тому свидетельство.

Вера в единого Бога, единобожие (*таухид*) — центральный догмат ислама, который утверждает первая часть мусульманской шахады («Нет божества, кроме Бога»), — по мнению теологов, должна стать основой, средоточием исламо-христианского диалога. На эту фундаментальную общность еще определенной указывает конституция «*Lumen Gentium*» («*nobiscum Deum adorant*» — «с нами поклоняются Богу»), перекликаясь с коранической максимой: «И наш Бог и ваш Бог един, и мы Ему предаемся» (Коран, 29:45).

Тщательный подбор «божественных имен» («ал-асма ал-хусна»), каждое из которых отвечает христианским представлениям о Боге и в то же время имеет свой эквивалент в Коране, даже исправление традиционного латинского написания «*musulmanus*» на «*muslimus*» («*muslimi*»), что ближе к арабскому варианту «муслим» (мн. ч. «муслимун»), рассчитаны прежде всего на глубокий психологический эффект в мусульманской среде.

В процессе разработки Декларации теологи столкнулись с серьезной проблемой выявления терминологии, адекватной как христианской, так и мусульманской доктринам. Так из-за невозможности найти в арабском языке четкий эквивалент христианскому понятию «личный Бог» оно было заменено в окончательном проекте определением «сущий» («ал-каййум». Ср. Коран, 2:255). Вариант «шахсий» («личный») был отвергнут, поскольку в арабском этот

термин имеет оттенок телесности и с точки зрения исламского учения о Боге не применим к божественной сущности (см. [115, с. 217]). К религиозности мусульман апеллирует и указание на их стремление «подчиниться сокрытым божественным предписаниям». Само понятие «ислам» заключает в себе идею подчинения, предания себя Богу, а вера в «сокрытое», «тайное» («гайб») — одна из важнейших вероисповедных норм в исламе.

Предельная корректность текста не смогла, однако, скрыть некоторых принципиальных противоречий и спорных пунктов, существующих между двумя религиями. Решив положительно старую христианскую проблему о месте мусульман в домостроительстве спасения, Собор в то же время довольно осторожно и расплывчато высказался о статусе ислама относительно библейской традиции и откровения. Первоначально в проекте 16 раздела схемы «О Церкви» о мусульманах говорилось: «Сыны Измаила, признающие Авраама своим отцом и верующие в Бога Авраамова, не чужды Откровения, которое было дано патриархам» (цит. по [116, с. 2]). Собор отклонил прямое указание на исповедание мусульманами «веры Авраамовой», заменив утвердительную форму описательной — «которые считают, что исповедуют». Текст Декларации более определен: связь мусульман с авраамитической традицией рассматривается в ней не генеалогически, а типологически: вера Авраамова выступает как модель мусульманской веры. Равно и в христианстве (ср. Послание к Евреям, XI, 17—19). В то же время между двумя религиями существует принципиальное расхождение в их отношении к авраамитической традиции. Если для христиан обетование, данное Аврааму, исполняется в Христе (ср. Послание к Галатам, III, 16: «Но Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: „и потомкам“, как бы о многих, но как об одном: „и семени твоему“, которое есть Христос»), то в Коране Авраам вместе со своим сыном Измаилом молятся о посланнике из общины арабов, т.е. Мухаммаде (ср. Коран, 2:122—123). Собор также отклонил указание на преемственность между библейской традицией и исламом, выделив его особо только как монотеистическую религию — первую в ряду небиблейских религий.

Среди современных католических теологов и исламоведов, стремящихся решить вопрос о месте ислама в истории божественного домостроительства, не существует единого мнения. Одни, это в основном исламоведы, в большей мере склонные выделять сходные аспекты в двух моно-

теистических религиях, видят в исламе одно из ответвлений библейской традиции (Л. Массиньон, Дж. Базетти-Сани, Абд ал-Джалил). Другие, — как правило, это профессиональные теологи, — подчеркивая прежде всего существенные различия между двумя вероучениями, считают ислам скорее «естественной религией» (К. Ранер, Э. Шиллебекс, И. Конгар), которая сформировалась вне иудео-христианской традиции, хотя и многое заимствовала у нее.

Собор обошел молчанием проблему аутентичности пророческого статуса Мухаммада, хотя в ходе дебатов она обсуждалась. Так, некоторые прелаты предлагали внести в раздел 16 схемы «О Церкви» поправку: (мусульмане) «поклоняются с нами единому милосердному Богу, который говорил людям в пророках» («*homines per prophetas allocutum*»). Однако теологическая комиссия отклонила эту формулировку, поскольку она легко могла быть истолкована так, словно Бог «говорил и в Мухаммаде». В Декларацию же формула вошла в усеченном виде: «...который говорил людям» («*homines allocutum*»).

Проблема религиозного статуса основателя ислама — одна из наиболее болезненных в современном диалоге между двумя религиями. Католические теологи, признавая «позитивную историческую роль Мухаммада», пока не нашли конструктивных подходов к ее решению на теологическом уровне. Заслуживает внимания следующий пример. В марте 1977 г. в Кордове состоялся II международный исламо-христианский конгресс, посвященный теме «Почитание Мухаммада и Иисуса в исламе и христианстве». В его работе приняли участие более 200 теологов и исламоведов. Однако ряд арабских стран отказались прислать своих представителей, мотивируя свое решение тем, что любой диалог между двумя религиями бесполезен, «пока Церковь не изменит официально своего отношения к Мухаммаду» [99, с. 207—209].

В Декларации Собор указал лишь на одно фундаментальное расхождение между исламом и христианством: «Они, хотя и не признают Христа Богом, почитают Его как пророка». Первые проекты обходили молчанием и это противоречие. Однако, как указывалось на Соборе, отрицание исламом основных положений христологической доктрины Церкви носит слишком принципиальный характер, чтобы умалчивать об этом. В то же время Христос, которого Коран признает в качестве пророка «слова и духа Божьего» (см. Коран, 3:42, 4:169) и наделяет его исключительным даром чудотворства, которого лишен даже

Мухаммад, занимает в исламском вероучении достаточно важное место, что, по мнению прелатов, открывает определенные перспективы для диалога в этой сфере, равно как и в сфере мариологии, поскольку почитание девы Марии не чуждо мусульманской религиозности и восходит непосредственно к кораническому вероучению.

Здесь уместно вспомнить о таком примечательном современном феномене, как «нехристианская христология». Речь идет о попытках в буддизме, индуизме, исламе, иудаизме исходя из собственных доктрин и ценностей найти конструктивное решение «проблемы Христа». В исламе в этом плане наибольший интерес представляют работы тунисского ученого Али Мерада. Али Мерад утверждает, что, отвергая некоторые положения христианства, Коран в то же время призывает мусульман и «держателей Писания» к совместному поиску истины. Эта «открытость ислама», на которой настаивает Мерад, наиболее наглядно проявляется в кораническом учении о Христе. Мусульмане, подчеркивает Мерад, не претендуют на обладание абсолютным знанием о Христе, а Коран не выносит по этой проблеме каких-либо окончательных и категорических суждений. Христос в Коране — это некий «знак, явленный людям», его основное назначение — «апеллировать к сознанию верующих, пробуждая в них вопрошания о замыслах Бога... Если Христос занимает центральное место в христианстве, то он в равной мере находится в центре коранического обращения к христианам» [185, с. 4—5]. В то же время кораническое отрицание христианской идеи «вочеловечившегося Бога» носит, по мнению Мерада, характер прежде всего предостережения от «соблазна низвести Бога до человека или же, наоборот, приподнять человека до Бога» [185, с. 7].

Примечательно и утверждение Собора — «поэтому они высоко ценят нравственную жизнь», признавшего тем самым, что нравственные ценности, которые лежат в основе социальной, семейной и индивидуальной этики мусульман, являются закономерным следствием исламского вероучения в целом. Характерно, что данное положение, высказанное против традиционного христианского тезиса о «нравственной распущенности» мусульман, оспаривалось в ходе обсуждения многими епископами, которые, ссылаясь на дозволенность полигамии и развода в исламе, требовали изъятия этого пункта из текста Декларации.

В сфере культа Собор выделил только наиболее важные предписания ислама, ориентирующие верующего в трех

нерасторжимых планах: относительно Бога (молитва), относительно ближнего (милосердие, милостыня), относительно своей собственной природы (воздержание, пост). Эти три культовых установления, наряду с шахадой (свидетельством о вере в единого Бога и пророчество Мухаммада) и хаджжем (паломничеством в Мекку) составляющие «пять столпов ислама» — основу религиозной практики мусульман, были выделены в Декларации особо, поскольку они имеют свои аналоги в христианстве.

Итак, Декларация в целом дает позитивную характеристику ряду важнейших положений исламского вероучения. Очевидно, однако, что многие его аспекты, особенно в их соотношении с доктриной католической Церкви, остались вне поля зрения Собора. Не были затронуты проблемы соотношения в исламе божественного всемогущества и свободы воли человека (особенно учитывая тот факт, что христиане часто приписывали, да и порой приписывают вероучению мусульман догмат о предопределении ко злу); проблемы соотношения понятий уммы и церкви, соотношения сакрального и мирского и т. д. Для религиозного сознания эти проблемы предельно конкретны и неотделимы от социокультурных аспектов сотрудничества и диалога.

ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ ПОСЛЕ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

Призыв II Ватиканского собора «забыть прошлое и искренне стремиться к взаимопониманию» встретил в целом положительный отклик как в лоне самой католической церкви, так и в мусульманском мире. Однако практическое его осуществление оказалось делом куда более сложным. Прежде всего существует оппозиция диалогу в самой церкви. На Соборе она исходила в основном от духовенства тех стран Азии и Африки, где мусульмане составляют меньшинство (прелаты же из мусульманских стран, наоборот, активно поддержали идею диалога). В после-соборном католицизме наметились три тенденции в подходе к исламу. Сторонники основной из них обосновывают свою позицию решениями Собора и последующими понтификальными документами. Они исходят из признания «духовной связи», существующей между двумя религиями и наиболее полно проявляющейся в теистическом мировоззрении. Последнее же, подразумевая персоналистическое понимание абсолюта и исторического процесса, выводит на императив «социальной справедливости и мира».

По мысли теологов, этот императив и призван быть основой для взаимопонимания и сотрудничества христиан и мусульман.

Сторонники второго направления также полагают возможным диалог между двумя религиями, но ограничивают его рамки чисто мирской сферой, абстрагируясь от религиозной проблематики, которая связывает церковь и исламскую умму. Подобная позиция, наиболее последовательно изложенная в письме епископов Северной Африки «Христиане Африки: смысл наших встреч» (1979 г.), учитывает прежде всего ситуацию христиан в тех странах, где они составляют меньшинство и находятся в состоянии диаспоры. Необходимость мирского диалога также обосновывается теологически. В силу того что спасительное действие Бога распространяется на каждого человека, независимо от его конфессиональной принадлежности, в каждой культуре уже присутствуют определенные ценности, достаточные для осуществления христианами своей миссии, которая понимается прежде всего как «служение миру». Христиане, по мнению епископов, должны принять и освоить ценности культуры большинства и содействовать их претворению в жизнь [200, с. 15—16].

Установки третьего направления иллюстрируют письмо ливанского епископа П. Бассима кардиналу Пиньедоли, возглавляющему Секретариат по делам нехристианских религий (1977 г.). Абсолютизируя некоторые положения политико-правовой доктрины ислама, П. Бассим утверждает, что для мусульман единственно приемлемой формой социально-политической и религиозной интеграции является умма — теократическая община, допускающая существование мусульман лишь в статусе «покровительствуемых». Поэтому в пределах исламского мира ни о каком равенстве, хотя бы в гражданских правах, между мусульманами и инаковерующими не может быть и речи. Один этот факт, по мнению П. Бассима, делает невозможным любой диалог [200, с. 16—17].

Однако справедливости ради следует отметить, что подобная позиция для современного католицизма явление нехарактерное. Спешить с категорическими прогнозами относительно будущего исламо-христианских отношений, видимо, тоже не следует: почти 14 веков религиозной конфронтации и 20 лет лояльного диалога — величины несопоставимые. Инициативы послесоборной Церкви свидетельствуют о том, что ее призыв к диалогу с исламом не политико-идеологический жест, продиктованный сию-

минутными интересами, а долгосрочный, всесторонне разработанный курс.

Центральным официальным органом Церкви, призванным осуществлять диалог с мусульманами, стал после Собора Секретариат по делам нехристианских религий, в рамках которого первоначально было создано три секции: по исламу, буддизму и африканским традиционным религиям (секция по иуданзму подчиняется Секретариату по делам единства). В октябре 1974 г. секция по исламу была преобразована в комиссию. Возглавляет Секретариат председатель (первым председателем стал кардинал Марелла, в 1973 г. его сменил кардинал Пиньедоли); постоянные члены Секретариата — кардиналы и епископы преимущественно из стран Азии и Африки; консультанты (по исламу их 11) выбираются на пятилетний срок. Исламскую секцию с 1964 по 1974 г. возглавлял Ж. Кок (Белые отцы, общество миссионеров Африки), с 1974 г. — отец Абу Мукх (сириец, представитель греко-католического патриарха Максима V в Риме). Основные задачи Секретариата его секретарь монсеньор Россано сформулировал следующим образом: способствовать взаимопониманию, прежде всего в сфере религиозных ценностей, между представителями различных религий и координировать сотрудничество с национальными католическими церквями (см. [129, с. 89]). Деятельность Секретариата осуществляется преимущественно в следующих направлениях: публикация специальной литературы по проблемам межрелигиозного диалога, организация международных консультативных встреч, конференций и конгрессов между представителями различных вероисповеданий, проведение регулярных семинаров и лекций в Ватикане, на которые приглашаются, в частности, ведущие мусульманские ученые и теологи.

С 1979 г. Секретариат организует для священников, работающих в мусульманских странах, специальные летние школы с целью повышения их квалификации в области исламоведения. Секретариат выпускает периодические издания: с 1966 г. ежемесячно выходит «Бюллетень Секретариата» (на английском и французском языках); с 1974 г. к нему добавился ежемесячник «Encounter», специально посвященный исламу; с 1975 г. совместно с Папским Институтом арабских и исламских исследований издается ежегодник «Islamochristiana», в котором публикуются серьезные научные исследования в области исламоведения. В 1970 г. Секретариат издал коллективный труд теологов и востоковедов — «Религии: фундаментальные темы в свете

диалогического взаимопонимания», в котором анализируются особенности подходов в христианстве, исламе, буддизме, индуизме, конфуцианстве, даосизме и примитивных культах к таким проблемам, как религия и человек, поиски спасения, Бог или абсолют в религиях, понятия добра и зла. Дважды (в 1969 и 1979 гг.) Секретариат публиковал своего рода практические руководства по диалогу — «Ориентиры исламо-христианского диалога». Аналогичные цели преследовали издания: «К встрече религий» (1967 г.) и «Человек и религия» (1968 г.); брошюра «Надежда, которая в нас» (1968 г.) содержала краткое изложение основ христианской веры, специально рассчитанное на представителей нехристианских религий.

31 марта 1965 г. кардинал католической церкви Ф. Кениг выступил перед мусульманскими улемами в каирском университете ал-Азхар. Событие это Церковь наделила значимостью символа: впервые за почти тысячелетнее существование крупнейшего в мусульманском мире учебного центра с его кафедры выступал христианин. С этого времени исламо-христианские встречи проводятся постоянно. Мы назовем здесь только наиболее крупные и важные⁶.

— В апреле 1974 г. состоялся визит председателя Секретариата по делам нехристианских религий кардинала Пиньедоли в Саудовскую Аравию, во время которого он встретился с королем Фейсалом. В этом же году Пиньедоли посетил Каир. В октябре того же года делегация улемов Саудовской Аравии с ответным визитом посетила Ватикан. В апреле 1978 г. Пиньедоли был приглашен университетом ал-Азхар.

— Два крупных международных исламо-христианских конгресса состоялись в Кордове (в сентябре 1974 и марте 1977 гг.).

— Две международные встречи между христианами и мусульманами были проведены в Тунисе: первая, посвященная проблемам современного развития, в сентябре 1974 г.; вторая, темами которой стали «откровение и история» и «откровение, разум, наука», — в апреле—мае 1979 г.

— В феврале 1976 г. в Триполи состоялся международный исламо-христианский семинар, на котором было разработано два документа — «Общие доктринальные основы двух религий и различные сферы их встречи» и «Необходимые действия по преодолению предрассудков и непонимания, которые нас разделяют».

— В июне 1976 г. в Шамбези (Швейцария) была организована конференция «Христианская миссия и исламский призыв (дава)».

— В мае—июне 1977 г. в Медлинге (Австрия) состоялся теологический симпозиум «Проблемы Бога в исламе и христианстве».

— В ноябре 1977 г. тема «Меняющийся мир — вызов нашим верам» обсуждалась представителями трех монотеистических религий на конференции в Лиссабоне.

— В ноябре 1977 г. проведена исламо-христианская консультация «Вера — наука — технология и будущее человечества» в Бейруте.

— В феврале 1978 г. состоялась консультация в Зальцбурге — «Церковь и мусульмане в Европе».

— В июне 1978 г. проведен коллоквиум в Мадриде, рассмотревший проблемы, связанные с изложением материалов по истории ислама и арабо-мусульманской культуры в европейских учебниках для средних школ.

— В июне 1979 г. организована исламо-христианская встреча в Шантильи (Франция) — «Вера и неверие в современном мире».

— В августе 1979 и мае 1980 гг. состоялись две международные исламо-христианские конференции в Австралии (в Мельбурне и Канберре).

— В ноябре 1979 г. проблемы межрелигиозного диалога обсуждались на встрече, организованной Федерацией азиатских епископов в Куала-Лумпуре.

— В мае 1980 г. папа Иоанн-Павел II во время своей поездки по странам Африки встретился с представителями мусульманских общин в Найроби и Аккре. В мае же во время визита в Париж он встречается с делегацией мусульман, проживающих во Франции. В марте 1981 г. в ходе поездки по странам Дальнего Востока он принимает в Маниле представителей мусульманских меньшинств на Филиппинах.

— На Ближнем Востоке крупные исламо-христианские конференции состоялись в Бейруте (1972 и 1980 гг.) и в Иерусалиме (март 1984 г.).

— В марте 1981 г. в Загребе проведена конференция европейских церквей на тему «Теологические дискуссии об исламе в Европе».

— В марте—апреле 1982 г. в Коломбо состоялся международный коллоквиум «Проблемы исламо-христианского социального общежития».

— В октябре 1983 г. международный исламо-христианский конгресс был проведен в Палермо. Всего же за один этот год на разных уровнях состоялось 17 исламо-христианских встреч.

— 6—7 мая 1985 г. в Риме состоялся межрелигиозный colloquium «Святость в исламе и христианстве», организованный Папским институтом арабских и исламских исследований. В эти же дни в Монпелье проходил colloquium по теме «Единый Бог», в котором приняли участие представители трех монотеистических религий.

— 19 августа 1985 г. папа Иоанн-Павел II по приглашению короля Хасана II посетил Марокко и выступил с речью перед 80 тыс. молодых людей на стадионе в Касабланке.

— 27 октября 1986 г. по приглашению папы Иоанна Павла II в Ассизи, городе св. Франциска, собрались духовные авторитеты 60 религий и вероисповеданий для совместной молитвы о мире.

В 70—80-е годы организуются также общества исламо-христианского диалога, например, Ассоциация исламо-христианской дружбы — организатор кордовских конгрессов; Группа исламо-христианских исследований «Хрислам» в Испании; культурный кружок «Средиземноморье» в Палермо; Ассоциация франкоязычных писателей-верующих, ежегодно проводящая иудаистско-христианско-исламские colloquia во Франции.

