



Нофал Ф. О.

ДИАЛЕКТИКА АВРААМИЧЕСКОГО СИМВОЛА

М.: ООО «Садра», 2020. (Ислам: классика и современность). 328 с. ISBN 978-5-907041-17-2

УДК 82-95 (2-1) (27) (28)

DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.012

Книга Фареса Османовича Нофала, русско-арабского билингвала, религиоведа, философа издана в серии «Ислам: классика и современность». Это первый в своем роде опыт соотнесения христианства и ислама в рамках философской феноменологии религии. «Авраамическим символом» в книге называется внешняя форма так называемого авраамического мифа, то есть, по сути, монотеизма, но в ходе развития текста само это понятие снимается: ведь автор стремится «опрокинуть одно из самых популярных (и губительных) религиозоведческих заблуждений последних столетий — концепцию авраамического монотеизма» (с. 174). Может быть, на это снятие и намекает употребление в заглавии термина «диалектика».

От феноменологического метода ожидается как будто бы чистая дескриптивность, описание явлений в их несводимости друг к другу. На самом же деле феноменология не пытается изобразить явления так, как они являются каждому, и даже не предполагает того, что каждому они являются одинаково. Она концептуализирует их посредством отождествлений («это есть то») и различений («это не есть то»), причем отождествления играют ведущую роль в этой диалектической паре. Можно сказать, что тождество в феноменологическом методе задает сущность явлений (и оказывается тем, чем в старой метафизике были сущностные утверждения), а различие стратифицирует их. Работу этого метода можно наблюдать в особенности у феноменологов религии: Рудольфа Отто, Мирчи Элиаде и других¹.

1 См., например: *Otto R.* Священное. СПб., 2008; *Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб., 2000. Т. 1–2; *Heiler F.* Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1920. См. также: *Пылаев М. А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., 2011.

Труд Ф. О. Нофала представляет собой, в сущности, различение ислама и христианства на общей матрице феноменологии религии, разработанной самим автором с опорой на текстуальные репрезентации духовного опыта некоторых религиозных мыслителей, преимущественно экзистенциалистов и феноменологов.

Как уже было замечено, в основе феноменологии религии Ф. О. Нофала — концепт «мифа», в данном случае не нарратива и не первоначального или предвечного события, но некоего базового опыта или даже только потребности, содержание которой может быть охарактеризовано как *слияние с абсолютным*. Осознаваемая на рациональном уровне невозможность такого слияния без утраты (или себя, или абсолюта, если он имеет персональный характер) делает «миф» изначально противоречивым, «абсурдным». «Миф» допускает только символическую, и притом диалектическую, экспликацию, то есть такую, которая предстает как процесс, движение, и к тому же не линейное, а, скорее, возвратно-поступательное.

По мысли Ф. О. Нофала, «миф» лежит в основе всякой религии, но диалектика слияния и неслиянности человека и персонального абсолюта достигает совершенства только в «христианском мифе». Таким образом, автор, по-видимому, сохраняет в силе тезис М. Элиаде о Христе как итоге всех иерофаний².

Поскольку «миф» совершенно непостижим, он допускает лишь символическое, опосредованное и инобытийное себе выражение. Вначале его выразителем становится *textus receptus* — «совокупность аксиоматических утверждений, встречаемая неофитом у порогов нового храма <...> первое определение мифа, вырабатываемое им вне самой традиции» (с. 12). На *textus receptus* опираются догмат и ритуал, первый из которых адаптирует миф для мыслительной, второй — для деятельной стороны человеческой жизни. «Статичность разума преодолевается ритуалом — наполовину, правда, статичным, неизменным <...> ритуал несет миф, зеркально его отображает — но ноумен мифа остается достоянием более высокой мистики» (с. 18–19). Третью сторону представляет собой нравственное чувство, которому отвечают религиозное право и этика. По мысли Ф. О. Нофала, право в религии защищает стабильность ритуала (с. 30). При этом у него «правовед» противостоит «адепту», и остается невыясненным вопрос о том, является ли сам правовед адептом, чем отличается от других и откуда вообще берется. (Феноменология может позволить себе абстрагироваться от вопроса о происхождении.)

2 Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 43.

