

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М. П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

РАЙЧИНЕЦЬ Анатолій Васильович

УДК 23/28 : 297 : 23 : 261.8

**КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ ХРИСТИЯНСЬКО-
МУСУЛЬМАНСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО ДІАЛОГУ:
РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

БОНДАРЕНКО Віктор Дмитрович,
доктор філософських наук, професор

Київ – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1 ХРИСТИЯНСЬКО-МУСУЛЬМАНСЬКИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ДІАЛОГ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ.....	11
1.1. Класичні теорії відносин християнства та ісламу в конфесійній теології.....	11
1.2. Проблеми і перспективи міжрелігійного діалогу в творах сучасних дослідників.....	28
Висновки до першого розділу.....	45
РОЗДІЛ 2 ПОЛЕМІЧНА СТАДІЯ ХРИСТИЯНСЬКО-МУСУЛЬМАНСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО ДІАЛОГУ.....	50
2.1. Іслам в осмисленні візантійської теології.....	50
2.2. Критика християнської теології в традиційній ісламській думці.....	59
2.3. Спроби християнсько-мусульманського діалогу в Західній Європі: середньовіччя і Ренесанс.....	71
Висновки до другого розділу.....	81
РОЗДІЛ 3 НОВИЙ ХРИСТИЯНСЬКО-МУСУЛЬМАНСЬКИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ДІАЛОГ (XX–XXI СТОЛІТТЯ).....	83
3.1. Основні проблеми християнсько-мусульманського богословського діалогу XX–XXI століть.....	83
3.2. Трансформації християнської та мусульманської теологій у міжрелігійному діалозі.....	99
3.3. Ісламізм як виклик для міжрелігійного діалогу.....	116
3.4. Теологія «відкритого ісламу» Фетхуллага Гюлена і перспективи християнсько-мусульманського діалогу на початку XXI століття.....	134
3.5. Християнсько-мусульманські відносини в Україні як приклад толерантності та діалогу.....	152
Висновки до третього розділу.....	163
ВИСНОВКИ.....	168
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	171

ВСТУП

Актуальність теми дослідження обумовлена тим, що від розвитку християнсько-мусульманського богословського діалогу залежить майбутнє глобалізованого людства. Як ніколи раніше необхідним є розвиток релігійної етики толерантності, взаєморозуміння, відкритості, діалогу і братерства. Зусилля теологів, спрямовані на досягнення взаємного порозуміння, зустрічаються із численними викликами, серед яких головними є розвиток радикального ісламізму як ідеології протистояння із Заходом у боротьбі за глобальне лідерство. Важливим завданням християн та мусульман у сьогоденні є також подолання вікових стереотипних уявлень ворожості й недовіри, вироблення дієвої мови міжрелігійного богословського діалогу, актуалізація спільних або аналогічних моральних цінностей та принципів, узгодження єдиної позиції в умовах постмодерного наростання релятивізму та нігілізму як умонастроїв інтелектуалів та спільнот.

Представники основних християнських і мусульманських теологічних традицій сповнені рішучості не допустити розвитку теорій та практик, які спекулюють на темах «зіткнення цивілізацій». Теологи переконані, що протистояння існує виключно між цивілізованістю і варварством. Для подолання усіх теоретичних і практичних наслідків радикальних релігійних проєктів в ісламському середовищі і «мови ненависті» в християнстві необхідним є «нове Просвітництво», натхнене ідеалами універсального релігійного відродження людства.

Взаємне порозуміння християн і мусульман гостро необхідне й для України, вироблення спільних культурних наративів і норм соціального співжиття можливе лише з врахуванням теологічного обґрунтування цінностей толерантності та діалогу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково–дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного

педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально–гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково–дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 року).

Метою дослідження є комплексний релігієзнавчий аналіз концептуальних засад християнсько-мусульманського богословського діалогу в його історичній еволюції та виявлення перспектив творення взаємної відкритості християнського та ісламського світоглядів.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких основних дослідницьких завдань:

- узагальнити основні напрями досліджень із розвитку діалогу християнства й ісламу, Заходу та ісламського світу;
- дослідити особливості критики ісламу візантійськими теологами;
- визначити основні ідеї ісламської критики християнства у добу середньовіччя;
- висвітлити богословську рефлексію західного християнства щодо ісламу в добу середньовіччя та Ренесансу;
- розкрити основні проблеми християнсько-мусульманського богословського діалогу XX–XXI століть;
- репрезентувати трансформації діалогічної теології у християнсько-мусульманських взаємовідносинах;
- представити антидіалогічну позицію ісламізму як загрозу для перспектив християнсько-мусульманського діалогу;
- простежити основні риси теології «відкритого ісламу» Фетхуллаха Гюлена, виявити особливості його богословських концепцій;
- проаналізувати прояви толерантності та діалогу в християнсько-мусульманських відносинах в Україні.

Об’єктом дослідження є феномен християнсько-мусульманського діалогу.

Предметом дослідження є історія, стан і перспективи християнсько-мусульманського богословського діалогу.

Теоретико–методологічні засади дослідження.

У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці провідних українських релігієзнавців, філософів та богословів – В. Андрущенко, А.Арістової, І. Богачевської, В. Бондаренка, А. Глушака, Т. Горбаченко, В. Горянського, Л. Губерського, Є. Дулумана, В. Єленського, М. Заковича, М. Кирюшка, А. Колодного, Л. Конотоп, П. Кралюка, В. Лубського, М. Лубської, О. Марченка, М. Мокляка, О. Мухи, І. Остащука, В. Панченко, М. Поповича, О. Предко, М. Рибачука, О. Сагана, П. Сауха, В. Титаренко, Л. Филипович, Є. Харьковщеника, М. Черенкова, А. Чернія, Ю. Чорноморця, О. Шуби, П. Яроцького, О.Яроша та ін. Звернення до їхніх праць сприяло проведенню аналізу трансформацій, які відбуваються у релігійному житті епохи постмодерну та їх богословської концептуалізації.

Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму. Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використовується ряд основних методів: системного аналізу (при дослідженні нормативного дискурсу християнсько-мусульманського богословського діалогу), історико–генетичного аналізу (при дослідженні становлення полемічних уявлень християн про іслам та мусульман про християнство), компаративного вивчення (при порівнянні богословських концепцій, які відкривають нові перспективи для діалогу традиційних монотеїстичних релігій на початку нового тисячоліття). Важливим методом дослідження стала сучасна герменевтика як засіб тлумачення не лише текстів, а й богословських дискурсів.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що в ньому вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснений цілісний аналіз християнсько-мусульманського богословського діалогу, з урахуванням його історичних етапів, сучасного стану, перспектив, українського контексту.

У роботі сформульовані окремі положення, осмислення яких характеризується науковою новизною і виноситься на захист.

Вперше:

– сформульовано поняття християнсько-мусульманського богословського діалогу як складного комплексу із полемічного дискурсу, екуменічної монотеїстичної герменевтики, конфесійних теологій відкритості та діалогу;

– обґрунтовано, що ісламський монотеїзм християнськими середньовічними богословами було сприйнято за взірцем іудейського єдинобожжя, і критика, яка застосовувалась традиційно відносно іудеїв, була перенесена на мусульман. Ця критика була метафізичною і виходила з аналогії між Богом та людською душею. Аргументи на користь трипостасності Бога як необхідної передумови його розумності та життєвості не могли мати впливу на ісламське богослов'я через їх слабкість. Християнські богослови намагалися представити іслам як варварську «єресь» в теорії та практиці, над якою християнство вивищується як релігія цивілізованих людей;

– встановлено, що аргументація християн на захист вчення про Трійцю і критика ісламського монотеїзму як шляху до атеїзму знайшла адекватну відповідь у творах мусульманських теологів. Аналогічно були піддані цілком адекватному критичному аналізу христологія, сотеріологія, методологія християнського богослов'я;

– встановлено, що християнство та іслам мають значний потенціал до відкритості та діалогу. Водночас, слід визнати, що ворожість, що існувала у минулому, часто зумовлена не лише політичними факторами, але й релігійним відторгненням «чужого». На початку XXI століття окреслився прогрес відносно розуміння пророчого служіння, Слова Божого, співвідношення релігії та суспільства. Перспективи діалогу мусульман і християн пов'язані з розвитком теології доби постмодерну, яка використовує принципи постметафізичного мислення. Діалог у релігійному аспекті у другій половині XX століття переходить від концентрації уваги на догматичній різниці до спільного визнання єдиного Творця, цінності творіння;

– доведено, що значні перспективи діалогу мусульман і християн пов'язані з розвитком теології доби постмодерну, яка використовує принципи сучасної філософської герменевтики. На початку XXI століття простежується прогрес відносно розуміння пророчого служіння учасників міжрелігійного діалогу. Завдяки зусиллям Жака Варденбурга і мусульманського теолога Мухаммеда Акруна віднайдене спільне розуміння Слова Божого, явленого у різних священних книгах. Запропонована нова герменевтика, в якій іудаїзм, християнство й іслам є трьома елементами складної структури єдиного монотеїстичного світогляду;

– виявлено, що основні перспективи християнсько-мусульманського діалогу пов'язані з розвитком представниками поміркованого ісламу теології любові, теорій толерантності та міжрелігійного діалогу. Показовим у цьому відношенні є теологічне вчення впливового турецького проповідника Фетхуллага Гюлена, який доводить, що теорія зіткнення цивілізацій є помилковою, оскільки релігійно-гуманістична єдність цивілізованих народів – це реальністю, яка протистоїть маргінальним явищам крайнього фундаменталізму та вульгарного секуляризму, що породжують ідеології війни, громадянських конфліктів і терору. Мусульманська теологія Ф.Гюлена є спробою поєднання ідеалів соціально-політичного консерватизму із ідеями релігійної відкритості, толерантності та діалогу. «Відкритий іслам» Ф.Гюлена ґрунтується на поміркованій інтерпретації коранічних та традиційних цінностей ісламської цивілізації. Важливим елементом цієї теології є вчення про абсолютну цінність життя. На основі Корану турецький теолог обґрунтовує власне вчення про права людини, яке характеризується перевагою індивідуальних прав над правами народу, визнанням рівності та легітимізацією релігійної свободи. За Ф. Гюленом, у світі точиться боротьба між релігією, наукою, просвітою, цивілізованістю – з одного боку, і атеїзмом, неучтвом, егоїзмом та нецивілізованістю – з іншого боку. Релігійні конфлікти, тероризм і фундаменталізм є проявом поверхового знання віруючими власних традицій, інструментального підходу до наукових знань, засвоєння окремих досягнень цивілізації при ігноруванні цілісності загальнолюдської та місцевих

культур. Засобом для подолання кризи є знаюча любов, яка є джерелом віри і надії, цілісне знання, яке є синергією релігії, метафізики й науки.

Уточнено:

– положення, що застосування положень ліберального ісламу в міжрелігійному діалозі має обмежений потенціал через малий вплив цієї течії на ісламську умму;

– наукову думку, що тоталітарна релігійна ідеологія ісламських екстремістів є несумісною з принципами відкритого суспільства, і конфлікт між носіями радикально витлумачених ісламських цінностей і західною цивілізацією є невідворотним. Водночас, ще більшою є загроза масштабних конфліктів всередині самого ісламського середовища. В цих умовах зростає запит на поміркований іслам та ідеї релігійної толерантності.

Набуло подальшого розвитку:

– переконання, що основою для ісламської теології діалогу і толерантності виступає неосуфізм як теоретичний і практичний вираз помірковано–консервативного традиційного ісламу.

Теоретичне значення дослідження. Висновки і теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню християнсько-мусульманського діалогу, його перспектив та впливу на світову геополітику.

Практичне значення дисертації.

На основі висновків, отриманих у результаті нашого дисертаційного дослідження, можуть бути підготовлені спецкурси з окремих проблем міжрелігійного діалогу та філософії релігії у середній і вищій школі.

Особистий внесок здобувача. Вирішення комплексу поставлених завдань, оформлення їх відповідно до положень та висновків здійснено автором самостійно (без співавторів) і відповідає основному змісту дисертації, а також поданим публікаціям. Використані в дисертаційному дослідженні ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробація результатів дослідження. Основні ідеї та положення дисертації були викладені в доповідях на 15 наукових та науково–практичних конференціях різних рівнів, зокрема: саміті «Двадцять років благовістя в Україні: здобутки та втрати» (м. Свалява, 8–10 лютого 2011 р.); Науково–практичній конференція «Церква: біблійні і богословські аспекти в сучасному ракурсі» (Одеса, 4–5 квітня 2013 р.); Конференції з циклу «Сибірські читання» на тему «Категорія свободи волі і роль особистості в християнській сотеріології» (Новосибірськ, Росія, 5–6 грудня 2013 р.); «Сучасне богослов'я та християнська місія в суспільстві» (Київ, 17 квітня 2013 р.); Міжнародній науково–практичній конференції «П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність» (Львів, 5–6 березня 2015 р.); «Реформація і католицизм» (Львів, 3 листопада 2015 р.); Міжнародній науково–практичній конференції «Пріоритетні напрямки розвитку суспільних наук у XXI столітті» (Херсон, 26–27 лютого 2016 р.); Міжнародній науково–практичній конференції «Сучасні проблеми світового співтовариства та роль суспільних наук у забезпеченні його розвитку» (Одеса, 11–12 березня 2016 р.); Науково–практичній конференції «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Київ, 14–18 березня 2016 р.); «Пострадянський протестантизм: проблеми ідентифікації та контури майбутнього» (Львів, 18 квітня 2016 р.); Міжнародній науково–практичній конференції «Реформація: східноєвропейські виміри» (Острог, 13–15 квітня 2015 р.); V Щорічній міжнародній науковій конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпропетровськ, 14–15 квітня 2016 р.); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 20–21 квітня 2016 р.); XXVI Міжнародній науковій конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 24–26 травня 2016 р.), Третьому науково–методологічному семінарі «Актуальні проблеми сучасного богослов'я» (Київ, 26 листопада 2016 р.).

Структура й обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу обумовлені логікою дослідження проблеми, яку, в свою чергу, визначають мета і завдання дисертації.

Дослідження складається зі вступу, трьох розділів, які структуровані на підрозділи, висновків, списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи – 190 сторінок (основний зміст роботи викладено на 170 сторінках). Список використаних джерел налічує 234 найменування.

РОЗДІЛ 1 ХРИСТИЯНСЬКО-МУСУЛЬМАНСЬКИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ДІАЛОГ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ

1.1 Класичні теорії відносин християнства та ісламу в конфесійній теології

Маємо підстави констатувати, що мусульмансько-християнський богословський діалог виник, розвивався і досяг значного прогресу в останні десятиліття переважно у формі полеміки. Це, однак, не заважає теологам, які представляють ці релігії, віднаходити спільні цінності, шукати шляхи переходу від етики богословської толерантності до позицій широкої світоглядної солідарності. Мусульмансько-християнський богословський діалог зустрічається з численними викликами, оскільки процеси глобалізації сприяли не лише конструктивним взаєминам цивілізацій та релігій, а й викликали фундаменталістичну реакцію у вигляді ісламізму й антиісламських мотивів у сучасній християнській есхатологічній футурології. В умовах наростання загроз для майбутнього цивілізації особливого значення набуває виявлення позитивного потенціалу подальшого розвитку мусульмансько-християнського богословського діалогу.

В цілому, дослідники виділяють три рівні наявного християнсько-мусульманського діалогу [232, с. 427–428]. Перший рівень – це власне сучасний діалог між вченими–богословами, які є християнами і мусульманами. Найбільш значимою, на думку Ж. Варденбурга, є Група ісламо–християнських досліджень (Muslim–Christian Research Group), що була сформована п'ятнадцятьма вченими за ініціативи отця Р. Каспара у 1977 р. Сюди належать представники ісламу, католицизму і протестантизму, широко відомі власними богословськими й історичними дослідженнями. Ця ініціатива підтримується і розвивається за допомогою римського Понтифікального інституту арабських та ісламських досліджень (Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies), Центром досліджень ісламу і християнства в Університеті Бірнінгему, Центром мусульмансько–

християнського порозуміння (Georgetown University, Washington, D. C.) та паризьким Інститутом арабських та ісламських досліджень.

Другий рівень діалогу – практичний. На ньому існує більш широке співробітництво між мусульманами і християнами в західних і мусульманських країнах, задля забезпечення прав людини, захисту меншин, мирного вирішення конфліктів, віднайдення шляхів досягнення справедливості й миру.

Третій рівень діалогу стосується досліджень, які змінюють уявлення Сходу про Захід, і Заходу про Схід. Відкриття культурних надбань «інших» не дозволяє бачити в «інших» варварів, а відкриває шлях від відчуження і конфліктів до толерантності.

Найбільшого значення сьогодні має перший рівень діалогу. Але у добу середньовіччя мали велике значення усі три рівні діалогу, оскільки саме тоді формувалися стереотипні ставлення про «іншого», повного подолання яких ще не здійснено і до сьогодні. В часи модерну і постмодерну значний вплив на християнсько-мусульманські богословські дискусії має і третій рівень діалогу, покликаний деконструювати стереотипні уявлення, укорінені в науковому дискурсі.

Мусульmano-християнський міжрелігійний і богословський діалог, як практично безперервний процес, розпочався із двох засідань Постійного комітету мусульmano-християнського співробітництва, що відбулися у 1954 і 1956 рр. у Баламанді (Ліван). Інтенсивність діалогу значно зросла в кінці 1960–х рр. внаслідок активності Римо-Католицької церкви. Ця активність була спричинена рішеннями Другого Ватиканського собору про можливість спасіння віруючих інших релігій та вірних інших церков. Інтенсивність контактів значно зменшилася внаслідок громадянської війни в Лівані, воєн у Перській затоці, Боснії та Афганістані. Довіра мусульман до Заходу значно підупала, і це негативно вплинуло на розвиток діалогу [232, с. 426].

Також інтенсивність і характер діалогу багато у чому визначаються позицією Римо-Католицької Церкви. О. Журавський констатує: «Жорстка формула Ферраро-Флорентійського собору (1438–1442) «Свята Римська Церква <...>

твердо вірить, сповідує і проголошує, що поза Католицькою Церквою ніхто не братиме участі у вічному житті, якби він був язичник, юдей, невіруючий чи відокремився від Церкви: він буде жертвою вічного вогню, приготованого дияволу та його ангелам, якщо він перед смертю не з'єднається з Католицькою Церквою» була принципово змінена II Ватиканським собором. У Догматичній конституції про Церкву (*Lumen Gentium*) Собор включив до розділу «Народ Божий» 16-й підрозділ «Про нехристиян», в якому стверджується можливість спасіння не тільки для нехристиян, віруючих в єдиного Бога, але і для всіх тих, «хто ще не досяг ясного пізнання Бога, але намагається вести правильне життя не без допомоги Божої благодаті». Про мусульман в підрозділі йдеться: «Але Задум порятунку обіймає і тих, хто визнає Творця, і серед них – перш за все мусульман, які, сповідуючи свою прихильність вірі Авраама, разом з нами поклоняються Богу єдиному, милосердному, що Він має судити людей в останній день». Отже, Собор класифікував іслам як небіблійну монотеїстичну релігію» [66, с. IX], яка є спасительною. Роль ісламу в історії спасіння по-різному пояснювалася католицькими теологами. Паризький кардинал Ж. Даніелу бачив у всіх релігіях зусилля людини пізнати Бога і спілкуватися із ним. Ці ініціативи були і є частково успішними. Над «релігіями» вивищується віра Ізраїлю та віра християн. З точки зору релігієзнавства маємо у цій класифікації намагання застосувати класичне протестантське розрізнення «релігія–віра». На сьогодні, як констатує Ж. Варденбург, існує загальне розуміння, що іслам має бути зарахований до категорії «віра» не менше, ніж іудаїзм чи християнство [1, с. 54]. Видатний католицький теолог К. Ранер застосував аналогічну кваліфікацію, зарахувавши християнство та іудаїзм до «надприродного одкровення», а іслам та інші релігії духовного шляху – до релігій природного одкровення. К. Ранер «розрізняє дві історії спасіння, точніше – дві течії в руслі єдиної економії порятунку. Перше – загальне, універсальне, ординарне – охоплює всі відомі і невідомі нам релігії, які коли-небудь і де-небудь існували з моменту появи людини. Бог завжди «говорив до людей», і Його Слово могло набувати різні форми: від космічного одкровення типу Ноевого заповіту до персоналізованих пророцтв і натхнень. Друга течія –

біблійне і християнське Одкровення – особливе, партикулярне, екстраординарне. Воно унікальне, але не відмінє інші одкровення. Відносини між цими двома типами одкровень описуються як конвергенція, сходження, збіг у нескінченності. Таким чином, повна інтеграція цих течій можлива тільки з настанням кінця часів, проте в історичному часі потрібно і необхідно шукати шляхи порозуміння між ними, перш за все – в рішенні основних проблем, що стоять перед людиною і людством» [66, с. XI].

Класифікація релігій на природні й надприродні, із виділенням відповідних типів «одкровення», широко застосовувалась на початку ХХ ст. православними богословами, будучи найбільш детально розробленою в працях А. Глаголева. Новизна роздумів К. Ранера полягала у визнанні спасіння для нехристиян не просто у якості помилюваних, а як членів Тіла Христового, «анонімних католиків», тобто таких праведників, які несвідомо належать до єдиної християнської церкви, яка тотожна із Римо-Католицькою церквою, але також «перебуває» у інших церковних християнських спільнотах.

Протестантська теологія, як правило, до «загального одкровення» зараховує лише одкровення Бога у природі, через сутність людини, її розум, через історію та мистецтво [45, с. 687–688], але нічого не говорить про одкровення Бога через інші релігії. Навпаки, «тільки Біблія розкриває Бога як Спасителя», вона «непогрішима і непомилова», «тільки Біблія сповіщає про спасіння» тощо [45, с. 689]. Аргументація К. Ранера на користь існування феномену анонімного християнства в цілому відповідає вченню грецької патристики (санкціонованому на Шостому вселенському соборі у тексті догмату) про природну волю в людині, яка інтуїтивно направляє душу до Бога, якщо цій волі не суперечить пристрасне рішення особистості. Згідно з К. Ранером, «силою того, що надприродне начало присутне в кожній людині, спрямованість до Абсолюту, тобто до Бога, який дарує благодать, є квінтесенція справжньої сутності людини. Ідеальним для будь-якої людини було б з'єднатися в акті віри з тією рятівною реальністю, яка присутня в кожній людській екзистенції. Але експліцитно віра в Христа може допускати і імпліцитну, «анонімну», приховану форму звершення, явно виявляється тільки в

життєвій практиці. Релігії, які щиро переживаються людьми доброї волі, подібні до зерен, з яких може вирости довершена рослина. Таким чином, релігії – форма анонімного вибору Христа, обумовлена первісним призначенням будь-якої людини до Абсолюту. Отож, «Церква – це громада не тих, хто, на відміну від інших, наділений благодаттю Божою; це громада тих, хто свідомо сповідує те, що вона є і чим інші сподіваються бути». І нарешті, «місія Церкви полягає в тому, щоб християнство неявне стало явним і тим самим відбулося як таке» [63, с. 111–112].