Поиски возможных форм христианского присутствия в мусульманских странах, особенно в тех, где христиане составляют совсем незначительное меньшинство, пожалуй, одна из самых важных и трудноразрешимых проблем современной Церкви. Традиционные формы (школы, колледжи, благотворительные организации) продолжают обеспечивать в определенной мере это присутствие, но ограничиться ими — значило бы подвергнуть себя риску все большей изоляции (см. [7, 1975, № 14, с. 5]). В последнее время предпринимаются попытки найти более действенные способы вовлечения христиан в жизнь мусульманского общества, например через создание малых христианских общин (Basic Christian Communities), идея которых возникла в Латинской Америке, но была своеобразно интерпретирована христианами, живущими среди мусульман.

Малые христианские общины — это совсем небольшие группы людей (как, например, община Дарахшан (Свет), образованная в 70-х годах в Карачи (Пакистан) несколькими францисканцами), хорошо знающих друг друга, живущих вместе и не ставящих перед собою никаких определенных миссионерских задач. Их основная цель — просто жить среди мусульман как христиане, не гнушаясь никакой работой и посильно помогая тем, кто живет с ними рядом

и нуждается. В то же время они изучают ислам и мусульманскую культуру, местный фольклор и религиозную поэзию. Все, что оскорбляет религиозные чувства мусульман, они исключают из своего обихода (свинину, вино). Той же группе Дарахшан удалось собрать вокруг себя несколько суфиев, проводя вместе с ними молитвенные медитации (см. [7, 1982, № 88, с. 5—7]).

Интересные формы взаимодействия ислама и христианства можно наблюдать в последние десятилетия в некоторых африканских странах. Здесь получило относительно распространение новое явление — совместная деятельность христианских и мусульманских миссионеров. На место прежней борьбы между исламом и христианством за души африканцев приходит относительное согласие и сотрудничество. Во многом подобную эволюцию определяют сами африканцы.

Сегодня ислам пользуется среди африканского населения гораздо большей популярностью, чем христианство. Его обряды более просты, религиозные требования менее строгие; сам переход в ислам связан с гораздо меньшими трудностями, чем крещение у христиан. Не следует забывать и о таком важном социологическом факторе, как полигамный брак, к которому ислам относится в принципе терпимо. Поэтому взрослое население гораздо легче принимает мусульманскую религию. В то же время переход в христианство дает сегодня африканцу ряд важных преимуществ, связанных прежде всего с характером образования и социальным положением в обществе (см. [66, с. 214—215]). Поэтому нередко африканцы, принявшие ислам, позволяют крестить своих детей. Гравран пишет, что в небольших африканских городах теперь можно видеть такую картину: отцы провожают своих детей в церковь, а сами идут молиться в мечеть, построенную здесь же, рядом с церковью (см. [218, с. 297—298]). Касаясь будущего отношения между исламом и христианством в Африке, известный африканист Б. Оля делает оптимистические прогнозы: «Дуэль между исламом и христианством на Африканском материке вписывается в широкий динамический комплекс давно существующих духовных проблем. После некоторых внешних изменений у этих двух больших потоков есть все шансы не только выжить, но и бок о бок процветать» [66, с. 250].

Несмотря на очевидные позитивные сдвиги в отношениях католической церкви с мусульманским миром, диалог осуществляется пока преимущественно на уровне элитарном,

а не массовом. Существенным препятствием остается тот психологический барьер, который разделяет две религиозные общности, — наследие многовековой истории взаимного непонимания и религиозной нетерпимости, нередко выливавшихся в «диалог» меча и ятагана. Церковь играла, как признают сегодня с прискорбием ее представители, активную роль в этом «диалоге». Но более всего она скомпрометировала себя некоторыми формами своей миссионерской деятельности в течение последних двух столетий. Поэтому неудивительно, что к новому призыву церкви афро-азиатские народы отнеслись в целом с недоверием, усматривая в нем преимущественно идеологическую подоплеку.

В заключительной декларации конференции на тему «Христианская миссия и исламский призыв», состоявшейся в июне 1976 г. в Шамбези, отмечалось: «После периода колониализма, в течение которого многие миссионеры, сознательно или несознательно, служили интересам колониальных властей, мусульмане проявляют определенное нежелание сотрудничать с христианами, относясь к ним как к агентам своих угнетателей... и сомневаясь в их добрых намерениях. Но нельзя отрицать и тот факт, что сегодня многие христианские миссионерские службы используются для постыдных целей». Вообще мотивы «искупления вины» характерны для современной католической мысли.

Сами мы готовы забыть прошлое, пишет Луи Гарде, но в какой мере мы можем требовать того же от африканских и азиатских народов, которые были глубоко оскорблены и унижены нами в своих национальных и религиозных чувствах (см. [136, с. 12]). Поэтому теологов и исламоведов, разрабатывающих сегодня вопросы межрелигиозной ко...ции, занимает не только теоретическая сторона проблемы отношений с исламом, но прежде всего — поиск «живого диалога вер», поиск конкретных форм диалога верующих различных религий: «Диалог ведется не между философскими системами или религиями, а между людьми, обладающими определенным человеческим и религиозным опытом» [15, с. 12]. Поэтому он должен быть рассмотрен в предельно конкретной перспективе, «т.е. на экзистенциальном уровне человека, стоящего перед конкретными проблемами своего существования и находящегося в динамичном поиске решения...». «Специфика диалога заключается не в его предмете, а в определенной способности воспринимать „другого“ через этот предмет.

Между двумя рабочими одной стройки, которые пожимают друг другу руки, диалог более реален, чем между двумя учеными, ведущими научную дискуссию» [15, с. 11, 13].

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА

Если задаться целью в наиболее сжатой и общей форме охарактеризовать социокультурную трансформацию современного католицизма, то можно сказать, что она выразилась (на уровне теологической мысли в первой половине XX в., а на уровне церковном после II Ватиканского собора) в переходе от интегристских способов самоопределения в мире к открытым, диалогичным. В энциклике «*Ecclesiam suam*» Павел VI отмечал, что современность поставила перед католиками три основные задачи: углубление самосознания Церкви, обновление и диалог. Через «углубление знания Церкви о самой себе», сопоставление ее идеального образа с реальным обликом сегодня лежит, по мнению Павла VI, путь к обновлению и исправлению исторических ошибок, допущенных ее членами [6, № 9—15]. Подобные ошибки связаны, по мнению современных теологов, с преобладанием в послетриденском католицизме интегристских тенденций и отождествлением христианства с европейской культурой.

Под «интегризмом» теологи понимают сегодня «закрытый тип» церковной организации, для членов которой характерно чувство обладания истиной, в результате чего они выделяют и обособляют себя от окружающей социальной среды, противопоставляют себя ей, пытаются подчинить ее себе или игнорируют ее [97, с. 31]. Для христианского интегризма характерно противоположение «церкви» «миру»; «мир» рассматривается как нечто внешнее, чуждое, даже враждебное «церкви», так что они представляются взаимно исключаящими альтернативами. Но и внутри Церкви также выделяются свои элитарные, «замкнутые» группы. Например, особенно характерная для католицизма, традиционная оппозиция «клир — миряне». Одним из важных моментов «современизации» католицизма в XX в. стала «реабилитация» мирян. Присутствие на II Ватиканском соборе католиков-мирян не имело прецедента в истории предыдущих церковных соборов.

Важный психологический момент интегристского мировоззрения — непоколебимая уверенность в монополии

церкви на обладание абсолютной истиной и всей «суммой благодати», в силу чего уже сама принадлежность к этой церкви является для верующего условием («вне Церкви нет спасения») и гарантией его «спасения», которое, таким образом, принимает вид «юридической санкции».

Контрреформация резко сузила горизонты католицизма в Европе. Его характер и облик определялся с этого времени преимущественно романскими странами⁸. Процесс секуляризации европейского общества привел к тому, что внутри «христианского мира» возникла обширная сфера жизнедеятельности, связанная с церковью лишь номинально.

Церковь охватывала теперь только часть европейского общества и вплоть до конца XIX в. была в целом равнодушно, если даже не враждебно настроена по отношению к проблемам, выдвигаемым развитием общества, новым критическим сознанием, новым стилем мышления.

«Силлабус» Пия IX в какой-то мере может быть символом католицизма XIX в. В то же время на европейском горизонте появились новые народы и новые культуры. Простой житейский опыт убеждал, что христианство является лишь одной из религий, существующей наряду со многими другими. Для католической теологии стала общим местом констатация того факта, что все современное христианство составляет лишь «малое стадо на бескрайнем пастбище мира» (см. [203, с. 143]). Интегристские тенденции, которые обусловили глубокий кризис католической Церкви, едва не оказавшейся в современном мире на положении «гетто», сегодня подвергаются резкой критике со стороны многих теологов и части духовенства. «В течение своей истории, — писал кардинал Ф. Кениг, — религии не переставали выступать под личиной партикуляризма, который становился причиной раскола, ненависти и войн. И христианство тоже было вовлечено в эту историю. Если современный мир оставит место христианству, оно должно проявить себя как связующая и примиряющая сила» (см. [5, с. 202]).

В широком смысле современный «диалог» выступает как новая форма отношений между «церковью» и «миром». Генерал «Общества Иисуса» П. Аруппе, комментируя энциклику «*Ecclesiam suam*», отмечал: «Павел VI перечисляет в своем документе три возможные позиции Церкви по отношению к миру: 1) позиция „гетто“ — убежища в ризнице; 2) позиция проклятия и приближения к миру лишь с целью заклеить его; 3) позиция диалога. Папа

считает, что позиция диалога и есть та позиция, которая лучше всего выражает отношения между Церковью и миром» (цит. по [59, с. 283—284])⁹.

Таким образом, «диалог» представляется прежде всего как способ «взаимного сожития Церкви с миром», принимающий во внимание как то, что отличает их друг от друга, так и то, что, соединяя, делает возможным их сотрудничество (см. [145, с. 170]). В понятие «мир» вкладывается его обычное для христианства содержание. В «Вифлеемском послании» (06.01.1964) Павла VI под «миром» подразумеваются «те, кто смотрит на христианство как бы извне» [5, с. 270]. Однако принципиально меняется отношение церкви к миру: «Мы относимся к миру с глубокой симпатией. Если мир чувствует себя чужим христианству, христианство не ощущает себя чуждым миру, в каких бы проявлениях он ни предстал перед нами, каким бы ни было его отношение к нам» [5, с. 271]. Иная позиция по отношению к «миру» постулирует и новое понимание «служения». Если в традиционной религиозности доминировало представление, что служение крещеного есть «служение Богу в Церкви» (см. [56, с. 150]), то теперь оно понимается прежде всего как «служение Богу в мире», как активное и заинтересованное вовлечение христиан в «земную жизнь».

В современном мире, где «мирские связи» явно доминируют над церковными, вовлеченность в совместную политическую, социальную, культурную практику национального — и все в большей степени международного — общества с людьми самых различных мировоззрений существенно видоизменяет психологию верующего, трансформируя и его сотериологические представления. Современный католик, по замечанию одного теолога, не может «ощущать себя „уже искупленным“». Он ищет «открытости, со-поиска, со-переживания и со-страдания с запросами, поисками и страданиями современного человечества» [97, с. 47].

Подобная позиция, в свою очередь, совершенно по-иному ориентирует верующего в мире, активизирует его, обращает не к «покою в своей вере», а к поиску «веры, которая спасает» [137, с. 9]. Более того, вполне допускается, что «откровение Бога и ответ веры, которая спасает... могут сосуществовать с религиозными или философскими концепциями, более или менее не совместимыми с обычным понятийным содержанием христианской веры» [137, с. 11]. Следовательно, и вестни «поиск веры» католик

может и должен не изолированно, не индивидуально, а вместе с людьми иных вероисповеданий и мировоззрений, в диалоге с ними и никого не исключая из этого диалога — «ни тех, кто чтит высшие человеческие ценности, не признавая еще их Автора, ни тех, кто противостоит Церкви, по разному преследуя ее» [8, № 92]. И понятие «народа божьего» распространяется на все человечество, а промысел спасения — и на тех ...кто не знает Евангелия Христа и Его Церковь» [12, № 16].

Исходя из этих положений, послесоборная церковь отодвигает на второй план конфессиональное определение верующего в мире, подчеркивая прежде всего его принадлежность к человеческому роду, его неразрывную связь с ним. Декларация «*Nostra Aetate*» начинается словами: «Все люди образуют одну общность, имеют одно происхождение» [13, № 1]. «Сегодня христианин осознает себя прежде всего членом великой человеческой семьи. Он утверждает свою солидарность со всеми людьми и не расценивает нехристиан как „посторонних“, понимая, что все люди доброй воли принадлежат, хотя и в разной степени, к единому Народу Божьему» [19, с. 13].

Но каким образом, с точки зрения религиозного сознания, становится возможным примирение других мировоззренческих течений, как примиряет оно «непримиримое»? В католической мысли это достигается прежде всего через разграничение уровней человеческого и религиозного (ср. евангельскую дихотомию «Божьего» и «кесарева»). Именно на этом разграничении и базируется современный неосхоластический «универсализм», берущийся объединить в целостном синтезе самые различные ценности. Эта актуализированная современными теологами идея духовного «хозяйства», куда все может быть принято при условии его жесткого иерархического упорядочивания, восходит еще к Фоме Аквинскому. «Право» на самозаконность природного бытия, на автономность его отдельных «уровней» вытекает из субординированности этого бытия по отношению к сверхприродному (см. [20, с. 129—130]).

Государство, политика, искусство, наука предстают, таким образом, хотя и субординированными в рамках сквозной иерархии, но тем не менее автономными и самоценными доменами. Принцип автономности закономерно влечет за собой и правовое признание плюрализма мировоззренческих течений, и отказ от монополии на истину. Критикуя интегристские тенденции в католицизме, католический философ Ж. Маритен замечает: «Нет ничего

более бесплодного, чем объединение людей на почве философского минимума. Необходимо отказаться от поисков во всеобщем вероисповедании источника единства общественного организма» [174, с. 187]. По мнению католического теолога Карла Ранера, христианам не следует рассчитывать в будущем на гомогенное религиозное общество, каким оно было когда-то. «Общество будущего будет плюралистическим, Церковь займет в нем скромное место, останется „малой землей“, и ей придется считаться с плюрализмом внутри самого христианства» (цит. по [58, с. 156]).

Проблема соотношения «мирского» и «духовного» — одна из наиболее трудных и дискуссионных в современном диалоге христианства и ислама. Большинство мусульманских теологов и по сей день придерживаются традиционной концепции «тотального ислама». Так, на исламо-католическом семинаре, состоявшемся в Триполи 1—6 февраля 1976 г., мусульмане во многих своих выступлениях упрекали христиан в том, что христианство больше не определяет характер европейских государств: «Христианство, которое в предыдущие века скомпрометировало себя своими земными делами, не ограничивается ли теперь лишь духовными интересами? В то время как большинство арабских стран, в том числе и Лига арабских государств, опираясь в своей политике на ислам, охватывает жизнь общества в его духовно-материальной целостности... Однако дурной пример европейского образа жизни начинает разлагающе действовать и на арабскую молодежь».

В этой связи мусульманская делегация предложила даже направить послание папе римскому с тем, чтобы указать на опасность, которой подвергается в современном мире молодежь, семья и общество, и на необходимость религиозной реформы морали. Причем подчеркивалось, что подобная реформа должна основываться не на принципах и ценностях светского государства, а на «богооткровенном законе».

Ответные доводы католической делегации сводились к тому, что статическая форма религии, представляющая для современного арабского национализма высшую ценность, по мнению христиан, лишь одна из многих институционных и социальных форм, через которые может воплощаться содержание религии, и что «дистанция», взятая Церковью в наши дни по отношению к государству, и, более того, процессы относительной деинституциализации,

происходящие в самой Церкви, дают ей большую свободу действий для осуществления теологической, моральной и социальной миссии (см. [118, с. 226]).

Согласно доминирующему среди современных католических теологов мнению, в диалоге следует избегать двух «искушений»: с одной стороны, обмирщения диалога, когда его сфера ограничивается только политическими и идеологическими интересами, а глубинные ценности человека игнорируются, с другой — релятивизма и синкретизма в диалоге (имеются в виду получившие в последнее время довольно широкое распространение различные варианты теории «интеррелигии»). Стремление к компромиссу в области духовных ценностей ведет к религиозному синкретизму, стремление к достижению единства только ради мирских целей и сиюминутных интересов приводит, как правило, к смешению «религиозных» и «светских» ценностей и может вылиться лишь в новые формы «интегризма» и «триумфализма» (см. [15, с. 137]).

Но в обоих случаях, когда диалог понимается или как духовный или как мирской компромисс между верующими, он превращается лишь в иллюзию взаимопонимания. Диалог не есть тождество, он не исключает, подразумевает различия. В теистической традиции интимная близость «Я Бога» и «Я человека» понимается не как тождество, а как «диалогическая взаимопроницаемость». С теологической точки зрения, это и является «трансцендентным основанием» диалога между человеком и человеком, между Церковью и миром, между христианством и другими религиями. На это основание диалога и указывал Павел VI в «*Ecclesiam suam*»: «Диалог Бога с людьми — источник и норма диалога Церкви с миром» [6, № 72]. В диалоге отношение «Я» к «другому» кардинально меняет свой характер: место отношения субъекта к объекту, «Я» к «Он» или «нечто», занимает, если пользоваться термином Г. Марселя, «интерсубъективность», т.е. отношение субъекта к субъекту, понимание и восприятие «другого» как «второго лица», как «Ты». Диалог, таким образом, должен быть живым и личностным общением между «Я» и «Ты» (см. [15, с. 66]). Но для того чтобы подобное общение стало возможным, необходимо глубокое знание и понимание «другого» *ab intra*, т.е. как формулирует Ж. Маритен, — «умение сделать субъективность другого своей» [175, с. 137].

Диалог обретает, таким образом, эвристическую ценность. «Открыть диалог — значит стать в некотором роде гостем своего собеседника, — пишет Л. Гарде,

апеллируя в данном случае к такой важной для мусульманской этики категории, как „гостеприимство” („дийа-фа”), — гостем его дум и надежд и узнать своего собеседника не только таким, какой он есть, но и таким, каким он стремится быть» [136, с. 12—13]. Диалог в этом смысле следует понимать как борьбу со своим невежеством, своими предрассудками, как «суровую аскезу». Но в то же время, продолжает Л. Гарде, стремление ближе и глубже узнать «другого», иную религиозную культуру не должно превращаться в самоцель, оно должно сочетаться с постоянным прояснением и углублением собственной веры. И в этом смысле диалог — одна из форм свидетельства своей веры [136, с. 29].

Собственно здесь ставится проблема соотношения понятий диалога и миссии. На II Ватиканском соборе порой делались попытки противопоставить евангелизацию диалогу, равно как установки «Ad Gentes» (Декрета о миссионерской деятельности Церкви) положениям «Nostra Aetate», а задачи Конгрегации по евангелизации народов — целям Секретариата по делам нехристианских религий. Официальная позиция Церкви по этому вопросу вполне определена: «Истинный диалог уже сам по себе является евангелизацией» [19, с. 18].