Читая книгу далее, можно заметить, что Ф. О. Нофал не стремится к экспликации всего содержания христианского богословия сообразно заявленному методу: напротив, он создает герметичную систему категорий, описывающих в конечном итоге только одну тему — невозможность-потребность слияния с абсолютном — и заставляющую вращаться вокруг нее «догмат», «ритуал» и «закон» без уточнения их собственного содержания. Герметичность, или эзотеричность, языка Ф. О. Нофала усугубляется тем, что не всегда удается понять, отождествляет он или противопоставляет понятия, обозначаемые разными терминами: «человек» и «антропос», например. Можно говорить о том, что обратной стороной герметической плотности нофаловского текста, почти непреодолимой для непосвященных (недаром книга начинается с предисловия в форме *личного письма*), является отчётливый и осознанный *адогматизм*.

Адогматизм может быть методологическим, когда автор, экспериментируя вместе с читателем, делает фигурой умолчания свой собственный «символ веры». Тем самым он, допуская свободомыслие, испытывает «символ» на прочность и укрепляет веру в свободном противоборстве с сомнением. В случае Ф. О. Нофала это не так. Он чуток к сомнению иным образом: противоположность веры и сомнения осознана им вполне отчётливо и доведена до той крайней точки, где выбор становится экзистенциальным — где, парадоксальным образом, вера впервые только и может родиться по-настоящему. «Любой “кризис веры” <...> есть непримиримое столкновение самодостаточности мифа с эгоизмом его носителя, ставшего таковым недавно и к тому же полусознательно» (с. 59).

Вместе с тем адогматизм Ф. О. Нофала сам оказывается частью его «символа веры», и он декларирует эту позицию с нескрываемой оценочностью, когда полемизирует с некими воображаемыми традиционалистами (или феноменологически, так сказать, выводит их на чистую воду). «Неисчерпанность старого теологического пласта оценивается традиционалистами как его недооткрытость. Традиционалист-консерватор... всего-навсего возвращает смысловую бесконечность из онтологического пространства в гносеологическое. “Новый смысл”, согласно ему, есть заново познанный “смысл ветхий”. Вся дискурсивная полнота догмы узревается традиционалистом в уже существующих письменных и обрядовых “сводах”. Так открытость догматической традиции замыкается на себе, становясь самой что ни на есть категоричной закрытостью, герметичностью» (с. 102). «Жизнь в положительно открытом мифе часто становится для адепта настоящей пыткой, за которой, впрочем,

открывается истинная свобода мистики. Собирая в себе напряжение-волю и напряжение-страх, открытость мифологии рушит надежду человека на полноту покоя, только и проявляющегося, что в рационалистическом покое смыслов. Оказывается, миф, равный себе, постоянно низводит все новые и новые ритуальные и дискурсивные единицы, часто противоречащие друг другу; противоречие это подводит адепта той или иной исторической религии к плодородию антиномии, всегда присутствующей в герменевтике или феноменологии пресловутых ритуальных и дискурсивных форм <...> Разум — поле мнимой верификации утверждений — без особого труда преодолевает и догматические, и обрядовые феномены в свою пользу, препарируя их и находя впоследствии свою гибель в той же антиномии бесконечного и конечного» (с. 108). Конкретно в историческом христианстве автор усматривает следующую проблему: «...будучи символом и в ритуале, и в догмате, фигура Христа просто-напросто не оставила места для пневматологии, находившейся в крайне аморфном состоянии в допаламитском богословии; кризис догматического учения о Святом Духе, которым “всяка душа живится”, замечен и сегодня — и объяснение его исчерпывается указанием на диктат христологии» (с. 161).

Наиболее трудно уловить богословскую точку зрения самого Ф. О. Нофала, особенно по ее положительной стороне. Разве что создается впечатление, что читатель оказывается как бы призван видеть аутентичный опыт «адепта» именно в опыте мыслителей, знакомство с произведениями которых позволяет ему дешифровать язык автора и, тем самым, получить доступ к его собственному опыту как «адепта». Нужно хорошо знать «французский экзистенциализм, поддержанный русским Ренессансом через Шестова и Бердяева (и отчасти Лосева и Флоренского)» (с. 126), чтобы читать Ф. О. Нофала без словаря. Причем для всякого читателя, не готового поручиться за достоверность опыта именно тех мыслителей, разворачивающаяся здесь феноменология оказывается не достоверностью явлений, а лишь их номенклатурой в традиции, которая связана с ортодоксальной (святоотеческой), однако не тождественна ей. В результате читатель чувствует себя лишенным голоса и, несмотря на доверительный авторский тон, вполне тоталитарно погруженным в ученическое пифагорейское молчание.