Консервативні критики теорії К. Ранера, серед яких найвідомішим став Й.Рацінгер, майбутній папа Бенедикт XVI, заперечували можливість несвідомої приналежності людей іншої віри та іншої релігії до Тіла Христова, яким є Церква. Спасіння цих людей може бути виключенням, яке робить милостивий Бог, але не з огляду на їх невидиму належність до церкви чи на інтуїтивне прагнення до тих відносин із Богом, які і є церквою. Ліберальна критика К. Ранера, представлена Г. Кюнгом, зосередилася на необхідності визнання самостійного значення кожної релігії, принаймні монотеїстичної, в історії спасіння – інакше виходить, що католицька теологія «не поважала б іншого у його іншості» [63, с. 112]. На думку дослідників, більш вдалим є не пошук легітимізації інших релігій через метафізичні теорії одкровення та екзистенційно-метафізичну антропологію, а через історію в її сотеріологічному вимірі. Католицький богослов Х. Р. Шлетте «пропонує розрізнити загальну історію спасіння, яка є нічим іншим, як історією світу, в тому сенсі, що з тих пір, як існує людина, вона ніколи не була позбавлена рятівної допомоги благодаті, й особливу історію порятунку, де Одкровення Слова Божого скріплене заповітом з особливим народом, народом Ізраїлю і «новим Ізраїлем», або, точніше, з новим народом Божим, який є Церква» [63, с. 113].

Клод ЖефFRE критикує цю теорію виключно за те, що скоріше церковний шлях спасіння є загальним, а спасіння поза церквою, у інших релігіях, завжди є виключенням із універсального правила, унікальним випадком [63, с. 113–114]. Особливий наголос цей французький богослов і дослідник робить на власній пропозиції бачити таємничі сліди Божої присутності у різних релігіях. Він

підкреслює, що його позиція збігається із постановою екуменічної асамблеї Всесвітньої ради церков у Найробі (1975): «Хоча ми не можемо дійти згоди ні у питанні присутності Христа в інших релігіях, ні в тому, яким чином ця присутність проявляється, ми вважаємо, однак, що Бог не бажав, щоб існувало хоча б одне покоління або суспільство, де у Нього не було б свідків. Ми не можемо також виключити, що Бог поза Церквою звертається до християн» [63, с.120]. Особливу увагу привертає богословське положення, що Бог може звертатися навіть до християн через інші релігії чи світогляди. Звичайно, християнські теологи вважають одкровення Бога во Христі повним. Але слова Бога, сказані через інші релігії, можуть розкрити по-новому різні елементи християнського одкровення, виявляючи таємницю трансцендентного Бога [63, с.121]. К. Жеффре вважає, що церква має повноту істини про трансцендентного і таємничого Бога, але ця істина принципово не може бути вповні виражена людською мовою, а лише пережита в особистому церковному духовному досвіді віри. Інші релігії цінні тим, що доповнюють мову церкви, дозволяють відкрити нові виміри у сповіщенні незмінного Слова [там само]. Більше того, істина повинна виявлятися у діалозі релігій, оскільки заволодіння мовленням інших неможливе, і лише у взаємному свідченні можлива поява більш повного дискурсу для виразу незмінної істини. К. Жеффре з повним співчуттям покликається на класика релігійної філософії діалогу і попередника екуменічного діалогу трьох монотеїстичних релігій Ф. Розенцвайга – так само, як це нерідко роблять іудеї та мусульмани: «Франц Розенцвайг у своїй книзі «Зірка Спокути» без коливань говорить про таємничу взаємодоповнюваність іудаїзму і християнства, оскільки кожна з цих релігій по-своєму свідчить про повноту істини, зливої з таємницею Бога. Сама доля істини, як істини людської, полягає в тому, щоб бути «істиною розділеною». А «ми знаємо, що сутність істини полягає в тому, щоб бути розділеною, і що істина, ніким не розділена, – зовсім не істина; навіть повна істина істинна лише тому, що причетна Богу» [там само]. В діалогічній парадигмі розділеність істини з іншим означає можливість для неї проявитися, артикулюватися. Причетність учасників діалогу до однієї істини забезпечується

взаємним даруванням тих знаків, які є словами Бога, або символами Його таємничої універсальної присутності. Цей дискурс не виводить християн за межі Церкви, оскільки не церква перебуває у світі, а світ перебуває у церкві, яка значно універсальніша за світ, хоча це і є таємничим буттям, більшим при видимій змаленості [63, с. 121].

Таким чином, релігійний плюралізм, від якого неможливо сховатися в умовах глобалізації та постмодерну, стає не викликом для церкви, а можливістю наново відкрити власну універсальність, ширшу за універсалізм секулярної культури чи універсалізм інших релігій [64, с. 123]. Французький богослов так формулює програму нової діалогічної теології релігій: «сьогодні нагально потрібне богослов'я релігій, принципово відмінне від «богослов'я порятунку невірних». Важке і небувале завдання герменевтики міжрелігійного діалогу – прийняти наш історичний досвід, який свідчить про неминучість релігійного плюралізму, не знецінюючи при цьому унікальності християнства. Тут мова йде про історичну відповідальність богословської думки. Саме через свою виняткову зосередженість на питанні порятунку окремі богослови як католицькі, так і протестантські оголошують нове богослов'я релігій непотрібним – під тим приводом, що класичне богослов'я вже давно не виключає можливості порятунку будь-якої людини, чия совість чиста. Але саме це і веде до змішання богослов'я порятунку невірних із богослов'ям релігій. Недостатньо покликатися на принцип чистоти совісті, яка дозволяє виправдати людину, що не відає істинної віри, і не личить відносити всіх послідовників інших релігій до невірних. На інші релігії слід дивитися з точки зору їх позитивної історичної ролі, незалежно від суб'єктивних мотивів їх окремих прихильників, і задатися питанням, чи є вони носіями «рятівних цінностей» [64, с. 126–127]. Діалог перш за все дозволяє наново відкрити християнство, як релігію Книги. Образ Христа, як Слова, заступив у свідомості вірних важливість Біблії, що веде до релятивізму в церковному середовищі. Нове відкриття необхідності бути слухачами Книги у діалозі трьох релігій відповідає загальній тенденції «протестантизації» сучасного богослов'я в католицизмі та православ'ї. Читання Книги зобов'язує вірних до

втілення приписів Писання у життя не лише приватне, але й суспільне. На думку К. Жеффре, «християнське і мусульманське вчення про одкровення, незважаючи на безперечні богословські відмінності, ідентичні за своєю структурою. І тут, і там невимовне Слово Боже явлене за допомогою Книги, Святого Письма. Християнське богослов'я загалом прагне показати, що християнство, на відміну від ісламу, не є «релігією Книги». Це можна зрозуміти остільки, оскільки Христос, втілене Слово Боже, займає те саме місце, яке Коран в ісламі. Але в історичній перспективі, я думаю, правий Мухаммед Аркун, коли говорить про три монотеїстичні релігії, як про «спільноти Книги», що всі перебувають у герменевтичній ситуації, тобто стоять перед «необхідністю читати священні тексти, аби вивести з них закон, встановлення, комплекси приписів і заборон, які визначають моральний, правовий і політичний порядок». Справді, це вірно у всіх трьох випадках – у відношенні і до Біблії, і до Євангелій, і до Корану» [64, с. 133–134]. Нове виведення із Писання норм сьогодні необхідне, зокрема, для: вироблення єдиної концепції прав людини [64, с. 144], віднайдення шляхів до встановлення постійного миру [64, с. 145], утворення єдиного культурного простору, в якому б долався конфлікт ісламу й Заходу [там само], утвердження в цьому просторі єдиного правового порядку [64, с. 144] і громадянської солідарності [64, с. 143, 144].

Суттєвою перешкодою для християнсько-мусульманського діалогу став консервативний поворот Й. Рацінгера, як найближчого соратника папи Івана Павла II, а потім – римського понтифіка Бенедикта XVI. Заперечення сотеріологічної цінності інших релігій, яке містилося у Катехизмі Католицької Церкви (1992), а потім у догматичній конституції «Господь Ісус» (2000), стало причиною кризи у католицько-мусульманському діалозі, мало негативний вплив на відносини християн і мусульман. Невдалі цитування середньовічних авторів із нищівною оцінкою ісламу в публічній лекції Бенедикта XVI стали причиною скандалу, наслідки якого ще доведеться подолати шляхом оновлення християнсько-мусульманського діалогу [121]. Папа Франциск підкреслює власну прихильність до ісламу, вважаючи, що католицькій церкві необхідно повернутися

до позиції відкритості, розпочавши новий мусульмансько-християнський діалог на засадах визнання пріоритету теології любові.

Першим видатним теологом, який брав активно участь у мусульmano-християнському діалозі став палестинський мислитель Ісмаїл аль-Фаруджі (1921–1986), який був «сучасним мусульманським піонером у міжнародних екуменічних зустрічах. З часу публікації його «Християнської етики» у 1967 році до його «Трилогії про авраамічні віри», він продемонстрував свою незмінну зацікавленість і прихильність до міжрелігійного діалогу. Він був головною силою в діалозі ісламу з іншими світовими релігіями. В 1970-ті він зарекомендував себе в якості провідного спікера ісламу <...> Його праці, промови, а також участь і провідна роль у міжрелігійних зустрічах і організаціях під егідою Всесвітньої Ради Церков, Національної ради церков, Ватикану, і міжконфесійного колоквиуму миру (віце-президентом якого він був з 1977 по 1982) зробили помітним і плідним його мусульманський внесок у діалог світових релігій» [212, р. 32–33]. Сучасні релігійні інтелектуали, серед яких і Ісмаїл аль-Фаруджі, схильні ідеалізувати якості арабів та мусульман, зображаючи їх як членів ідеальної спільноти. На фоні цього ідеалу радикально критикується Захід. При цьому використовуються західні категорії, а іслам зображується із використання концептів, розвинутих у межах проекту Просвітництва і протестантської трудової етики [там само, р. 26]. В цьому аспекті аналогією можуть слугувати слов'янофіли, які зображали ідеал російського православного життєсвіту за допомогою категорій німецької класичної філософії, яку вони самі ж нищівно критикували, змальовуючи карикатурні зображення замість дійсного стану світогляду на Заході. За Ісмаїлом аль-Фаруджі, призначення людини і спільноти – жити за волею Бога, яка пізнається раціонально, переважно – із одкровення [там само, р. 29]. Особливий наголос на раціональності постулатів ісламу, почерпнутих із Корану, має довести, що між істинною релігією й істинним раціональним знанням не може бути суперечностей [там само, р. 29–30]. Зокрема, «ісламський розум не знає таких пар протилежностей, як "релігійний–світський", "священний–профанний", "церква–держава", і арабською, релігійною мовою ісламу, не має слів для них у її

словниковому запасі» [там само, р. 30]. Як наслідок цієї гармонії, – проект оновленого ісламського суспільства вважається втіленням раціонального ідеалу, нібито цілком реалістичного. Як раціональний і богоданий, цей ідеал повністю відповідає людській природі, а тому дарує людині та спільноті звільнення [там само]. При цьому виконання релігійно-раціонального морального закону є безумовним пріоритетом, а виявлення духовних цінностей – наслідком морального життя. Сучасне прагнення Заходу нехтувати законом на користь цінностей приводить до релятивізму, нігілізму й ірраціоналізму. У виконанні Божого закону долається суперечність між бажаннями людини та її обов'язками, оскільки виконання морального закону є реалізацією істинних бажань людської сутності. Все це означає, що іслам є «релігією істинного гуманізму» [там само]. Іншим наслідком має бути зростання ісламізації через прогрес раціоналізації [там само]. Усі ці роздуми Ісмаїла аль-Фаруджі є повністю аналогічними до думок Гегеля, який намагався представити протестантизм як релігію розуму. Таким чином, відкривається дорога до міжрелігійного діалогу, який, однак, у перспективі, має привести до торжества раціональної та релігійної істини, тобто до ісламізації усіх віруючих і невіруючих [там само].

Зазначимо, що й сучасні християнські теологи будують теорії «постсекулярного стану», подолання прірви між релігійним і світським, теологічним та філософським, теологічним і політологічним, теологічним та політичним. Не дивно, що в мусульманському богослов'ї з'являються програмні тези про необхідність «ісламізації соціального знання», про виховання нового, «цивілізованого» покоління на ідеалах синтезу релігії та науки в єдиному ісламському світогляді [там само, с. 30–32]. Християнам Ісмаїл аль-Фаруджі пропонує залишити мову полеміки та догматики, перейти на вільну метарелігійну мову, що опирається на «безліч очевидностей» [там само, с. 33]. При цьому вважається, що ця мова буде найближча до найраціональнішої релігії – ісламу, а не до християнства. Наприклад, міжрелігійний діалог має бути заснований на «вищих принципах, які повинні бути основою для порівняння різних систем смислів, культурних патернів, як моральних, так і релігійних» [там само, с. 34].

Вони мають бути зрозумілі з очевидністю, концептуалізовані й систематизовані. Першим із таких принципів повинен бути визнаний наступний: «елементи чогось не повинні суперечити одне одному» [там само]. Звісно, що вчення про Трійцю критикується як побудоване на суперечностях. Внутрішня когерентність Бога не передбачає парадоксу як принципу. А тому потрібно приставати лише на те, що є самоочевидним. В істинній релігії заповіді Бога не можуть суперечити одна одній, а поведінка вірних не може суперечити Божому закону [там само]. Вчення про воскресіння Христа може бути раціонально пояснене за допомогою психології. Догмат про божественність Христа «немає сенсу» з точки зору «не ісламської, а людської раціональності» [там само, с. 35]. Ісмаїл аль-Фаруджі дещо суперечить сам собі, коли говорить, що ісламська віра – надраціональна, не потребує раціонального обґрунтування [там само].

Після доведення переваг ісламу як раціональної релігії, І. аль-Фаруджі пропонує відсторонитися від усіх суперечок про природу Бога і зосередитися на питаннях етики. Перша причина такого кроку – очевидна безплідність дискусій про природу Бога. Але головна причина у тому, що саме етика має бути «першою теологією», оскільки головним питанням релігії є не «яким є Бог?», а «що Бог вимагає від мене?». Згода виконувати Божу волю відрізняє віруючих, а тому мусульмани і християни повинні зосередитися на відповіді на запитання: «Чого від нас хоче Бог?» [там само].

За І. аль-Фаруджі, саме в сфері релігійної етики об'єктивний аналіз виявляє, що іслам є безпосереднім спадкоємцем традиції Книги Буття, до спотворень Тори, які виникли при формуванні «священицького кодексу» за часів Ездри [там само, с. 36]. Так само близьким є іслам в сфері етики до «істинного християнства», відмінного від християнської традиції [там само]. На його думку, іудаїзм потребує звільнення від зневажливого ставлення до неєвреїв, а християнство має пережити другу реформацію, яка бновила його згідно із принципами розумної віри [там само]. Трагедія християнства не лише у змішанні раціоналізму й ірраціоналізму. Більш важливим є етичний переступ історичного християнства: замість святості й альтруїзму цінностями «християнського світу» стали влада і гроші, що у

міжнародних і міжрелігійних відносинах проявлялося у сучасних християнських апологіях європейського колоніалізму, неокolonіалізму і західного капіталізму [там само, с. 37]. Етична революція має привести до формування метарелігійної етики, спільної для трьох релігій, при чому основою має бути саме іслам, що виявляється, наприклад, у легітимізації виключно лише шлюбу (із засудженням чернецтва), навіть якщо цей шлюб – полігамний [там само, с. 36–37].

Сучасний мусульманський дослідник Абдулазіс Сахедіна вважає головною перешкодою для міжрелігійного діалогу ряд концептів ісламської традиції, які або спотворено представляють християнство, або вимагають від нього свідомо неможливих поступок. На думку богослова, позиція гіперкритицизму у відношенні до християнства, характерна для ісламського екстремізму, виникла не випадково, але задана коранічними положеннями і звичайними парадигмами їх тлумаченнями. Богослов підкреслює: «до того часу поки мусульманські мислителі не погодяться визнати необхідність виходу за епістемологічні межі, встановлені класичними джерелами, іслам глухий до плюралізму, що розвивається в світовому співтоваристві» [141, с. 149]. Одкровення Корану вважається наданим для всього людства (Коран 21: 105–107, 34:27). Битися необхідно з усіма немусульманами до їх підпорядкування і навернення в іслам. Винятком можуть бути ті народи іудейської і християнської віри, які прийняли своє віросповідання раніше проповіді Мухаммада, підкоряються мусульманам і просять їх вождів дозволу сповідувати свою релігію при зобов'язанні дотримуватися мусульманських законів і платити особливу данину [141, с. 164–166]. Зауважимо, що відсутність покори мусульманському правлінню може бути приводом для конфлікту. Якщо мусульманам докази будь-якого народу про те, що він прийняв віру Христа до пророка Мухаммада видадуться помилковими або недостатніми, то вони не повинні приймати від цього народу данини, а вимагати навернутися в іслам, і в разі відмови оголосити священну війну [141, с. 166]. Від ідолопоклонників приймати данину і дозволяти їм зберігати свою віру – заборонено. З ними треба боротися, поки не підкоряться і не приймуть іслам [там само].

Дослідження Ж. Варденбурга щодо ставлення мусульман до «інших» вважаються класичними. Нідерландський вчений звертає увагу на те, що у коранічних текстах і традиції міститься безліч критичних оцінок християнського вчення, що дозволяють трактувати християн як ідолопоклонників. Згідно з Кораном, вчення про Трійцю є порушенням принципу єдинобожжя і вводить т.зв. «товаришів Бога», також як і християнське вчення про святих. Відносини батьківства і синівства, походження Духу робили б Бога обумовленим чим-небудь, руйнували б його абсолютність [37, с. 329]. Неможливість прийняття трьох особистісних початків у Богові пов'язана з розумінням особистого і конкретного в ісламському богослов'ї як обов'язково матеріального.

При зведенні трьох особистостей до структури самовіднесеності Бога, як це постулюється в богослов'ї К. Ранера, домогтися на більш позитивну оцінку з боку мусульманських богословів неможливо, оскільки, з їх точки зору, абсолютна єдність Аллаха не допускає і таких відносин у Богові. Коран вчить про Ісуса як про великого пророка, що володів даром чудотворення. Однак можливість зачаття, що розуміється як обов'язково матеріальний факт, через дії Бога мусульманським богослов'ям заперечується. Наявності в Ісусі божественної природи суперечать євангельські описи його людських слабкостей. Заперечуючи божественність Ісуса і вчення про первородний гріх (як несправедливий, і значить такий, що не може бути допущеним Богом) іслам заперечує необхідність порятунку і його здійснення Ісусом. З точки зору Корану, християнство є, як відмова від єдинобожжя, «ширком», тобто політеїзмом, язичництвом, гріхом, а з точки зору розуму і логіки – суперечливим вченням, яке виникло через людські домисли [37, с. 330]. В сфері релігійної практики християни, з точки зору мусульман, відступили від вимог Бога. Скажімо, нехтують заповідями Закону Мойсея про ритуальну чистоту й обрізання, ввели нові звичаї, які суперечать здоровому глузду, як-от: поклоніння іконам (ідолам), Ісусу як Богові, Марії, святим, служіння літургії, наявність таїнств, чернецтва [там само]. Християни звинувачуються в зміні тексту Біблії з метою виключити з неї пророцтва про Мухаммада [37, с. 328–329]. Їм ставиться в провину неприйняття явних чудових

знаків від Бога – послання Корану через Мухаммада, миттєве поширення ісламу, тощо [37, с. 331].

Християнство не може бути істинною релігією, тому що існують численні розбіжності між християнами. Сьогодні проти християн висувається також ряд аргументів ідеологічного характеру. Вони не живуть за євангельськими словами, місіонери виявляються агентами західного імперіалізму, занепад моральності на Заході є наслідком згубного впливу християнства (а не тільки відступу від нього), наукова критика й сучасна філософська думка розвінчали християнське розуміння Одкровення, світу і людини, християнство – ірраціональна, магічна, антинаукова релігія [37, с. 333]. Всі звинувачення християнства як «ширку» (язичництва, гріха) і християн як невірних («окупантів») можуть мати практичні наслідки у вигляді юридичного вироку авторитетів («фетва»), яким оголошується джихад. Якщо в Новому Завіті Бог закликає віддати справу встановлення справедливості Йому Самому, в Старому вимагає війни на знищення лише у відношенні до певних племен у конкретних обставинах, то Коран визначає справу встановлення божественної справедливості до універсальних обов'язків умми.

Критика мусульманським богослов'ям іудаїзму заснована на уявно очевидному для розуму положенні, що Одкровення, послане пізніше, скасовує більш раннє [37, с. 319]. Це вступає у непримиренне протиріччя з центральною для іудаїзму тезою про незмінність Божих обітниць. Саме поняття «істина» розумілося іудеями як вірність Бога самому собі. Тому іудаїзм завжди не переставав навчати про вічну богообраність народу Ізраїлю, незмінність завіту з ним. Мусульмани вчили про декілька законодавств, даних Богом, виходячи з міркувань доцільності, що перегукується з вченням християнства про поступове навчання людства істини. У Корані багаторазово повторюється твердження, що іудеї і християни спотворили свої Писання, викинувши з книг Мойсея і проповіді Ісуса пророцтва про Мухаммада. Зіпсованість тексту Писання нібито очевидна з суперечливих повідомлень про патріархів, пророків, вождів, а також із розбіжностей з Кораном [37, с. 320–321]. З самого тексту Біблії очевидна невіра і

схильність до зради єдиногобожжя у євреїв, що доводить їх небоговибраність, як і сам факт їх розсіювання і принизливого становища в світі [37, с. 322–323].

Ставлення до буддизму, індуїзму, зороастризму суперечливе. З одного боку, їх зараховують до категорії «власників подібності книги», оскільки цими релігіями проповідується обов'язок слідувати своїй внутрішній «фітрі» («природному закону»). З іншого боку, чимало мусульман дотримуються початкового ісламського ставлення до подібних релігій як до язичництва, яке можна лише тимчасово терпіти. За взірць толерантного ставлення при цьому слугує пророк Мухаммад у його ставленні до громади зороастрійців.

Початок ХХІ ст. виявився періодом ідейної кризи християнсько-мусульманського діалогу. Запропонована І. аль-Фаруджі початкова парадигма ставлення ісламських богословів до сучасного християнства та іудаїзму, в межах якої ісламу надавалися характеристики універсальної метарелігії, до рівня якої мають піднятися інші учасники діалогу, вичерпала себе, оскільки у її межах неможлива справжня відкритість до пошуку спільних цінностей і принципів, порозуміння й толерантності.

Християнські теологи та західні інтелектуали покладали великі надії на нову мусульманську герменевтику, яка мала б лібералізувати як сам іслам, так і мусульманську позицію щодо інших монотеїстичних релігій. У ній вбачали навіть початок пристосування ісламу до постмодерного релятивізму. Однак «нова мусульманська герменевтика» не змогла розповсюдити всій вплив на умму, а, навпаки, була маргіналізована: її представники були змушені емігрувати на Захід, їх ідеї були відкинуті широкими колами теологів. Проте на Заході ця герменевтика викликає жвавий інтерес, і в дослідницькій літературі зустрічаються найрізноманітніші її інтерпретації. На нашу думку, об'єктивний аналіз цієї герменевтики був даний Катериною Фолькер в її дисертаційному дослідженні «Коран і Реформа. Рахман, Аркун, Абу Зауд» [231]. За оцінками К. Фолькер, теологія Ф. Рахмана в цілому залишилася консервативною, як у герменевтичній методології, так і у висновках відносно позиції мусульман у суспільстві. Теорії М. Аркана, навпаки, є занадто ліберальними та постмодерністичними, сприяють

деконструкції, після якої залишається простір для свободи творчості, але не зрозуміло, чи загалом релігія повинна відігравати регулятивну роль відносно суспільства. К. Фолькер звертає увагу на те, що М. Аркан ніколи не говорить про власну віру і що мусульмани навіть підозрюють його в атеїстичних поглядах. На думку дослідниці, позиція Абу Зауда є прогресивною, але ненастільки радикальною як у М. Аркана. Водночас, це справді відкрита до цінностей Заходу герменевтика, на відміну від теорій Ф. Рахмана, де ця відкритість є лише вдаваною. Абу Зауд помиляється, коли має надії на те, що тлумачення Корану стане приватною справою кожного мусульманина. Релятивізація та лібералізм все ще неможливі для ісламу, а, отже, потрібними є проекти у дусі поміркованого ісламу, що шукають спільного із консервативною християнсько-демократичною думкою, а не з ідеологами західного постмодернізму. На думку К. Фолькер, потрібно значно більш гнучка, діалогічна герменевтика, яка є менш схематичною і більш динамічною. Така герменевтика могла б створити нову ситуацію в мусульмано-християнському діалозі та привести до реальної, а не уявної переінтерпретації ісламського світогляду уммою.