Однако одной констатации того факта, что диалог, в сущности, — лишь новая форма христианского апостолата, еще явно недостаточно. Переориентация Церкви в ее отношении к миру, в свою очередь, привела к переосмыслению роли христианской миссии и задач христианского миссионерства на Востоке. «Обращение к Христу» (современные теологи предпочитают эту формулировку прежней — «обращение в христианство») происходит не за счет уничтожения других религий, а за счет их «созревания». И миссионер должен всячески способствовать этому «созреванию», рассматривая нехристианские религии «как один из этапов в едином божественном домостроительстве спасения» [19, с. 123]. Современный миссионер должен не столько заботиться об увеличении числа прихожан и «количественном росте» церкви («обращает не миссионер, а Бог») [136, с. 17] или навязывать свое понимание евангельской истины («не я владею истиной, но истина владеет мной») [133, с. 118], сколько, внимательно и без предубеждения изучая местные религиозные концепции, с которыми он сталкивается в своей практике, стремиться найти с ними определенный *modus vivendi*. Миссионеру отводится, таким образом, роль духовного руководителя,

воздействующего на формирование местной интеллектуальной элиты. Насколько в культуре последней будут присутствовать евангелические ценности, зависит от того, в какой мере христиане смогут интериоризировать ту или иную неевропейскую культуру.

В настоящее время перед католическим миссионерством в Азии ставится задача не столько добиваться конверсий (хотя и они имеют место: из мусульманских стран, например, в Индонезии), сколько стремиться приобщить восточные общества к определенному комплексу мировоззренческих ценностей, которые как в силу своего духовного потенциала, так и в силу специфики своего исторического развития выработало европейское христианство. Это прежде всего идеи персоналистического историзма, единства истории во всем многообразии ее конкретных форм, взаимной автономности светской и религиозной сфер в общественной и государственной жизни, безусловной самоценности человеческой личности. Духовные же ресурсы для этого приобщения народы Востока должны обрести в своих собственных традиционных культурах, и задача миссионера — всячески содействовать этому поиску.

ИСЛАМ И ХРИСТИАНЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

ТРАДИЦИОННЫЙ СТАТУС ХРИСТИАН В МУСУЛЬМАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Ближневосточное христианство порой сравнивают с «затонувшей Атлантидой» (см. [199, с. 12]). Действительно, ислам меньше чем за одно столетие отвоевал у христианства почти все Восточное Средиземноморье. Христианство сохранилось в этом регионе в виде этноконфессиональных меньшинств. В настоящее время его исповедуют лишь около 8—9% всего населения региона. Однако как в истории, так и в социокультурной динамике современного арабского мира эти меньшинства играли и продолжают играть весьма важную роль. Понимание же их нынешнего положения на Ближнем Востоке, их многочисленных современных проблем возможно, на наш взгляд, лишь в связи с их исторической трансформацией в общем социально-политическом и религиозном контексте региона.

Этноконфессиональный характер организации восточных церквей имеет глубокие исторические корни. Малые этносы, населявшие Ближний Восток, испытывали на себе постоянное политическое и культурное давление крупных империй. В политическом плане они были постоянными жертвами противоборства Рима и Парфии, затем Рима и Византии, Византии и сасанидской Персии. В культурном плане процесс эллинизации все же не смог полностью подорвать автохтонных культурных традиций, которые особенно проявились с приходом христианства. Не случайно обращение малых народов Ближнего Востока в христианство ознаменовалось бурным расцветом национальных культур (и прежде всего рождением богатейшей философской и религиозно-поэтической литературы на национальных языках — коптской, сирийской, армянской). Можно сказать, что христианизация ближневосточных народов воспринималась ими как эмансипация от внутреннего давления греко-римских форм [22, с. 24—25]. В христианстве эти народы как бы обретали дух инаковости эллинскому языческому миру, в то время как

конкретной формой этой инаковости становился национальный язык.

Дело в том, однако, что и греко-римский мир в свою очередь воспринимал христианство, более того — вскоре эгатицировал его. Христианизированные малые народы Ближнего Востока оказались перед лицом двух великих христианских империй, которые уже в ином качестве по-прежнему стремились подчинить их своему политическому и духовному влиянию. Желаемая форма инаковости была найдена этими народами в неортодоксальных воплощениях христианства. Ни сирийцы, ни ассирийцы, ни копты, ни армяне в массе своей не признали христологических догматов Халкидонского собора 451 г. (поэтому их церкви иногда называют нехалкидонскими) и образовали свои национальные церкви монофиситского, несторианского, несколько позже монофелитского толка. Не столько теологические, сколько именно национальные и политические интересы и притязания лежали в основе восточных расколов. Каждая ближневосточная церковь представляла собой, по меткому определению Ж. Леруа, «этнос, спаянный религией и языком» [170, с. 302]¹.

Возникновение ислама, его скорое и прочное утверждение на обширных азиатских и африканских территориях в ходе военно-религиозной экспансии арабов решающим образом определили судьбы восточного христианства. Последнее встретило новую религию практически без сопротивления. Это обуславливалось, во-первых, терпимостью раннего ислама к делам веры христиан (конечно, при условии политической лояльности последних), во-вторых, тем, что мусульмане ограждали их от притязаний и гонений нетерпимой к монофиситскому и несторианскому толкам Византии. Важен также тот факт, что арабы на первых порах санкционировали среди христиан употребление их национальных языков взамен греческого. (Среди коптов VII—VIII вв. это вызвало к жизни новую волну литературы, на сей раз в основном юридического характера.)

В дальнейшем, с политическим и теологическим упрочением ислама и ростом в его среде антихристианских настроений, основная масса ближневосточных христиан перешла в мусульманство, оставшиеся верными своей религии в основном арабизировались. Кроме армян, которые практически не поддались арабизации, этнические особенности сохранили в большей или меньшей степени ассирийцы, копты, марониты, но они ассимилировались в лингвистическом плане, сохранив национальные языки только в качестве

литургических, непонятных уже народу. Литература на этих языках пришла постепенно в полный упадок и в Новое время развивалась уже на арабском. Арабский язык проник также и в церковную сферу.

И все же христиане не подверглись полной ассимиляции, сохранили свою духовную и отчасти культурную самобытность. Для этого оставался, конечно, такой мощный фактор, как религия и давние культурные традиции. Но помимо этого важно учитывать и окружающую социокультурную среду мусульманского большинства. Проблему этноконфессиональных меньшинств во всей ее остроте во многом создал сам ислам, т.е. политическая и юридическая культура средневекового ислама. Понятие «ислам» (масдар глагола 4-й породы — «аслама») первоначально содержало идею «предания себя единому Богу» (отсюда причастие «муслим» — «поручивший себя Богу») и противопоставлялось понятию «ширк» (многобожие, политеизм). Однако очень скоро в трудах мусульманских правоведов понятие «ислам» приобретает новое значение — «мир, в пределах которого установлены и действуют законы Корана». В этом своем значении ислам употребляется в таком фундаментальном понятии мусульманского права, как «дар ал-ислам» («обитель ислама»), противопоставляемого «дар ал-харб» («территория войны», которая, по крайней мере теоретически, подлежит превращению в «дар ал-ислам» посредством «джихада»)².

В пределах «дар ал-ислам» классический ислам, не проводя в принципе национальных различий, признает три статуса существования человека: в качестве «правоверного», в качестве «покровительствуемого» («ахл аз-зимма») и в качестве «многобожника», который должен быть или обращен в ислам, или истреблен. «Покровительствуемые» — это «ахл ал-китаб» («люди Книги», «держатели Писания»), т.е. иудеи и христиане³, которым, как и мусульманам, было ниспослано откровение и которые веруют в Бога, пророчества и судный день. Статус держателей Писания в основных чертах был определен уже Кораном: «Сражайтесь с теми, кто... не подчиняется религии истины — из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа (джизья) своей рукой, будучи униженными» (9:29). Таким образом, за иудеями и христианами признавалось право на существование в качестве инорелигиозных общин при условии уплаты ими наряду с обязательной для всех подданных поземельной податью харадж специального подушного налога джизья и признании своего подчиненного по отношению к мусульманам социаль-

ного статуса. Последний регулировался комплексом положений, разработанных мусульманскими правоведами в VIII—XI вв. В зависимости от эпохи и места эти положения соблюдались с большей или меньшей строгостью, но существо их оставалось неизменным: получение дополнительных доходов с немусульманского населения (в эпоху Омейядов некоторые мусульманские правители были даже недовольны массовыми переходами христиан в ислам, поскольку это наносило ущерб финансам халифата — см [49, с. 4, 29]); отстранение христиан от сферы государственного управления (зимми не имел права занимать должность, которая предоставляла бы ему юрисдикцию над мусульманами, в Османской империи понятие «райа» — синоним «зимми» — означало: «Тот, кто не участвует в процессе государственного управления» — см. [160, с. 212]); ограждение ислама от идеологического влияния христианства (запрещение читать и толковать Коран, пренебрежительно отзываться о Пророке, пытаться обратить мусульманина в свою веру). Со времен халифа ал-Мутаваккиля зимми должны были также носить отличительные знаки на одежде (в Иране, например, христиане носили особый кожаный пояс — зуннар, а иудеи — две заплаты — на груди и спине). Зимми не могли ездить на лошадях, а только на мулах. При встрече с мусульманами они должны были спешиваться и уступать дорогу (см. [68, с. 184—185]).

Таким образом, христиане и иудеи обособлялись в отдельные общины, которые занимали по отношению к мусульманской умме строго подчиненное положение. Специфика мусульманской государственности обуславливала развитие в халифате исключительно религиозного права. Источником законодательства был не какой-либо государственный орган или государственное лицо, а религиозная доктрина. Даже халиф (или султан) не мог изменить или отменить какую-либо часть шариата, он был лишь хранителем и исполнителем священного закона (см. [48, с. 58]).

Вполне понятно, что принципы шариата не могли распространяться на иудеев и христиан, кроме тех пунктов, которые определяли их статус в «дар ал-ислам». Каждая конфессиональная община руководствовалась своими собственными религиозно-правовыми нормами, которые регламентировали не только ее духовную, но и социальную жизнь, в результате чего не только не существовало равенства перед законом, но не было даже идеи государственной общности (см. [153, с. 63]). Можно согласиться с А. Мецом в том, что подобное положение препятствовало мусульман-

ским народам создать единую политическую структуру (см. [63, с. 39]), и с А. Хаурани в том, что «империя ислама» состояла из большого числа местных, племенных, языковых, религиозных групп, которые образовывали замкнутые, почти непроницаемые друг для друга общности [154, с. 22].

Религиозно-общинная разобщенность в еще большей степени закрепились в Османской империи, которая выделила своих христианских подданных в отдельные миллеты, подчинив их не только духовной, но и светской власти патриархов, избиравшихся каждой общиной и утверждавшихся Портой. Таким образом, каждая конфессиональная община становилась своеобразным церковно-политическим телом⁴. Число таких официальных миллетов возрастало. Если в XV в. султан Мухаммед II выделил всех подвластных ему христиан в две общины (одну составили монофиситы, вторую — все остальные, включая католиков, христиане), то к 1914 г. в Османской империи насчитывалось уже 17 миллетов, причем каждый пользовался покровительством одной из европейских держав (см. [160, с. 214]).

Ф.К. Хитти назвал систему миллетов «мусульманским решением проблем религиозных меньшинств» [150, с. 362]. Обособление традиционным исламом инорелигиозных групп в своего рода «социально-конфессиональные гетто» привело к тому, что христианские общины, с одной стороны, представляли собой относительно самостоятельные этносы, сохраняя свою религиозную, культурную индивидуальность; с другой стороны, их зависимое и подчиненное положение по отношению к мусульманской умме на длительном историческом отрезке обуславливало их частичную ассимиляцию (языковую и этническую) с доминирующей культурой. Подобная ситуация может быть охарактеризована как маргинальная⁵.

Соответственно активность христиан проявлялась в тех сферах социальной жизни, куда они были допущены и где их деятельность не встречала сопротивления со стороны мусульман. Такими традиционными областями деятельности христиан были: ремесла, земледелие, торговля, медицина, финансы⁶, а в некоторых районах и административная деятельность. Характеризуя ситуацию в мусульманском обществе в IX—X вв., А. Мец отмечает: «Наиболее доходные места были заняты христианами и иудеями, сидевшими на них плотно и крепко, особенно среди банкиров, торговой плутократии, торговцев полотном, крупных землевладельцев и врачей» [63, с. 44].

Финансовые дела в Египте традиционно держали в своих

руках копты (см. [154, с. 21]). Большинство видов общественной деятельности христиан обеспечивало им прежде всего влиятельные позиции в экономической и социальной жизни городов. Как отмечает арабский историк, «в течение XVII—XVIII вв. христианские подданные султана нередко становились богатыми и влиятельными людьми и устанавливали тесные торговые, культурные, а иногда и политические контакты с европейскими странами. Поэтому в городах каждой части империи развивались общины зажиточных христиан» [82, с. 158].

В XIX в. ведущая роль в экономике Арабского Востока переходит к купечеству, выполнявшему роль торгового посредника между Европой и Ближним Востоком, и той части феодалов, которая включилась в торговлю с европейскими странами как поставщик сельскохозяйственной продукции. Обе эти социальные категории были широко представлены христианами. Исконные торговцы, православные и грекокатолики к тому же пользовались теперь покровительством консулов европейских держав, а униаты — и дополнительными торговыми привилегиями, которые им обеспечивал Ватикан. Марониты традиционно занимались земледелием. К началу прошлого столетия в руках богатых маронитских родов сосредоточиваются значительные земельные владения, а с отменой в 1861 г. системы земельных пожалований (мукатаа) маронитская церковь становится по существу крупнейшим земельным собственником в стране.

ПОЛОЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ МЕНЬШИНСТВ НА СОВРЕМЕННОМ АРАБСКОМ ВОСТОКЕ

Остановимся теперь более детально на современном положении христианства в арабском регионе. В Магрибе христиане составляют около 1% населения в каждой стране (Марокко, Алжир, Тунис, Ливия), в Судане — около 5% населения, в Египте — 10% (копты — 8,3%). В странах Западной Азии христианство исповедуют около 3,5% населения, что составляет примерно 5 млн. человек. В неарабских странах проживает 17,3, а в арабских — 70% общего числа западноазиатских христиан (оставшиеся 13% приходятся на Кипр). Из 70% христиан арабских стран Азии большинство приходится на Ливан, Сирию, Ирак, Иорданию. Больше всего христианского населения в Ливане — 34,2% общего числа — и в Сирии — 16,7%. Наибольший удельный вес христианской части населения можно отметить в следующих странах: в Ливане — более 53% жителей страны, в Сирии —

11%, в Иордании — 8%, в Кувейте — 6%. В остальных странах христиане составляют менее 1% населения (данные приведены по [90; 192]).

Прежде всего следует отметить тот факт, что христианство на Востоке существует, если можно так выразиться, в двух видах: 1) автохтонном, исконно восточном (например, монофиситы, несториане, ближневосточное православие; из среды этих христиан в Новое время выделяются униаты — местные христиане различных толков, признавшие главенство римско-католической церкви); 2) западном (католическом и протестантском) миссионерстве и обращенном миссионерами местном населении. На Арабском Востоке, как, впрочем, и во всем исламском мире, западные миссионеры не добились массовых конверсий ни среди мусульман, ни среди местных христиан. Значение их деятельности измеряется другими параметрами. Созданные ими в азиатских масштабах малые социумы оказывают существенное влияние на социокультурную жизнь восточных обществ.

Ближневосточное христианство представлено в регионе всеми четырьмя своими главными направлениями: православием, католицизмом, нехалкидонскими церквами и протестантизмом.

Православие представлено четырьмя автокефальными церквями: Константинопольской, Антиохийской, Александрийской и Иерусалимской. В административном плане эти церкви независимые. Каждый патриарх имеет своих собственных митрополитов и епископов, свой собственный священный синод. Однако в доктрине и богослужении эти церкви имеют единую основу — учение греческих отцов церкви, постановление первых семи Вселенских соборов и общую литургию (Василия Великого и Иоанна Златоуста), т.е. при отсутствии организационного единства эти церкви объединяет общность традиции, веры, литургии.

В социокультурном плане жизнь православных Ближнего Востока детерминирует ряд факторов. Среди основных следует выделить их отношения с исламом, т.е. с тем миром, в котором они непосредственно живут и в котором они должны каким-то образом утверждать себя; их конфронтацию с римско-католической церковью и с униатами, часть которых образовалась в их же собственной среде; отношения с нехалкидонскими церквями; разногласия и конфликты между самими четырьмя православными престолами; наконец, противоречия между преимущественно греческим духовенством этих церквей и верующими — представителями ближневосточных этнических общностей и наций.

Если в период Нахды православные Ближнего Востока внесли весомый вклад в обновление арабской литературы и культуры в целом, то дальнейшие события в значительной степени негативно сказались на их положении. Не следует забывать о массовых выселениях православных из Турции в Грецию в начале 20-х годов, о переселении десятков тысяч православных с территории Израиля в Ливан, Сирию, Иорданию в результате арабо-израильской войны 1947—1948 гг., фактическую ликвидацию православной общины в Египте в 1955 г., в подавляющем большинстве своем эмигрировавшей в Сирию и Ливан; об эмиграции, в свою очередь, около 100 тыс. православных из Сирии в Ливан в 60-е годы, наконец, о массовых выездах православных в Европу и Америку (особенно в последние два десятилетия). Четыре православных церкви на Ближнем Востоке существуют и по сей день, но более или менее социально значимой в настоящее время остается, пожалуй, только антиохийская (с резиденцией в Дамаске), под юрисдикцией которой находятся православные Сирии и Ливана.

Аморфность организационных структур ближневосточного православия исторически усугублялась национальными противоречиями между духовенством и паствой. Корни этого противоречия следует, видимо, искать еще в Османской империи, поскольку «Константинополь избрал тактику устранения арабского элемента из рядов высшего духовенства в пользу греков» [78, с. 31]. Подобное положение делало общинные связи зыбкими и ненадежными. В 20—30-е годы среди православных возникают особенно сильные тенденции к общинной дезинтеграции. Появление в этот же период такого политического фактора, как сионизм, тоже затронуло в первую очередь православных, которые составляли значительную часть палестинского населения. В то же время для православных христиан были характерны антизападнические, особенно антикатолические, настроения, на которые особо повлияло униатское движение XVII—XVIII вв. (переход в унию части православных, образовавших грекокатолическую церковь) и активность католических миссий на Ближнем Востоке⁷.

Ощущение своей изолированности, неуверенность в будущем особенно остро переживались православными христианами в межвоенный период. Именно в это время часть из них, испытав глубокий духовный кризис, становится носителями происламских тенденций в арабском национализме, порой даже более радикальными, чем сами мусульмане. Это может показаться парадоксальным, но некоторые пред-

ставители арабской православной интеллигенции сыграли тогда одну из ведущих ролей в разработке основ панарабского движения, базирующегося на идеалах мусульманской культуры. Именно они одними из первых выдвинули тезис об адекватности ислама и арабизма. Некоторые статистические данные о состоянии православных церквей Ближнего Востока к концу 60-х годов см. в табл. 1.

Два других направления ближневосточного автохтонного христианства, помимо четырех рассмотренных православных церквей, — монофиситы и несториане, которые образуют так называемые *нехалкидонские церкви*. Основная характерная черта этих церквей состоит в том, что они объединяют своих приверженцев в основном по этническому и национальному признакам (в православии формой национального обособления церкви стала автокефалия, однако она не вела к догматическому отпадению церкви, как в случае с монофиситами и несторианами).

Монофиситы в рассматриваемом регионе представлены сегодня четырьмя церквями: армяно-григорианской, сиро-православной (яковитской), коптской и эфиопской.

Несториане составляют сегодня примерно 5,5% христиан региона. Сосредоточены они в основном в Иране и Ираке. Сохранилось это направление в основном в среде современных ассирийцев, поэтому церковь эту называют иногда ассирийской.