Переходя к анализу «авраамического символа» в исламе, автор представляет его диалектической антитезой христианству. «Исламский миф не видит абсурда всеединства. Тем не менее он живет антиномиями разума — достойными предтечами кантовских антиномий»

(с. 313). Можно назвать блестящим проведённый Ф. О. Нофалом разбор основ собственно исламской диалектики, в ходе которого он показывает, что мусульманская мысль, и притом самого «ортодоксального», законнического толка прямо предшествует (во многом предвосхищая) мышлению Нового времени с его деконструкцией «мифа». Как нам кажется, связь между преобразованиями, начавшимися в западном христианском мире вскоре (по историческим меркам) после схизмы XI столетия, и прямым исламским влиянием еще недостаточно осознана. Труд Ф. О. Нофала проторяет здесь некоторые пути и расставляет ориентиры, в том числе библиографические.

Нужно заметить, однако, что христианство в авторском изложении оказывается значительно менее определенным, чем ислам. Вероятно, для автора это признак добротности, ибо всякая определенность у него исчезает по мере приближения к ядру мифа, подобно тому, как в современной космологии любое тело размывается по мере сближения с черной дырой. «В догмате человек видит то, что теряет в мифе, а миф, в свою очередь, снова отбирает у догмата любой смысл, кроме смысла слепого противопоставления, зазывая человека догмата обратно в неразличённость ритуала» (с. 45). В силу такого прямолинейного опыта аннигиляции всего дискурсивного перед лицом всеединства, в работе Ф. О. Нофала становится так же трудно понять смысл основных догматов христианства, кроме Боговоплощения, как и различить христианство и суфизм, а также йогу «Бхагавадгиты». Автор не вдаётся в такие сопоставления, но всякое упоминание им суфизма, по сути, является оговоркой, предполагающей размежевание с исламом (в полном соответствии с тем, как понимают это салафиты, лишь со сменой знаков), тогда как христианство, напротив, прямо сближается с суфизмом и некоторыми другими религиями: «Отказ от себя и обретение божества — идея, присущая таким непохожим, казалось бы, традициям, как иудаизм, христианство, буддизм и философский суфизм» (с. 116). В результате у читателя может возникнуть опасение, что недоразвитость богословской пневматологии тревожит автора книги совсем не на тех основаниях, на которых строится прояснение догмата в святоотеческом предании.

Святоотеческое предание понимает догмат, правда, как знак или указатель, но такой, который по мере обретения благодати лишь проясняется и в конце концов достигает совпадения с означаемым: «Лицем, яко зеркалом разрешшимся, лицу Христову предстоиши»³. Если

3 Канон пророку Илие, глас 8, песнь 4. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogoslužhenie/mineja-iyul/20#20_88

же догмат понимается как рассудочное различие, противостоящее «неразличенности ритуала» и исчезающее в таинстве «мифа», то впо-ру выстраивать между этим подходом и святоотеческим сравнитель-но-религиоведческие параллели, а не отождествления.

Книга Фареса Османовича Нофала, в любом случае, станет явле-нием в нашей новейшей интеллектуальной истории. Прежде всего, по-тому, что он не побоялся сплести академическое с насущным, духов-ным, относящимся к вечности. За это ему следует выразить глубокую признательность, поскольку паутинная ткань запретности, неприли-чия, наложенная на сущностные вопросы в нашем академическом со-обществе, подчас оказывается крепче стали. Некоторая чопорность, с которой автор, приоткрыв себя во введении, затем полностью облек-ся в феноменологическую внеличностность своих суждений, быть мо-жет, в известной мере затрудняет ведение дискуссии с ним.

Библиография

- Heiler F.* Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920.
- Минея июль. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. Ч. 1. [Электрон-ный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-iyul/20#20_88 (дата обращения 6.12.2021).
- Отто Р.* Священное. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008.
- Пылаев М. А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и филосо-фии XX века. М.: РГГУ, 2011.
- Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.
- Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб.: Алетейя, 2000. Т. 1–2.

Илья Сергеевич Вевюрко