«Відкритий іслам», що перетлумачує ортодоксію і намагається свідомо творити спільний дискурс з іудео-християнською традицією, виник відносно недавно. Головною причиною його появи є розвиток мусульманської герменевтики Корану, яка має легітимізувати позицію принципової відкритості до іудаїзму й християнства в межах спільного обговорення традиційних і сучасних теологічних, екзистенційних, соціальних, політичних проблем. Провідним теоретиком ліберального «відкритого ісламу» є Мухаммед Аркун, що був професором Сорбони та директором паризького Інституту арабських і мусульманських досліджень. Цей видатний теолог є творцем нової мусульманської герменевтики, яка використовує досягнення П.Рікера, Е.Левінаса, сучасної французької філософії в цілому [211, с. 530]. Наслідуючи ідеї П. Рікера, М. Аркун розрізняє «три рівні» «слова Божого» для всіх пророчих релігій, до яких зараховує іудаїзм, християнство й іслам. Перший рівень – це трансцендентне і нескінченне Слово Бога, що було відкрите пророкам тільки фрагментарно. Другий

рівень – це історичні прояви Слова Божого «через пророків Ізраїлю (на івриті), через Ісуса з Назарету (арамейською) і через Мухаммада (арабською)». Це – «повідомлення, які були спочатку усними заявами, почутими учнями». Третій рівень – це «текстуальна об'єктивізація слова Божого», в якому Коран, як і єврейська Біблія і Новий Завіт, стає письмовим текстом, який потім канонізується. Усі інші книги – переклади Писання, а також теологічні праці, правові постанови, які в релігіях виникли на основі Писання, не належать до «Слова Божого», а є «словом людським», вимовленим спільнотою вірних у діалозі з Богом та людством [там само]. На думку мусульманського теолога, на рівні Слова Божого існує повна тотожність, на рівні проповіді писання існувала спільність багатьох релігійних ідей та принципів, на рівні зафіксованого писання існує чимало аналогій у наративах і образах героїв Писання, у пропонованих світоглядних цінностях, у практично всіх засобах виразу ідей. Завдяки цьому можна говорити про спільне світоглядне ядро монотеїзму, яке тепер, після численних трагічних випробувань, може бути виявлене у ході перетлумачення Писань спільнотами їх представниками, що мають пророчі якості й здатні переінтерпретувати себе, світ, соціум у їх відношенні з Богом. Все це може відбутися завдяки деконструкції тих нашарувань, які на образ Бога у всіх трьох релігіях були нанесені після формування канонів Писання. Виявлення біблійного й коранічного Бога у Його адекватному образі, заданому концептуальними засобами самого писання без пізніших слідів раціоналізацій та ірраціоналізацій, дозволяє відкрити спільний для монотеїстичних релігій образ Бога як Творця, Істини, Любові (Милосердя), Справедливості. Ці концепти являють характер Бога, якщо їх тлумачити в межах тих способів їх розуміння, які існували при написанні Писань, без ідеологічних сенсів, характерних для сьогоденної культури і навіть для сучасної теології. Отже, виділення спільного світоглядного ядра релігій має бути наслідком використання «єкуменічної герменевтики», а не результатом домовленостей релігійних лідерів. У випадку з ісламом – це єдиний шлях діалогу, оскільки в ісламській уммі не існує авторитетного ієрархічного центру, подібного до

Апостольської Столиці, і не існує інституцій, аналогічних всеправославному собору.

Виявлення спільного концептуального ядра й аналогічних образів Бога та людини має привести до віднайдення спільної етичної позиції, позитивного світогляду, який мав би життєстверджуючу спрямованість. Бачення такого спільного теологічного світогляду різняться у представників помірковано-консервативного і ліберального напрямків, як у християнській, так і у мусульманській теологіях.

1.2 Проблеми і перспективи міжрелігійного діалогу в творах сучасних дослідників

В ісламі наразі домінує принцип розгляду інших релігій крізь призму мусульманських вимог щодо них. Це пов'язано із тим, що у мусульман завжди «було відсутнє реальне уявлення про життя прихильників інших віросповідань, як і сам принцип розуміння іншого, з точки зору його власної культури, історії і соціального устрою, не було і спроб побачити іншого в контексті універсальних, а не тільки специфічно ісламських, норм і проблем» [37, с. 338–339]. Сьогодні таке ставлення долається не у прийнятті секулярних норм життя як універсальних, як це було в ідеології кемамізму чи ісламського соціалізму. Вперше, в межах розвитку «ісламського відродження» розвивається – у протистоянні з ісламізмом – «відкритий іслам». В останньому, на нашу думку, можна виділити два напрямки – помірковано-консервативний і ліберальний.

«Відкритий іслам», що проявляє себе у толерантності й діалозі, перетлумачує теологію в межах ортодоксії, але з наголосом на гуманізмі релігії, лише зароджується. Однак він наслідує традиції терпимості, які існували в суфізмі, оскільки сам «відкритий іслам» з'являється у межах неосуфізму. Особливо важливим у межах неосуфізму є доробок сучасного впливового турецького проповідника Фейтуллаха Гюлена, засновника поміркованого неоконсервативного руху релігійного просвітництва «Хізмет», який вважається «найпотужнішою з

мереж, які конкурують, щоб впливати на мусульман по всьому світі, що робить цей рух, ймовірно, таким, що найбільш впливає на модернізацію ісламу і його взаємодію з західними ідеями» [226, р. 46]. В межах традиційного поміркованого ісламу Ф.Гюлен віднаходить основи для обґрунтування прав людини, правової держави, солідарності, створює теологію толерантності та любові. Запропонована теологія діалогу заслуговує на системний релігієзнавчий аналіз, оскільки саме такі ідеї мають шанси бути прийняті мусульманською уммою. Додатковим аргументом для вивчення саме теорій Ф.Гюлена є той факт, що у авторитетному виданні «500 найвпливовіших мусульман» він займає 13-те місце, відразу після кількох монархів та шейхів [226, р. 20, 46].

Ліберальний католицький теолог і теоретик екуменізму Г.Кюнг вважає, що спільна позиція християн та представників інших релігій має засновуватися на позитивних відповідях на основні світоглядні питання: «Чи існує Бог?»; «Чи є смисл життя людини?»; «Чи треба вірити раціонально?» [97, с. 391, 393].

На думку помірковано-консервативних католицьких мислителів, основою для спільної екуменічної теології та універсальної етичної позиції має бути множина цінностей і принципів, а не лише загальна світоглядна орієнтація. Першорядно потрібним є визнання існування природного закону, який зумовлює загальні прагнення індивіда й соціуму. Оскільки вчення про природний закон існує не лише у теологічних системах Августина і Томи, але є невід'ємною частиною класичної ісламської теології, то згода у цьому проблемному полі є цілком можливою. По-друге, критично важливим є визнання пріоритетного значення гідності людини. Відносно цієї проблематики існує принциповий консенсус – ортодоксальне християнське та загальновизнане мусульманське вчення про гідність та права людини є помірковано-консервативними. При цьому список конкретних прав поступово розширюється, а тому в межах ісламу навіть виникла власна «теологія звільнення». По-третє, ісламські богослови погодилися з необхідністю створення конвенційної етики, спільної для трьох монотеїстичних релігій та відкритої до світського світогляду. У її центрі має бути «золоте правило»: «не чини іншому того, чого не бажаєш собі» (чи своїм родичам). Із

цього універсального категорично імперативу виводяться загальні приписи цієї етики. Не менш важливими її складовими повинні бути спільні цінності, серед яких не лише вірність, надія, справедливість, але й любов. Остання цінність традиційно вважалася специфічно християнською, але сьогодні мусульманські богослови відкрили універсальне значення любові й для ісламу. Сталося це не стільки під впливом християнства, скільки завдяки внутрішньому розвитку неосуфізму.

Критика християнства в ісламській теологічній думці поєднується з критикою Заходу. На жаль, ототожнення «християнської цивілізації» і «Заходу» зустрічається у американській та європейській науковій та науково-популярній літературі. Ряд теологів цілком вірно пригадують, що християнство все більше перестає бути явищем західного світу, все більший відсоток вірних є у Латинській Америці, Африці, Азії. Тому не можна ототожнювати відносини ісламу та Заходу із відносинами ісламу й християнства. Існує не лише незахідне християнство, але і його богослов'я. А тому редукція відносин ісламу з християнством до взаємин мусульман із Заходом є грубою помилкою С. Гантінгтона.

Українська наука досліджує проблеми християнсько-мусульманського діалогу переважно в політологічному й історичному контекстах. Найбільшу увагу дослідників привертає проблема необхідності подолання конфронтаційних тенденцій у розвитку відносин мусульман і християн у різних регіонах, подолання негативних явищ, які мають місце в ісламському середовищі у зв'язку з ростом екстремізму та у західному світі внаслідок зростання ісламофобії.

Узагальнення західних і російських досліджень у цій сфері представлене з релігієзнавчої та політологічної перспектив у працях Алли Арістової, яка також створила всебічно обґрунтовані рекомендації щодо шляхів подолання міжрелігійних конфліктів у світі та Україні [8–13].

Комплексне політологічне дослідження боротьби тенденцій секуляризації та секуляризації в сучасному ісламському світі здійснено у докторській дисертації П. Варбанця [36]. Це дослідження дозволяє зрозуміти, що прогрес у відносинах мусульман із Заходом і християнством не потрібно пов'язувати з розвитком

лаїцизму та процесами десекуляризації. Сили, які виступають в ісламському світі за десекуляризацію та релігійне відродження, є різноманітними, і не усі вони пов'язані з ісламським фундаменталізмом, ісламізмом та екстремізмом. П. Вербанець звертає увагу на те, що у процесах десекуляризації активними є представники ісламського гуманізму, які розвивають ідеї традиційного «поміркового ісламу» і неосуфізму. Поруч із ліберальним ісламом, для якого характерними є різні стратегії поступок секуляризації, помірковано-консервативний іслам є головним діалогічним партнером для християнських теологів. Дослідження ідей ісламських теологів помірковано-консервативного напрямку, які обґрунтовують необхідність діалогу з християнством та сповідують принципи релігійної свободи і толерантності, є вкрай необхідним тому, що вплив цих теологів є значно більшим, охоплює масові рухи. Значення ліберального ісламу не є настільки великим, оскільки їх вплив обмежується переважно колами інтелектуалів. Ідейною основою переважної більшості богословів помірковано-консервативного напрямку, які проповідують відкритий іслам, є суфізм і неосуфізм. З огляду на цей факт, важливою для нашої дисертаційної роботи стала праця Дениса Брильова «Суфізм та ісламізм: глобальний та локальний контекст» [30]. Він доводить, що в ісламі відбувається боротьба між поміркованим і радикальними теологічними й ідеологічними векторами ідейного розвитку. Суфізм використовується теологами помірковано-консервативного напрямку в якості ідейної основи їх проєктів «ісламського гуманізму», «ісламського відродження», «оновлення ісламської культури і суспільства». Це пов'язано передусім із тим, що «найбільш ефективно опір ісламізму чинять традиційні інститути мусульманського суспільства, при цьому основну роль у процесі гальмування впливу ісламізму (особливо його радикальних форм) відіграє суфізм» [30, с. 156]. Однак «не у всіх випадках традиціоналізм у вигляді суфізму є надійним оплотом спротиву ісламізму, оскільки біля витоків будь-якого ісламістського руху можна відстежити й певний суфійський вплив» [там само]. Такий феномен пов'язаний із тим, що саме суфізм і неосуфізм були і залишаються

основними ідейними течіями традиційного ісламу, які були спрямовані на його постійне оновлення, виходячи з внутрішнього потенціалу релігійної традиції.

Західні аналітики й окремі ліберальні ісламські мислителі великі надії покладають на раціональні способи тлумачення Корану та Сунни при виведенні правових норм, на можливість створення нового «священного права», відкритого для універсальних цінностей і західних правових норм [7]. При цьому під раціональними способами виведення правових норм із священних текстів, які мають бути застосовані при «реформації», мають на увазі «іджтіхад» – тобто судження розуму правника, і «наск» – відміна чи відмова використовувати у правових питаннях окремих текстів Корану і Сунни [там само, с. 38–40, с. 46–82]. Але в дійсності лише суфізм і неосуфізм можуть оновити іслам у бік його гуманізації, при збереженні його традицій. Д.Брильов приходять до наступного висновку: «Фрагментарність та певна тенденційність при вивченні іншого комплексного феномену ісламу – суфізму, а також намагання віднести це явище до відомих західним дослідникам феноменів в інших релігійних системах призвело до сприйняття суфізму як опозиційного до традиційного ісламу, в той час як всередині самого ісламу цей напрямок сприймався навпаки – невід’ємною усталеною частиною. Суфізм є інтегральною системою релігійно–філософських концепцій та особливих форм релігійної практики, пристосованих, з одного боку, до духовних потреб конкретної людини, що прагне до безпосереднього спілкування з Аллагом, а з іншого – до загальноприйнятих норм мусульманської моралі. При цьому цей комплексний феномен є явищем суто ісламським, вкоріненим саме в мусульманській релігії, який із самого початку свого існування був частиною «традиційного» сунітського ісламу» [30, с. 156]. Вивчення суфізму в Україні розвинуто завдяки працям «Людина в "містичній парадигмі": антропологічна доктрина суфізму» О. Яроша [191] і «Суфійська модель моральнісного самовдосконалення (історико–етичний аспект)» Ю. Коваленка [90].

Альтернативою для суфізму і неосуфізму є ісламізм, який є ідеологічним напрямком, що радикалізує ідеї ісламського фундаменталізму. Ісламізм заперечує можливість продуктивного діалогу з християнством, виступає за встановлення халіфату у всесвітньому масштабі. Радикалізація настроїв ісламської умми становить головну загрозу для перспектив християнсько-мусульманського діалогу. З огляду на це, актуальне дослідження богословських та ідеологічних основ ісламізму та ісламського фундаменталізму. На думку Д.Брильова, «ісламізм не може бути віднесений до релігійного фундаменталізму, оскільки є різновидом модернізму. На відміну від традиціоналізму (у вигляді суфізму), метою якого є побудова ісламського суспільства, ісламізм спрямований на розбудову «ісламської» держави у відповідності до західної концепції держави як такої» [30, с. 155–156]. Крім дослідження Д. Брильова, важливе значення мають праці «Ідеологія і міжнародна практика ісламського фундаменталізму» Л. Абло–Ясінської [1], «Ісламський фундаменталізм та ісламський екстремізм: теорія і практика» С. Голотіна [50].

Сучасний ісламський фундаменталізм виник на основі розвитку ідей ісламських теологів Ібн-Теймії (XIII ст.) та М. Ваххаба (XVII ст.). Видатним досягненням української історичної науки стала дисертація Д. Шестопальця «Твір Ібн Теймії "Вірна відповідь тим, хто підмінив релігію месії" як пам'ятка ісламської антихристиянської полемічної літератури XIII–XIV ст.» [170]. Особливо важливо, що ця робота аналізує саме полеміку Ібн Теймії проти християнської апологетики. Загальні положення теології середньовічного полеміста, зв'язок теології і соціальної теорії, правової теорії та морального богослов'я досліджені в монографії Джона Гувера «Теодіцея вічного оптимізму Ібн Теймії» [208]. Особливо важливо для нас те, що теологія мусульманського полеміста не завжди відповідає ідеалу простого виведення очевидних буквалізмів із коранічного тексту, як часто розуміють метод Ібн Теймії сучасні фундаменталісти.

Ідеї М. Ваххаба і його послідовників стали предметом вивчення у праці «Ваххабізм: релігійно-політична сутність та історичні трансформації» Дмитра

Білозора [23]. Певне значення також має праця Людмили Маєвської «Ваххабізм у сучасній Росії: історичні корені та тенденції розвитку» [103].

Окремі важливі аспекти ідеології ісламізму проаналізовані в працях таких авторів як Володимир Лубський («Проблеми війни і миру в контексті доктринальних систем основних релігій світу»), Абу Емад Мустафа Алруб («Джихад як складова концептів війни і миру в ісламі») [5] і К. Семчинський («Онтологія релігійно-філософських концептів війни і миру в християнстві та ісламі»).

У науковій літературі поміркований іслам часто називають «традиційним», розглядаючи його як одну із версій відповіді на зустріч ісламського світу із модерністю. Звісно, традиційність є оновленою та творчою, схильною принаймні до збереження ідеалу єдиного арабо-мусульманського світу. Традиційний іслам у цій схемі протистоїть, з одного боку модернізму, що був на підйомі у 1850–1970 рр., приймаючи різні ідеологічні форми, запозичені із Заходу, і використовуючи ідею територіальної і національної держави як самостійного суверенного суб'єкта, реального, на відміну від нібито уявної умми. Модерністам протистояли ісламісти, а «традиціоналісти» у цій схемі втілюють коранічний ідеал «серединного шляху» [198].

У авторитетному виданні «500 найвпливовіших мусульман» [226] наводяться дані про існуючий поділ на такі течії: «традиційний іслам» (96 % мусульман), «ісламський модернізм» (1 %), «ісламський фундаменталізм» [там само, с. 14]. Цей поділ є «ідеологічним» [там само]. Перша течія характеризується як така, що проповідує неполітизований іслам, який спирається на суспільний консенсус. Ісламський модернізм, що виник у ХІХ ст. в Османській Туреччині та Єгипті, намагається контекстуалізувати іслам до сучасності, наголошуючи на необхідності для релігії розвиватися суголосно із західними досягненнями: «Ісламський модернізм є рухом реформ, що був розпочатий політично налаштованими городянами з неповним знанням традиційного ісламу. Ці люди свідомо переймали західні технології та соціально-політичні ідеї, зрозумівши, що ісламський світ технологічно відстає від Заходу і став дуже слабким, щоб

змагатися з ним. Вони звинуватили у слабкості те, що вони бачили, як "традиційний іслам", який, як вони вважали, не був досить «прогресивним». Таким чином, вони закликали до повного перегляду ісламу, зокрема, чи, вірніше, зокрема, ісламського права і вчення. Ісламський модернізм залишається в народі об'єктом насмішок і глузування, і зневажається як традиційними мусульманами, так і фундаменталістами» [там само, с. 17]. Ісламський фундаменталізм описується як сильно політизована релігійна ідеологія, яка намагається реформувати традиційний іслам, характеризується агресивністю [там само, р. 14].

Наведені дані ще раз утверджують нас у думці, що основним діалогічним партнером для християнства мають бути не маргінальні (поки що?) модерністи, але поміркована частина традиціоналістів. На наше переконання, у дисертаційному дослідженні необхідно сконцентрувати увагу на прикладах теології діалогу і толерантності у працях представників традиційного ісламу.

Даніель Браун в монографії «Переосмислення традиції в сучасній ісламській думці» [201] доводить, що механізми оновлення традиції завжди існували в ісламі. Зокрема, значно змінювалися уявлення про авторитет Пророка, про співвідношення Корану і Сунни, про місце пророчого авторитету як джерела ісламського права, про методи, за якими хадіси визнавалися або не визнавалися автентичними. Д. Браун аналізує динаміку змін у XVIII–XX ст., доводить наявність зростання авторитету Корану та Пророка, а також вплив цих тенденцій на розвиток різних богословських та ідейних течій в ісламі. Отже, традиція, яка здавалася незмінною, декларувала традиціоналізм, але активно модернізувалася, як у бік відкритого ісламу, так і у бік фундаменталізму. Ці тенденції аналогічні до розвитку протестантизму у XVIII–XX ст., оскільки паралельно розвивалися як теорії ліберальної теології, так і християнський фундаменталізм.

У 1999 р. була опублікована ґрунтовна колективна монографія під редакцією Жака Ваарденбурга «Мусульманське сприйняття інших релігій: Історичний огляд» [216]. У першому розділі зроблений огляд літератури мусульман про інші релігії за весь період існування ісламу. У другому розділі аналізується сприйняття християн у Корані та Сунні, арабо-ісламські рецепції візантійської релігії та

культури, полемічні мусульманські твори проти іудеїв та Тори, яка була нібито спотворена. Особливе значення має підрозділ «Сприйняття інших релігій в суфізмі». У третьому розділі аналізується сприйняття мусульманами інших релігій у різних регіонах світу. Цікавий матеріал містить стаття про сприйняття і використання у полеміці проти християн досягнень біблійного критицизму ХІХ ст. Нові важливі дані містить стаття про дебати у арабській пресі 1970–1991 рр. щодо мусульмансько-християнського діалогу.

У 2000 р. було видано збірник статей «Ісламський світ і Захід: вступ до політичних культур і міжнародних відносин» [227]. Вступ до праці має на меті довести, що політичне взаємне сприйняття ісламу та Заходу зазнало краху. Статті першого розділу покликані дати загальний політологічний і культурологічний аналіз боротьби ісламського світу за багатопланову модернізацію, у межах якої відбувається діалектична боротьба між ісламізацією й секуляризацією, лібералізмом і фундаменталізмом. При цьому демократія може ставати інструментом не лише лібералів, але й ісламістів. Мало того, ісламісти здатні до надання власної інтерпретації апології правового устрою і держави загального блага. У другому розділі драматичні процеси модернізації розглядаються на прикладах різних країн. Особливо цінним є аналіз протистояння секуляризму та ісламізму в Туреччині. За роки, що минули від видання збірки, частина очікувань її авторів уже справдилася. Політична ісламізація як десекуляризація, що не завжди пов'язана з ісламізмом та фундаменталізмом, дозволяє будувати національні моделі демократичного ладу, «ісламську економіку». Цілком вірно автори збірки прогнозували, що західні втручання можуть привести лише до масштабних криз і зростання впливу фундаменталізму. Подолання ісламізму, віднайдення гуманістичного універсалізму має бути власним шляхом розвитку ісламського світу, на якому не уникнути необхідності створення нової релігійної легітимізації прав людини та соціальної держави.

Цілий ряд дослідників намагається довести, що у межах арабського мусульманського світу цілком можлива секуляризація суспільства та світогляду,

однак більш вірогідним є збереження високого рівня релігійності й зростання впливу релігії на суспільство [213].

Шеріл Бенард у дослідженні «Цивільний демократичний іслам. Партнери, ресурси і стратегії» [202] доводить, що ісламський світ є неоднорідним, він залучений в боротьбу, яка має визначити його природу й цінності, з серйозними наслідками для майбутнього. Боротьба триває між чотирма ідейними течіями: секуляристами, фундаменталістами, традиціоналістами і модерністами. За її визначенням, фундаменталісти відкидають демократичні цінності й сучасну західну культуру. Вони хочуть, щоб існувала авторитарна, пуританська держава, яка буде реалізовувати їхні радикальні інтерпретації ісламського права і моралі, тому готові використовувати інновації та сучасні технології для досягнення цієї мети. Традиціоналісти хочуть консервативного суспільства, з підозрою ставляться до сучасності, інновації та змін. Модерністи прагнуть, щоб ісламський світ став частиною глобальної сучасності. Вони хочуть модернізувати і реформувати іслам, аби привести його у відповідність із сучасною епохою, бажають позбутися від шкідливого баласту місцевих і регіональних традицій, вірять в історичність ісламу, тобто у те, що як він практикувався за часів пророка Мухаммеда відображає не лише вічні істини, але й історичні обставини, які підходили до цього часу, але більше не дійсні. Адепти модернізму думають, що можна ідентифікувати «істотне ядро» ісламської віри, вважають, що це воно не тільки залишиться неушкодженим, але насправді буде актуалізоване і посилене змінами, яких вимагають сучасні соціальні умови й історичні обставини. Отож, як і реформатори в XVI ст. в Європі, ісламські модерністи впевнені у необхідності очистити іслам, актуалізувавши «релігійне ядро» переконань і практик. Їх основні цінності, примат індивідуальної свідомості, ідеал співтовариства, заснованого на соціальній відповідальності, рівності й свободі – є легко сумісними з сучасними демократичними нормами. Модерністи бажають релігійного оновлення, яке засновувалося б на внутрішньому переконанні у високих цінностях релігійного способу життя, а не на примусі. Секуляристи хочуть бачити ісламський світ, в

якому був би прийнятий поділ релігійних інституцій і держави в дусі західних промислово розвинених демократій, а релігії відводилася лише приватна сфера.