Униатские церкви (от лат. «унио» — «союз», «единение») — религиозные общины, которые в разное время отделились от восточно-христианских церквей и заключили церковный союз с римско-католической церковью. Подчиняясь верховной власти римского папы и общему церковному руководству Ватикана, признавая католические догматы, униатские церкви сохраняют в то же время свою внутреннюю самостоятельность, церковную организацию, традиционную обрядность, национальный литургический язык и практику богослужения. Униаты в настоящее время составляют примерно 36% общего числа христиан региона. Более всего их проживает в Ливане, Ираке и Сирии. Постепенно выделилось шесть униатских церквей:

- 1) из среды ближневосточных православных — мелькиты (или греко-католики);
- 2) от армяно-григорианской церкви отделились армяно-католики;
- 3) от коптской — копто-католики;
- 4) от сиро-православной (яковитской) — сиро-католики (сирияки), к ним же относят и маланкаров Индии;

Таблица 1
Состояние православных церквей Ближнего Востока к концу 60-х годов

Церкви	Константинопольская	Александрийская	Антиохийская	Иерусалимская
Престол	Стамбул	Александрия	Антиохия	Иерусалим
Число				
епископов	16	5	12	11
священников	61	41	25 архимандритов 485 священников	60
верующих в 1920 г.	2,5 млн.	250 тыс.	450 тыс.	50 тыс.
церквей	89	55	500	120
верующих на конец 60-х годов	45 тыс.	35 тыс.	450 тыс.	70 тыс.*
монастырей	8	3	19	45 (в основном пусты)
монахов и монахинь	10	5	10 монахов 50 монахинь	50 — греки 50 — русские
школ	1 теологическая 7 средних, 23 начальных	10 начальных и средних	12 средних, 25 начальных	10 средних 30 начальных
больниц	1	10	6	1
новых обращений		во всех четырех церквях очень редки		
Уровень образования и культуры	выше среднего в Турции**	выше среднего в Египте	в среднем такой же, как и у других хри- стианских общин в Сирии и Ливане	выше среднего
Социально-классовая принадлежность верующих	в основном средние слои, высокий уровень жизни	богатые и средние слои	средние слои и крестьяне	средние слои

* Г.А. Шпажников дает следующую численность верующих трех православных церквей на 70-е годы: Антиохийская — свыше 500 тыс., Иерусалимская — свыше 100 тыс., Константинопольская — свыше 100 тыс.

** В настоящее время православные Турции, равно как христиане других вероисповеданий, сосредоточены в основном в Стамбуле.

5) от несторианской (ассирийской) церкви обособились халдеи (ассиро-халдеи, сиро-халдеи), к которым принадлежат и принявшие унию малабарские христиане Индии;

6) марониты — единственная униатская церковная община на Ближнем Востоке, которая не имеет своего «православного оппонента». Полагают, что первоначально марониты были сторонниками монофелитской ереси.

Греко-католики — их часто называют мелькитами, хотя исторически мелькитами (сир. «малка», араб. «малик» — «король», «царь») назывались православные христиане Сирии, которые приняли постановления Халкидонского собора и остались верными византийскому императору во время монофиситского раскола. Впоследствии они образовали самостоятельную церковь во главе с патриархом. В их среде постоянно и активно действовали католические миссионеры (иезуиты, капуцины). В 1724 г. часть мелькитов во главе с патриархом Кириллом V приняла догматы католической церкви и признала верховную власть римского папы. В 1819 г. греко-католики были официально признаны османскими властями. В настоящее время в странах Западной Азии греко-католическая церковь насчитывает свыше четверти миллиона приверженцев. Но следует отметить, что после первой мировой войны значительная часть греко-католиков эмигрировала в США, Бразилию и Аргентину.

Армяно-католическая церковь была образована официально в 1742 г. (папа Бенедикт XIV утвердил в сане католикаса армяно-католиков Авраама Ардзивина), но уже и в 1700 г. армяно-католиков на Ближнем Востоке насчитывалось около 10 тыс. человек. Из униатских общин в регионе армяно-католическая на сегодняшний день — самая немногочисленная.

Копто-католики — сосредоточены в основном в Египте. Официально приняли унию в 1741 г. (патриаршество образовано в 1824 г. в Александрии), хотя патриархи коптов Кирилл II в 1237 г. и Иоанн XI во время Флорентийского собора (1439—1440) предпринимали попытки к заключению союза с Римом, но безуспешно. Численность копто-католиков: 1907 — 14 тыс. человек, 1950 г. — 57 тыс., 1958 г. — 80 тыс., середина 70-х годов — 120 тыс. человек. Копто-католикам принадлежит в Египте около 100 различных учебных заведений, в которых обучается 30 тыс. человек. Интересно отметить, что латинские католики в Египте, которых там к настоящему времени насчитывается 6 тыс. человек, располагают 117 учебными заведениями, где обучаются 63 тыс. учащихся.

Сиро-католики выделились из среды яковитов. Первые униатские общины возникают уже в середине XV столетия благодаря активной деятельности францисканцев и доминиканцев. Первый сиро-католический патриарх, который получил титул сирийского патриарха Антиохии, был возведен в сан римским папой в 1783 г. Сиро-католиков насчитывается около 100 тыс., сосредоточены они в основном в Сирии, Ливане и Иране. В национальном отношении это в основном сирийские арабы.

Кроме того, к сиро-католикам относят *маланкаров* — индийских католиков антиохийского обряда, большинство из них проживает в настоящее время в штате Керала, в котором сосредоточено 42% католиков Индии (2200 тыс. из 5360 тыс.).

Халдеи (сиро-халдеи) — несторианские христиане, принявшие унию. Первые сведения о появлении униатов среди несториан-ассирийцев относятся к середине XIII в. В 1553 г. была образована униатская церковь, которая стала называться халдейской. Халдейская церковь — третья по численности униатская община в регионе (объединяет примерно четверть миллиона человек). Подавляющее большинство халдеев проживает в Ираке.

К халдеям примыкают также малабарские христиане Индии, принявшие унию с Римом. Это также несторианские христиане, иногда их называют «христианами апостола Фомы», поскольку к нему они возводят свои истоки. Всего в Индии малабарских христиан около 4 млн., чуть менее половины из них униаты.

Марониты — наиболее многочисленная униатская церковь региона (54% общего числа униатов, примерно 750 тыс. человек, 96% из которых проживает в Ливане).

Сближение маронитской церкви с римско-католической начинается со времени Крестовых походов (XII в.). Уже в 1215 г. патриарх маронитов Иеремия II присутствовал на IV Латеранском соборе. К XVI в. уже все маронитские иерархии признали верховную власть римского папы. Важно отметить также прочные исторические связи (культурные и экономические) маронитской общины с Францией.

В целом униатов в Северной Африке и Западной Азии чуть более 1,5 млн. человек — число, ничтожно малое в сравнении с общим количеством населения в регионе. Однако социальная и культурная действенность униатских общин достаточно велика, много выше, чем у православных. В значительной степени это объясняется их непосредственной связью с римско-католической церковью. Например,

Таблица 2

Христианские конфессии на Ближнем Востоке

Православные церкви	Нехалкидонские церкви	Католическая церковь и униаты	Протестанты
Константинопольская	Монофиситы: сиро-православные (яковиты)	Католики латинского обряда Униаты:	англикане епископалиане кальвинисты пресвитериане
Александрийская	армяно-григориане	греко-католики армяно-католики	реформаторы евангелисты
Антиохийская	копты эфиопская церковь	копто-католики эфиопо-католическая церковь	адвентисты баптисты
Иерусалимская	Несториане: ассирийская церковь	сиро-католики ассиро-халден марониты	квакеры меннониты пятидесятники

только три маронитских монашеских братства имеют в Ливане, Сирии и Египте 14 миссионерских центров, 26 школ (с общей численностью учащихся 3 тыс.), 3 больницы, 4 периодических издания. Четыре монашеских ордена греко-католиков располагают 8 миссионерскими центрами, 17 школами (2200 учащихся), 5 колледжами (см. [192, с. 403]). О христианских конфессиях на Ближнем Востоке см. табл. 2.

ПОИСКИ ПУТЕЙ ПРЕОДОЛЕНИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ОБОСОБЛЕННОСТИ. ХРИСТИАНСКИЕ ПРОСВЕТИТЕЛИ

Европейская экспансия в начале прошлого столетия существенно предопределила те социально-экономические, интеллектуальные и духовные сдвиги в арабском мире, которые привели к возникновению широкого социально-культурного движения — ан-Нахда (досл. «подъем», «обновление», «возрождение»). Наряду с экономическим и политическим закабалением арабских стран, последующей военной интервенцией, превратившей эти страны в колонии или полукolonии, происходило знакомство некоторых слоев арабского общества с европейской культурой, научной мыслью, техническими достижениями — тот процесс, который У.М. Уотт назвал «третьей волной эллинизма» [214, с. 173]⁸. Этот двойственный характер европейской экспансии — жестокое социально-экономическое подавление арабских народов и в

то же время их приобщение (главным образом через интеллигенцию и буржуазные слои) к мировой культуре после долгого периода духовного застоя — во многом определил амбивалентную реакцию арабской духовной элиты на европейскую культуру, повлиял на специфику мировоззренческих и идеологических установок.

Другим — уже внутренним — существенным фактором, обусловившим неоднородную, противоречивую реакцию на происходящие изменения, была глубокая конфессиональная разобщенность арабов, предопределенная многовековой практикой миллетов, разобщенность, которая, с одной стороны, закрепляла у арабских мусульман представление о себе как об этноконфессиональной общине, ее исключительности и избранности, с другой — формировала у инаковерующих арабов и арабизированных этнических групп своего рода «геттовское сознание». В силу этого на первых порах у каждой религиозной группы была «своя» реакция на социальные перемены.

В «христианской реакции» прослеживаются три тенденции, три направления. Определим их, несколько условно, как «сепаратистское», «эмиграционное» и «просветительское».

Внутри христианских общин быстро распространяются европейские буржуазно-демократические идеи национальной независимости, свободы, самоопределения. Эти идеи сначала осмысливаются на уровне традиционного, «общинного» сознания, принимая вид политических требований автономии или полной независимости от Османской империи. Эти настроения особенно сильны были у маронитов и ассирийцев. В маронитской общине ко второй половине XIX в. получает развитие идея ливанского христианского национализма — во многом в связи с личностью Йусуфа Карамы (в 1867 г. сослан в Европу; по сей день национальный герой у маронитов) (см. [82, с. 180—181]).

Возможность осуществления независимости эта часть христианства видела в установлении протектората западных держав. Державы охотно шли навстречу «чаяниям христиан», усматривая в миллетах действенную политическую силу, которую можно было использовать в своих собственных интересах против Порты. Это еще более усложняло положение христианских меньшинств. Надежды, которые они возлагали на «христианскую Европу», как правило, бывали обмануты. Мусульмане в то же время усматривали в их связях с «христианской Европой» потенциальную опасность империи, расценивая самих христиан как проводников западных интересов. Но более всего обостряла ситуацию

противоречивая политика турецких властей. С одной стороны, традиционный взгляд на миллеты как на решение проблемы меньшинств и давление держав, требовавших права протектората над христианами Османской империи, вели к дальнейшей легализации общинной системы, с другой стороны, Порты, пытаясь осуществить хотя бы наиболее необходимые реформы на своих территориях⁹, периодически подвергала эти же миллеты репрессиям. Достаточно вспомнить нередкие и страшные кровавые погромы во второй половине XIX — начале XX в. В этих условиях началась массовая эмиграция ближневосточных христиан. К началу нашего столетия их колонии можно было обнаружить уже в любой части света, даже в Австралии и Латинской Америке. В Соединенных Штатах и Канаде к 1914 г. находилась четвертая часть сирийских христиан, которые основали там отдельную общину и создали интересную, самобытную литературную школу, не терявшую духовных связей с родиной (см. [42, с. 6]).

Здесь нет необходимости подробно останавливаться на причинах массовых миграций ближневосточных христиан. Хотелось бы заострить внимание лишь на одном моменте. Значительную часть эмигрантов составляли образованные, культурные слои христиан, которые так или иначе уже соприкоснулись с европейской культурой и которые уже не могли быть удовлетворены застойной средой миллетов. Их европеизированный интеллект, заключенный в жесткие рамки «гетто», находился в конфликте не только с доминирующей культурой, но и с традициями собственных общин. В XIX в. это часто выражалось в конфликтах христианской интеллигенции с духовенством общин, доходивших порой до открытых конфронтаций и гонений¹⁰, явление, которое было особенно характерно для маронитской и православной общин. Осознав эту конфронтацию, интеллигент-христианин эмигрировал не только «физически», но прежде всего «духовно». Причем в этой «духовной эмиграции» очень скоро начинает звучать ностальгический мотив. Эту весьма характерную для многих христиан эволюцию Амин ар-Рейхани описывает следующим образом: «Эмерсон, произведения которого были первым моим гидом... познакомил меня с Карлейлем, первым человеком, который вернул меня из-за океана в арабские страны. Да, мои слова о том, что я узнал великого господина арабов — пророка Мухаммеда через известного английского писателя, что именно он впервые пробудил во мне какое-то чувство к арабам, могут вызвать удивление. Но только теперь я стал собирать сведения о

них... Теперь к моему американско-французско-английскому образу мысли примешивалось что-то от восточной мечтательности. Я стал живо мечтать о прошлой славе арабов, чувствуя себя частицей этой славы» (цит. по [60, с. 7—8]).

Однако наибольший вклад в ан-Нахду внесли те христиане, деятельность которых протекала в общем русле арабского общедемократического движения второй половины XIX столетия. Деятельность эта с некоторыми оговорками может быть оправдана как буржуазно-либеральное просветительство.

Здесь следует отметить, что возможность выделения просветительского этапа в идейной эволюции стран Арабского Востока далеко не безусловна. В советской литературе нет единого мнения по этой проблеме. В арабской идеологии второй половины XIX в. несомненно прослеживаются некоторые черты, которые в свое время были свойственны европейскому Просвещению (антифеодальные идеологические установки, подъем национального самосознания, борьба с сословными и религиозными предрассудками, вера в силу разума, воспитания и образования, усвоение идеи прогресса и т.д.). Эти общие черты — результат не только типологического единства, но и взаимодействия арабской культуры с европейской, прогрессирующего распространения влияния последней (не случайно большинство арабских просветителей универсальным средством переустройства общества считали прежде всего распространение европейской образованности). Однако просветительские идеи на Арабском Востоке затронули лишь крайне ограниченные общественные слои. Просвещение не стало здесь, в отличие от Европы, широким, всеохватывающим социально-духовным течением, способным предопределить коренную мировоззренческую переориентацию общества в целом. На наш взгляд, скорее следует говорить об отдельных элементах просвещения, получивших определенное развитие и частичное признание на Арабском Востоке.

Компромиссный, ограниченный (по сфере и степени общественного влияния) характер арабского просвещения определялся объективными факторами. Засилье феодальных институтов, колониальная или полуколониальная ситуация обусловили более замедленное и деформированное (по сравнению с Европой) социально-экономическое развитие арабских обществ. Следует учитывать и специфику культурно-религиозных традиций этих обществ, которые существенно видоизменяли, а порой и просто блокировали развитие просветительских идей. Не случайно, что носителями послед-

них, так сказать, в «чистом виде» были в подавляющем большинстве христиане. Очевидно также, что в своем «чистом виде» эти идеи остались в целом чуждыми арабам, продержались крайне недолго и были существенно «размыты» мусульманским реформаторством — мировоззренческим течением, которое, на наш взгляд, следовало бы более строго отличать от арабского просветительства.

Просветительское движение возникло к середине прошлого века в нарождающихся буржуазных и интеллигентских кругах Сирии, которая к тому времени среди арабских районов Османской империи была наиболее развита как в экономическом, так и культурном отношении. Многочисленные христианские миссии уже вводили здесь систему образования европейского типа, организовывали первые культурные и научные общества, тогда как в Египте более поверхностная европеизация создала поколение, которое отошло от старого и не успело полностью проникнуться новым (см. [37, с. 113])¹¹.

Возникновение сирийского просвещения связано с деятельностью греко-католика Насифа ал-Йазиджи (1800—1871) и маронита (перешедшего затем в протестантизм) Бутруса ал-Бустани (1819—1883). Ал-Йазиджи снискал себе известность как поэт и филолог. Он — автор первой и одной из лучших для XIX в. грамматики арабского языка. Деятельность ал-Бустани чрезвычайно разнообразна. Основатель и редактор газеты «Ал-Джанна» и научно-литературного журнала «Ал-Джинан», издатель первой арабской энциклопедии «Круг знаний» («Даират ал-Маариф») и первого арабского толкового словаря («Ал-Мухит»), активный участник научных и литературных обществ (один из основателей Сирийского общества изучения наук и искусств), он много переводит с европейских языков, открывает в Бейруте первую национальную школу, в которой должны вместе обучаться христиане и мусульмане. Маронит Салим ал-Бустани переводит на арабский язык «Илиаду». Православный Джирджи Зейдан создает два значительных исторических труда — «История мусульманской цивилизации» и «История арабской литературы» (сам факт написания христианином работ на эти две сугубо «мусульманские темы» — работ, которые в конце концов получили признание у мусульман, имел огромное значение). В это же время Фарах Антун пишет ряд историко-философских романов, в которых пытается по-новому осмыслить прошлое арабов. Маронит Марун Наккаш создает в Бейруте арабский театр европейского типа, аналогичный театр основывают в Александрии Адиб Исхак и Салим Наккаш.

Наибольшее признание сирийцы-христиане получают, однако, в журналистике. Халиль ал-Хури (православный) основывает первую в Сирии независимую газету («Хадикат ал-Ахбар», 1858 г.); Адиб Исхак редактирует газету «Мыср» и вместе с С. Наккашем — «Ат-Такаддум»; католики Салим и Башира Такла — «Ал-Ахрам», выходящую в Каире и по сей день; Дж. Зейдан — «Ал-Хилаль»; Фарис Шидйак — «Ал-Джаваиб», марониты Йакуб ас-Сарруф и Фарис Нимр — «Ал-Муктаттаф»¹².

Огромное значение имела в то время и переводческая работа сирийских христиан. Благодаря только Фараху Антуну арабы узнали труды Дидро, Вольтера, Руссо, Ренана. Шибли Шумейль перевел и снабдил комментариями работы Дарвина. Шумейль был также одним из первых, кто познакомил арабов с социалистическими идеями.

В процессе переводческой деятельности просветители сделали существенный шаг в освоении нового понятийного аппарата. В передовых статьях первых номеров бейрутской газеты «Хадикат ал-Ахбар» был поставлен вопрос о необходимости реформы языка, создания новых слов для передачи новых понятий. Речь шла не только о переводе на арабский технической и специальной научной терминологии, но и о фундаментальных социально-политических категориях. Большим вкладом в знакомство арабов с современной социальной лексикой стала, несмотря на сильное вмешательство цензуры, упоминавшаяся энциклопедия Б.ал-Бустани. В целом в ходе своей переводческой работы просветители внесли существенный вклад в ознакомление арабского мира с комплексом европейских буржуазно-демократических идей.

Доминирующим в деятельности христиан-просветителей было стремление преодолеть конфессиональную замкнутость и разобщенность и утвердить арабских христиан в обществе на равноправных началах с мусульманами. Два основных препятствия вставало на пути к этому: языковой и религиозный барьеры. Активная литературная и научная деятельность христианских просветителей, их глубокие работы по мусульманской культуре не могли, хотя бы отчасти, не поколебать у мусульман традиционного отношения к христианам-арабам как чужеродному элементу. Характеризуя творчество Н. ал-Йазиджи, И.Ю. Крачковский пишет, что «благодаря превосходному владению языком, благодаря своим стихам, макамам и школьным пособиям... он показал и заставил понять, что старый принцип — ал-арабийя ла татанассар ("арабский язык нельзя христианизировать") — уже устарел» [55, с. 231].

Как нам представляется, стремление утвердить свою причастность к арабо-мусульманской культуре, обрести в ней свою долю, внести свой вклад в ее дальнейшее развитие было весьма характерно для умонастроений ближневосточных христиан периода ан-Нахды и вполне явственно просматривается в идейном спектре сирийского просветительства. В подобных настроениях находил свое закономерное отражение зарождающийся процесс национальной идентификации арабов.

Однако если ближневосточные христиане добились в XIX—начале XX в. довольно широкого признания в арабской исторической науке, литературе, филологии, журналистике, их отчужденность в религиозной сфере осталась прежней. И что важно отметить, религиозная некоммуникабельность арабских мусульман и христиан обусловлена не только доктринальными и психологическими моментами, но и их совершенно различными религиозно-языковыми культурами и понятийно-терминологическими аппаратами. Одно и то же слово имеет порой принципиально иное значение в мусульманском и христианском религиозных словарях. Огромна и разница в стилях арабо-мусульманского и арабо-христианского религиозных языков. Даже наиболее образованные мусульмане не воспринимают арабские переводы христианских священных книг и арабский язык церковных литургий. Ж. Жомье пишет, что среди мусульман, которые по тем или иным причинам часто присутствуют на религиозных торжествах христиан, даже наиболее лояльные и непредвзятые, отмечая силу воздействия церковной атмосферы, обязательно указывают на «исковерканный арабский язык» богослужения (см. [164, с. 302]). В наши дни многие христианские теологи Ближнего Востока считают проблему поисков более адекватного арабо-мусульманской культуре религиозного языка одной из наиболее актуальных. В этой связи указывается на необходимость более глубокого и тщательного изучения коранического языка, ставится вопрос о творческом использовании исламских религиозных текстов в восточно-христианских литургиях (см. [129, с. 6—8]). Подобные поиски путей, своего рода автохтонизации религиозного языка, — одна из характерных черт современного ближневосточного христианства.

С не меньшими трудностями сталкивались просветители ан-Нахды и в своих попытках преодолеть вероисповедный барьер.

Отождествление в традиционной политической культуре ислама сакральной и мирской сфер во многом обусловило

тот факт, что вопрос о соотношении светского и духовного стал поистине камнем преткновения в спорах мусульманских реформаторов и христианских просветителей. Просветители того периода видели единственную возможность преодоления системы миллетов и обретения равных прав с мусульманами в отделении религии от государства, в гражданском устройстве общества¹³. «Здравомыслящие люди в каждой общине и в каждой религии на Востоке — те, кто смог увидеть и понять всю опасность отождествления мира и религии в такое время, как наше», подчеркивал Фарах Антун (цит. по [155, с. 254]). Программа Лиги арабской родины, писал ее автор Неджиб Азури, «стремится прежде всего отделить в интересах ислама и арабской нации гражданскую власть от религиозной... Формой правления станет конституционная монархия, основанная на принципах свободы всех вероисповеданий и равенства всех граждан перед законом» [109, с. 254].

Вообще идеи сирийских просветителей могут быть адекватно поняты только в контексте тех больших споров о месте религии в обществе, о соотношении религии и науки, которые велись между различными идеологическими течениями арабского возрождения. При некотором упрощении весь комплекс идей христианских просветителей от Б. ал-Бустани до Ф. Антуна можно свести к двум основным положениям: религия относится только к личной сфере человеческого бытия, это сфера личных отношений между человеком и Богом; родина же принадлежит всем людям независимо от их вероисповедания: «Ад-дин лиллах вал-ватан лил-джами» («Религия принадлежит Богу, родина — всем»).

Поэтому не случайно, что в процессе поисков теорий и норм, адекватных нуждам их общества, христиане обращались к наследию французского просвещения и буржуазно-демократическим лозунгам Французской революции. «Защитница угнетенных, Франция, — это также ясный светоч цивилизации и свободы» [109, с. 102], — в этих словах Н. Азури — две большие надежды христиан периода ан-Нахды: с одной стороны, упование на Европу как на «защитницу и покровительницу» христианских меньшинств, с другой стороны, вера, что разум, просвещенный на европейский манер, должен быть основанием всякого гуманного общественного устройства. Отсюда и основной лозунг сирийских просветителей — «невежество — корень всех болезней Востока».

Влияние идей Французской революции на арабскую литературу XIX в. чрезвычайно велико. Трудно найти автора,

будь то мусульманин или христианин, который не попытался бы определить своего отношения к этим идеям. При сопоставлении различных оценок с очевидностью обнаруживаются две основные ориентации, два основных толкования этих идей: теократическое и секулярное. Первоначально мусульмане видели в секулярном обществе скорее какое-то отклонение, присущее только Европе: «Идея, что любое общество может быть секулярным, возможно, казалась еще слишком странной, чтобы быть понятой» [172, с. 159]. В этой связи мусульманский историограф ал-Джабарти упрекает французов, что «они не придерживаются никакой религии (дин) и не принадлежат ни к какой религиозной общине (милла)» (см. [219, с. 204]). Основные лозунги Французской революции — «свобода, равенство, братство» — эти авторы пытались осмыслить в традиционных категориях ислама. И в данном случае вряд ли можно говорить о реальном понимании этих положений. Комментируя, например, фундаментальное положение о «равенстве всех людей перед Богом», ал-Джабарти восклицает: «Это ложь, незнание и глупость — и насколько же они велики! — ведь Бог изначально предпочел одних другим...» [219, с. 205]. Такое же недоумение вызывало и понятие «братства», толкуемое не как религиозное, а как национальное, гражданское.

Адекватная оценка исторического и социально-политического значения Французской революции впервые дается сирийскими просветителями. Следует выделить работы А. Исхака, Б. Такла и Х. ад-Дахдаха. Для первых двух авторов более характерна эмоциональная оценка революции, пропагандистский подход к ее идеям. Для Исхака революция прежде всего уничтожила деспотизм и рабство, покончила с господством «традиции» (таклид), раскрыла глаза людям, которые наконец увидели «свет свободы» («нур ал-хурриййа»). Подход Хаттага ад-Дахдаха более аналитичен. В серии статей, опубликованных в течение 1871—1880 гг. в журнале ал-Бустани «Ал-Джинан», он исследует экономические и политические предпосылки революции, интеллектуальную атмосферу эпохи, подробно останавливаясь на трудах Вольтера и Руссо, которых он считает ее основными идеологами (см. [202, с. 25—40]).

Путь к достижению равноправия с мусульманами сирийские просветители видели в национальном объединении арабов, сплочении в борьбе с османским игом. Первоначальная приверженность к национальному устройству общества преимущественно сирийских христиан отчасти объ-

яснялась и отсутствием у них в отличие от арабов-мусульман, чувства религиозной общности с турками.

В отношении к национальному вопросу для первого поколения просветителей наиболее характерна позиция Бутруса ал-Бустани. В его мировоззрении еще не складывается законченная концепция национально-государственного устройства, на первых порах осознается лишь этническая общность арабов: «О, сыны Родины! Вы пьете одну и ту же воду и дышите одним и тем же воздухом. Вы говорите на одном языке и ходите по одной земле. У вас общие обычаи и общие интересы» (цит. по [192, т. 2, с. 562]). В политическом плане позиция ал-Бустани выражалась в требовании автономии Сирии и Ливана в рамках Османской империи, в призыве к преодолению религиозной розни и объединению на базе патриотизма (хубб ал-ватан).

Более радикальна национальная концепция Н. Азури, принадлежащего уже ко второму поколению просветителей. Азури расширяет географические рамки национального объединения: независимая арабская империя «будет простираться в пределах своих естественных границ от долины Тигра и Евфрата до Суэцкого перешейка, от Средиземного моря до Оманского залива», подчеркивая, что эта территория населена «только одной нацией — арабской, которая говорит на одном языке, имеет общие исторические традиции, творит одну литературу» [109, с. 1—2]. Программа Азури содержит и первое открытое требование полного отделения арабских земель от Османской империи. Но, пожалуй, наиболее существенным моментом в его концепции является новая трактовка понятия «умма». Н. Азури вкладывает в это — столь много значащее для мусульман — слово новое содержание — «умма ал-арабийя» («арабская умма, единая умма, которая включает в себя как христиан, так и мусульман») [109, с. 150]¹⁴.

Важной вехой в эволюции национальной идеи арабов стал 1876 год. Приход к власти султана Абдул-Хамида II, последовавшие за этим реакция и гонения на христиан Сирии, по существу, сделали невозможной дальнейшую просветительскую деятельность в стране. Поэтому многие сирийские просветители эмигрируют в Египет, в котором они могли рассчитывать и на большие возможности материального заработка, и на менее строгую цензуру. И в прошлом сиро-палестинской истории «бегство в Египет» от местных невзгод очень практиковалось. Для христианина оно с малых лет популяризовалось евангельским повествованием о бегстве самого Иисуса Христа в Египет от Иро-

дова избияения младенцев; каждый христианин с детства слышал о евангелисте Матфее — как «ангел господень во сне явился Иосифу с повелением „встань возьми младенца и мать его и беги в Египет и будь там до тех пор, пока я не скажу тебе вернуться“» [57, с. 626].

«Бегство в Египет» христианских просветителей в 80-х годах прошлого века сыграло важную роль в развитии новой арабской культуры. В Египте мировоззрение сирийских просветителей впервые вплотную столкнулось с мировоззрением другого течения арабского возрождения — мусульманским реформаторством (салафиййа), их взаимодействие существенно повлияло на развитие арабской мысли.

В целом и в Египте отношение к христианам было недоверчивым. Их идеи в западном духе — единой арабской нации, гражданского равенства, прогресса, еще не находили понимания в среде египетских националистов. В «сирийских пришельцах» («духала») нередко подозревали тайных агентов Запада. «Через многие произведения египетских авторов тех лет прошел образ молодого человека, отрицающего арабское в быту и культуре, и повсюду он заслуживал презрения и порицания. Чаще всего этого молодого человека делали выходцем из Сирии» [72, с. 140—141]. Однако подобное отношение в целом не препятствовало культурной деятельности сирийцев, влияние которой уже отчетливо прослеживается в мировоззрении следующего поколения египетских националистов: Ахмада Лутфи ас-Сайида и Саада Заглула — организатора и лидера партии Вафд, в рамках которой успешно сотрудничали мусульмане и копты Египта. Шейх Манфалути так характеризует деятельность христианских просветителей в Египте: «Был он (Дж. Зейдан. — А.Ж.) ...вождем той сирийской ученой делегации, которая прибыла в Египет в конце прошлого столетия и сплошь изменила весь облик египетской жизни, засадила изжаждавшуюся нашу пустыню, приучила нас бодро ступать вперед... Сыны Египта научились, как надо составлять книги, переводить, издавать газеты и журналы» (цит. по [57, с. 655]).

1908 год — это новый важный рубеж в истории арабской национальной мысли. Иллюзии арабов, связанные на первых порах с младотурецкой революцией, быстро рассеялись. На смену панисламизму пришел паносманизм с прежним делением империи на миллеты и твердой линией на централизацию. Можно утверждать, что только с этого момента антитурецкие настроения овладели широкими массами мусульман, способствуя развитию среди них национальной идеи. Формально создаются предпосылки для национально-

го диалога арабских христиан и мусульман. В последующее десятилетие формируются основы будущих теорий национализма. В манифесте Партии децентрализации, в документах Первого арабского конгресса (1913 г.), в обращениях сирийских и иракских обществ реформ звучат призывы к объединению и совместным действиям мусульман и христиан в интересах арабской нации. Часть христиан принимает участие в восстании шерифа Хусейна (1917 г.). Однако вовлечение широких слоев мусульман в национальное движение вело к неизбежной его «исламизации», что обусловило временный отход значительной части христиан от движения. Среди них в этот период начинают преобладать сепаратистские настроения. Марониты и греко-католики вновь возлагают свои надежды на протекторат Франции. Возникло движение, лозунгом которого стала формула, выдвинутая бельгийским востоковедом А. Ламменсом: «Ливан — убежище христиан». Подобные настроения сирийских и ливанских христиан косвенно способствовали установлению в этих странах мандатного режима, в период которого сознание христиан, их мировоззренческие установки претерпевают серьезную эволюцию.

ИДЕОЛОГИЯ АРАБИЗМА В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

Надежды арабских просветителей на скорое становление общества европейского типа не вполне оправдались. Действительность оказалась сложнее. Однако национальное развитие арабских стран в период между двумя мировыми войнами ставило как мусульман, так и христиан перед необходимостью дальнейших поисков форм общежития.

Основными факторами, способствовавшими становлению и росту арабского национального сознания, на наш взгляд, были: окончательное исчезновение Османской империи, которое привело к возникновению современных государств, колониальные и полуколониальные режимы на Арабском Востоке и сионистская экспансия в Палестине в 20—30-е годы. Если крушение Османской империи, существенно подорвав идею исламского халифата, которая долгое время препятствовала развитию национальной идеи среди мусульман, привело к глубоким сдвигам в их сознании, то колониальная ситуация и сионистская экспансия повлияли на частичное национальное сближение арабских мусульман и христиан.

Сразу оговоримся, что идеология арабизма (уруба) интересует нас лишь постольку, поскольку ее можно рассматривать как исторически и социально обусловленную форму взаимодействия ближневосточных христиан и мусульман. В межвоенный период национальное сближение с мусульманами происходит для христиан прежде всего по мере их противопоставления себя как восточных христиан и как арабов Западу, а часто — и западному христианству. Нельзя сказать, что подобного противопоставления совершенно не было в период ан-Нахды. Уже Бутрус ал-Бустани предостерегал от слепого копирования европейской культуры и ставил проблему ее творческого осмысления, приводя в пример средневековую Европу, удачно заимствовавшую иную культуру и творчески переработавшую достижения арабской цивилизации (см. [168, с. 123]). Неджиб Азури и Фарах Антун, отдавая дань просветительской роли западных миссионеров, вменяли им в вину непонимание специфики ближневосточного христианства и тесную связь с политическими интересами европейских держав (см. [155, с. 259]). Однако в тот период подобное противопоставление не носило конфликтного характера. Мандатный режим в значительной степени подорвал доверие ближневосточных христиан к Европе. Все очевиднее становилось, что за высокими словами о цивилизаторской миссии, о защите интересов и достоинства меньшинств кроются материальные и политические интересы держав.

Критика Запада — важный момент в работах ближневосточных христиан в межвоенный период. Противопоставление себя Европе побуждает их вновь обратиться к идее арабской нации, однако теперь эта идея разрабатывается с поправкой на мусульманское большинство, на ислам. Ведутся поиски компромиссных идеологических вариантов, сочетающих лаицистские принципы государственности с традиционными религиозно-политическими ценностями и символами. Может показаться парадоксальным, но сирийские и египетские христиане сыграли одну из ведущих ролей в разработке основ панарабского движения, базирующегося на идеалах мусульманской культуры. В поисках путей национальной интеграции эти христиане едва ли не раньше своих мусульманских соотечественников выдвигают тезис об адекватности ислама и арабизма.

В 1931 г. в каирском мусульманском журнале «Ал-Фатх» была опубликована статья христианина Халиля Искандера Кубруси «Призыв к арабским христианам принять ислам» («Дава насара ал-араб ила духул фи-л-ислам»), в которой он

выдвигал следующие положения: 1) первоначальное христианство, которое возникло на Востоке, было искажено и извращено европейцами, превратившими его в «религию рабства»; 2) европейские христиане — угнетатели восточных христиан; 3) ислам — религия демократии и терпимости; 4) истинные религии имеют одну цель — любовь к богу и людям; 5) восточные христиане должны принять ислам и тем самым вернуться к истинному христианству; 6) ислам — религия арабов, что служит лишним доводом для его принятия христианами (см. [146, с. 59—61]).

В более умеренных тонах принцип непротиворечивости религии и национализма утверждали в своих работах сирийские христиане Эдмон Раббат и Костатин Зурайк. Последнему принадлежит идея о том, что каждый араб независимо от своего вероисповедания должен чтить Мухаммада как «героя арабского национализма» и ислам как религию исторического и культурного самоутверждения арабской нации (см. [220, с. 3])¹⁵. Ислам как историческая традиция, арабский язык как основа социальной связи — два столпа идеологии арабизма. Явление весьма симптоматичное. Христианин актуализирует два фундаментальных принципа самоидентификации ранней мусульманской общины: «своя», арабская, религия; «свой», арабский, язык.

Особого внимания в связи с нашей темой заслуживают взгляды сирийского христианина Мишеля Афляка — духовного отца баасистской идеологии, которая часто рассматривается как светская и секулярная. На наш взгляд, подобные эпитеты если не ко всему движению в целом, то по крайней мере к воззрениям самого М. Афляка, приложимы с большими оговорками. Центральное место в концепции М. Афляка, изложенной им в ряде работ в 1940—1943 гг., занимает понятие «единой арабской нации». Ее возрождение М. Афляк видел в духовной революции, которая должна произойти не через возвращение к традициям прошлого (таклид) без учета современности, но и не через радикальное обновление (таджид), порывающее с этими традициями, а через возрождение (баас) духовного мира (видждан) арабов (см. [98, с. 76]).

Высшая и основная духовная ценность арабов — ислам: «Мы рассматриваем арабизм как тело, душой которого является ислам». Идея арабизма во всей своей полноте была инкарнирована в Мухаммаде: «В прошлом жизнь нации была сосредоточена в одном человеке, сегодня жизнь великого пророка арабов должна найти свое развитие в жизненной силе нации в целом... Мухаммад был воплощением всех

арабов, пусть каждый араб будет теперь Мухаммадом» (см. [98, с. 152, 150]). Поэтому арабские христиане «по мере пробуждения их национального самосознания приходят к признанию ислама как своей национальной культуры; ...все больше вовлекаясь в эту культуру, они начинают понимать и ценить ее настолько, чтобы сохранить ислам как наиболее драгоценный элемент арабизма» [98, с. 155].

Две главные опасности, которые могут угрожать арабизму, исходят от империалистического Запада. Одна из них — влияние европейского национализма, который «отделен от религии». Для Запада — это нормальное явление, потому что христианство чуждо европейской цивилизации, в то время как ислам имманентен арабской нации, поэтому перед ней не стоит проблема выбора между религией и национализмом. Вторая опасность — «европейский абстрактный гуманизм». В этой связи ислам должен выполнить еще одну великую миссию — создать «арабский гуманизм» (см. [98, с. 152]). «Европа сегодня, как и в прошлом, испытывает страх перед исламом, так как она понимает, что в наши дни происходит возрождение его былого могущества в форме арабского национализма... Международный ислам, который опирается на устаревшие принципы и догмы и ограничен культовой практикой, вовлечен в процесс европеизации... Придет время, когда арабские националисты поймут, что они единственные подлинные защитники ислама» [98, с. 154].

Таким образом, М. Афляк пытается найти своеобразный новый компромисс между традиционными ценностями и задачами националистического движения. Он отказывается от деисламизации национализма, но в то же время он деуниверсализирует и арабизирует ислам. Ислам лишен у него трансцендентного, богооткровенного характера и выступает в качестве трансторической силы, которая в современную эпоху осмысливается как «арабо-мусульманское культурное наследие». Религия низводится с метафизического уровня, но религиозное, метафизическое измерение приобретает национализм. Арабизм Афляка, по существу, одна из форм «светской религии» (можно провести аналогию с «гражданской религией» Руссо). Проблему национального единства он решает не за счет разграничения сакрального и мирского, а пытаясь найти некую единую «веру», которая инкорпорирует в одно целое как мусульман, так и христиан. Не случайно, на деятельность партии Баас Афляк призывал смотреть как на миссию, а не на политику; на мировоззрение баасизма — как на веру, а не на теорию (см. [98, с. 153]).