На нашу думку, ця класифікація Ш.Бенард страждає на певний схематизм, оскільки не усі фундаменталісти є ісламістами і настільки радикально налаштовані. І не усі традиціоналісти настільки підозріло ставляться до модернізації. Достатньо згадати приклад Туреччини, в якій традиціоналісти виступили за послаблення державного втручання в економіку, за зміцнення середнього класу, приватизацію та лібералізацію [171]. Сама Ш.Бенард змушена визнати, що традиціоналісти також діляться на дві групи: консервативні традиціоналісти і реформістські традиціоналісти. Консервативні традиціоналісти вважають, що ісламські закони і традиції повинні суворо й буквально виконуватися, при заохоченні з боку державної влади, але вони заперечують насильство і тероризм. Реформістські традиціоналісти вважають, що для збереження життєздатності й привабливості, іслам повинен бути готовий піти на деякі поступки в буквальному застосуванні ортодоксії. Вони готові обговорювати реформи і реінтерпретації ісламу, виступають за обережну адаптацію до змін, за гнучкість стосовно букви закону для збереження духу закону. Крім того, часто виникають суттєві відмінності між консервативними традиціоналістами, які живуть в ісламському світі або в країнах третього світу в цілому, і тими, хто живе на Заході. Перші прихильно приймають спосіб життя, що пропонується як нормативний, некритично ставлячись до місцевих недемократичних і негуманних звичаїв. Ті, хто живе на Заході, схильні розрізняти ортодоксію, яка є нормативною, та звичаї, які мають відносну цінність. Також останні готові обговорювати принципи співіснування у глобалізованому світі. У застосуванні власної класифікації Ш.Бенард зараховує до числа модерністів цілий ряд інтелектуалів та духовних лідерів, які є скоріше поміркованими консерваторами, або у термінології самої дослідниці – консервативними традиціоналістами. На нашу думку, скажімо, немає підстав вважати Ф.Гюлена модерністом, можна лише погодитися, що його теоретичні праці й практика заснованого ним руху мають значний реформаційний потенціал і сприяють релігійному діалогу. Якщо Ф.Гюлен

є ідеологом реформ для тюркомовного ісламу, то для арабського мусульманського світу Ш.Бенард таким ідеологом вважає Мухаммада Шахрура, який вважає необхідними політичну свободу, плюралізм, демократію і рівність [224]. Бассам Тібі є прикладом європейського мусульманського модерніста, що виступає за навмисне інтелектуальне створення реформістського ісламу, який перебуває у підпорядкуванні цінностям сучасного світського суспільства і прав людини [230]. Б. Тібі рекомендує активний розвиток «євроісламу» в ролі опори проти деструктивного ісламського екстремізму. Це вимагає отримання більшого знання того, у що модерністські європейські мусульмани вірять, і як вони практикують. Заохочуючи об'єднання ісламу з сучасністю, необхідно також знайти шляхи для кодифікації та поширення цієї позиції, замість того, щоб дозволити традиціоналістам і фундаменталістам, які в Європі є меншістю в уммі, представляти й визначити європейський іслам.

Ш.Бенард звертає увагу на те, що головна боротьба за майбутнє ісламу відбувається навколо позиції молоді. Саме за симпатії молодих доволі успішно борються фундаменталісти, тоді як позиції традиціоналізму розділяють більш старші мусульмани. За нашими спостереженнями, захопити молоде покоління ідеями модернізації ісламу на сьогодні вдалося лише Ф. Гюлену і його руху «Хізмет», і саме тому вивчення ідей та практик цього ісламського проповідника є гостро необхідним.

Ш.Бенард визнає, що суфії є окремою течією, яка не може бути зарахована до описаних нею чотирьох напрямків в ісламі. Однак суфізм має великий потенціал бути силою, що сприяє модернізації, створенню «відкритого ісламу» з своєю унікальною цілісною культурою.

Пітер О'Брайен у монографії «Мусульманське питання в Європі: Політичні контрверсії та публічні філософії» [217] намагається довести, що не існує конфлікту цивілізацій, не може йти мова про зіткнення мусульманських і немусульманських європейців один проти одного. Конфлікти існують всередині цивілізації, в межах європейського дискурсу, що також розповсюджується у глобальному контексті. Дослідження показало, що у межах європейського ісламу

наявний конфлікт між трьома давніми європейськими громадянськими філософськими течіями: лібералізмом, націоналізмом і постмодернізмом. При цьому найбільш сильним є націоналізм, дві інші ідейні течії значно слабкіші. Дослідження є далеким від об'єктивності, оскільки перекладає відповідальність за усі проблеми на уряди європейських держав, які ведуть «хаотичну політику» відносно мігрантів.

Дослідження релігійності американських мусульман загалом та їх риторики зокрема доводять, що в їхньому теологічному світогляді наявні елементи теології звільнення й ідеї викуплення. Такі концепції, особливо у мусульман афроамериканського походження, пов'язані з надіями на встановлення більш справедливого порядку, при якому їх історичні страждання набудуть глибокого сенсу, оскільки вони сприяли швидшому пришествю «Махді». Образ останнього корелюється з образом Христа, але викупні страждання належать не стільки Махді, скільки самій мусульманській громаді [234].

У передмові до монографії «Творці сучасного ісламу» Джон Еспозіто і Джон Фолл намагаються описати загальні риси мусульманського інтелектуала кінця ХХ ст. При цьому вони цілком вірно зауважують, що модерний інтелектуал, як правило, є соціальним радикалом («лівим» або «правим»), і зокрема, істотним чином визначається як «світський», а не «релігійний» [212, р. 6]. В ісламському суспільстві інтелектуал може бути або лібералом, або консерватором. При цьому консерватор не обов'язково виступає за комунітаризм, збереження традиційного колективізму. Навпаки, широко розповсюдженим є явище, коли консерватори виступають за лібералізацію в економіці, відстоюють широку приватизацію, захист прав власності тощо. Політично-військова влада легітимізується за допомогою інтелектуалів, які, як судді, тлумачать шариат [там само, р. 9]. Наскільки великим може бути вплив одного інтелектуала в ісламській уммі видно із ролі Ібн Теймії, що запропонував план відновлення ідеального шариату в часи кризи [там само, р. 10]. Цей план лежить в основі сучасного ісламізму, а вплив ідей Ібн Теймії з часом лише зростає. Аналогічно величезне значення для

ісламського світу мали групи світських інтелектуалів, які легітимізували реформи Ататюрка, інших модернізаторів мусульманських держав [там само, р. 12–14].

Цінною для нашого дослідження є монографія Маліна Веміліаса «Ісламизм і сучасність», оскільки у ній ґрунтовно осмислюється проблематика визначення ісламизму, дається аналіз інваріантів ісламістського ідеалу ісламської держави у минулому і сьогодні [233]. Особливо цікавим є дослідження утопічних проєктів ісламських радикалів, як сунітського, так і шиїтського напрямків.

На наше переконання, актуальною темою наукових досліджень на сьогодні є шляхи трансформації ісламизму в «мусульманський реформізм» шляхом прийняття ідей «поміркованого ісламу» [225].

Ранній етап розвитку мусульманської полемічної літератури став предметом вивчення для Девіда Томаса. У його книзі «Християнські доктрини в ісламській теології» подано загальний огляд творчості перших мусульманських полемістів, видані їх основні твори, присвячені критиці християн, а також дані необхідні історичні й текстуальні коментарі, що дозволяє краще зрозуміти логіку давніх авторів [228]. Д. Томас доводить, що з часом відбувалася уніфікація уявлень про різноманітні положення християнської теології і систематизація антихристиянських аргументів. Однак на самому початку полеміки мусульмани звертали увагу на різноманітність груп у християнському середовищі. Д. Томас виявив, що ісламські полемісти перебували у певній розгубленості від необхідності надати зовсім різні спростування відносно однієї тематики, звертаючись до аналізу доктрин різних християнських груп. Після того, як перша розгубленість була подолана, полемісти почали активно формувати узагальнений образ християнства і висувати полемічні аргументи вже з урахуванням цієї теоретичної моделі. На нашу думку, й у пізнішій полемічній літературі ісламські богослови зверталися до праць християнських авторів, спрямованих мусульманам, критикуючи конкретні антиісламські аргументи. І у цьому вони дуже різко відрізнялися від християнських полемістів, які все середньовіччя не аналізували твори ісламських богословів проти християн, а лише повторювали і розвивали власну аргументацію.

Видатний антрополог Кліфорд Гірц звертає увагу на регіональну і національну різноманітність ісламу, на те, що не існує уніфікованого «ісламського світу», а маємо, скажімо, «марокканський іслам», «індонезійський іслам» тощо [204; 81]. Це пов'язано із здатністю ісламу, як світової релігії, адаптуватися до місцевих умов. Глибина цього процесу не усвідомлюється самими мусульманами. Аналогічні явища спостерігаються і у християнстві. Наприклад, польські католики вважають свій католицизм «нормальним», а про італійський чи іспанський судять крізь призму власної ідентичності. Насправді, універсальність є значно більш абстрактною, ніж прийнято вважати у середовищі самих віруючих. З огляду на це, богословський діалог має враховувати місцеві особливості спілкування мусульман і християн у різних країнах. Дослідник вважає, що націоналізм залишається впливовою силою, а групи, які виступають за реальний, а не декларований пріоритет релігійної ідентичності над національною, усе ще є слабкими. Певні ослаблення націоналізму не привели до суттєвого зростання впливу ісламу. Розповсюдження ісламу К.Гірц пов'язує не з виникненням глобального ісламу, а з його простотою, можливістю поступового прийняття, відсутністю потреби будувати складну інфраструктуру. Простота ісламу значно більша, ніж у харизматичного протестантизму, але надихаючий релігійний досвід у сполученні з простою релігійних ритуалів і догм робить іслам прийнятним для все нових народів. К.Гірц заперечує наукову гіпотезу про те, що для ісламської культури характерна значно більша єдність релігії та суспільства (держави), ніж для християнства. На думку дослідника, влада в ісламських країнах ніколи не допускала занадто великого впливу релігії. Навпаки, протягом значного періоду історії, політика та релігія були абсолютно пов'язані як зараз на Заході. Явище «приватизації» релігії у Європі, як і явище секуляризації, є відносно новим, і може бути історично змінним.

К.Гірц звертає увагу на те, що в еміграції релігія стає значно більш свідомими вибором ідентичності для мусульман. На батьківщині іслам – це частина звичного життєсвіту. В еміграції – це віра, яку потрібно утверджувати у собі, долаючи спротив середовища.

Як антрополог культури, К.Гірц свідчить, що мусульмани відкриті до діалогу про релігію, особливо у випадку підготовленості співбесідника. Монологічна замкненість тоталітарного характеру характерна для небагатьох мусульман, що належать до ісламістських радикалів.

Загальний нарис історії та суттєвих рис ісламу, сучасних проблем мусульманської умми представляє у своїй монографії «Іслам» Г. Кюнг [211]. При всій грандіозності книги, її відрізняє певна поверховість аналізу та рекомендацій щодо перспектив подальших відносин ісламу і християнства. Водночас, цінною є думка Г. Кюнга про необхідність критичного переосмислення мови діалогу, а саме: християни використовують всередині свого дискурсу як нікейську еліністичну мову (православ'я), так і неосхоластичну мову, яка лише поступового долається через впровадження біблеїзмів (католицизм), а також мову ліберального протестантизму та неоортодоксії К. Барта [211, р. 515–516]. На основі бартівського повернення до біблійного світогляду, Г. Кюнг пропонує виробити єдину мову нової екуменічної теології. І виключно цю мову використовувати у діалозі з мусульманами. Г. Кюнг впевнений, що мова діалогу з ісламом має бути навіть не мовою книг Старого і Нового Завітів, а мовою проповіді Ісуса з Назарету, наскільки її можемо реконструювати [211, р. 516–517]. Швейцарський теолог цілком правильно відзначає, що логіка арамейської проповіді Ісуса, як показує сучасна біблеїстика, укорінена у близькосхідній традиції релігійного мислення і надзвичайно близька до логіки Корану й ісламу загалом [211, р. 517].

Багатообіцяючою за задумом, але бідною за змістом також є книга Клінтон Беннетт «Мусульмани і Сучасність. Вступ до проблематики і дебати» [199].

Один із представників «відкритого ісламу» Наср Абу Зауд дав власну інтерпретацію сучасного стану і перспектив ісламу в книзі «Реформація ісламської думки. Критичний історичний аналіз». Особливо важливими є оцінки екуменічної герменевтики М.Аркана і дослідження різних теорій співвідношення релігії та демократії. [192]. Герменевтика самого Насра Абу Зауда стала предметом систематичного аналізу в дисертації Юсуфа Рахмана [221]. При всій

систематичності, ця праця, однак, не містить наукової новизни і може бути названа лише невдалою спробою. Цікаві узагальнення знаходимо у статті Андреа Якобса «Реформістський іслам. Протагоністи, методи і теми прогресивного мислення [209]. Динамічні трансформації мусульманської ідентичності аналізує Г. Маррасансі у книзі «Антропологія ісламу» [213]. Історичні джерела «відкритого ісламу» розглянуті в монографії Л.Гудмена «Ісламський гуманізм» [206]. А. Сахедина у невеликій монографії «Ісламські джерела демократичного плюралізму» досліджує паростки демократії в мусульманських країнах, ісламське бачення єдності людства, мусульманську трудову етику, прагнення до «нового людства» [223]. Політологічний аналіз втілення ідей прав людини та демократії здійснено на матеріалі різних ісламських країн у монографії Даніеля Пірса [218]. Демократичний потенціал ісламу та межі застосування цього потенціалу в сфері захисту прав людини в мусульманських країнах досліджуються у монографії Л.Сюкіяйна «Іслам і права людини у діалозі культур і релігій» [147]. Особливо важливими є рефлексії автора стосовно гуманістичного потенціалу ісламу загалом та традиційного ісламського права зокрема. На відміну від багатьох науковців, судження Л. Сюкіяйна відрізняє збалансованість, наукова безпристрасність, конкретність і об'єктивність.

Релігієзнавчий аналіз концептуальних засад християнсько-мусульманського богословського діалогу лише починає розвиватися після довгого періоду переважання історичних і політологічних праць щодо взаємодії мусульман та християн. При цьому до сьогодні значна увага релігієзнавців була спрямована на конфліктний потенціал християнсько-мусульманських відносин. Для аналізу минулого, сучасного стану і перспектив християнсько-мусульманського богословського діалогу потрібні знання як історії теології, так і сучасних її течій, при чому в обох цих світових релігіях. Як правило, увага дослідників концентрується переважно на сприйнятті мусульман у сучасній теології, переважно католицькій. Також релігієзнавців цікавить мусульманське сприйняття християн. Сам діалог визнається утрудненим через відсутність в ісламі єдиного центру духовної влади. Щодо змісту християнсько-мусульманського діалогу, то в

дослідницькій літературі мало уваги приділяється динаміці трансформацій цього діалогу, які доволі значні та потребують системного аналізу.

Висновки до першого розділу

Здійснений аналіз теоретичних і методологічних творів українських релігієзнавців та зарубіжних вчених і теологів дозволив висвітлити стан наукової розробки теми, подати характеристику основних джерел, окреслити теоретико–методологічні засади роботи.

Виявлено, що дослідники виділяють три рівні християнсько-мусульманського діалогу. Перший рівень – це власне сучасний діалог між вченими-богословами християнами і мусульманами. Найбільш значимою, на думку Ж. Варденбурга, є Група ісламо–християнських досліджень. Другий рівень діалогу – практичний, на якому існує більш широке співробітництво між мусульманами і християнами в західних і мусульманських країнах, задля забезпечення прав людини, захисту меншин, мирного вирішення конфліктів, віднайдення шляхів досягнення справедливості й миру. Третій рівень діалогу стосується досліджень, які змінюють уявлення Сходу про Захід, і Заходу про Схід. Відкриття культурних надбань «інших» відкриває шлях від відчуження і конфліктів до толерантності. Найбільшого значення сьогодні має перший рівень діалогу. Але у середньовіччі мали велике значення усі три рівні діалогу, оскільки саме тоді формувалися стереотипні ставлення про «іншого». В часи модерну і постмодерну значний вплив на християнсько-мусульманські богословські дискусії має і третій рівень діалогу, покликаний деконструювати стереотипні уявлення, укорінені в науковому дискурсі.

Мусульmano-християнський міжрелігійний і богословський діалог, як практично безперервний процес, розпочався із двох засідань Постійного комітету мусульmano-християнського співробітництва, що відбулися у 1954 і 1956 рр. у Баламанді (Ліван). Інтенсивність діалогу значно зросла в кінці 1960-х рр. внаслідок активності Римо-Католицької церкви, що було спричинено рішеннями Другого Ватиканського собору про можливість спасіння віруючих інших релігій.

Інтенсивність контактів значно зменшилася внаслідок громадянської війни у Лівані, воєн у Перській затоці, Боснії та Афганістані.

Інтенсивність і характер християнсько-мусульманського діалогу багато у чому визначається позицією Римо-Католицької Церкви. К. Ранер застосував аналогічну кваліфікацію, зарахувавши християнство й іудаїзм до «надприродного одкровення», а іслам та інші релігії духовного шляху – до релігій природного одкровення. Класифікація релігій на природні та надприродні, із виділенням відповідних типів «одкровення», широко застосовувалась на початку ХХ ст. православними богословами, будучи найбільш детально розробленою в працях А.Глаголева. Новизна роздумів К. Ранера полягала у визнанні спасіння для нехристиян не просто у якості помилуваних, а як членів Тіла Христового, «анонімних католиків». Протестантська теологія, як правило, до «загального одкровення» зараховує лише одкровення Бога у природі, через сутність людини, її розум, через історію та мистецтво, але нічого не говорить про одкровення Бога через інші релігії.

Ліберальна критика К. Ранера, представлена Г. Кюнгом, зосередилася на необхідності визнання самостійного значення кожної релігії, принаймні монотеїстичної, в історії спасіння – інакше виходить, що католицька теологія не поважала б іншого у його іншості.

К. Жеффре вважає, що церква має повноту істини про трансцендентного і таємничого Бога, але вона принципово не може бути вповні виражена на людській мові, а лише пережита в особистому церковному духовному досвіді віри. Інші релігії цінні тим, що доповнюють мову церкви, дозволяють відкрити нові виміри у сповіщенні незмінного Слова. В діалогічній парадигмі розділеність істини з іншим означає можливість для істини проявитися, артикулюватися, бути самою собою. Причетність учасників діалогу до однієї істини забезпечується взаємним даруванням тих знаків, які є словами Бога, або символами Його таємничої універсальної присутності.

Отож, релігійний плюралізм, від якого неможливо сховатися в умовах глобалізації та постмодерну, стає не викликом для церкви, а можливістю наново

відкрити власну універсальність, ширшу за універсалізм секулярної культури чи універсалізм інших релігій.

Суттєвою перешкодою для християнсько-мусульманського діалогу став консервативний поворот Й. Рацінгера. Заперечення сотеріологічної цінності інших релігій, яке містилося у Катехизмі Католицької Церкви (1992), а потім у догматичній конституції «Господь Ісус» (2000), стало причиною кризи у католицько-мусульманському діалозі. Невдалі цитування середньовічних авторів із нищівною оцінкою ісламу у публічній лекції Бенедикта XVI стали причиною скандалу, наслідки якого ще досі не подолані.

Папа Франциск підкреслює власну прихильність до ісламу, вважаючи, що Католицькій церкві необхідно повернутися до позиції відкритості, розпочавши новий мусульмансько-християнський діалог на засадах визнання пріоритету теології любові.

Першим теологом, який брав активну участь у мусульmano-християнському діалозі став палестинський мислитель Ісмаїл аль-Фаруджі (1921–1986), який робив наголос на раціональності постулатів ісламу, почерпнутих із Корану. Через бачення ісламу як більш раціональної цивілізації відкривається дорога до міжрелігійного діалогу, який, однак, у перспективі, має привести до торжества раціональної та релігійної істини, тобто до ісламізації усіх віруючих і невіруючих. За І. аль-Фаруджі, саме в сфері релігійної етики об'єктивний аналіз виявляє, що іслам є безпосереднім спадкоємцем традиції Книги Буття.

Сучасний мусульманський дослідник Абдулазіс Сахедіна вважає головною перешкодою для міжрелігійного діалогу ряд концептів ісламської традиції, які або спотворено представляють християнство, або вимагають від нього свідомо неможливих поступок. На думку богослова, позиція гіперкритицизму у відношенні до християнства, характерна для ісламського екстремізму, виникла не випадково, але задана коранічними положеннями і парадигмами їх тлумачення.

Початок XXI ст. виявився періодом ідейної кризи християнсько-мусульманського діалогу. Запропонована І. аль-Фаруджі початкова парадигма ставлення ісламських богословів до сучасного християнства й іудаїзму, в межах

якої ісламу надавалися характеристики універсальної метарелігії, до рівня якої мають піднятися інші учасники діалогу, вичерпала себе, оскільки у її межах неможлива справжня відкритість до пошуку спільних цінностей і принципів, порозуміння й толерантності. Християнські теологи та західні інтелектуали покладали велику надію на нову мусульманську герменевтику, яка мала б лібералізувати як сам іслам, так і мусульманську позицію щодо інших монотеїстичних релігій. У ній вбачали навіть початок пристосування ісламу до постмодерного релятивізму. Однак, як відзначає К. Фолькер, ця «нова мусульманська герменевтика» не змогла розповсюдити свій вплив на умму, а, навпаки, була маргіналізована: її представники були змушені емігрувати на Захід, їх ідеї були відкинуті широкими колами теологів.

Нові надії покладаються на «відкритий іслам», що проявляє себе у толерантності й діалозі, інтерпретує теологію в межах ортодоксії, але з наголосом на гуманізмі релігії. Він наслідує традиції терпимості, які існували в суфізмі, оскільки сам «відкритий іслам» з'являється у межах неосуфізму. Особливо важливим у межах неосуфізму є доробок сучасного впливового турецького проповідника Фейтуллаха Гюлена, засновника поміркованого неоконсервативного руху релігійного просвітництва «Хізмет», який вважається найпотужнішою з мереж, які конкурують, щоб впливати на мусульман по всьому світі, що робить цей рух, ймовірно, таким, що найбільш впливає на модернізацію ісламу і його взаємодію із західними ідеями.

Українська наука досліджує проблеми християнсько-мусульманського діалогу переважно в політологічному й історичному контекстах. Найбільшу увагу дослідників привертає проблема необхідності подолання конфронтаційних тенденцій у розвитку відносин мусульман і християн у різних регіонах, подолання негативних явищ, які мають місце в ісламському середовищі у зв'язку із ростом екстремізму та у західному світі через зростання ісламофобії. Велике значення для дослідження минулого, сучасного стану і перспектив християнсько-мусульманського богословського діалогу мають праці А.Арістової, П.Вербанця, Д.Брильова, О. Яроша, Д. Шестопальця, Д. Брауна, Ш. Бенард, П. О'Брайена,

Дж.Еспозіто, Дж. Фолла, М. Веміліаса, Д.Томаса, К.Гірца, А.Якобса, Д.Пірса, Л.Сюкіяйнена.