Различные новые формы смешения «мирского» и «духовного», отождествления политики и веры, государства и религии весьма характерны для многих идеологов арабизма. Широкий простор для всевозможных спекуляций в этом плане предоставляет понятие «арабской нации», которая обозначается как «ал-умма ал-арабийя» и которая представляет собой не столько принципиальный отказ от старой «мусульманской общины», сколько ее новую, может быть, неожиданную и зыбкую, но отнюдь не иллюзорную форму. В отличие от салафийя и «Братьев-мусульман», решавших проблему инаковерующих меньшинств в соответствии с традиционным принципом «покровительства», арабизм рассматривает христиан как полноправных граждан нации, их верования уважаются, но только как глубоко личное, частное дело¹⁶. Чтобы стать подлинным гражданином уммы, христианин должен признать ислам — не как религию, а как неотъемлемый элемент истории и цивилизации, как «культурное наследие» (турас) арабов. Причем, как справедливо отмечает немецкий востоковед Д. Бельманн, «арабское и мусульманское наследие понимаются здесь как неизменная, унаследованная из прошлого данность, которая может быть дополнена и количественно расширена новыми побочными явлениями, но которая уже определена с точки зрения своего качества и содержания» [31, с. 20].

Подобная, по определению современного мусульманского философа Мухаммеда Аркуна, «противозаконная идентификация арабизма и ислама» (см. [103, с. 109]) ведет к тому, что от мусульманского большинства и христианского меньшинства требуется, по существу, единый взгляд на мир, общая философия бытия. В данном случае в рамках религиозного сознания должны происходить или полный разрыв двух сфер, а не их нерархизированное различие, или специфическое их смешение, когда мирская сфера заполняется религиозными ценностями, которые выступают в качестве элементов культуры (ср. [134, с. 347]).

В целом несекулярный характер ближневосточных обществ является одним из основных препятствий эффективному решению проблемы религиозных меньшинств. Достаточно вспомнить, что для подавляющего большинства арабских стран ислам — государственная религия. Исключение составляют Ливан и Сирия. В Сирии в результате активных выступлений христиан в 1950 г. было принято компромиссное решение (выдвинутое в парламенте одним из христианских депутатов), согласно которому главой государства должен быть мусульманин, источником законодательства —

шариат (без уточнения мазхаба, одного из четырех юридических толков). Однако мусульманские волнения и демонстрации в Хомсе и Хаме в 1973 г., когда вновь был поставлен вопрос об отмене какой бы то ни было ссылки на ислам в конституции, говорят сами за себя. Даже в тех странах, где процесс секуляризации стимулируется государством, он еще весьма слабо затрагивает сферу массового сознания. Здесь лишний раз следует оговорить исторически обусловленную специфику ислама.

До сих пор еще можно встретить мнение, что ислам — религия фанатизма и нетерпимости, что эти качества глубоко присущи ему. Подобное мнение представляется неверным. Фанатизм может быть свойствен в ту или иную историческую эпоху любой религии, и не только религии. В данном случае вообще вряд ли правомерно говорить о фанатизме. Ответ, скорее, следует искать в области социальной психологии мусульман, обусловленной более чем тысячелетним существованием исламского халифата. Подобное «наследие» не преодолевается за одно-два поколения. В своем очень корректном и проникнутом глубоким уважением к мусульманской культуре исследовании У.К. Смит следующим образом характеризует эту психологию: «Нигде в мусульманском мире (исключая, возможно, Индонезию?) мусульмане просто не ощущают, что немусульманин, принадлежащий к их национальности, может быть „одним из нас“. Во многих случаях это вызывает очень серьезное беспокойство. Большинство мусульман искренне не понимают ненадежность положения и тревоги своих немусульманских меньшинств. Одни из них просто не видят проблемы: им не приходит в голову, что немусульмане могли бы согласиться образовать вместе с ними одну общность. Другие чистосердечно считают, что „ислам относится к меньшинствам справедливо“» [204, с. 86].

Эта маргинальная ситуация нередко рождает в среде христиан Ближнего Востока пессимистические взгляды на перспективы сосуществования с мусульманским большинством. Многие считают, что «христиане не имеют будущего в странах, которые обретают все более тоталитарный характер, в странах, где их детей заставляют учиться в школе по мусульманской программе, а взрослых все в большей степени отстраняют от политических и государственных должностей» [192, т. 1, с. 405]. Не случайно во второй половине нашего столетия резко возросла христианская эмиграция с Ближнего Востока.

Есть, однако, и более оптимистическая точка зрения. Пока христиане могут существовать на Ближнем Востоке, пока их вера не подвергается прямой опасности, они должны, пусть даже ценой жертв, принимать участие в социальной жизни своих стран.

Подобную позицию в новых для христиан социально-политических условиях сформулировал в начале 50-х годов профессор семинарии св. Анны в Иерусалиме, греко-католик Н. Эделби. В статье «Призвание христиан Востока», отмечая наличие глубокого кризиса общинных структур и институтов, он критикует ближневосточных христиан прежде всего за их пассивность в 30—40-е годы и первейшую задачу видит в преодолении «психоза меньшинства», заключающегося в том, что «христиане, чувствуя себя гонимыми, постоянно сетуют на свою судьбу и повсюду ищут покровительства», в то время как призывание христиан «требует тотального вовлечения в жизнь их стран» [125, с. 205]. Это вовлечение Эделби мыслит следующим образом: «Перед нами стоит задача кардинального переосмысления наших культурных критериев. Не отвергая западную культуру, которая необходима нам для того, чтобы осуществить посредническую миссию между Востоком и Западом, мы должны соблюдать иерархию ценностей и придавать нашей национальной культуре подобающее ей первостепенное значение... Мы должны понять, что будущее христианства в арабских странах возможно только при условии его полного вовлечения в жизнь этих стран и готовности всецело разделить их дальнейшую судьбу, какой бы она ни была. Большинство из нас еще живет интересами своих общин, и лишь немногих волнует судьба экономического и политического развития страны в целом. Христиане должны осознать свое социальное призвание, которое поможет им преодолеть конфессиональную ограниченность... Более того, арабские христиане должны также понять законные устремления современного ислама и содействовать их осуществлению, оставаясь при этом христианами и не отказываясь от своих убеждений, от своей основной миссии» [125, с. 211—212].

Четверть века спустя аналогичные идеи высказал в своем послании «Христиане и арабский национализм» греко-католический патриарх Антиохии и всего Востока Максимос V Хаким во время визита в Алжир в апреле 1978 г.: «Арабомусульманский мир и арабо-христианские общины созданы для того, чтобы дополнять друг друга... Арабы-мусульмане и арабы-христиане — мы принадлежим к одной расе. Мы поклоняемся одному Богу. Мы прославляем общих проро-

ков. Наше спасение заключается в признании тех различий в ценностях, которые воплощает каждая из сторон, и в способности каждой из сторон дополнить друг друга. Открытость христианства западной культуре не превращает его в вероломного брата мусульман. Скорее она делает из него связующее звено между двумя цивилизациями, двумя культурами, двумя религиями, которые исповедуют веру в одного Бога» [11, т. 5, с. 247—248].

Современный плюралистический, пронизанный тысячами коммуникационных каналов мир неминуемо выводит религиозное сознание на проблемы секуляризации (понимаемой в данном случае как взаимная автономия светской и религиозной сфер в обществе) и диалога религий. Известный шиитский богослов С.Х. Наср в свое время отмечал: «Уже в силу контактов с современным миром, который в одно и то же время разрушает замкнутое религиозное мирозерцание и создает широкие возможности для познания иных религиозных традиций, серьезный диалог ислама с другими религиями становится необходимостью» [188, с. 7]. Наиболее вдумчивые религиозные мыслители Востока все в большей мере осознают, что поиск отвечающей современным условиям религиозности может вестись лишь при условии свободы от конфессиональной ненависти и исключительности.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Многие востоковеды вообще склонны рассматривать ислам как часть западной цивилизации. По крайней мере он был таковым, как утверждает Дж. Хадсон, в средние века, «когда граница между Европой и Азией проходила восточнее мусульманских земель» (см. [157, с. 45]). И в современную эпоху, по мнению Х.А.Р. Гибба, намечающееся сближение Европы и арабо-мусульманского мира есть не что иное, как «процесс реинтеграции единой западной цивилизации» (см. [139, с. 376]). Норвежский социолог Х. Станг, с марксистских позиций исследующий взаимоотношения мусульманского мира с западным, приходит к выводу, что Запад и ислам суть «две полусферы единого интеллектуального мира» (см. [206, с. 3]).

Глава I

¹ Из обширной литературы вопроса о вкладе арабо-мусульманской цивилизации в культурное развитие Европы выделим прежде всего переведенный на русский язык популярный, но содержательный обзор У.М. Уотта [86], а также его совместное исследование с П. Какия [87], работы Ф.К. Хитти (см. [151]), Б. Льюиса (см. [171]), М. Эдвардса (см. [126]), наконец, сборник «Наследие ислама», в котором собраны статьи ведущих западных исламоведов, рассматривающие различные аспекты мусульманского влияния на Европу [169].

² Мы не касаемся здесь проблемы литературных связей. Роль мусульманской культуры (как непосредственная, так и посредническая) в развитии европейских литератур общепризнана. Однако реально проследить пути литературной преемственности значительно сложнее, чем, например, научно-философской. И споры между ориенталистами и романистами о характере и масштабах восточного литературного и поэтического влияния на Европу не утихают вот уже два столетия (краткий обзор вопроса см. [87, с. 151—155]).

³ Укажем лишь некоторые работы, рассматривающие проблему влияния арабо-мусульманской учености на развитие европейской мысли. Это раздел в общей истории средневековой философии Э. Жильсона [140, с. 377—390], а также его работа о греко-арабских источниках августицианства XII—XIII вв. [141, с. 74—107]; монография А.-М. Гуашон о влиянии философии Ибн Сины на средневековую Европу [143], краткий обзор Н. Решера [195, с. 147—157]; статьи Л. Гарде [135, с. 139—149], Ж. Анавати [169, с. 350—391], а также их совместное исследование [131]. О различных аспектах проблемы см. материалы коллоквиумов [128; 120]. О переводчиках и переводах с арабского в средневековой Европе см. работы Г. Терн [208] и М.-Т. д'Алверни [100, с. 337—358].

⁴ Тем не менее аверроизм, вытравленный в Париже, был возрожден в XIV в. Жаном Жанденом и Пьетро д'Абана в Падуанском и Болонском университетах. Его традиции прослеживаются в XV в. у Пико делла Мирандолы, а в XVI в. — у Дж. Бруно и П. Помпонаци. Вообще значение Ибн Рушда для Европы неизмеримо превосходит его более чем скромный удел в средневековой арабо-мусульманской культуре. Когда он почти не был известен мусульманскому миру, в Европе с изобретением книгопечатания только во второй половине XV в. его труды издаются шесть раз.

⁵ В основе традиционной мусульманской классификации отраслей знания лежало деление наук на арабские (улум ал-араб) и чужестранные (улум ал-аджам). Ко вторым причислялись античные естественные и точные науки, логика и философия, а иногда и спекулятивная теология (калам).

⁶ Авторы книги «Мусульманская Испания» усматривают в данной культурной ситуации параллель с отношениями между современной Европой и новыми национальными государствами Азии и Африки: «Если такая параллель существует, то европеец, способный проникнуть воображением в собственную историю, может почувствовать, что это значит — быть представителем только что возникшей нации» [87, с. 180].

⁷ В 50—70-е годы в западной исламистике сложилось специальное направление, изучающее формирование и эволюцию представлений европейцев об исламе в средние века и Новое время (в массовом сознании, в литературе, теологии, наконец, в самом исламоведении). Наиболее значительными в этой области являются работы Н. Дениела [122], А. Мальвещи [173], Дж. Крицка [167], М. Родинсона [198], Р. Сазерна [205], А. Хауран [156], Ф. Хитти [151], У.М. Уотта [86]. В отечественном востоковедении по данной проблематике см. работы М.А. Батунского [30] и А.В. Сагадеева [81].

⁸ Собственно легенда о несторианском монахе Сергии мусульманского происхождения. В исламской версии двенадцатилетнего Мухаммада, сопровождавшего в качестве погонщика верблюдов караван своего дяди Абу Талиба в Сирию, заметил монах Сергий Бахира и сразу признал в нем грядущего пророка (см. [167, с. 129]).

⁹ Впрочем, были, по всей видимости, и исключения. Во всяком случае, в средневековой Европе известны отлучения от Церкви за исламофильские настроения. Подобного отлучения «удостоился», например, Фридрих II. В числе обвинений, выдвинутых против него папой Григорием IX в 1239 г., указывалось, что Фридрих был приверженцем учения «о трех обманщиках» (Моисее, Иисусе, Мухаммаде). Сам король Сицилии отвергал это обвинение. Однако оно по крайней мере служит косвенным доказательством того факта, что легенда «о трех обманщиках» ближневосточного происхождения и что в XIII в. она уже была известна европейцам (в письменной форме легенда дошла до нас только в виде латинского трактата второй половины XVII в.) (см. [205, с. 75; 183, с. 82—85]).

¹⁰ Интересно отметить, что трагедия Вольтера «Магомет» была переведена и шла с большим успехом в России уже в 70-е годы XVIII в. Тираноборческая и антиклерикальная направленность пьесы, видимо, не была замечена, зато в ней видели резкую критику «магометанства», что было весьма актуально в пору русско-турецких войн. В первой половине XIX в. трагедия ставилась также на русской провинциальной сцене — в тех городах, где большой процент населения составляли мусульмане.

¹¹ Не следует, конечно, абсолютизировать этот вывод. Можно, например, указать на тот факт, что интерес европейской интеллигенции XVIII—XIX вв. к восточной магии, оккультизму, мистике, несмотря на их

дилетантизм, косвенно способствовал возникновению и развитию компаративного религиоведения (см. [157, с. 53]).

¹² Этот ориентальный бунт есть исторический факт. И говорить о нем отнюдь не значит предавать Восток анафеме. Вл. Соловьев критикует, в свою очередь, односторонний практицизм латинского Запада. Обе половинки культурного универсума одинаково согрешили. Но наряду с негативными последствиями односторонности восточной и западной мысли на двух берегах человеческой культуры были возвращены высокие ценности (см. [201, с. 53]).

Глава II

¹ С 1918 по 1957 г. число автохтонных священников возросло в Азии с 919 до 5553, в Африке — с 90 до 1811. В 1921 г. у католической церкви появился первый епископ неевропеец. В 1939 г. первые два африканца были посвящены в сан епископа. На II Ватиканский собор в 1962 г. прибыло уже 237 епископов из Азии и 186 из Африки. К 1960 г. на Азию и Африку приходилось только три кардинала, на двух конклавах 1978 г. европейские кардиналы были уже меньшинством...

² В 1924 г. Пий XI в очередном обращении к миссионерам отмечал: «В наше время яснее, чем когда-либо, обнаруживается, что одним героизмом успех миссиям не обеспечить... Если мы хотим достичь каких-то результатов, мы должны требовать от наук знаний, которые помогут найти более прямые пути, подскажут более эффективные методы» [144, с. 13].

³ Тема взаимоотношений церкви с евреями была остро поставлена прежде всего католической интеллигенцией в первой половине XX в. Достаточно вспомнить письмо известного теолога Ж. Маритена к поэту Жаку Кокто (1921 г.). Сам Анджело Ронкалли (будущий папа Иоанн XXIII) был известен своими решительными выступлениями против нацистского геноцида в отношении евреев.

⁴ Однако в работе Собора новый Секретариат участия не принимал. К деятельности он приступил в 1965 г.

⁵ Для последующего анализа Декларации нами привлекались следующие работы: [115, с. 201—236; 116, с. 1—7; 200, с. 13—23; 210, с. 1—10; 190, с. 1—9].

⁶ Мы не упоминаем здесь о международных исламо-христианских встречах, организованных по инициативе Всемирного совета церквей.

⁷ Но не следует забывать, что именно в Новое время католицизм начинает распространяться по всему миру, превращаясь уже в подлинно мировую религию. Масштабы миссионерской деятельности в XVI—XVII вв. сравнимы с временами апостольскими. Сильно потесненный в самой Европе протестантизмом, католицизм проникает сразу на трех континентах в «мир языческий», вступает во взаимодействие с азиатскими, африканскими и американскими автохтонными культурами, в результате чего начинают складываться новые культурно-исторические формы бытия этой религии.

⁸ В энциклике Павел VI выделяет также четыре основных сферы диалога: 1) со всеми неверующими; 2) со всеми, кто поклоняется Богу и «сохраняет в своих традициях фундаментальные религиозные и человеческие ценности» (т.е. диалог с нехристианскими религиями); 3) с «отделившимися братьями» (т.е. внутрехристианский экуменический диалог); 4) между членами самой католической Церкви [6, № 103—120]).

Глава III

¹ Ранний ислам утверждает свою самобытность преимущественно в этих двух принципах: своя, отличная от иудаизма и христианства религия, свой («арабский, ясный») язык.

² Некоторые мусульманские правовые школы различают еще третью категорию земель — «дар ас-сулх» («земля мира»). Это немусульманские страны, управляемые немусульманами, но признавшие себя васалами и данниками мусульманского государства.

³ В Коране к «ахл ал-Китаб» отнесены еще и сабии (см. Коран, 2:51; 5:73, 22:17) — термин довольно неопределенный: возможно, имелись в виду ханифы (арабийские проповедники монотеизма до Мухаммада), иногда предполагают гностическую секту мандеев. В IX в. под категорию сабиев была подведены язычники Харрана, в котором сохранилось эллинистическое язычество.

⁴ Миллет на Ближнем Востоке, отмечает М. Родионов, рассматривался «как некий универсальный институт, сочетавший в себе социальные и этнические, гражданские и религиозные функции» [79, с. 17].

⁵ Э. Стоунквист, в несколько иной связи, следующим образом характеризует «маргинальную ситуацию»: «Кратко, это контраст, напряженность или конфликт социальных групп, различающихся по расе и обладающих различными культурами, конфликт, в котором члены одной группы пытаются приспособиться к группе, которая обладает большим престижем в власти. Эти группы находятся в отношении неравенства, что бывает скрыто, признано или замаскировано. Люди, принадлежащие к подчиненной или находящейся в меньшинстве группе, социальные связи которых привели к частичной ассимиляции и психологической идентификации с господствующей группой без того, чтобы она приняла их в свои ряды, находятся в положении личностей на рубеже культур» (цит. по [85, с. 126]).

⁶ Занятия зимми банковскими делами даже поощрялись мусульманами, что во многом было связано с традиционным толкованием исламского предписания о риба (ростовщичество).

⁷ Примечательно, что униатское движение сближает православных и приверженцев нехалкидонских церквей, хотя их отношения в течение многих веков оставались замороженными. Несмотря на серьезные догматические разногласия между ними, возникает определенная духовно-культурная близость, основанная прежде всего на сопротивлении католическому влиянию и неприятию унии. По словам Ш. Малика, это сближение основывалось на ощущении «внедогматического восточного родства» [192, с. 401].

⁸ По мнению У.М. Уотта, западная мысль входила в мусульманскую культуру тремя волнами: первые две — освоение средневековым исламом античного наследия (IX—X вв. — эпоха переводов с греческого и расцвета фалсафа — мусульманской эллинизирующей философии, и XI—XII вв. — эпоха ал-Газали, связанная с освоением греческих интеллектуальных моделей каламом — мусульманской спекулятивной теологией). Третья волна — влияние Европы на ислам в XIX—XX вв. (см. [214, с. 181—182]).

⁹ В период Танзимата (1839—1876) власти предпринимали попытки уравнивания в правах подданных империи: в 1839 г. Гюльханейский хатт-и шериф представил подданным формальное равенство гражданских прав, в 1844 г. была отменена казнь за отступничество, Хатт-и хумаюн 1856 г. провозгласил свободу вероисповеданий и равенство всех подданных султана. Преданность империи пытались поставить выше религиозной

принадлежности. Однако в тот период среди большинства мусульман подобные идеи не находили понимания. Религиозная нетерпимость была слишком сильна — даже формальное предоставление равенства «неверным» вызвало волну недовольства и протесты значительной части «правоверных». Христиане в целом недоверчиво отнеслись к реформам, считая их чисто идеологическим жестом.

¹⁰ Этим во многом объясняется тот факт, что ближневосточные христиане в этот период довольно часто принимали другое вероисповедание. Это тоже было своеобразным прорывом конфессиональной замкнутости. Чаще всего они останавливали свой выбор на протестантизме (например, такие крупные фигуры ан-Нахды, как Б. ал-Бустани, М. Мшака, Ф. Шидйак). Протестантизм с более секуляризованным комплексом идей полнее отвечал идеологическим и духовным потребностям этих христиан. Вообще влияние протестантизма в XIX в. на культурное и религиозное обновление униатских общин было весьма сильным. Кроме того, протестантские миссионеры, быстрее своих католических коллег усвоив специфику Ближнего Востока, на первый план выдвигали не столько религиозную проповедь, сколько просветительские и научные цели и поэтому встречали определенное понимание даже со стороны мусульман (см. [151, с. 90]). Так, над переводом Библии на арабский язык работали в рамках американской протестантской миссии в Бейруте вместе с Эли Смитом и Корнелиусом Ван Дейком маронит Бутрус ал-Бустани, греко-католик Насиф ал-Йазиджи и мусульманин Йусуф ал-Азир.

¹¹ З.И. Левин отмечает, что «развитие египетской экономики в период правления Мухаммеда Али происходило на феодальной основе» и только в 80-х годах прошлого века в Египте сложилась среда, благоприятная для распространения идей буржуазного просветительства» [61, с. 35—36]. На наш взгляд, деятельность египетских литераторов (ал-Джабарты, ат-Тахтави, аш-Шаркави, ат-Туниси и др.), которая возникла в период правления Мухаммеда Али, еще нельзя назвать просветительской. Их труды несли информацию о европейской культуре, но последняя (и прежде всего идея гражданского общества Французской революции) воспринималась и в целом осуждалась ими еще с традиционной исламско-теократической точки зрения.

¹² Подробно о литературной деятельности сирийских христиан-просветителей см. [42; 43; 55; 57].

¹³ Современный арабский социолог С. Амин отмечает: «Значительное представительство христиан в истории культурного возрождения Сирии и Египта, в партии Вафд и в левых политических течениях было во многом обусловлено тем, что идея светского государства была ближе и доступнее им, чем их мусульманским согражданам» [101, с. 51].

¹⁴ Нововведение, которому суждено было иметь большое будущее. Понятию «нация» в современном значении этого слова в арабском языке, пожалуй, больше соответствует «кау» («кауми́йя» — «национализм»). Однако и по сей день почти все идеологии для передачи понятия «нация» используют слово — «умма», вкладывая в это понятие новый смысл, что оставляет, как будет показано ниже, широкий простор для различных спекуляций.

¹⁵ Характерно, что именно в годы подъема идеологии арабизма многие арабские христиане начинают рассматривать мавлуд (исламский праздник в честь рождения Мухаммада) как национальный праздник всех арабов.

¹⁶ Макрам Убайд, министр финансов Египта, говорил в 1946 г.: «Я христианин, это правда. Но только по вероисповеданию. По родине своей я — мусульманин» (цит. по [162, с. 114]).

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство. — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19.
2. Библия. Книга священного писания Ветхого и Нового Завета. М., 1979.
3. Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
4. Concile Oecumenique Vatican II. Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages. Textes français et latin. P., 1967.
5. Concilium Vaticanum 2-um. Documents Conciliaires, Jean XXIII, Paul VI. Discours. 1962—1965. P., 1966.
6. Ecclesiam suam. 1963.
7. Encounter (Documents for Muslim Christian Understanding). Roma, 1974—1986.
8. Gaudium et Spes. 1965.
9. *Ioannis Damasceni.* Disputatio Saraceni et Christiani. — *Sahas D.J.* John Damascus on Islam. Leiden, 1972.
10. *Ioannis Damasceni.* De Haeresibus. — *Sahas D.J.* John Damascus on Islam.
11. Islamochristiana. Vol. 1—12. Roma, 1975—1986.
12. Lumen Gentium. 1965.
13. Nostra Aetate. 1965.
14. Nouveau Livre de la Foi. La foi commune des chrétiens. P., 1976.
15. Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans. Rome, 1970.
16. Patrologiae cursus completus. Series latina, éd J.P. Migne. P., 1844—1855.
17. Religions. Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique. Rome, 1970.
18. Le Siège apostolique et les missions. Т. 1—3. P., 1959.
19. Vatican II. Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes. Unam Sanctum, 61. P., 1966.
20. *Аверинцев С.С.* Жак Маритен, неотомизм, католическая теология искусства. — Вопросы литературы, 1968, № 10.
21. *Аверинцев С.С.* Теология. — Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
22. *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью. — Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976.
23. *Аветисян В.А.* Индийские мотивы в творчестве И.В. Гете. — НАА, 1979, № 5.
24. *Аветисян В.А.* Гете и культура Древнего Востока. — НАА, 1987, № 2.
25. *Алексеев В.М.* В старом Китае. М., 1958.
26. *Андреев М.Л.* «Новеллино» в истории итальянской литературы и европейской новеллы. — Новеллино. М., 1984.
27. *Артановский С.Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967.

28. *Бартольд В.В.* Ислам. Арабский халифат. Сочинения в 9 томах. Т. 6. М., 1966.
29. *Батунский М.А.* Западноевропейская исламистика и колониализм. — Современные идеологические проблемы в странах Азии и Африки. М., 1970.
30. *Батунский М.А.* Развитие представлений об исламе в западноевропейской средневековой общественной мысли (XI—XIV вв.). — НАА, 1971, № 4.
31. *Бельманн Д.* Арабское культурное наследие в свете идеалистических воззрений некоторых арабских теоретиков культуры. — История и экономика стран Арабского Востока и Северной Африки. М., 1975.
32. *Беляев Е.А.* Луи Массиньон. — НАА, 1963, № 4.
33. *Берзин Э.О.* Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М., 1966.
34. *Вольтер.* Магомет. М., 1971 (Библиотека всемирной литературы).
35. *Восток—Запад.* Исследования, переводы, публикации. М., 1982, 1985, 1988.
36. *Габриэли Ф.* Данте и ислам. — Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.
37. *Гибб Х.А.Р.* Арабская литература. М., 1960.
38. *Гофман Э.Т.А.* Житейские воззрения кота Мурра. Повести и рассказы. М., 1967 (Библиотека всемирной литературы).
39. *Гребнев А.М.* Иран 60—70-х годов: восприятие буржуазной культуры Запада. — НАА, 1984, № 4.
40. *Григорьева Т.П.* Еще раз о Востоке и Западе. — Иностранная литература, 1976, № 7.
41. *Грюнебаум Г.Э. фон.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981.
42. *Долинина А.А.* Очерки истории арабской литературы нового времени. Публицистика, 1870—1914. М., 1968.
43. *Долинина А.А.* Очерки истории арабской литературы нового времени. Просветительский роман. М., 1973.
44. *Журавский А.В.* Становление идеологии арабского национализма и христианские меньшинства (вторая половина 19—начало 20 в.). — НАА, 1978, № 3.
45. *Заборов М.А.* История Крестовых походов в документах и материалах. М., 1977.
46. *Завадская Е.В.* Восток на Западе. М., 1970.
47. *Завадская Е.В.* Культура Востока в современном Западном мире. М., 1977.
48. *Иванов Н.А.* О типологических особенностях арабо-османского феодализма. — НАА, 1978, № 3.
49. *Кастри А. де.* Ислам и христианство в эпоху завоеваний и владычества арабов. Пг., 1915.
50. *Кляшторина В.Б.* «Восток—Запад» в контексте современной иранской культуры. — НАА, 1985, № 3.
51. *Кобзев А.И.* О понимании личности в восточной и европейской культурах. — НАА, 1979, № 5.
52. *Кон И.С.* Психология предрассудка. — Новый мир, 1966, № 4.
53. *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972.
54. *Крачковский И.Ю.* Арабская культура в Испании. М.—Л., 1937.
55. *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. 3. М.—Л., 1956.
56. *Кречмар Г.* Служение крещеного миру по свидетельству отцов церкви. — Богословские труды, № 10, 1973.
57. *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. М., 1971.
58. *Кузмицкас Б.Ю.* Трансцендентальная антропология Карла Ранера. — Вопросы философии, 1978, № 1.

59. *Кучинский Я.* Некоторые вопросы диалога марксистов и христиан. — Вопросы научного атеизма. Вып. 18. М., 1975.
60. *Левин З.И.* Философ из Фурейки. М., 1965.
61. *Левин З.И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (Новое время). М., 1972.
62. *Левин З.И.* Развитие арабской общественной мысли. 1917—1945. М., 1979.
63. *Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М., 1973.
64. *Михайлов А.Д.* Старофранцузская городская повесть. Фаблю и вопросы специфики средневековой пародии и сатиры. М., 1986.
65. *Овчинников В.Г.* Католическая церковь в Западной Африке. М., 1982.
66. *Оля Б.* Боги Тропической Африки. М., 1976.
67. *Петров А.М.* Восток и Запад: экономические контакты как отражение разнотемповости развития. — ААС, 1982, № 12.
68. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в 7—15 вв. Л., 1966.
69. *Пигулевская Н.В.* Культура сирийцев в средние века. М., 1979.
70. Полное описание вселенной и народов (пер. С.В. Поляковой и И.В. Феленковой). — Византийский временник. Т. VIII. М., 1956.
71. Проблема человека в истории философии (на стыке Восток—Запад). — НАА, 1984, № 6.
72. *Путинцева Т.А.* Тысяча и один год арабского театра. М., 1977.
73. *Рашковский Е.Б.* НТР как фактор духовной ситуации в развивающихся обществах. — Национальное и интернациональное в идеологии национально-освободительного движения. М., 1974.
74. *Рашковский Е.Б.* Востокведная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби. М., 1976.
75. *Рашковский Е.Б.* Науковедение и Восток. М., 1980.
76. *Рашковский Е.Б.* Древневосточная проблематика в истории западной философской мысли 20 в.: Карл Ясперс. — НАА, 1985, № 1.
77. *Рашковский Е.Б.* «Восток—Запад» как проблема истории культуры. — НАА, 1986, № 3.
78. *Родионов М.А.* Из истории формирования этноконфессиональной структуры населения Ливана. — Советская этнография, 1973, № 4.
79. *Родионов М.А.* Марониты. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. М., 1982.
80. *Сагадеев А.В.* «Наследие ислама»: история и современность. Предисловие к кн. У.М. Уотта «Влияние ислама на средневековую Европу». М., 1976.
81. *Сагадеев А.В.* Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии. — Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
82. *Салиби К.С.* Очерки по истории Ливана. М., 1969.
83. *Соловьев Вл.С.* Магомет, его жизнь и религиозное учение. СПб., 1902.
84. *Соловьев Вл.С.* Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 1—10. СПб., 1911—1914.
85. *Тугаринов В.П.* Личность и общество. М., 1965.
86. *Уотт У.М.* Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
87. *Уотт У.М., Какия П.* Мусульманская Испания. М., 1976.
88. *Чалоян В.К.* Восток—Запад. М., 1979.
89. *Шахиди М.* Абу Али Ибн Сина — обитатель Лимба. — Дантовские чтения 1985. М., 1985.
90. *Шарден П. Тейяр де.* Феномен человека. М., 1965.
91. *Шейнман М.М.* От Пия IX до Иоанна XXIII. Ватикан за 100 лет. М., 1966.
92. *Шпажников Г.А.* Религии стран Западной Азии. М., 1976.
93. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
94. *Ярошевский Т.М.* Личность и общество. М., 1973.

95. *Abd al-Raziq Ali*. al-Islam wa usul al-hukm. Cairo, 1925.
96. *Abduh M.* al-Islam wa-l-nasraniyya maa l-ilm wa-l-madaniyya. Cairo, 1928.
97. *Adolfs R.* Die Kirche ist Anders. Köln, 1965.
98. *Aflak M.* Commémoration du prophète Arabe. — *Orient*. 1965. № 35.
99. *Aguilar E.* The Second International Muslim — Christian Congress of Cordobe. — *Islamochristiana*. Vol. 3. Roma, 1977.
100. *Alverny M.-Th. de.* Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques d'Avicenne. — *Archives de l'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*. T. 19, 1952.
101. *Amin S.* La nation arabe. P., 1976.
102. *Anawati G.* Foi chrétienne et foi musulmane d'aujourd'hui. — *Tavolta rotonda sul tema: Cristianesimo e islamismo*. Roma, 1974.
103. *Arkoun M.* La pensée arabe. P., 1975.
104. *Arkoun M., Gardet L.* L'Islam hier-demain. P., 1978.
105. *Aruppe P.* Postawa Kościoła wobec różnorodności kultur świata. — *Wiśniewski*. — *Collectanea Theologica*. Varsaviae, 1970, ann. 40, fasc. 1.
106. *Asin Palacios M.* Un précurseur hispano-musulman de Saint Jean de la Croix. — *Études carmelitaines*. Vol. 27, 1932.
107. *Asin Palacios M.* Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam. — *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*. Ed. T.W. Arnold and R. Nicholson. Amsterdam, 1973.
108. *Ayoub M.* Muslim views of Christianity: Some Modern Examples. — *Islamochristiana*. Vol. 10. Roma, 1984.
109. *Azoury N.* Le réveil de la nation arabe. P., 1905.
110. *Barišić J.* Da budu jedno. Split, 1976.
111. *Basetti-Sani G.* For a Dialogue between Christians and Muslims. — *The Muslim World*. 1967, vol. LVII, № 2—3.
112. *Berque J.* Les arabes d'hier à demain. P., 1967.
113. *Borrmans M.* Le Papa Paul VI et les Musulmans. — *Islamochristiana*. T. 4. Roma, 1978.
114. *Bouamrane.* Conditions d'un dialogue islamo-chrétien. — *Recherches d'Islamologie*. Louvain, 1977.
115. *Caspar R.* La religion musulmane. — *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*. P., 1966.
116. *Caspar R.* Islam according to Vatican II. — *Encounter*. [Roma], 1976, № 21.
117. *Caspar R.* Perspectives de la «théologie comparée» entre l'Islam et le Christianisme. — *Recherches d'Islamologie*.
118. *Charnay J.P.* Le dialogue islamo-chrétien (essai d'interprétation psychologique). — *Politique Etrangère*, 1976, № 3.
119. *Christians among Muslims*. — *Encounter*. 1978, № 48.
120. *The Cultural Context of Medieval Learning*. Proceedings of International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages. Sept. 1973. Boston, 1975.
121. *Daniel N.* Islam. Europe and Empire. Edinburgh, 1966.
122. *Daniel N.* Islam and the West, the Making of an Image. Edinburgh, 1980.
123. *Dowson C.* The Making of Europe. L., 1946.
124. *Duval L.E.* Messages de paix. P., 1962.
125. *Edelby N.* Notre vocation des chrétiens d'Orient. — *Proche Orient Chrétien*. 1953, VII—IX.
126. *Edwards M.* East—West Passage. — *The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and Western World*. N.Y., 1971.
127. *Les églises chrétiennes et la décolonisation*. P., 1967.
128. *L'Enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age*. — *Colloques internationaux de la Napoule (France) Islam et Occident au Moyen Age*. Session des 25—28 oct. 1976. P., 1977.

129. *Fitzgerald M.* Christian Liturgy and Islamic Texts. — Encounter. 1976, № 30.
130. *Fitzgerald M.L.* The Secretariat for non-christians is Ten Years Old. — Islamochristiana T. 1. Roma, 1975.
131. *Gardet L., Anawati M.-M.* Introduction à la théologie musulmane. P., 1948.
132. *Gardet L.* Islam. Religion et Communauté. P., 1967.
133. *Gardet L.* Regards chrétiens sur la pluralité des cultures dans le monde présent. — Rencontre Islamo-Chrétienne. Tunis, 1974. Tunis, 1975.
134. *Gardet L.* La cité musulmane, vie sociale et politique. P., 1976.
135. *Gardet L.* La connaissance que Thomas Aquinas put avoir du monde islamique. — Aquinas and Problems of his Time. Louvain — The Hague, 1976.
136. *Gardet L.* La foi du chrétien et les grandes cultures religieuses. — Islamochristiana. Vol. 3. Roma, 1977.
137. *Gelot J.* Vers une théologie des religions non chrétiennes. — Islamochristiana. Vol. 2. Roma, 1976.
138. *Geffré C.* La théologie des religions non chrétiennes, vingt ans après Vatican II. — Islamochristiana. Vol. 11. Roma, 1985.
139. *Gibb H.A.R.* Whither Islam. L., 1973.
140. *Gilson E.* La philosophie au Moyen Age. T. 2. P., 1976.
141. *Gilson E.* Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennant. — Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. T. 44. 1969.
142. *Gobry I.* St. François d'Assise et l'esprit franciscain. P., 1972.
143. *Goichon A.-M.* La Philosophie d'Avicenne at son influence en Europe médiévale. P., 1951.
144. *Goyau G.* L'Eglise en marche (3-me serie). P., 1931.
145. *Grudzien J.* Watykanska koncepcija dialogu ze światem. — Studia filoz. Warszawa, 1976, № 2.
146. *Haim S.G.* Arab Nationalism. An Anthology. Los Angeles, 1962.
147. *Hay D.* Europe. The Emergence of an Idea. Edinborough, 1968.
148. *Hay D.* The Medieval Centuries. L., 1971.
149. Histoire universelle des missions catholiques. Vol. 3—4. P., 1958—1959.
150. *Hitti Ph.K.* Lebanon in History. L., 1957.
151. *Hitti Ph.K.* Islam and the West. A Historical Cultural Servey. L., 1962.
152. *Holt P.M.* The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale. — Historians of the Middle East. L., 1962.
153. *Hourani A.* Syria and Lebanon. L., 1946.
154. *Hourani A.* Minorities in the Arab World. L., 1947.
155. *Hourani A.* Arabic Thought in Liberal Age, 1798—1935. L., 1962.
156. *Hourani A.* Europe and the Middle East. L., 1980.
157. *Hudson G.* Rencontres historiques de l'Europe et de l'Asie. — Table Ronde, 1965, № 209.
158. Islam et Chrétiens du Midi (XII—XIV^e s.). Toulouse, 1983.
159. *Iyer R.* Le rideau de verre. — Table Ronde, 1965, № 209.
160. *Jaber K.S. Abu.* The Millet System in the Nineteenth Century Ottoman Empire. — The Muslim World. 1967, vol. LVII, № 3.
161. *Jargy S.* Islam et chrétienté: Les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue. Genève, 1981.
162. *Jaspers K.* Vom Ursprung und Zeit der Geschichte. Zürich, 1949.
163. *Jolivet J.* The Development of Philosophical Thought in its Relationship with Islam up to Avicenna. — Islam, Philosophy and Science. P., 1981.
164. *Jomier J.* Le commentaire coranique du Manâr. P., 1954.
165. *Journet C.* L'Eglise du Verbe incarné. Vol. 1. P., 1951.
166. Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000. Zürich, 1974.