За умов труднощів, із якими зустрівся християнсько-мусульманський діалог, цінною є думка Г. Кюнга про необхідність критичного переосмислення мови діалогу, яка повинна бути навіть не мовою книг Старого і Нового Завітів, а мовою проповіді Ісуса з Назарету, наскільки її можливо реконструювати, адже логіка арамейської проповіді Ісуса, як показує сучасна біблеїстика, укорінена у близькосхідній традиції релігійного мислення і надзвичайно близька до логіки Корану й ісламу загалом.

Виявлено, що представники нової мусульманської герменевтики Н. Абу Зейд, М.Аркун, Ю.Рахман активно критикують один одного, не можуть дійти згоди між собою та із християнами.

РОЗДІЛ 2 ПОЛЕМІЧНА СТАДІЯ ХРИСТІЯНСЬКО-МУСУЛЬМАНСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО ДІАЛОГУ

2.1 Іслам в осмисленні візантійської теології

Розвиток християнсько-мусульманського діалогу стає потребою не лише теоретичної теології, але й практичного життя. Все більше мусульман проживають на традиційній території розповсюдження християнства. Непоодинокими є випадки участі мусульман у роботі християнських організацій. Наприклад, на Балканах мусульмани входять навіть до керівного складу Young Men's Christian Association. Глобалізаційні процеси роблять екуменічний діалог потребою часу як у світі, так і в Україні.

З самого початку взаємної теоретичної зацікавленості іслам та християнство включали один одного у власний дискурс найпарадоксальнішим чином. У Корані Ісус є авторитетним пророком і чудотворцем, а Марія заслуговує на благочестиву пошану. Сучасна ситуація вимагає нового осмислення теологічних образів, які виявляли поступове взаємне пізнання. Особливо цікавим є виявлення образу ісламу в традиційному і сучасному православному богослов'ї, оскільки ця тематика залишається малодослідженою.

Перші кроки до систематичного осмислення образу ісламу у візантійській теології зробив О. Журавський у кількох своїх публікаціях, зокрема у вступі до редактованої ним хрестоматії «Християни та мусульмани: проблеми діалогу» [66]. Довгий час класичною, щодо вужчої проблематики ставлення візантійців до ісламу, була праця патролога та церковного історика, протопресвітера Іоанна Мейєндорфа «Візантійські уявлення про іслам» [112], більшість суджень якого на сьогодні є застарілими, що очевидно із праці архієпископа Тиранського, предстоятеля Албанської православної церкви Анастасія (Яннулатоса) «Діалог з ісламом з православного погляду» [186]. Якщо І.Мейєндорф намагався показати проблемність діалогу у візантійський період, то А.Яннулатос, навпаки, доводив наявність в історії поступового зростання православно-мусульманського діалогу.

Спроби встановити усі деталі християнсько-мусульманського діалогу у Візантії спонукали Ю.В. Максимова видати у 2012 році «Візантійські твори про іслам» із власною передмовою і коментарями [40]. Це видання значно полегшує розуміння особливостей візантійських уявлень про іслам, які є не лише витоковими для цілої християнської європейської традиції, але й є важливими сьогодні, як засвідчує, наприклад, книга сучасного католицького теолога Кристіана Тролля «Питання мусульман – відповіді християн» [151]. Невдалу, на наш погляд, спробу аналізу нещодавно зробив український релігієзнавець В. Кочергін [94; 95], що доводить необхідність комплексного дослідження візантійських теологічних уявлень про іслам.

Метою дослідження є аналіз початкового етапу розвитку уявлень християнських богословів про іслам, виявлення парадигмальних особливостей інтерпретацій ісламського віровчення та релігійної практики.

Сучасна християнська теологія є значно більш відкритою до ісламу на початку XXI ст., ніж кілька десятиліть тому. Радикальний поворот до позиції відкритості та діалогу був наслідком Другого Ватиканського собору. Визнання цим собором можливості спасіння поза межами видимої Католицької Церкви, і навіть поза межами християнства, наголошення на абсолютному значенні релігійної свободи, пошук місця Корану в загальній історії спасіння Богом людства – все це сприяло відкритості християнської теології до ісламу. Сучасні християнські теологи порівнюють ісламські уявлення про Коран, як Слово Боже, що вічно перебувало у єдності з Аллахом та було передане людству без змін із християнськими уявленнями про Христа як Слово Боже, що втілилося і стало живою істиною. Богословське осмислення цієї основної аналогії дещо витіснило інші теми можливої дискусії, але в глобалізованому світі постає питання про взаємне сприйняття сторонами діалогу образів суб'єктів цього діалогу. За взаємним критичним сприйняттям один одного постає певне впізнавання суттєвої спорідненості, яке існувало з самого початку виникнення ісламсько-християнської взаємодії. Релігієзнавчий аналіз теологічних уявлень візантійських

богословів про іслам дозволяє по-новому оцінити загальні парадигми сприйняття образу «іншого» у християнській теології релігії.

Перша богословська оцінка ісламу зустрічається у творі Іоанна Дамаскіна (помер бл. 750 р.) «Джерело знання», яка є парадоксальною, оскільки іслам зараховано до числа християнських ересей. Поява цієї релігії оцінюється в есхатологічному ключі як ознака скорого пришествя антихриста: «Є ж ще й донині підсилюється, вводячи народ в оману, віра ізмаїльтян, що є предтечею антихриста» [40, с. 16]. Джерелом такої оцінки є авторитетний для Іоанна Дамаскіна практично у всіх питаннях Максим Сповідник (580–662), свідок початку арабських завоювань. Для Максима нашестя «вовків Аравії» було нападом варварства на християнську цивілізацію, що руйнувало останню напередодні кінця світу і другого пришествя Христа. Як віровчення, що передує антихристу, іслам розглядався як повернення до двох альтернативних християнству релігійних світоглядів – іудаїзму та язичництва. Іоанн Дамаскін бачив у ісламському монотеїзмі відродження іудейських уявлень про Бога, а у культовій і моральній практиці ісламу знаходив сліди впливу язичництва. Джерела критики іудейських коренів ісламу не помітні у самому тексті Дамаскіна, але очевидні, якщо встановити богословську парадигму, в якій ця критика виникла: «Знову ж говоримо ми до них: якщо ви говорите, що Христос є Слово Боже і Дух, то чому гудите нас як ототожнювачів, адже Слово і Дух невіддільні від того, в кого вони існують? Отже, якщо в Бога існує Його слово, очевидно, що і воно є Бог. Якщо ж воно існує поза Богом, то Бог [тоді], по-вашому, є безсловесний і бездушний. Таким чином, уникаючи того, щоб надавати Богу іншого, ви вбили Його. Бо краще було б вам сказати, що Він має іншого, ніж вбити Його або представити [Його] як камінь, або колоду, або що-небудь інше з байдужих [предметів]» [40, с. 18–19]. Дамаскін показує доволі добре знайомство з ісламом. Так, у Корані, християни звинувачуються у тому, що ототожнюють Христа з Богом, ставлять поруч із Богом когось рівного Йому – Христа, Духа. З іншого боку, в Корані Ісус названий Словом Божим і Духом Божим. Однак останні назви не мають того богословського значення, якого їм надає

християнське богослов'я. Це лише епітети для позначення пророчої місії Ісуса. Для Дамаскіна головним є не посилення на слова Корану про Ісуса, але загальне уявлення про Бога як не позбавленого Слова і Духа.

Неможливість редукції Трійці до іудейського (й ісламського) монотеїзму аргументувалася у попередника Дамаскіна Максима Сповідника наступним чином: «Один [образ мислення про Бога], саме еллінський, нерозумно вводить [ідею] багатоначальність, розділяє єдиний Початок на протилежні дії і сили, вигадує багатобожне шанування, яке, через численність шанованих [богів], вносить розбрат і ганьбить себе різними способами поклоніння. А інший, тобто іудейський образ думок про Бога, хоча і [вчить] про єдиний Початок, але [представляє Його] вузьким, недосконалим і майже неіснуючим, позбавленим Слова і Життя – і через цю протилежну крайність впадає у рівне з попереднім вченням зло, тобто в безбожництво. Бо він обмежує одним тільки Лицем єдиний Початок, що існує або [зовсім] без Слова і Духа, або Словом і Духом володіє як властивостями. [Це вчення] не помічає, що Бог, позбавлений [Слова і Духа], вже не є Бог. Бо не буде Богом той, хто наділений [Словом і Духом] як випадковими властивостями за причетністю, подібно розумним [створеним істотам], що виникають [за законами] народження. Обидва ці [вчення про Бога] відсутні у Христі, бо [в Ньому існують] єдине вчення істинного благочестя і непорушний закон таємничого богослов'я, що відкидають розтягнення Божества в першому вченні і не знають скорочення Його в другому. Адже Божество не повинно уявлятися, в силу своєї нескінченності як таке, що перебувають у внутрішньому розбраті [з Самим Собою] – що є еллінським [обманом]; не повинно Воно представлятися, через єдиноіпостасність як обділене, будучи позбавлене Слова і Духа або обдароване Словом і Духом, як випадковими властивостями, – це є іудейським [обман]. [Тому закон таємничого богослов'я] вчить нас, через покликання благодаті усиновлених за вірою до пізнання істини, осягати єдине єство і силу Божества, саме – Єдиного Бога, якого споглядаємо як Отця і Сина і Святого Духа, тобто [пізнавати] єдиний і безпричинний Розум, що перебуває сутнісним чином і є Батьком єдиного Слова, існуючого безпочатково за суттю, [а

також пізнавати] Джерело єдиного вічноіснуючого Життя, що сутнісним чином перебуває як Дух Святий» [106, с. 193–194].

Як бачимо, християнське вчення про Трійцю оцінюється як концепція про повноту єдиного Бога, альтернативою до якого є гадане позбавлення Бога розумності та життя. Чому розумність і життя мають бути саме «іпостасями» та «суттєвими силами», а не можуть бути просто атрибутами Бога – цьому присвячено значну кількість доказів, починаючи від «Великого катехитичного слова» Григорія Нисського. Основою цих доказів була аналогія з людською душею, яка без розумності та життя, як головних властивостей, не може існувати. Але при цьому аналогія була слабким доказом, оскільки суттєві сили розумності та життя не мають у душі статусу «іпостасності», неперсоніфіковані до самостійності у будь-якій особливій мірі. З іншого боку, і зараз ця аналогія важлива для підкреслення єдності Сина і Святого Духу із Богом Отцем: як розумність та життя не мають власного існування, так і друга та третя іпостасі Трійці не існують поза Богом Отцем. Сучасний богослов Крістіан Троль зазначає, що у діалозі з мусульманами, які звинувачують християн у тритеїзмі, богослов має підкреслювати такий важливий момент християнського монотеїзму: «Ісус не існує через себе самого. Він цілком і повністю від Отця, який дає йому все, чим Він є. Він – відображення Отця, «рівний Отцю», все має від Нього» [151, с. 100].

Отже, при появі ісламу, мусульманський монотеїзм сприймався християнськими богословами згідно із тим, як вони звикли оцінювати іудейське вчення про Бога. Звичайно, безпідставним є висновок, що Бог не існує, якщо він позбавлений Сина і Святого Духу, і що Він немає розумності та життя, якщо момент монотеїстичності абсолютизується до твердження про існування однієї іпостасі Бога. Намагання показати Сина і Святого Духу, як повноту духовного життя Бога, є цілком адекватною і сьогодні апологетичною стратегією. Однак говорити, що ісламський монотеїзм веде до атеїзму немає жодних богословських підстав. Те саме потрібно сказати і щодо іудейського монотеїзму. Полемічні виведення з іудейського чи ісламського монотеїзму атеїстичного вчення могли народитися виключно в межах метафізичної тріадології, яка таємницю існування

екзистенції Отця, Сина і Святого Духу (та їх єдність) пояснювала через аналогію душі, розумності й життєвості. Така метафізична тріадологія зустрічається із численними труднощами, оскільки душа співвідноситься як із єдиною сутністю, так із іпостасю Отця. В дійсності спосіб існування Бога як єдиного в трьох іпостасях є незбагненим положенням Самоодкровення Бога, так само як і незбагненим є ісламський строгий монотеїзм, який теж є положенням ісламського одкровення. Усі метафізичні тлумачення не можуть бути адекватним вираженням таємниці Бога, і не можуть бути основою для полемічних випадів.

Недостовірні інформації Іоанна Дамаскіна щодо поклоніння Каабі як голові Афродити [40, с. 20] була елементом візантійської полемічної культури, який називався «псогосом», тобто «наругою». Для «псогосів» були характерні риторичні перебільшення, і це – одне із них. Характерно, що вбачання елементів прихованого язичництва в ісламі зберіглося до кінця візантійського періоду. Язичницькими вважалися не лише практики поклоніння Каабі, але й вигуки «Аллах акбар!» («Аллах великий!»), у яких вчувалося теж поклоніння давнім богиням. Загалом, уявлення візантійців про пасивність монотеїстичного Бога та сліпу покірність фатуму наводили візантійців на думку про «жіночий характер» релігійності мусульман, чому відповідали і міфи про схильність до гедонізму як у теорії (чуттєві насолоди у раю), так і на практиці (дозвіл на кілька жінок і безліч наложниць). Явно мускулінна войовничість прихильників ісламу пояснювалася при цьому «варварством». Як «варвари» мусульмани отримали назву «вовків Аравії», що відсилала не лише до дикості, але й до євангельського образу «вовків в овечій шкурі», тобто лжепророків.

Головними в аргументації Іоанна Дамаскіна проти ісламу було саме заперечення за Мухаммедом статусу пророка, а за Кораном – статусу книги Божого Одкровення [40, с. 18]. Мухаммед не творив чудес, подібно до ізраїльських пророків та Христа, не дав пророцтв про майбутнє, але виключно боровся за монотеїзм і переказував власну версію уявлень про події, що були описані в Біблії. Джерелом уявлень про біблійні історії для Мухаммеда, за Дамаскіним, був аріанський монах, що у пізнішій традиції був названий також

несторіанським відлюдником Бахірою. Особливо важливим аргументом є те, що старозавітне одкровення давалося при численних свідках на горі Синай, а Мухаммед отримував одкровення на самоті. У пізнішій літературі Мухаммеда загалом було звинувачено у тому, що він довільно переказував розповіді Бахіри – з численними помилками та викривленнями. Заперечення за Мухаммедом статусу пророка, а за Кораном – статусу Одкровення було принциповим положенням для візантійських полемістів. Як вони підкреслювали, істина християнства розповсюдилася світом завдяки переконливості самого вчення, у той час як панування ісламу розширювалося силою меча.

Після Іоанна Дамаскіна важливим кроком у полеміці християн із мусульманами стали діалоги Феодора Абу Курра, що народився близько 750 р. в Едесі, а помер близько 830 р. Його твори відрізняються прекрасним знанням ісламу, лаконічністю висловів при повноті аргументації, глибоким знанням Біблії та християнської теології.

Феодор звертає увагу на те, що проповідь Мойсея та Христа була успішною через численні чудеса, якими Бог засвідчив Своє особливе ставлення до них [40, с. 33–34], тоді як Мухаммед не створив жодних чудес і його діяльність не була передбачена попередніми пророками [40, с. 35–36]. Наявність у Богові Сина та Святого Духа вказує на більшу честь християнського Бога, оскільки Він панує над цими іпостасями завжди, а ісламський Бог панує виключно над створеним, яке тимчасове [40, с. 46–48]. Панування Бога над рівними Собі Сином і Духом є найбільш гідним видом панування. У християнському вченні про перебування Бога відразу із тілом та душею після смерті до воскресіння Христа немає нічого нелогічного, оскільки Бог непідвладний просторовому розділенню [40, с. 47]. Слово і Дух природно належні до Бога, а не створені за Його бажанням. Навіть у людини дихання, слух і бачення передують бажанню дихати, чути і бачити. За аналогією у Божественному житті завжди мають бути нестворені, існуючі до всякого бажання Дух і Логос [40, с. 48]. При цьому Бог є однаковим у Трьох іпостасях, так само як зміст Корану є однаковим у різних його списках [40, с. 50]. Так чи інакше, мусульманин не може назвати Божі Слово та Дух «створеними»,

оскільки не можна назвати Бога «нерозумним і таким, що немає Духа» [40, с. 55]. Протиставлення лише двох можливостей – або Син і Святих Дух є іпостасями Бога, або вони створені – стало розповсюдженим у полемічній традиції [40, с. 69]. Однак іслам визнавав розумність та дух властивостями Бога, не мислив їх створеними [40, с. 55], «такими, що виражаються у словах і по повітрі розповсюджуються» [40, с. 69]. Отже, із ходом полеміки, вона ставала менш чесною і витонченою, якщо такий знавець ісламу як Феодор так відверто маніпулював штучними протиставленнями (Слово і Дух: створені – не створені?), забуваючи про інші, більш правильні протиставлення (Слово і Дух – іпостасі чи атрибути Бога?).

Особливу увагу Феодор надає роз'ясненню християнського вчення про свободу волі. В уявленні Феодора мусульмани відстоюють фаталізм, який доходить до твердження, що Бог є джерелом не лише добра, але й зла [40, с. 53]. Звісно, іслам вчить про напередвизначення: Бог знає майбутнє; воно записане щодо всього створеного і кожної окремої особистості; все, що відбувається із індивідом, стається за волею Бога; Бог творить через людину як через власного раба і знаряддя. Водночас, ісламська теологія доволі рано почала доводити, що передбачення Богом всього не є примусом до того, щоб саме так сталося. В дійсності, ісламська теологія заперечує як повну свободу волі людини, так і фаталізм. Феодор наголошує на самостійності створеного у двох аспектах. По-перше, все несвідоме розвивається згідно із наявними у ньому творчими повеліннями Бога (згідно із Василієм Великим, ці повеління стали «логосами» створеного, природними законами, що визначають розвиток всього) [40, с. 54]. По-друге, люди мають очевидну свободу творити добро і зло, а тому несуть повну відповідальність за власні вчинки [40, с. 53–54]. Бог не є співтворцем зла, яке вчиняють люди, але лише допускає його та терпить його [40, с. 55]. Християнська екзегеза є цілком виправданою, оскільки Писання переповнене метафорами [40, с.56].

Творіння Феодора відображають полеміку між мусульманами і християнами, яка була тоді типовою. На території Візантійської імперії, будучи захищеними від

мусульман, історики та полемісти відчували себе більш вільними у створенні образу ворога. Увага візантійців концентрувалася на недоліках засновника ісламу, на особливостях мусульманського вчення про спасіння, на сумнівності отримання Корану без свідків. Однією з ознак пророка в ісламі є те, що Бог спасає його від загибелі, і тому візантійці почали розповсюджувати плітки, що засновник ісламу нібито був вбитий. Також особливий акцент робився на зображенні особистої жорстокості Мухаммеда, який для утвердження свого монотеїзму серед арабів не зупинявся ні перед чим, навіть вбивством власного дядька. Формування образу релігійного ворога у полемічній літературі не передбачало компромісів. Навіть ті автори, які творили, живучи під владою мусульман, вкрай непримиримо ставилися до ісламу.

Підсумовуючи, можна сказати, що ісламський монотеїзм християнськими богословами було сприйнято за взірцем іудейського єдинобожжя, і критика, яка застосовувалась традиційно відносно іудеїв, була перенесена на мусульман. Ця критика була метафізичною, і виходила із аналогії між Богом та людською душею. Аргументи на користь трипостасності Бога як необхідної передумови його розумності та життєвості, не могли мати впливу на ісламське богослов'я через їх слабкість. Трипостасність Бога для християнського богослов'я насправді відома із Одкровення, і усі аналогії з влаштуванням душі не можуть мати аподиктичної сили чи навіть високого ступеня вірогідності. Усвідомлення цього приводило християнських богословів до потреби поставити під сумнів достовірність одкровення Бога пророку Мухаммеду і до заперечення пророчого статусу останнього. Виходячи із принципу «судити про релігію із поведінки її прихильників», християнські богослови критикували засновників та послідовників ісламу за багатоженство, неспірітуалістичні уявлення про рай, фаталізм. У цілому, християнські богослови намагалися представити іслам як варварську «єресь» у теорії та практиці, над якою християнство вивищується як релігія цивілізованих людей.

2.2 Критика християнської теології в традиційній ісламській думці

Ісламські уявлення про християнство та критика мусульманами християнської теології історично змінювалися. Перші кроки до систематичного осмислення образу християнства у традиційній мусульманській теології були зроблені у монографіях Е. Фрітша «Іслам та християнство в Середні віки: до історії мусульманської полеміки», А. Буамами «Мусульманська антихристиянська полемічна література від виникнення до XIII століття», Д. Томаса «Рання мусульманська полеміка проти християнства», Ж. Варденбурга «Мусульманське сприйняття інших релігій». Цікаві приклади із антихристиянської полеміки доби середньовіччя знаходимо у працях українського науковця Д. Шестопаляця.

Метою дослідження є аналіз початкового етапу розвитку уявлень мусульман про християнство, виявлення парадигмальних особливостей інтерпретацій християнського віровчення та релігійної практики.

Головною темою мусульманської полеміки проти християнства стала критика вчення про Трійцю, яка мала місце ще у Корані, хоча і ґрунтувалася на хибних уявленнях про християнський догмат: «Коран розуміє християнське вчення про триєдність Божому як тритеїзм. Християни – інакше, ніж сам Ісус – вважають Аллаха, Ісуса і Марію трьома божествами. «І ось Бог сказав: О, Ісусе, сину Марії, хіба ти сказав людям: Візьміть собі крім Бога мене і матір мою, богами? Він сказав: «Хвала Тобі! Ні, я не міг сказати того, що мені не по праву. Якщо б сказав я, то знав би Ти це. І Ти знаєш те, що всередині у мене, я ж не знаю того, що всередині у Тебе. Ти той, хто знає все те, що незримо» (Сура 5, 116) [151, с. 96]. Дивне уявлення про те, що Марія належить до християнської Трійці може бути викликаним тим, що «Дух» єврейською мовою передається словом «руах», яке жіночого роду. «Про християнське вчення про Святого Духа як про третю особу Трійці Коран не згадує» [там само]. Скоріше за все образи Духу і Марії сумістилися або у сприйнятті Мухаммеда, або у тих неортодоксальних християн, від яких засновник ісламу отримав свої знання про християнство.