167. *Kritzeck J.* Peter the Venerable and Islam. Princeton, 1964.
168. *Lavan S.* Four Christian Arab Nationalists: a Comparative Study. — The Muslim World. 1967, vol. LVII, № 2.
169. The Legacy of Islam. Ed. by J. Schacht, C.E. Bostworth. Oxf., 1974.
170. *Leroy J.* Monachisme oriental aux 10—13 siècles. — Cahiers d'Histoire. Loyon, 1975, t. 20, № 2.
171. *Lewis B.* The Middle East and the West. Bloomington, 1964.
172. *Lughod I.* Abu. Arab Rediscovery of Europe. Princeton, 1963.
173. *Malvezzi A.* L'Islamismo e la cultura europea. Florence, 1965.
174. *Maritain J.* Humanisme Integral. P., 1938.
175. *Maritain J.* Court traité de l'Existence et de l'Existant. P., 1948.
176. *Massignon L.* Lexique technique de la mystique musulmane. P., 1920.
177. *Massignon L.* La Passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam. T. 1. P., 1922.
178. *Massignon L.* Le Signe mariale. — Rythme du monde. III, 1948.
179. *Massignon L.* Parole donnée. P., 1962.
180. *Massignon L.* «Ana al-Haqq» — Opera Minora. T. 2. Beyrouth, 1963.
181. *Massignon L.* Le Christ dans les Evangiles selon al-Ghazâlî. — Opera Minora. T. 2.
182. *Massignon L.* «Les Sert Dormants» apocalypse d'Islam. — Opera Minora. T. 3. Beyrouth, 1963.
183. *Massignon L.* La légende de tribus impostoribus et ses origines islamique. — Opera Minora. T. 1. Beyrouth, 1963.
184. *Massignon L.* Mystiques musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age. — Opera Minora. T. 2.
185. *Merad A.* Dialogue Islamo-Chrétien: pour la recherche d'un langage commun. — Islamochristiana. Vol. 1. Roma, 1975.
186. *Moubarac Y., Harpigny G.* L'Islam dans la réflexion théologique du christianisme contemporain. — Concilium. № 116. P., 1976.
187. *Moubarac Y.* Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine. Beyrouth, 1977.
188. *Nasr S.G.* The Immutable Principles of Islam and Western Education. — The Muslim World. 1966, vol. LVI, № 1.
189. *Panikkar R.* Le Christ et l'Hindouisme. P., 1972.
190. *Pruvost L.* From Tolerance to Spiritual Emulation (an Analysis of Official Texts on Christian-Muslim Dialogue). — Islamochristiana. Vol. 6. Roma, 1980.
191. *Raisanen H.* The Portrait of Jesus in Qur'an. Reflections of a Biblical Scholar. — Muslim World, 1980, vol. LXX, № 2.
192. Religion in the Middle East. Vol. 1, 2. L., 1969.
193. *Rescher N.* Nicolas of Cusa on the Qur'an. — Studies in Arabic Philosophy. L., 1973.
194. *Rescher N.* The Development of Arabic Logic. L., 1964.
195. *Rescher N.* The Impact of Arabic Philosophy on the West. — Studies in Arabic Philosophy.
196. *Riet Van S.* La somme contre les gentils et la polémique islamo-chrétienne. — Aquinas and Problems of his Time. Louvain—the Hague, 1976.
197. *Roncaglia M.* St. Francis of Assisi and the Middle East. Cairo, 1957.
198. *Rodinson M.* La fascination de l'Islam. Nijmegen, 1978.
199. *Rondot P.* Les Chrétiens d'Orient. P., 1955.
200. *Rossano P.* Les grands documents de l'Eglise catholique au sujet des musulmans. — Islamochristiana. Vol. 8. Roma, 1982.
201. *Rupp J.* Message ecclésial de Solowiew. P.—Bruxelles, 1974.

202. *Salim al-Bustani*. Tarikh faransa al-hadith. Beirut, 1884.
203. *Schillebeckx E.* Foi chrétienne et attente terrestre. — Eglise dans le monde de ce temps. P., 1967.
204. *Smith W.C.* Islam in Modern History. L., 1963.
205. *Southern R.W.* Western Views of Islam in the Middle Age. Cambridge, 1962.
206. *Stang H.* Westernness and Islam. Oslo, 1976.
207. *Talbi M.* Islam and Dialogue. — Encounter, 1975, № 11—12.
208. *Théry G.* Tolède, ville de la renaissance médiévale, point de jonction entre la philosophie musulmane et la pensée chrétienne. Oran, 1944.
209. *Thomas M.M.* The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance. Madras, 1970.
210. *Troll C.W.* A New Spirit in Muslim-Christian Relations. — Encounter, 1974, № 9.
211. *Kerr D.A.* Christian Witness in Relation to Muslim Neighbours. — Islamochristiana. Vol. 10. Roma, 1984.
212. *Waardenburg J.* L'Islam dans le miroir de l'Occident. P., 1962.
213. *Waardenburg J.* Massignon: Notes for Further Research. — The Muslim World, 1966, vol. LVI, № 3.
214. *Watt Montgomery W.* Islamic Philosophy and Theology. — Islamic Surveys I. Edinburgh, 1962.
215. *Watt Montgomery W.* Thought on Muslim-Christian Dialogue. — The Muslim World. 1967, vol. LVII, № 1.
216. *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Cambridge, 1976.
217. *Wolfson H.A.* From Philo to Spinoza. N.Y., 1977.
218. *Zamaniri G.* L'Eglise et l'Islam. P., 1969.
219. *Zolondek L.* The French Revolution in Arabic Literature of the Nineteenth Century. — The Muslim World. 1967, vol. LVII, № 3.
220. *Zurayk C.* The Essence of Arab Civilization. — The Middle East Journal. 1949, № 4.

Указатель имен

- Абд ал-Джалил 53, 63
Абдул-Хамид II 102
Абеляр Пьер 24
Абубацер (см. Ибн Туфайл)
Абу Мансур ал-Багдади 15
Абу Мукх 67
Абу Талиб 113
Августин Блаженный 5, 21
Аверроэс (см. Ибн Рушд)
Аветисян В.А. 9
Авицеbron (см. Ибн Гебиrolь)
Авиценна (см. Ибн Сина)
Авраам 46, 50, 59, 60, 62
Авраам Ардзвини 91
Агарь 28, 50, 59
Аделард Батский 21, 31
ал-Азир Й. 116
Азури Н. 100, 102, 105
Алвар 17
Алверни М.-Т. де 112
Александр Гальский 21
Алексеев В.М. 9
Али 26
Али Мухаммед 116
Альберт Великий 22, 23
Альгацель (см. ал-Газали)
Альфред Английский 19
Амин С. 116
Анавати Ж. 52, 53, 59, 112
Антуан Фарах 97, 98, 100, 105
Арий 49
Аркун М. 108
Аристотель 18—22, 25
Арривабене А. 33
Артамонов С. 40
Аруше П. 74
Асиш Паласнос М. 23, 24
Афляк М. 106—107
ал-Ашари, Абу-л-Хасан 15
Базетти-Сани Дж. 52, 63
Бар-Кохба 39
Бартольд В.В. 18
Бассим П. 66
Батунский М.А. 113
Беа 57—58
Беда Достопочтенный 17
Беккер Г. 49
Бельманн Д. 108
Беляев Е.А. 48
Бенедикт XIV 91
Бенедикт XV 54, 56
Берзин Э.О. 10
Берк Ж. 49
Бирунова Е. 29
Блоше Э. 24
Блуа Л. 47
Бонавентура 21, 23, 34
Бозций 21, 22
Бруно Дж. 113
Буленвилье 37, 39
ал-Бустани, Бутрус 97, 98, 100,
101, 102, 105, 116
ал-Бустани, Салим 97
Бэкон Роджер 21
Вальтер Компьенский 30
Ван Дейк К. 116
Вельхаузен И. 45
Вильгельм Овернский 21
Вольтер 39, 40, 98, 101, 113
Габриэли Ф. 24
ал-Газали 19—21, 23, 115
Гален 18, 20
Галлан А. 40
Гарде Л. 72, 78—79, 112
Гарридо Ж. 52
Гвиберт Ножанский 30
Герард Кремонский 19, 20, 22
Герберт из Орилака 17, 21
Гердер И.Г. 5
Герман Далматец 32
Геродот 8

- Гессе Г. 8, 9
 Гете И.В. 9
 Гильом Триполийский 34
 Гиппократ 18
 Гобино Ж. 5
 Гофман Э.Т.А. 40
 Гравран Ж. 71
 Гребнев А.М. 9
 Гренье Ж. 39
 Григорий IX 113
 Григорьева Т.П. 7
 Гримме Г. 45
 Гуашон А.-М. 112
- Даниелу Ж. 59
 Данилевский Н. 5
 Данте А. 13, 20, 22, 24—26, 28, 33, 35
 Даусон К. 16
 ад-Дахдах Х. 101
 Дениел Н. 113
 ал-Джабарти, Абд ар-Рахман 101, 116
 Дидро Д. 40, 98
 Доминик Гундисалви 19—21
 Дурн Ж. 59
 Дюваль Л. 13
 Дю Риэ 33
- Евлогий 30, 34
 Евклид 18, 21
- Жан де ля Рошель 21
 Жан Жанден 113
 Жанна д'Арк 29
 Жело Ж. 53
 Жильсон Э. 112
 Жомье Ж. 53, 99
 Журне 53
- Завадская Е.В. 9
 Заглул С. 103
 Закария Х. 52
 Зейдан Дж. 97, 98
 Зурайк К. 106
- Ибн Аббад 24
 Ибн ал-Араби 23
 Ибн Гебироль 20, 21
 Ибн Дауд 19
 Ибн Рушд 13, 18, 20, 22, 23, 25, 113
 Ибн Сина 18, 20, 21, 25, 112
 Ибн Туфайл 25
- Ибн Хазм 15
 Ибн Хаййан Джабир 21
 ал-Идриси 37
 Иеремия II 92
 Измаил 17, 32, 46, 50, 52, 62
 Иисус Христос 15, 27, 31, 32, 35, 38, 49, 59, 60, 62—64, 70, 102, 113
 Иоанн XI 91
 Иоанн XXIII 56, 57, 114
 Иоанн Дамаскин 27
 Иоанн Испанский 19, 20
 Иоанн из Сеговии 33, 36
 Иоанн Креста (Хуан де ла Крус) 24
 Иоанн Креститель 27
 Иоанн Лейденский 39
 Иоанн-Павел II 69, 70
 Иоанн Скот Эрнугена 21
 Иосиф 103
 Иса (см. Иисус Христос)
 Исаак 50
 Исхак А. 97, 98, 101
- ал-Йазиджи Н. 97, 98, 116
- Какана П. 112
 Карам Й. 94
 Карлейль Т. 95
 Каспар Р. 53, 59
 Кениг Ф. 68, 74
 Керр Д. 34
 ал-Кинди, Абу Йусуф Йакуб 18, 20
 ал-Кинди, Абд ал-Масих 28, 33
 Кирилл II 91
 Кирилл V 91
 Клодель П. 47
 Кляшторина В.Б. 9
 Кобзев А.И. 9
 Кок Ж. 59, 67
 Кокто Ж. 114
 Конгар И. 63
 Кондорсе Ж. 5
 Конрад Н.И. 9
 Корбон Ж. 59
 Корнеев Ю. 30
 Крачковский И.Ю. 98
 Крицек Дж. 113
 Кубруси Халиль 105
- Ламменс А. 104
 Лев XIII 54

Лев Африканский 47
Левин З.И. 116
Леди Ш. 52
Леруа Ж. 82
Лидгейт Дж. 29
Лозинский М. 35
Лука 29
Лутфи А. 103
Льюис Б. 112
Любак А. де' 59
Лютер М. 33, 38

Маймонид 19
Макдональд Д. 49
Макиавелли Н. 40
Максим IV 58
Максим V 67, 110
Малик Ш. 115
Мальвеци А. 113
Манфалуги 103
Мараччи Л. 37
Маритен Ж. 47, 76, 78, 114
Мария 51, 60, 64
Марк 34
Марк Толедский 33
Марсель Г. 78
Массиньон Л. 10, 46—52, 63
Масуди 17
Матисс А. 9
Матфей 103
Меланхтон Ф. 33
Мерад, Али 64
Марелла 67
Мехмед II 36
Мец А. 84, 85
Михаил Скот 20
Моисей 50, 113
Монтескье Ш.Л. 40
Монтини Дж. (см. Павел VI)
Мубарак И. 43, 52
ал-Мутавакиль 84
Мухаммад 15, 24—32, 34, 39, 40,
43, 45—46, 49—52, 63—64, 95,
106—107, 113, 116
Муххамед II 85
Мшакка М. 116
Мюллер А. 45

Наккаш М. 97
Наккаш С. 97, 98
Наср С.Х. 111
Николай Кузанский 36
Нимр Ф. 98

Овчинников В.Г. 10
Окли С. 37
Ольденбург С.Ф. 9
Оля Б. 71
Омейяды 27, 84

Павел 28
Павел VI 52, 58, 73—75, 78, 114
Павел Альбар 30
Пекем, Джон 21
Персеваль К. де 45
Петр Альфонси 31
Петр Достопочтенный 32—33
Петр Ноласк 35
Петр Толедский 32
Петров А.М. 9
Пий II 36
Пий VI 52
Пий IX 54, 74
Пий XI 54, 55, 114
Пий XII 55, 57
Пико делла Мирандола 25, 113
Пиньедоли 66—68
Пиренн А. 12
Пишари Э. 47
Платон 21
Плотин 22
Помпонаци П. 113
Порфирий 22
Постель Г. 37
Поукок 37
Придо Х. 38—39
Прокл 22
Псевдо-Дионисий Ареопagit 21
Птоломей 18
Пьетро д'Абана 113

Раббат Э. 106
ар-Рази, Абу Бакр 18, 20
Раймонд Луллий 23, 35
Рамон де Пеньяфорте 35
Ранер К. 59, 63, 77
Рашковский Е.Б. 9
Рейнолдс У. 38
ар-Рейхани А. 95
Релан А. 37
Ренан Э. 5, 40, 44, 98
Решер Н. 112
Риколдо да Монтекроче 35
Роберт Гроссетест 21
Роберт Кеттонский 32, 33
Родинсон М. 113
Родионов М.А. 115
Розен В.Р. 45

Ронкалли А. (см. Иоанн XXIII)

Руссо Ж.Ж. 98, 101, 107

Рюпп Ж. 43

Сагадеев А.В. 9, 113

Сазери Р. 113

Салах ад-Дин (Саладин) 13

Сандерсон Э. 8

Сарра 17

ас-Сарруф Й. 98

Сатклифф М. 38

Сергий Бахира 28, 113

Сигер Брабантский 23

Сиддик Й. 8

Сильвестр II (см. Герберт из Ориака)

Симон Р. 37

Сионита 37

Смит Р. 45

Смит У.К. 15, 109

Смит Э. 116

Снук Хюргронье Х. 49

Соловьев Вл.С. 8, 43—46, 52, 114

Соломон 20

Станг Х. 112

Стефан I 58

Стоунквист Э. 115

Сэль Дж. 33, 39

Такла Б. 98, 101

Такла С. 98

Таппуни 58

ат-Тахтави 116

Теодор Библиандер 33

Тери Г. 112

Тойнби А.Дж. 9

ат-Туниси 116

Убайд М. 116

Уотт У.М. 93, 112, 113, 115

Урбан II 14, 16

ал-Фараби 18, 20, 21

ал-Фаргани 18

Фатима 51

Фейсал 68

Фемистий 22

Феофан Исповедник 28

Фома Аквинский 5, 22, 23, 25, 33—35

Франциск Ассизский 34—35, 51

Фридрих II 18, 113

Фуко Ш. де 47

Фульбер 20

Хадсон Дж. 112

Хайск М. 52

Халкидий 21

ал-Халладж 47, 50, 51

Хаурани А. 85, 113

ал-Хашими, Абдаллах 33

Хей Д. 16

Хесронита 37

Хитти Ф.К. 85, 112, 113

Хорезми (ал-Хваризми) 18, 21, 31

ал-Хури Х. 98

Хусейн 104

Чалоян В.К. 9

Шарден Т. де 6

аш-Шаркави 116

Шателье А. 43

Шахиди М. 24

аш-Шахрастани 15

Швейцер А. 9

Шекспир У. 29, 30

Шидьяк Ф. 98, 115

Шиллебекс Э. 63

Шпенглер О. 5

Шпренгер А. 45

Шумейль Ш. 98

Щепкина-Куперник Т. 30

Эдвардс М. 112

Эделби Н. 110

Эмбрих Майенский 30

Эмерсон Р.У. 95

Энгельс Ф. 4

Эрбело Бартелеме де 37

Ясперс К. 9

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
<i>Глава I</i>	
ИСЛАМ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ЕВРОПЫ	12
Ислам и христианство (духовно-исторический контекст взаимодействия)	12
Характер культурных заимствований в средние века	16
Образ ислама в европейском сознании (Средневековье).....	25
Образ ислама в европейском сознании (Новое время)	37
Ислам в религиозно-философской системе Вл. Соловьева	43
Л. Массиньон и современное католическое исламоведение	46
<i>Глава II</i>	
СОВРЕМЕННАЯ КАТОЛИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДИАЛОГА С ИСЛАМОМ	54
Афро-азиатский мир в церковных документах XIX — первой половины XX в.	54
Проблемы ислама на II Ватиканском соборе	57
Исламо-христианский диалог после II Ватиканского собора	65
Теологические основания и социокультурные аспекты исламохристианского диалога	73
<i>Глава III</i>	
ИСЛАМ И ХРИСТИАНЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА	81
Традиционный статус христиан в мусульманском обществе.....	81
Положение христианских меньшинств на современном Арабском Востоке	86
Поиски путей преодоления конфессиональной обособленности. Христианские просветители	93
Идеология арабизма в свете проблемы исламо-христианских взаимоотношений на Ближнем Востоке	104
ПРИМЕЧАНИЯ	112
ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА	117
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	124

Научное издание

Журавский Алексей Васильевич

ХРИСТИАНСТВО И ИСЛАМ

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА

Редактор *Т.К.Гармьяни*

Младший редактор *Н.Н.Капарова*

Художник *А.Г.Кобрын*

Художественный редактор *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *Л.Н.Кузьмина*

Корректор *Е.В.Карюжина*

ИБ № 15941

Сдано в набор 05.01.89

Подписано к печати 12.07.89

Формат 84×108¹/₂. Вумага офсетная № 1

Печать офсетная. Усл. п.л. 6,72. Усл. кр.-отт. 6,93

Уч.-изд.л. 7,63. Тираж 18000 экз. Изд. В 6747

Зах. № 510. Цена 1 р.

Ордена Трудового Красного Знамени

издательство "Наука"

Главная редакция восточной литературы

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства "Наука"

107143, Москва В-143, Открытое шоссе, 28

А.В.ЖУРАВСКИЙ

ХРИСТИАНСТВО И ИСЛАМ

Рассматривая историю отношений двух религий в аспекте взаимовлияния восточной и западной культур, автор исследует проблемы воздействия интеллектуально-духовного мира ислама ближневосточного региона на религиозно-философскую культуру Европы, эволюцию христианских представлений о мусульманах и их религии.