Безумовно, ісламські богослови, які вступили у полеміку із християнськими авторами, мали адекватні знання щодо християнського догмату про Трійцю, із

богословськими поясненнями необхідності визнання Сина як Розуму чи Слова Божого, а Духа як Життя Бога. На думку ісламських полемістів, немає причин виділяти такі атрибути як розум чи життя як «іпостасі», якщо вони можуть бути просто вічними властивостями Божої сутності. У Корані сам Аллах називає себе милостивим, справедливим, всезнаючим та іншими епітетами. Ці тексти у ранній ісламській теології дозволили сформуванню вчення про атрибути Бога. Д.Шестопапець зазначає: «За цією концепцією, яка спрямована на збереження чистого єдинобожжя, в Аллаха є прекрасні імена – атрибути, які характеризують його загальні властивості, не відкриваючи тайни його сутності. Ці атрибути є лише акциденціями, які не мають самостійного існування поза суб'єктом та в самому суб'єкті» [170, с. 172]. У цьому судженні українського науковця існує певна плутанина, оскільки властивості Бога, відображенні у його «іменах» названі відразу і атрибутами, й акциденціями. Згідно із ісламською та християнською теологією, у Бога загалом не може бути акциденцій, тобто «випадкових властивостей», які могли б бути змінними. Ісламські богослови традиційно виділяють 99 атрибутів, які говорять про абсолютні влади, справедливість, любов, волю Бога [45, с. 428–430]. Слід згадати, що в ісламській теології «найактивніші дискусії в VIII–XII ст. викликали проблеми якостей (атрибутів) Аллаха і їх співвідношення з його сутністю. Традиціоналісти вимагали приймати згадки про якості Аллаха, що містяться в Корані, без міркувань (аль-хашвійя). Представники іншої течії в VIII–IX ст. прагнули очистити іслам від елементів, які здавалися їм відхиленням від чистого єдинобожжя, і заперечували існування у Аллаха якостей або тлумачили їх символічно (джахміти, мутазиліти). У IX–X ст. поширилися уявлення про реальне існування у Аллаха властивостей, нерозривно пов'язаних і злитих з його божественною сутністю; іноді їх розуміли як «стани» цієї сутності, одночасно і існуючі, і неіснуючі. У зв'язку з теорією про божественні якості особливого значення і поширення набули імена, які позначали ці якості (аль-асма аль-хусна) і списки якостей Аллаха, що поділяють ці імена на різні категорії (ас-сифат)» [79].

На думку більшості ісламських теологів, атрибути тотожні сутності Бога, але виділяються теологами у зв'язку із діяльністю Бога відносно створеного Ним, а також відомі з Корану. Саме тому Аллах іменується і «прихованим», і «явним» [там само]. Видатний полеміст Ібн Теймійя «повністю спирається саме на концепцію «атрибутів», яка розкриває християнство в абсурдній суперечливості. Приводом для залучення цієї концепції стали найменування іпостасей Трійці: Сина – як «Слова», а Духа – як «Життя»; саме ці найменування дають Ібн Теймійї підстави сприймати іпостасі як атрибути» [170, с. 172–173]. Як ми бачили із аналізу православної полемічної літератури проти ісламу, інтерпретація Сина як «Слова» («Логосу»), а Духу як «Життя» була центральним положенням для візантійських богословів. Мусульман та іудеїв звинувачували в атеїзмі (!), оскільки вони позбавляються Бога розумності та життя. При цьому аргументація на користь того, що «Слово» і «Життя» мають бути саме іпостасями, а не просто атрибутами у Богові були відверто слабкими. Наприклад, Ібн Теймійя пропонує таку дилему: «Слово» існувати у тому хто каже, або бути вимовленим. У першому випадку слово є тотожним сутності Бога, у другому – є створеним як вимовлене [170, с. 174]. Таким чином, підстав вважати, що в Богові існує слово як іпостась, що є чимось особливим порівняно із Богом Отцем, немає. Також ісламські полемісти звертають увагу на те, що у християнській догматиці Отець називається причиною Сина (Слова). За логікою мусульман, наслідок повинен відрізнитися від причини як щось створене, але породжене [170, с. 173]. Відносин породження в Богові за мусульманськими уявленнями не може бути, оскільки це було привнесенням сексуальних елементів в абсолютно духовне життя. А якщо ж Син є створеним, то він є першим ангелом, а не Богом. Ібн Теймійя пише: «Слово є атрибут того, хто каже та існує в ньому, але, коли він його каже, воно відокремлюється від того, хто говорить, та вже не є тим словом, яким було у його розумі» [цит. за: 170, с. 174]. Таким чином, основна аналогія (Отець–Син–Дух подібні до душі–розуму–життя) не може бути використана на користь християнського догмату про Трійцю, оскільки як у людській душі розум та життя – невіддільні властивості душі, ніяк не іпостазовані, так у Єдиному Богові його

розум та життя тотожні Йому Самому. Якщо Син і Святий Дух народжені та «виведені», то вони мають існувати окремо, а це вже було б утвердженням політеїзму. Д. Шестопалець зазначає: «Народження Сина Ібн Теймійя розуміє тільки у тварному сенсі – тобто як виникнення та відокремлення; він каже, що у людському досвіді немає інших аналогій народженню. Відповідно, на його думку, народжений не може постійно перебувати у тому, хто його народив: він стає окремою, незалежною сутністю, а це прямий шлях до політеїзму, тобто створення другого Бога поряд з Отцем. На думку Ібн Теймійї, цей другий Бог не може бути ніяким чином рівним Отцю з точки зору часу, совічним, оскільки той, хто народжує є причиною народжуваного, а наслідок не може передувати причині або бути рівним з нею у часі, навіть якщо між ними і не було ніякого проміжку часу» [170, с. 173].

Мусульманські полемісти звертають увагу на те, що ясного викладу вчення про Трійцю немає у Біблії. Єдине місце, де чітко згадуються імена Отця, Сина і Святого Духу в Новому завіті – це кінцівка Євангелія від Матвія, коли Ісус дає своїм учням «велике доручення»: «Ідіть же навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця та Сина та Святого Духа» (Мт. 28: 19). Значення цих слів для прихильників ісламу було невисоким, оскільки, згідно із Кораном, іудеї та християни спотворили власне Писання, і згадка Трійці у великому дорученні може бути пізнішою вставкою християнських богословів періоду імператора Костянтина. Але навіть якщо визнавати ці слова достовірними, то їх цілком можливо витлумачити без порушення принципів монотеїзму. За Ібн Теймійєю, Бог може бути названий «Отець – як «вихователь» (*мураббі*) або «милостивий» (*ар-рахім*)» [170, с. 175]. Щодо інших імен, то Дух Святий розуміється як янгол, а сам Ісус як пророк. Фактично, стверджує Ібн Теймійя, вірш з Євангелія від Матвія (28: 19) – це наказ вірити в Аллаха, його пророків та янголів» [там само]. Далі Ібн Теймійя нагадує, що у Торі і Новому Завіті синами Божими іменувалися різні люди, які були «рабами Аллаха», а тому таке самоіменування Ісуса не вказує на якісь виключні відносини з Богом, а лише є особливістю стилістики його мовлення [там само]. Інший видатний полеміст Ал-Хасан б. Аййуб вважав, що навіть якщо текст

Євангелія зберігся незмінним, то найменування Ісуса «Сино́м Божи́м» має виключно символічний характер і пов'язане з його особливим статусом як пророка, особливою милістю Аллаха до нього [170, с. 117].

На думку ісламських полемістів, тріадологічний догмат не може бути виведений із будь-яких текстів Біблії, і вони з готовністю критикували усі тлумачення християнських теологів щодо вказівок у Писанні на Трійцю, беручи приклади в основному із Августина [170, с. 175–176]. Лише іслам є релігією, догмати якої безпосередньо походять із Писання. За уявленнями мусульманських апологетів, християнські догми сформовані на церковних соборах при імператорі Костянтині, так само як і канони, за якими живуть християни. У цих соборах брала участь і світська влада, і самі по собі вони були компромісом між біблійним світоглядом та язичницької культурою [170, с. 151]. Ісус не приписував собі гідності Бога, але це було зроблено саме у цю епоху християнами, що і знайшло відображення у Символі віри. Останній старанно аналізується мусульманськими полемістами як офіційний вираз християнського світогляду. На переконання ісламських теологів, церковний Символ віри яскраво засвідчує, що християни справді є тритеїстами. Так, Ібн Теймія переконаний, що текст Символу віри, опис кожної особи Трійці свідчить про те, що християни вірять у «трьох Богів зі своїми сутностями та атрибутами, а не в одного» [170, с. 176]. «Загальним висновком, до якого приходять Ібн Теймія є те, що всі пророки говорили про єдиного Бога з багатьма атрибутами, яких більше ніж два християнських, виокремлених особливо без якихось раціональних чи текстологічних підстав. Тора повністю свідчить про єдинобожжя, а християнська концепція іпостасей веде до політеїзму (ширк)» [там само]. Починаючи із аль-Газалі, мусульманські апологети підкреслюють, що саме відсутність раціональних доказів Трійці, які б спиралися на очевидності фактів, очевидності розуму чи тексти Писання, примушує християнських теологів говорити про надрозумність догмату та необхідність прийняття його на віру. Усі ісламські полемісти переконані, що все це засвідчує не «надрозумність», а саме «нерозумність», ірраціональність вчення про Трійцю.

Ще більш суперечливим та абсурдним для мусульманських полемістів було вчення про дві природи во Христі, Його спасительні смерть і воскресіння. Наприклад, «ал-Хасан б. Аййуб висловлює здивування тим, що християнські конфесії, на відміну від більшості релігій, не мають спільного погляду в основі, тобто на статус та сутність місії Ісуса Христа, у той час як більшість інших релігій сходяться в головному, а утворення сект пов'язане з окремими подробицями чи настановами віровчення» [170, с. 118].

Для ісламських теологів було зовсім неочевидно, щоб в Ісусі був присутній Бог, який, на думку Ібн Теймійї, «має приголомшувати своїм виглядом або голосом, як Муса чув голос Бога на горі, який не викликав сумніву щодо його власника» [170, с. 178]. Отже, на думку мусульманських полемістів, претензії християн на божественність Христа були б справедливими, якби Ісус завжди був такий, яким він став під час Преображення. Оскільки він не мав такого вигляду постійно, а свідчення трьох апостолів про чудо Преображення є ненадійним джерелом, то ісламські богослови робили висновок про те, що Ісус був лише пророком. Чудеса, які творив Ісус, були такими як і в інших пророків. На думку мусульман, Мойсей творив чудеса більше за Ісуса [170, с. 179]. Таким чином, апологетика від чудес спростовується ісламськими полемістами. Вони ж звертали увагу на те, що відносно богословського пояснення боговтілення християни розкололися на численні секти, що найкращим чином доводить неістинність такого вчення і спотвореність такої релігії. На думку мусульманських богословів, уявлення про втілення Бога абсурдні, оскільки жінка не може мати ані статевого, ані духовного контакту з Богом, в результаті якого відбулося б таке зачаття [170, с. 182]. Якщо християни в своїх уявленнях про Ісуса «наголошують на його божественності та неподільній єдності з Отцем», то, на думку ісламських теологів, Він «не міг втілитися окремо, оскільки це б означало розрив Божества або створення двох самостійних богів» [170, с. 178]. Полемісти дещо риторично запитували: якщо б Ісус був Богом і справді помер, то кому ж Він молився на хресті і чому говорив про власну покинутість Богом? [170, с. 181].

Найбільш ірраціональною для ісламських богословів була християнська доктрина про викуплення Христом людей від первородного гріха. На думку полемістів, передача вини чи наслідків гріха за спадковою лінією невідома Торі. Наприклад, Аараам не несе відповідальності за невірство свого батька. Загалом, кожен винний лише у власних гріхах, і вони є скоріше станом нечистоти, ніж вини. Якщо Бог бажав вибачити гріхи, то Він міг це цілком зробити своїм власним рішенням. Якщо Бог заради виправдання грішників допустив вбивство праведника і прийняв цю жертву, то він несправедливий. Мусульманські полемісти були знайомі із популярною у християнських катехизисах теорією про те, що хресна смерть мала на меті обманути диявола, який хотів захопити душу праведника. Ця теорія, наприклад, детально опрацьована Григорієм Нисським. Але вона викликає ряд заперечень у мусульманських авторів: «Суть догмату про спокутування гріхів людства хресною смертю, за Ібн Теймійєю, зводиться до того, що Бог замаскувався до подоби людини, щоб обдурити диявола та примусити його взяти до пекла невинну душу. Такий вчинок дав би Богові привід звинуватити ібіліса (диявола) в нечестивих діях. У подальшому викладі Ібн Теймійя критикує концепцію первородного гріха у тому вигляді, в якому вона постала для нього. Його полеміка має раціональний характер: маючи на меті спростування християнських поглядів, він послідовно виправдовує всіх, кого християни вважають винними: іудеїв – за розп'яття Ісуса, диявола – за те, що він сподівався взяти його душу. Головне, на чому наполягає Ібн Теймійя, це те, що кожен в сюжеті про розп'яття Ісуса Христа виконував свою роботу: ібіліс брав до пекла душу, бо не міг знати, що за нею ховається Бог. Іудеї ж розпинали його із покірності Закону, адже Ісус не дав їм адекватного знамення. Йдучи далі полеміст задається питанням: для чого взагалі знадобилося всемогутньому Богу це дійство із обманом диявола, невже без цього він не міг приборкати його свавілля та захистити себе та пророків?» [170, с. 161–162].

Глибоке здивування у мусульманських богословів викликало твердження християн про те, що усі душі до хресної смерті Христа йшли до «шеолу», і лише Христос визволив праведників, «знесли диявола» і відкрив рай. Ібн Теймійя

риторично запитує: «Те, що ібліс хотів забрати душу до пекла є або справедливим або несправедливим. Якщо це справедливо, то ібліса немає за що лаяти. Якщо ж несправедливо, то чому Бог до приходу месії не перешкоджав йому? Очевидно, не тому, що не міг, оскільки це приписування Богу неспроможності» [цит. за: 170, с. 162].

Таким чином, традиційне для апологетики пояснення значення хресної смерті Христа для мусульманських богословів виявляється абсурдним. Слід сказати, що ця теорія викликала заперечення у авторитетних християнських богословів вже у четвертому столітті. Наприклад, Григорій Низіанзін писав: «Кому і для чого пролита ця пожертвована за нас кров – кров велика і преславна Бога і Архієрея, і Жертви? Ми були у владі лукавого, продані під гріх і сластолюбством купили собі ушкодження. А якщо ціна спокути дається не іншому кому, як тому, хто має владу, питаю: кому і з якої причини принесена така ціна? Якщо лукавому, то як це образливо! Розбійник отримує ціну спокути, отримує не тільки від Бога, але самого Бога, за своє мучительство бере таку безмірну плату, що за неї справедливо було пощадити і нас! А якщо Отцеві, то, по-перше, яким чином? Не у Нього ми були в полоні. А по-друге, з якої причини кров Єдинородного приємна Отцю, Який не прийняв і Ісаака, принесеного отцем, але замінив жертвопринесення, замість словесної жертви давши барана?» [52, с.570]. Далі богослов підкреслює, що задум Бога полягав у тому, щоб звільнення від гріха та влади диявола відбулося за участю самої людини, але силою Бога, що і було реалізовано у Христі [там само]. Ось цей аспект участі людської природи Ісуса Христа у справі викуплення ігнорується ісламськими полемістами.

Християнські богослови наголошують, що слова та діяння Христа являють характер Бога, головною рисою якого є любов [18]. Мусульманські богослови заперечують унікальність проповіді Христа і запропонованої Ним моралі. Ібн Теймійя пише: «Що ж до Євангелія, то в ньому немає самостійного закону, не йде мова про єдинобожжя, створення світу, історію пророків та народів, але у більшості посилення на Тору. Ал-масіх (Месія – А.Р.) лише дозволив їм дещо

заборонене та наказав прощати та бути милосердними, терплячими до мучителів та аскетичними у світі та навів приклади цього» [цит. за: 170, с. 146].

Отже, згідно із ісламськими богословами, не існує окремого «євангельського закону», вираженого в моралі й окремих християнських цінностей. Ібн Теймійя вважає, що послаблення вимог, порівняно із Торою, не було шляхом деградації, але було певним прогресом. Проте унікальність християнської моралі різко заперечується мусульманським полемістом: «Головне, чим Євангеліє відрізняється від Тори, – покращення моралі й аскетизм, але все це є і в Корані набагато більш повно» [там само]. Мало того, краща за Тору моральна теологія в ісламі кодифікована у закон, а не є простою проповіддю, як це є у Євангелії [там само]. Ці оцінки євангельської моралі у мусульманських полемістів корегувалися уявленнями про іслам як шлях поміркованості (буквально – «серединності»). Іудаїзм і християнство мають представляти дві протилежності. Але позитивні властивості цих протилежностей мають належати ісламу як серединній релігійності та моральності. Наприклад, мусульманські полемісти розглядали три релігії у їх співвідношенні: «1. Іудаїзм як закон справедливості (*шарі'ат ал-адл*); 2. Християнство як закон милості, милосердя (*шарі'ат ал-фадл*); 3. Іслам як закон, що поєднує переваги перших двох – справедливість та милосердя (*шарі'ат ал-адл ва ал-фадл*)» [170, с. 165]. З точки зору християнської моральної теології, іслам виступає як відновлення іудаїзму саме тому, що милосердя не абсолютизувалося: «Християнство, за Ібн Теймійєю, не несе в собі закону справедливості, оскільки церковні закони регулюють внутрішнє життя, а закони, що даються правителями, не є божественними. З цього автор «Вірної відповіді» робить висновок, що християнські принципи прощення залишають злочинців не покараними. Він також пише, що це є показником відсутності стримуючого фактора для насильства. Ібн Теймійя наводить інформацію, що навіть у християнських країнах люди звертаються до мусульманського суду в питаннях «крові та спадку». Розвиваючи свою думку, автор «Вірної відповіді» стверджує, що закон справедливості більш достойний, щоб бути віднесеним до Аллаха, ніж закон милосердя: «наказувати робити добро та прощати може кожен, а ось знати

справедливість та творити суд між людьми – на це здатні одиниці, тому вірогідніше, щоб це було надіслане від Аллаха». За логікою Ібн Теймійї, наказ месії пробачати тим, хто ображає – це не обов’язок» [170, с. 165–166]. Крім того, Ібн Теймійя відзначає, що християни не живуть за приписами Євангелія, а за принципами церковного і суспільного життя, відпрацьованими при імператорі Костянтині у результаті компромісу між християнськими та язичницькими цінностями.

Полемічне спростування тріадології та христології ісламськими полемістами доби середньовіччя залишається впливовим для мусульманської теології до цього часу. Особливо великим є вплив на модерну мусульманську думку антихристиянських трактатів Ібн Теймійї [170, с. 136]. Аргументи проти 1) можливості існування у Богові іпостасей Сина і Духа, 2) можливості Боговтілення, 3) догматичного вчення про сотеріологічну цінність Христових страждань мають підтвердити загальну думку ісламських теологів про ірраціональний і суперечливий характер християнської релігії загалом. Не дивно, що особлива увага ісламськими полемістами приділялася критичному аналізу джерел і принципів християнської теології у намаганні показати переваги ісламської теології як раціональної та несуперечливої системи релігійних поглядів.

На думку ісламських богословів, християнство не зберегло Одкровення у його чистоті. Коран є мовою Бога від першої особи, а у Біблії ж фіксується мовлення людей. В ісламській традиції добре відомо, як було передано Коран, як він був зафіксований на письмі, а також відсутні різночитання. Коран немає суттєвих суперечностей, чого не можна сказати про священне писання християн. Щодо Біблії, то чіткі відомості відсутні, наявні різночитання, породжені не лише різними версіями текстів, але й різними перекладами. Мусульманські полемісти особливо наголошують на неперекладності Корану, його виразній арабській мові, мінімумі суперечностей у його тексті. Ісламські богослови впевнені, що і Тора, і Євангеліє при їх появі були позбавлені більшості недоліків, але їх текст було спотворено. Особливий наголос робиться на тому, що із текстів були прибрані

численні пророцтва про прихід Мухаммеда. Але навіть якщо не враховувати фактор «спотворення», статус біблійних текстів не може бути настільки високим як у Корану. Наприклад, автором Євангелія не є ані Бог, ані Ісус, а Його чотири учні. Для ісламських богословів вже на цій підставі Коран є вищим одкровенням. Крім того, Коран є останньою священною книгою від Бога, за допомогою якої повністю відновлена монотеїстична віра і наданий відповідний їй довершений релігійний закон щодо форм поклоніння, моралі, соціального життя: «Ібн Теймійя виокремлює місію пророка Мухаммада як особливу та найповнішу, найдосконалішу. Ця досконалість міститься перш за все у шляху «золотої середини», помірності у всьому, що і визначає пріоритет мусульманської *умми* над іншими релігійними й етнічними спільнотами. За коранічною версією, Мухаммад був посланий як милість Бога для світу, яка прийшла у часи невігластва та відходу від шляхів Аллаха. У такій ситуації Аллах посилав знамення (аяти), щоб відокремити істину від брехні. З Мухаммадом Аллах віродив справжню віру та знищив язичників, а також викрив те, що приховували «Люди Писання» (іудеї та християни). Окрім того, своїм приходом Мухаммад підтвердив істинність Тори та Євангелія, виправив те, що було в них викривлене. Ібн Теймійя пише, що Аллах встановив так, що пророки приходять поступово та послідовно охоплюють все людство. Поклоніння Аллаху, на думку полеміста, неможливе без підкорення його пророкам, і тому треба коритися кожному пророку, допоки не прийде наступний, а Мухаммад є останнім пророком» [170, с. 137].

Головним різновидом невігластва, з яким боровся засновник ісламу, визнається язичництво. Християни допустили компроміс із язичництвом у часи «синтезу» імператора Костянтина, і саме це має бути виправленим. Іслам і є цим досконалим виправленням, оскільки, на думку Ібн Теймійї, «Коран відповідає всім іншим книгам пророків, з одного боку, а також критеріям здорового глузду, з іншого, у спростуванні релігії християн» [170, с. 138]. Таким чином, на думку полемістів, іслам спирається на чисте одкровення, яке було без змін передане і знайшло відображення у практиці мусульман, а християни покликаються на

моральні, релігійні й соціальні норми компромісного характеру, створені у четвертому столітті. Ібн Теймійя переконаний, що якби не спотворення священних текстів та відмова жити за ними, то законів Тори та Євангелія «було б достатньо для реалізації Справедливості та Милосердя, але підміна призвела до того, що християни не змогли перемогти язичників, як це завжди вдається істинній релігії» [там само].

Переконаність у спотворенні текстів Тори та Євангелія, відступ догматичного і морального світогляду від наявних текстів цих священних книг веде ісламських полемістів до діагностування християнського світогляду як заснованого на ірраціональній вірі. Наприклад, ал-Газалі «знайшов книги християн слабкими за змістом, такими, що спираються виключно на традицію і на те, що встановили попередники. Християни, пише ал-Газалі, вважають свої тексти такими, що не підлягають осмисленню та тлумаченню» [170, с. 135]. Таким чином, для мусульманських теологів неприйняття Євангелія була наслідком критичного відторгнення середньовічного християнського світогляду, зокрема таких його рис: християнський фідеїзм, теорії про «надрозумність» догматів, відсутність у середньовічну епоху раціональних методів тлумачення священних текстів, компромісний характер тогочасних християнських теорій і практик, переважання традиції над істиною.

В результаті аналізу аргументів ісламських полемістів щодо слабких місць християнських теологічних вчень, слід визнати, що мусульманські теоретики були прекрасно обізнані із середньовічною візантійською апологетикою. Аргументація на захист вчення про Трійцю і критика ісламського монотеїзму як шляху до атеїзму знайшла адекватну відповідь у творах мусульманських теологів. Аналогічно були піддані цілком адекватному критичному аналізу христологія, сотеріологія, методологія християнського богослов'я. Проте на відповідь мусульман християнські критики ісламу вже не надали нових відповідей, і власне діалог як певний повноцінний дискурс не зав'язався. Християнські теоретики знову і знову повторювали власні аргументи, так ніби мусульманські богослови не піддали їх нищівній критиці. У цьому феномені проявилось середньовічне

християнське зверхнє ставлення до «інших», яке повністю не подолане навіть до сьогодні. Мало того, християнські середньовічні богослови багато разів повторювали різноманітні вигадки про іслам, Мухаммеда, викривлені розуміння Корану. І. Мейєндорф у зв'язку із цими явищами говорить: «Вони ілюструють постійне взаємне нерозуміння між двома культурами і двома типами релігійного мислення» [112]. На нашу думку, скоріше слід вести мову про нерозуміння ісламу з боку візантійців, тоді як мусульманські полемісти мали адекватні уявлення про християнську релігію і культуру середньовіччя. Навіть якби візантійські автори відповіли б мусульманським полемістам по суті їх аргументів, адекватного захисту християнського віровчення скоріше за все не було б створено, оскільки тодішня теологія перебувала у путах метафізичного способу мислення і потребувала значної реформи для того, щоб мати змогу вступити у дієвий діалог із мусульманами.

2.3 Спроби християнсько-мусульманського діалогу в Західній Європі: середньовіччя і Ренесанс

Першою значною спробою розпочати діалог із мусульманами можна назвати ідею Карла Великого перекласти невідомого іспанського християнина «Діалог Фелікса і Сарацина», написаний також у VIII ст. Перекладачем був Алкуїн, вчений монах із Британії, блискучий вчений свого часу. Переклад був виконаний у 799 р., однак великого розголосу не мав. Можливо, ідеї Карла були пов'язані з його наступом на мусульманську Іспанію і певні успіхи в цій військовій кампанії (наприклад, створення васальної Іспанської Марки). Не виключено, що Карл мав плани щодо наступу на мусульманські території ближче до Італії – або навпаки, боротьба в союзі з мусульманами проти Візантії. В будь-якому разі, імператор франків мав дипломатичні контакти з Гарун ар-Рашидом. На жаль, невідомо про будь-який подальший розвиток «ісламського» вектору політики Карла Великого, смерті якого посилювався наступ мусульман на християнську Італію, всередині

франкської держави почались міжусобиці, а потім Європу поглинула хвиля набігів вікінгів і угорців. Все це призвело до певного занепаду в церковному житті, а релігійний діалог із мусульманами був не на часі [16, с. 210].

Серед кроків до інтелектуального діалогу можна зазначити хіба що звернення папи Григорія VII до арабського правителя Насира ібн Альнаса у 1076 р.: «Ви і ми <...> віримо і сповідуємо Єдиного Бога, хоча і по-різному, щоденно молимося і схиляємося перед Ним, Творцем світів і Повелителем цього світу». Можна згадати ще слова невідомого християнського автора: «І усі, християни, юдеї і мусульмани, шанують Єдиного Бога, Творця неба і землі, і усі вірять що будуть спасені». Але невідомо чи стояло за цими оборотами щось більше.

Першим серйозним кроком у цій сфері були місіонерські заходи Петра Достоповажного (XII ст.), абата Клюні, найвпливовішого монастиря середньовічної Європи, своєрідної «кузні кадрів» тодішньої церкви, звідки вийшло кілька впливових церковних письменників і пап. Петро Достоповажний (в миру П'єр Моріс де Монбуась'єр) вирішив серйозно зайнятись видавничою діяльністю – перекладом мусульманської літератури. Це було пов'язане з тим, що XII ст., коли Петро жив і працював, було добою стрімкого розвитку науки й освіти (навіть із певним надлишком інтелектуалів), а також тісного спілкування між вірними двох релігій. Це, в свою чергу, було пов'язано, з одного боку, з успішною Реконкістою в Іспанії, а з іншого – з хрестовими походами. Під владою християн опинилась величезна кількість мусульман, а насильницьким шляхом їх ніхто на християнство не навертав. Отже, Церква опинилась перед великими перспективами розпочати масову євангелізацію серед цих мусульман. Однак серед впливових служителів Церкви лише Петро Достоповажний всерйоз зацікавився цією ідеєю. У 1142 р. він вирушає до Іспанії, де ознайомився з особливостями багатокультурного суспільства, його перевагами й недоліками, а також зі знавцями арабської мови – зокрема, відомим перекладачем Петром Толедським [98, с. 101], переклав для Петра Достоповажного «Апологію» Аль-Кінді, а інші перекладачі – Коран та інші мусульманські трактати на тему порівняння ісламу й християнства. Зокрема, Коран переклав англієць Роберт

Кеттон за допомогою мусульманина Мухаммада. Водночас, толедський єпископ Раймондо підготував при своїй єпархії цілу школу перекладачів. Багато в чому це було пов'язано з тим, що численні праці античних авторів (наприклад, лікаря Галена) були втрачені під час варварських набігів, арабських завоювань чи внутрішніх міжусобиць і збереглись лише в арабському перекладі. Інші праці (Платона чи Аристотеля) були у Візантії і в Іспанії, і часто французьким вченим легше було перекласти латиною твір Аристотеля з арабської в Іспанії, ніж їхати до ворожої Візантії. Отже, Толедо, а також Севілья і Кордова стали значними перекладацькими центрами – в цих трьох містах разом працювали перекладачі християнського, мусульманського та юдейського віросповідання [там само].

Експерти, обрані Петром Достоповажним, завершили свої праці у 1143 р. Цікаво, що перекладач Корану Роберт Кеттон писав до свого замовника: «Я відкрив дим Мухаммеда, щоб ви могли задути його своїми міхами» [16, с. 97]. Серед іншої мусульманської літератури, яку переклали для Клюні, була збірка мусульманських байок, трактати «Народження Мухаммеда» і «Вчення Мухаммеда». На підставі цих творів Петро Достоповажний написав свою працю про іслам – «Короткий виклад ересі сарацин». Ця твір відрізняється відносною точністю у викладенні історії Мухаммеда і вчення ісламу, хоча і не позбавлений певних помилок. Важливим є те, що стиль написання абата Клюні відрізняється значно більшою виваженістю і повагою до ісламу, ніж роботи його попередників. Відомо, що Петро Достоповажний не схвалював хрестові походи. Саме йому належать відомі фрази: «Не зумівши просвітити мусульман, християни втратили можливість навернути їх», а також «немає Божої волі на навмисне вбивство чи відкрити різанину». Необхідно зазначити, що ці вислови були адресовані королю Людовіку VII, вождю Другого хрестового походу, а слова «немає Божої волі» є навмисним посиланням на вислів «Така є Божа воля», з яких почався Перший хрестовий похід. Цікавим є також його передмова до «Книги проти ересі сарацин»: «Здається дивним, що я, який живу далеко від вас, в іншому королівстві і говорю іншою мовою, незнайомий із вашим життям і звичаями, пишу в далеких західних країнах до людей, які живуть на Сході і Півдні, і описую в книзі те, чого

ніколи не бачив і, напевно, не побачу. Але я воюю проти вас, як ми часто робимо, не зі зброєю в руках, але словом, не силою, але правдою, не ненавистю, але любов'ю» [там само].

Ці слова яскраво передають наміри Петра Достоповажного. Усі його заходи були спрямовані на місіонерську діяльність, спрямовану проти мусульман, а також ствердження християн у вірі. Богослов із Клюні не схвалював хрестові походи виключно через те, що вони приводять до вбивства і не ведуть до навернення мусульман, вважаючи, що християни все-таки мають наступати на мусульман – але не в площині земної війни, а в сфері війни духовної [98, с. 81].

Проекти Петра Достоповажного не були реалізовані повною мірою. З одного боку, правителі Єрусалимського королівства, Сицилії і християнської Іспанії не були зацікавлені в місіонерській діяльності (це порушило б і без того хиткий міжконфесійний мир), а з іншого, – крім нього, мало хто вірив у необхідність навернути мусульман у християнство. До того ж, після падіння Єрусалиму у 1187р. хрестоносний рух пішов на спад, що призвело потім до загострення християнсько-мусульманських відносин. Єдиним наслідком діяльності Петра Достоповажного можна назвати проповідь францисканців і домініканців на теренах Османської Імперії з XIV ст., або проекти вченого Раймонда Луллія, однак ця місіонерська діяльність (як і загалом місіонерська діяльність, за винятком хіба що єзуїтських місій в Азії) ніяк не була пов'язана з міжрелігійним діалогом. Адже в діяльності місіонерів зазвичай інтелектуальні розвідки не мають великого значення, на відміну від харизми і подібних якостей.

Після падіння Константинополя, з одного боку, Туреччина стала загрожувати безпосередньо Європі, а з іншого – мусульмани стали ближчими сусідами не лише для іспанців і сицилійців. Проте XV ст. стало добою стрімкого розвитку філософії і мистецтва, який отримав назву Ренесанс. Філософська думка європейців того часу була менш скута релігійними догматами, натомість, на неї дуже вплинули ідеї античності. Крім того, доба Великих географічних відкриттів посилювала зацікавленість іншими народами й культурами. Більш того, на початку XV ст. в Католицькій церкві починається досить потужний реформаторський рух,

який уможливив теоретичні змінити окремих церковних догматів, що, у свою чергу, вплинуло на укладання Флорентійської унії.

Отже, не є дивним той факт, що окремі з визначних діячів тогочасної релігійної думки, наприклад, папа Пій II, філософ і кардинал Миколай Кузанський, іспанський монах Іоанн Сеговія, а також німецький протестант Теодор Бібліандер, ставились до ісламу з повагою і здійснили одну з перших спроб перейти до справжнього міжрелігійного діалогу. Усіх цих мислителів об'єднувало те, що вони вважали іслам не єретичним вченням, яке заслуговує виключно на зникнення, а за «законну релігію» [16, с. 176].

Так, першим почав говорити про повноцінний діалог іспанський францисканець Іоанн Сеговія, який був учасником Базельського собору (1430 р.), намагався впроваджувати церковні реформи та хотів більше дізнатись про іслам. До вивчення ісламського віровчення він підійшов як вчений доби Ренесансу. І.Сеговія вважав, що для того, щоб спростувати чи, навпаки, схвалити релігію необхідно досконало її опанувати. Зокрема, знати Коран. Переклад останнього, який робився за часів Петра Достоповажного, францисканський богослов вважав неточним. І.Сеговія зробив власні розвідки у справі перекладу Корану. Син святого Франциска знайшов переклад мусульманської святої книги іспанською мовою, поєднав його з фрагментарним перекладом, який зробив для нього один іспанський юрист. Висновки, до яких дійшов І. Сеговія, не стали традиційними для доби дослідника: з одного боку, на думку вченого, іслам заснований на війні і саме вона є природною стихією для мусульман, а християнство, відповідно, засновано на мирній проповіді й військова стратегія не є допустимою для нього. Крім того, ренесансний теолог вважав, що вирішити проблему мусульман силою на цьому етапі неможливо, а місіонерство, на його думку, також не приносить великих наслідків. Отже, найкращим шляхом до примирення, чи, бодай, порозуміння між двома релігіями І.Сеговія вважав проведення зустрічі між главами цих конфесій, де можна було б досягнути якщо не навернення головного імама, то хоча б якогось порозуміння і примирення. Ідея ця визріла в І.Сеговії під

час довгих розмов із двома мусульманами – воїном і послом. Перед смертю свій проект монах виклав у листі до кардинала Миколи Кузанського [16, с. 203].

М. Кузанський, німецький єпископ і кардинал, активний учасник церковних реформ, філософ, письменник і засновник лікарень, із великим зацікавленням віднісся до ідей Сеговії. Він написав кілька праць, присвячених відносинам між християнством та ісламом, найбільш відомі серед яких – «Про згоду в вірі» і «Просіювання Корану». Твір «Про згоду в вірі», написаний майже одразу після взяття Константинополя, був, по суті, продовженням ідей І.Сеговії, навіть, посмертною відповіддю на його лист. Починається книга зі згадки про взяття Константинополя, при чому окремо згадується, що повелитель турків застосовував до іновірців «гоніння, більші ніж ті, які зазвичай викликаються різницею в обрядах». Герой книги молиться, щоб Бог припинив це насильство, і ось, йому з'являється видіння – усі релігії та нації збираються в Царстві Небесному перед святими Петром і Павлом, де починають сперечатись між собою. Звісно, головною темою є іслам, і полеміка точиться між представниками християн і мусульман. В ході описаного в книзі диспуту цитуються уривки з Біблії і Корану, доводиться, що християнство та іслам майже однаково дивляться на природу Бога, шанують Христа. Таким чином, мусульмани поступово схиляються до прийняття християнства. Головна ідея праці М. Кузанського полягає в тому, що під усіма традиціями ісламу можна знайти основу, запозичену в християнстві, що її треба лише взяти і витягти з-під низу, і тоді християнство зможе наповнити собою усі інші релігії. Цей, майже місіонерський, заклик був дещо «розбавлений» іншими поглядами, викладеними автором наприкінці аналізованої роботи, де автор стверджує, що Христос присутній хоча і невпізнанно, в усіх релігіях: «будь-хто, хто мріє про вічне блаженство, має в собі Христа». Отже, з одного боку, усі протиріччя між релігіями примирюються в Божій величі, а з іншого, – більш глибоке знайомство з християнством здатне зблизити їх і на землі [112, с. 118].

Зовсім в іншому дусі написана друга «мусульманська» книга Миколи Кузанського – «Просіювання Корану». Авторитетний автор розпочав написання

цього твору після того, як на Базельському соборі отримав копію Корану. Папа Пій II знав про зацікавленість кардинала ісламом і порадив йому написати спростування ісламу, базуючись на першоджерелах. Кардинал провів досить глибокий аналіз Корану, апологетичних і полемічних творів, присвячених християнсько-мусульманським відносинам – від Петра Достоповажного до іспанських апологій раннього середньовіччя. В своєму творі М.Кузанський уникає поширених анекдотів про те, що нібито Коран Мухаммеду принесла корова, чи то тіло пророка після смерті з'їли свині. Але скоріш за все справа була виключно в тому, що М. Кузанський, як вчений доби Ренесансу, свідомо уникав недостовірних даних та оперував лише підтвердженими фактами. В своєму творі він зазначає, що в основі ісламу лежить несторіанське християнство та іудаїзм, а після смерті Мухаммеда його вчення було дещо доповнене і змінене послідовниками. Автор вказує, що Коран вчить монотеїзму і з повагою ставиться до Христа, але на тому, як вважає кардинал, позитивні риси ісламу закінчуються. М.Кузанський зазначає, що Мухаммед отримав Коран внаслідок містичних переживань, але аж ніяк не від ангела, а скоріше від злого духа. Слід зазначити, що цей висновок цілком відповідає класичній логіці: оскільки Мухаммед отримав Коран із надприродних джерел, а ця книга містить помилки стосовно природи Бога, то отримав він його не від ангела, а від диявола, що, як пише автор, добре видно і з життя самого Мухаммеда та з історії розвитку ісламу, адже релігія ця розповсюджувалась виключно шляхом насильства: «Ви все звели до меча» [16, с.217].

Висновки, до яких приходять М. Кузанський у цій поемі, виглядають зовсім протилежними з його висновками у «Згоді у вірі». Можливо, справа була в різних жанрах: «Про згоду в вірі» – це напівмістичне видіння, а «Просіювання Корану» – науково-аналітична праця; у першому творі автор виступає як філософ і мрійник, а в другому – як аналітик і переконаний ортодоксальний християнин; в «Згоді» мова йшла про небеса, а в «Просіюванні» – про землю. Не виключено, що справа була в тому, що за сім років між двома книгами кардинала турки переконали Європу в своїй жорстокості, прагненні завоювань і насильства, через що

освічений гуманіст вже не вірив у можливість примирення і порозуміння. Хоча ці протиріччя легко розв'язуються, якщо взяти до уваги те, що М. Кузанський був багатогранною особою, здатною в усьому бачити не лише позитивні, але й негативні риси. Отже, проблему ісламу він розглянув із двох сторін і показав два її аспекти: з одного боку, в ісламі, як і в усіх релігіях, присутня істина, а з іншого, вона є прихована за безліччю помилок і єресей, від яких її слід очистити [16, с.219].

Близьким другом М.Кузанського був папа римський Пій II (в миру Еней Сільвіо Пікколоміні), який був філософом і гуманістом, проте мріяв про новий хрестовий похід проти турків, який звільнив би від іновірців-окупантів християнські землі. І. Сеговія, свого часу, писав до папи, що війною цю справу не вирішити, через те, що «Христос і його церква дарують мир, а не війну», та навряд чи вдасться перемогти настільки чисельну армію. Наслідком роздумів над інтелектуальними напрацюваннями І.Сеговії та М.Кузанського став лист до султана Мехмета II, в якому він закликає правителя прийняти християнство. Пій переконує султана, що Європу йому не перемогти, зате прийняття християнства зробить його найвеличнішим із королів. Аргументи його більш політичного характеру ніж релігійного, проте коли папа торкається суто релігійних справ, він вказує, що два великих віровчення – іслам і християнство – мають під собою єдиний фундамент: Єдиний Бог, Творець всесвіту, Старий і Новий Завіт. Різниця є лише в розумінні природи Бога [там само].

Прикметно, що подібні аргументи інколи (але не завжди) застосовували християнські місіонери в часи раннього середньовіччя, коли проповідували германцям, скандинавам, угорцям чи слов'янам. Інколи такі аргументи діяли, але лише в тому випадку, коли між язичником і християнином була велика культурна різниця, котру поганин волів подолати, наприклад: для давньоруських князів прийняття християнства означало прийняття домінуючої в регіоні візантійської культури. Так само для англосаксів прийняття християнства означало знайомство з мурованим будівництвом, білим хлібом, античною спадщиною – недарма і британці, і скандинави, і франки любили пов'язувати своє походження з

троянцями. Цезар й Олександр Македонський, Гомер і Вергілій, Платон та Аристотель прийшли до Європи саме стараннями християнських місіонерів. Проте турки частково зруйнували багату арабську цивілізацію, але змогли багато що в ній запозичити – мову, культуру та науку. Спогади Усами ібн Мункиза свідчать, що в часи хрестових походів мусульмани дивились на європейців як на варварів – хоча у XII ст. Європа переживала стрімкий розвиток освіти й культури. То ж аргументи, які використовував Пій II, не могли вразити ані Мехмета II (який не відрізнявся любов'ю до книг), ані мусульманських інтелектуалів того часу [16, с.242].

Можливо, Пій сам це розумів – адже лист його так і не був відправлений. Крім того, папа пізніше схилився до того, що єдиний шлях приборкати турецьку загрозу – це протистояти їй силою зброї. Глава Західної церкви в останні роки свого життя таки проголосив новий хрестовий похід, але помер за кілька днів до узгодженої дати виступу, так і не дізнавшись про те, що ніхто його заклики не підтримав. Загалом, у ті часи серйозний опір турками чинив лише лицарський орден госпітальєрів, який укріпився на Родосі, а пізніше перебазувався на Мальту. Пізніше, у XVI ст. до них приєднались іспанці й венеціанці, а також Річ Посполита. Європейці стали давати туркам адекватну відповідь, і слава перемоги над Тунісом і Лепанто, оборони Мальти і Відня призвела до того, що заклики до діалогу знову опинились не на часі.

Виключенням став хіба що шведський протестантський вчений і богослов Теодор Бібліандер (справжнє прізвище – Бухман), що був перш за все лінгвістом, який із великим захопленням досліджував спільні особливості, слова й мовні конструкції в мовах різних народів світу. У 1548 р. він видає книгу під назвою «Коментарі щодо спільного розвитку усіх мов і літератури з коротким поясненням щодо морального життя і релігії усіх народів». Т.Бібліандер вважав, що усі мови мають спільне коріння, це простежується і в біблійній історії про Вавилонську вежу, і в багатьох інших лінгвістичних спільних рисах. Така подібність відповідає і більшості релігій світу. Отже, є можливим простежити розвиток мов і відкрити прадавню спільну для усіх мову – і так само відкрити спільну для усіх

прадавню віру, з якої вирости іудаїзм, іслам і християнство. Т.Бібліандер надає десять постулатів, спільних для усіх релігій, які наголошують на правоті його гіпотези, серед яких такі: визнання духовної природи життя, віра в безсмертя душі, єдиний Бог Творець, необхідність моралі й благочестя, а головне – ідея про те, що в різні історичні періоди Бог дає людям Своїх пророків. Таким чином, враховуючи, що в кожній релігії є певне зернятко істини, то Боже милосердя може розповсюджуватись і на мусульман, якщо вони вірять від чистого серця [16, с. 250].

Крім того, у 1543 р. вчений видав збірку «Алкоран: життя Мухаммеда, вождя сарацин і його послідовників, їхнє вчення і сам Коран», в якій зібрав усі матеріали про мусульман, які християни мали в наявності: переклади і праці доби Петра Достоповажного, апології часів раннього середньовіччя, праці М.Кузанського і лист Пія II до Мехмета II. Важливо, що в Базелі, де мала вийти збірка Т.Бібліандера, міська влада хотіла заарештувати видавця, але за збірку вступився особисто Мартін Лютер, завіривши, що зацікавлення ісламом не призведе до навернення в іслам. Загалом, книги Т. Бібліандера не можна назвати повною мірою спробою діалогу, адже автор не намагався якось донести до мусульман свої ідеї. В своєму дослідженні Т. Бібліандер, який був лінгвістом і теологом, дотримується тих самих поглядів, що і велика кількість християнських мислителів – частина істини присутня в усіх релігіях, відтак, побожні мусульмани, іудеї та інші нехристияни мають шанс на спасіння, адже божественний закон записано в серцях кожного [там само].

З часів Ренесансу до середини ХХ ст. не збереглося звісток про будь-які серйозні спроби до міжрелігійного діалогу. Певним проривом може вважатись Другий ватиканський собор, на якому було зазначено, що Католицька церква визнає наявність певної долі істини в інших релігіях, після чого почались міжконфесійні зустрічі й спільні молитви між віруючими різних віросповідань. Широко відоме покаяння папи римського Івана Павла II (святого Католицької церкви) у 2000 р. перед євреями і мусульманами за усі несправедливі гоніння.

Отже, дослідивши спроби міжрелігійного діалогу в добу середньовіччя і Ренесансу, можна зробити наступні висновки. Для християнських мислителів, які звертались до діалогу з мусульманами, це був лише засіб ствердити християн у вірі чи пошук способу навернення мусульман. Наприклад, якщо розглянути теологічну спадщину Іоанна Сеговії, Миколи Кузанського та Пія II, то можна стверджувати, що метою їхніх задумів було зупинення агресії турків та навернення мусульман. Варто наголосити, що ініціаторами навіть тих нечисленних спроб діалогів ніколи не були представники пересічного духовенства чи прості парафіяни. Скажімо, відсутні свідчення про те, що християни і мусульмани починали вивчати релігію один одного виключно з метою кращого пізнання віровчення іншого, адже переважна більшість населення ставилась до мусульман із великим застереженням. Отже, спроби міжрелігійних діалогів в аналізований історичний період ніколи мали за собою жодних реальних наслідків. Але навіть у таких спробах є свої позитивні риси, адже сама готовність сісти за стіл переговорів вказує на здатність християн проявляти терпимість до мусульман, а значить – на можливість для представників двох релігій жити разом в одній спільноті й державі.

Висновки до другого розділу

Доведено, що ісламський монотеїзм християнські богослови сприйняли за взірцем іудейського єдинобожжя, і критика, яка застосовувалась традиційно відносно визнавців Мойсеєвого права, була перенесена на мусульман. Вона була метафізичною і виходила з аналогії між Богом та людською душею: буття душі вказує на Отця, розумність на Логос-Сина, життєвість – на Життя-Дух. Аргументи на користь трипостасності Бога як необхідної передумови його розумності та життєвості не могли мати впливу на ісламське богослов'я через їх слабкість. Трипостасність Бога для християнського богослов'я насправді відома з Одкровення, а усі аналогії з влаштуванням душі не можуть мати аподиктичної сили чи навіть високого ступеня вірогідності. Усвідомлення цього приводило

християнських богословів до потреби поставити під сумнів достовірність одкровення Бога пророку Мухаммеду і до заперечення пророчого статусу останнього. Згідно принципу «судити про релігію із поведінки її прихильників», християнські богослови критикували засновників і послідовників ісламу за багатоженство, неспіритуалістичні уявлення про рай, фаталізм.

Встановлено, що мусульманські теоретики були ґрунтовно обізнані з середньовічною візантійською апологетикою. Аргументація на захист вчення про Трійцю і критика ісламського монотеїзму в творах мусульманських теологів були детально спростовані як самосуперечливі, невідповідні щодо Тори, Євангелій і Корану. Христологія, сотеріологія, методологія християнської теології оцінювалися як дискурси, що штучно намагаються поєднати непоєднуване, а після закономірної невдачі створити цілісне християнське знання оголошують предмети віри «тайнами», які особистості необхідно прийняти ірраціонально.

Однак на відповідь мусульман християнські критики ісламу вже не надали нових відповідей, а власне діалог як певний повноцінний дискурс не зав'язався. Християнські теоретики знову і знову повторювали власні аргументи, так ніби мусульманські богослови не піддали їх нищівній критиці. У цьому феномені проявилось середньовічне християнське зверхнє ставлення до «інших», яке повністю не подолане навіть до сьогодні. Окрім того, християнські середньовічні богослови багато разів повторювали різноманітні вигадки про іслам, Мухаммеда, викривлені розуміння Корану.

Доведено, що замість віднайдення шляхів до діалогу довгий час перемагав місіонерський імператив. Лише окремі представники католицької теології, зокрема М.Кузанський, виступали із проектами справжнього діалогу з мусульманами на основі визнання єдинобожжя як вихідного положення релігії та філософського перетлумачення християнських догматів в апофатично–раціональному ключі. Водночас, у часи пізнього середньовіччя і Ренесансу вперше починають долатися стереотипні уявлення християн і мусульман про «іншого», народжується уявлення про гідність «іншого» та його взірцеві чесноти.

РОЗДІЛ 3 НОВИЙ ХРИСТИЯНСЬКО-МУСУЛЬМАНСЬКИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ДІАЛОГ (XX–XXI СТОЛІТТЯ)

3.1 Основні проблеми християнсько-мусульманського богословського діалогу XX–XXI століть

Католицька церква в декларації «Nostra aetate», прийнятій на Другому ватиканському соборі, визнала, що спасіння можливе і для мусульман, а поява релігії ісламу відповідає задуму Бога, воно провіденціальне, а не є вигадкою диявола [163, с. 3]. Християни визнають право мусульман бути спадкоємцями віри Авраама, хоча і вважають, що в ісламі ця віра перебуває неясною [163, с. 5]. Монотеїзм, яким він може бути не тільки до Нагірної проповіді, а й до Декалогу, все одно більш прийнятний, ніж язичництво і східні релігії, в яких схвально лише «якесь відчуття тієї потаємної сили, яка присутня в ході речей і в житті людей» [163, с. 4]. У визнанні ж мусульманами Ісуса пророком і в шануванні Марії полягає не стільки відкритість до християнства, скільки претензія на адекватне розуміння статусу цих особистостей та їх ролі в духовній історії людства.

Папа Іван Павло II підкреслював, що християнські церкви цінують в ісламі віру в Бога як творця і суддю [163, с. 57], бачать у цій релігії союзника в протистоянні секуляризму [163, с. 58–59]. Християни бажають згоди ісламу з тим, що з мусульманського бачення людини як халіфа (намісника) Аллаха і християнського – як образу Бога повинно однаково відбуватися релігійне обґрунтування поваги прав людини [163, с. 59]. Католицька церква на Другому ватиканському соборі закликала «всіх надати забуттю минуле і щиро прагнути до взаєморозуміння, а також до того, щоб спільно захищати і зміцнювати заради всіх людей соціальну справедливість, моральні цінності, мир і свободу» [163, с. 5].

Християни не можуть відмовитися від віри в Трійцю і боголюдяність Христа, а ці два основоположних догмати заперечуються ісламом. Християни можуть визнати божественне походження Корану, але це не призвело б до значущості для християн Корану як адекватного Одкровення Божого. При цьому Католицька

церква створює видимість можливості плідного діалогу з ісламом завдяки можливості розуміння ісламу зі сторони Церкви як транскультурної універсальної реальності і рефлексії [97, с. 397]. Церква бачить і в ісламі явище універсальне, виклик християнам і людству не культурно-цивілізаційний, а глобальний. Діалог релігій при такому розумінні ситуації бачиться як принципово вищий, ніж лише культур або локальних цивілізацій.

Певні теологи релятивізують саме християнство, вважаючи за можливе вести мову не тільки про часткову правду окремих аспектів ісламу як універсального монотеїзму, але про присутність благодаті в цих релігіях і досвіді «прихованого» причастя Христу. Жан-Поль Габюс свідчить: «Вкоріненість в Ісусі Христі дозволяє християнину більшою мірою, ніж він сам собі це уявляє, відкритися назустріч справжньому універсалізму і справжньому перегляду своєї віри під впливом досвіду своїх братів» [43, с. 292]. Хоча така позиція і називається її апологетами христоцентричним універсалізмом, насправді вона веде до втрати християнської ідентичності, що робить діалог релігій також неможливим, як і в разі повної закритості.

Відкрита мусульманству на теологічному рівні й Православна церква, особливо на Сході. У Росії, де Церква намагається знайти своє місце в рамках локальної цивілізації і блукає в нетрях «панправославних», слав'янофільних і євразійських ідей, іслам сприймається як соціальний партнер. Серйозного богословського і світоглядного пошуку при цьому не спостерігається. Російське православ'я як релігійний консерватизм не знаходить у Писанні і в своїй богословській традиції підстав для заяв про благодатність й істинність релігійного досвіду в мусульман.

Першою суттєвою проблемою християнсько-мусульманського богословського діалогу була й залишається тематика спільного і відмінного у розумінні пророчого служіння.

Традиційно християнські апологети піддавали сумніву статус Мухаммеда як пророка. Головним приводом для цього був той факт, що Мухаммед не звершив жодного чуда. Ісламські богослови наголошують на тому, що пророча місія

засновника ісламу полягала в утвердженні істини суворого монотеїзму. Дехто з богословів наголошує, що чудом, яке засвідчує статус пророка, була подорож Мухаммеда до Єрусалиму. Але оскільки у цієї подорожі був лише один свідок, який до того ж є близьким родичем Мухаммеда, то традиційний для християн критерій засвідчення істинності пророчого служіння через звершення чудес приводить до заперечення такого статусу щодо особи засновника ісламу. Мусульманські богослови роблять наголос на самоочевидності й раціональності чіткого монотеїзму, який проповідував Мухаммед, і саме у цьому бачать перевагу його служіння: на їхню думку, звістка ісламу може бути успішнішою за євангельську проповідь, оскільки не передбачає прийняття ірраціональної догматики. Християнські теологи вважають пропонований ісламом монотеїзм занадто раціональним, а тому і Бога ісламської теології можуть іноді навіть інтерпретувати як концепт філософії тотожності.

Традиційно ісламські богослови визнавали Ісуса Христа пророком, але заперечували його хресні муки, смерть і воскресіння, а також їхнє сотеріологічне значення. Все це визначається певним розумінням пророчого служіння, а саме: «всі розповіді про пророків у Корані побудовані за однаковою схемою: Пророк обирається Богом із відповідного народу. Він говорить на мові цього народу. Він сповіщає одне і те ж вчення: існує лише один-єдиний Бог. Він терпить ворожнечу з боку власного народу, і навіть загрозу смерті. Бог рятує Свого посланця і карає невірний народ» [151, с. 80]. Взірцем для цього нарративу стала історія Мухаммеда й у світлі цієї історії у Корані переосмислено пророче служіння Ісуса Христа й інших біблійних героїв [151, с. 80–81]. Ісламознавець і католицький богослов К. Тролль зазначає: «Смерть Ісуса Христа на Хресті однозначно заперечується Кораном: «Але вони (іудеї) не вбили його, і вони не розп'яли його, але їм явилась якась його подоба» (Сура 4, 157, порівн. 3, 55). Як саме тлумачі Корану не тлумачили ці слова – «їм явилась» (*schubbiha lahum*) – вони означають наступне: на місце Ісуса встав заступник і був розп'ятий замість нього. Це був залучений римлянами Симон Киринейський, або ж Петро. У всій мусульманській традиції не існує ніякого сумніву з цього приводу. Ісус не був розп'ятий, але,

захищаючи його, Бог взяв його з оточення його ворогів і підніс до Себе на небо. Він знову прийде в кінці часів, щоб сповістити майбутнє пришествя Останнього Дня. Важливо зрозуміти, чому Коран і Іслам вважають за необхідне заперечувати подію, яка вважається історично доведеною. До необхідності такого висновку приводить не стільки вплив докетичних і гностичних течій, скільки особливий характер коранічного монотеїзму. У Корані історії, що розповідають про ланцюг пророків, будуються за одним і тим же принципом: пророк, посланий до свого народу, відкидається ним; люди хочуть вбити його, але Бог рятує його, здійснюючи диво. Адже Бог не може передати Свого посланця його ворогам. Історія Ісуса в Корані підпорядкована тій же самій логіці» [151, с. 58–59]. При цьому всупереч цій загальній логіці, у Корані є засудження іудеїв за вбивства пророків [151, с. 59]. Але відносно Ісуса загальна логіка витримана, і мусульмани впевнені, що оповіді про смерть і воскресіння в Новому Завіті з'явилися лише внаслідок історичного спотворення тексту, але не були там із самого початку. Все це значно утруднює християнсько-мусульманський богословський діалог, оскільки наратив про смерть і воскресіння Ісуса Христа має основоположне значення для християнської віри й не може бути вилучений із християнської релігії. Отже, хоча іслам і визнає Ісуса пророком, але сама сутність християнського віровчення стосовно Його служіння людству – заперечується. Християнське Одкровення ставиться під сумнів як таке, що не зберегло власну чистоту. І навпаки, християнські богослови традиційно сумніваються у пророчому дарі Мухаммеда, оскільки той не звершував чудес.

При усій гостроті виявлених богословських суперечностей, сьогодні «відкрите християнство» визнає можливість спасіння для мусульман. Наприклад, в догматичній конституції про Церкву («Світло Народів») у розділі «Народ Божий» є підрозділ «Про нехристиян», в якому, зокрема, говориться: «Але Задум порятунку обіймає і тих, хто визнає Творця, і серед них – перш за все мусульман, які, сповідуючи свою прихильність вірі Авраама, разом із нами поклоняються Богу єдиному, милосердному, що Він має судити людей в останній день» [163, с.27]. При усій повазі до мусульман, які визнають Творця, почитають Ісуса і

Марію, очікують воскресіння і суду [163, с. 4–5, 27–28], Другий ватиканський собор так і не назвав Мухаммеда пророком, а Коран – Божим одкровенням. Проблема полягає у тому, що згідно із логікою мусульманського віровчення і практики, визнання Мухаммеда пророком означає визнання усієї ісламської віри та перехід до числа мусульман.

У свою чергу представники «відкритого ісламу» визнають християнство цілком законним шляхом до Бога. Наприклад, Ф. Гюлен пише: «Існує стільки шляхів до Бога, скільки існує Божественних створінь. Бог приводить тих, хто бореться заради Нього, до порятунку на одному або більш ніж на одному із цих шляхів. Він спрямовує кожний із цих шляхів назустріч чеснотам й не дозволяє їм звернути до зла. Кожний, хто знаходить Його шлях, Вірний шлях, знаходить золоту середину» [53, с. 248]. Цей загальний принцип плюралізму в особливий спосіб має відношення до відкритості ісламу стосовно іудаїзму та християнства. Гюлен стверджує: «іслам не схожий на жодну іншу релігію. Людина, що сповідує іудаїзм, не зобов'язана вірити в пророка Ісуса й Біблію, і в Пророка Мухаммеда й Коран. Іншими словами, вона вважається релігійною, навіть якщо вона не вірить у них. Християнин також може вважатися релігійним, навіть якщо він не вірить у Пророка Мухаммеда й Коран. Це пов'язано з тим, що ці релігії не визнають божественні системи й книги, які з'явилися пізніше. Але людина, народжена ідеологією іудаїзму й християнства, може знайти для себе місце в широкому спектрі божественних релігій. Наявність певних настанов та принципів божественних послань і пророків у цьому широкому спектрі стримує цю людину від повної дезорієнтації і деградації. Як відзначив один мислитель, той, хто відійшов від лона християнства чи іудаїзму, схожий на кисле молоко, тобто в ньому ще можна знайти певні чесноти. Якщо використовувати іншу метафору, то така людина зможе знайти притулок у будь-якій із кімнат великого палацу й бути осяйною світлом у тій кімнаті. Іслам зобов'язує приймати усіх попередніх пророків і їх послання, тобто остаточна й фундаментальна віра у всіх пророків і святі книги на чолі із пророком Мухаммедом та Кораном є одним із обов'язкових принципів ісламу. По-іншому, іслам є єдиним цілим, що об'єднує й утримує все

навколо. Якщо використовувати метафору палацу знову, то іслам є електричною системою, що освітлює весь палац, або є запобіжником цілого будинку. Той, хто покинув цю систему, занурює цілий палац, світ і життя в темряву, стає немов зіпсоване вершкове масло (яке вже не годиться для використання, на відміну від кислого молока) і вже не знаходить сяючого світла. Одним словом, той, хто залишає лоно ісламу, приречений на повну дезорієнтацію, деградацію» [53, с. 341–342]. Таким чином, представники «відкритого ісламу» на новий лад повторюють не лише традиційну ісламську тезу про відкритість мусульман до «людей книги», надаючи їй радикального тлумачення. Вони також нагадують і про унікальність пророка Мухаммеда як «печатки пророків». Засновник ісламу надав повну і кінцеву інтерпретацію релігійному світогляду, і при всій істинності й правильності християнства чи іудаїзму, абсолютно істинним і правильним є виключно іслам.

Другою суттєвою проблемою християнсько-мусульманського богословського діалогу була і залишається тематика різного розуміння Слова Божого. Для мусульман Слово Боже є втіленим у Корані, що переданий без спотворень Мухаммедом. Більшість мусульман вважає, що Коран не може бути адекватно перекладений. Фундаменталісти наголошують на необхідності буквального прочитання Корану, відсутності темних або метафоричних виразів у Святому Письмі. Звичайно, під «буквальним» і «єдиним» сенсом фундаменталісти розуміють саме вигідний їм самим із доктринальних чи практичних міркувань. Із розповсюдженням вахабізму в ісламському світі наростають прагнення «реформації» у дусі повернення до «буквального» сенсу Корану і виконання його, із відмовою від традицій, які були додатковими щодо Святого Письма. Ця реформація перебуває не лише у протистоянні із традиційним, більш поміркованим, ісламом, але також із ліберальними тенденціями модернізації ісламу на основі більш «глибокого прочитання» Корану. Зокрема, турецький проповідник Ф. Гюлен вичитує духовний сенс Корану як теологію любові, згідно з якою, війна та релігійний примус є недопустимим злом, а нормальним станом є діалог та толерантність, справедливість і солідарність.

Християнське розуміння Слова Божого радикально персоналістичне: істинним Словом Бога є Логос, Син Божий, втілений у людині – Ісус Христос. На Другому ватиканському соборі точилися суперечки, щодо співвідношення Писання і Передання. Як відомо, Триденський собор наголосив, що передання так само важливе, як і Писання. А критерієм відбору істинних догматичних і моральних істин згідно із постановами Першого ватиканського собору стало вчительство римського архієрея, яке де-факто ставилося вище за Писання і Передання. Замість віднайдення нового балансу у трикутнику «Писання–Передання–Вчительство Папи», яке б посилювало роль Писання, отці Другого ватиканського собору єдиним джерелом істини й самою Істиною визнали Особу Христа. Писання і Передання, а також вчительство Церкви і папи – лише вирази цієї Живої і персональної Істини. В протестантизмі джерелом віроповчальних істин була Біблія у її буквальному прочитанні, що і знайшло вираження у принципі «лише Писання». Але у протестантизмі цей принцип врівноважувався іншими, особливо принципом «тільки Христос» і «тільки благодаттю». Згідно з останніми, спасіння приходять не від буквального виконання вимог Біблії, а через Христа, і тільки благодаттю. Спасіння, істина, віра є дарунками від Бога, а не відкриттям розсудку, що досліджує Писання, і не наслідком практики віруючого, що виконує усі приписи Біблії, намагаючись досягти спасіння через добрі справи. У часи постмодерну у протестантському богослов'ї все більше уваги приділяється тому, що Христос є Істиною, і спасительною є віра як особисті відносини із Ним, а не віра як визнання істиною тексту Біблії. Але в цілому вірним є таке застереження християнських богословів, які беруть участь у діалозі із мусульманами, що потрібно зрозуміти «наскільки непростими є поняття «релігії Писання» і «люди Писання», які позначають іудаїзм, християнство й іслам. Поняття ці точні у тому сенсі, що віра кожної із трьох релігій корениться у Святому Письмі, що несе Слово Боже. Але вони невірні, у всякому випадку, відносно християнства, якщо мається на увазі, що саме Писання, і тільки воно, є Словом Божим» [163, с. 215]. Персоналізація Слова Божого, яка є центральним положенням для християнства, несумісна із мусульманськими уявленнями про

втіленість Слова Божого в тексті Корану. Християнські богослови, особливо середньовічні, часто говорили про присутність Логосу у тексті Біблії, але для мусульман увесь Коран є нествореним і без спотворень переданий через пророка Мухаммеда [163, с. 214, 230]. Такі уявлення неможливі для християнського богослов'я, яке завжди визнавало роль людського фактору в створенні Святого Письма. Так, середньовічні теологи вчили: автором тексту Біблії є Бог як дієва причина, але пророки і апостоли були «інструментальними причинами». Бог не диктував, але надихав. Відповідно, пророки й апостоли привносили власне бачення, свій стиль, думки. Сучасна теологія звертає увагу на те, що Біблія – це не лише слова Бога до людства, але у ній багато і слів людини до Бога, вона фіксує діалог людства із Богом, розповідає про історію спасіння, надає приклади для кожної особистості. Віровчення у християнстві не є прямим віддзеркаленням біблійного світогляду, але містить і рефлексію церкви відносно Одкровення. В ісламі роль рефлексії спільноти вірних применшено, богослови передбачають можливість сприйняття чіткого й очевидного смислу висловлювань Корану практично у будь-яких умовах. Цьому суперечать вже положення класичного релігійного права ісламу, згідно із якими виконання тих чи інших положень Корану може бути відміненим з ряду причин: діючими вважаються інші положення Корану (як правило, більш пізнього походження), або ж невиконання певних коранічних приписів робиться «за необхідності».

Відзначимо, що існували християнські середньовічні містики, які вчили про втілення Логосу в кожному слові Біблії, вели мову про численні приховані сенси кожного слова, про певні логоси Логосу, які, як промені, пронизують текст, перебувають у словах, особливо актуалізуються для вірних під час літургійного читання Біблії, переформатуючи свідомість тих, хто прагне до духовного самовдосконалення. Але при цьому Біблія не є втіленим Логосом, бо Він лише присутній у словах, при чому не у їх буквальному сенсі, а у глибших значеннях – «моральному» і «духовному».

Ісламські та християнські теологи початку XXI століття сходяться на думці, що теологія у минулому докладала занадто великих зусиль щодо виведення

певних теоретичних і практичних положень із священних текстів. Але значно важливішим є розуміння віруючим загальної інтенції коранічних і біблійних наративів, метою яких сучасні богослови вважають відкриття нематеріального, таємничого виміру життя, який більш важливий за чуттєво видимий світ. За усієї своєї втіленості у звичайне життя, духовний світ має відкритися як щось абсолютно нове, як вже присутнє невидимим чином тут і зараз Царство Боже або як Присутність самого Бога. Відкриття духовного виміру особистого існування веде до впевненості в існуванні безсмертної душі, відкриття духовного виміру матеріального світу, провадить до свідомого сповідання віри в Творця, відкриття духовного виміру суспільного життя, спрямовує до надії на здійснення релігійних ідеалів не лише у житті майбутнього віку, але й у цій земній історії, необхідним виміром та її смыслом якої стає священна історія.

Для сучасного ісламського і християнського богослов'я характерна впевненість, що завершення Одкровення (на Мухаммеді чи Христі) не означає кінця пророчого служіння, і сучасні релігійні генії чи просто талановиті вірні мають у собі «пророчі якості». Це означає, що можливим є і більш динамічне сприйняття Слова Божого, в якому більш значним є факт зустрічі з Богом і Його словом, ніж зміст вимог, які ставить перед вірними Святе Писання. Не завжди такий підхід веде до релятивізму, оскільки містиками завжди духовні практики розцінювалися як більш високе покликання, ніж формальне виконання релігійних правил. Сьогодні ісламські й християнські теологи наголошують на необхідності любові, без якої виконання релігійних настанов не принесе користі вірному, і не є потрібним Богові. Також звертається увага не те, що самі засновки ісламу і християнства, особливо – Ісус, свідчили про більш високе покликання шляху духовного сходження над простим виконанням релігійних обов'язків.

Сьогодні все більше уваги приділяється релігійній спільноті як справжньому інтерпретатору священного тексту. Як відомо, Мухаммед засвідчив, що «не зійдеться моя умма на помилковому». Непомильність універсальної спільноти мусульман – умми – не заважала численним розділенням, які теж передбачав засновник ісламу. У християнському віровченні Церква названа «утвердженням

істини». При цьому непомильність церкви, на думку окремих інтерпретаторів, належить усій церковній спільноті, яка є спадкоємницею апостолів, на думку інших, – лише правильно рукоположеним єпископам. Століттями християнство намагалося випрацювати клерикалізовані процедури встановлення релігійної істини, розмірковуючи над непомильністю церковних соборів, пап тощо. Іслам, як теократія мирян, що не знає інституту священства, делегував повноваження вирішувати від імені умми, що є істиною, переважно правникам. Складні процедури встановлення істинних відповідей на усе нові питання та виклики в обох випадках приводили до численних компромісів релігійного та світського. Сьогодні, як у християнстві, так і в ісламі, існує явна тенденція до вивищення авторитету Писання, культивуються різноманітні форми повернення релігії до виконання слів Бога із священних текстів. Часом повернення до Писання набуває радикальних форм, реформаторам не вистачає певної культури контекстуалізації відповідей, почерпнутих із Біблії чи Корану. Сучасні богослови, намагаючись уникнути крайнощів фундаменталізму, за істинне Слово Бога приймають не окремі вислови, вирвані із контексту, а лише цілісні біблійні й коранічні наративи, звістку цих писань як ціле. Такий холістичний підхід дозволяє актуалізувати релігійні принципи та цінності, згідно із якими має відбуватися духовне зростання особистості й спільнот, їх спілкування із віруючими та невіруючими. Особливо важливим є нове відкриття того, що важливою цінністю для священних книг і культур іудаїзму, християнства й ісламу є мир як знак Божої присутності та Божого благословення, в якому є передчуття раю і Божого Царства.

Третьою суттєвою проблемою християнсько-мусульманського богословського діалогу була і залишається тема монотеїзму. К. Тролль так описує мусульманські уявлення: «У центрі ісламської віри лежить послідовний монотеїзм. 1 «Скажи: Він – Бог, єдиний, 2 Бог, незбагнений. 3 Він не починає, і не був зачатий, 4 ніхто Йому не рівний» (Сура 112). 2. Іслам глибоко переконаний, що Бог не може бути виражений за допомогою занадто людських понять. Найменування «Батько» і «Син», в першу чергу, позначають «тілесні реальності». Християни так звикли надавати цим словам духовне значення, що

майже забули про поле їх звичайного застосування. 3. Богословське пояснення Трійці за допомогою понять про природу (*tabî'a*) й особистості (*schakhs, uqnûm*) не дуже допомагає. Один з арабських еквівалентів поняття особистість – *schakhs* – містить ідею видимої форми, а термін *uqnûm*, що вживається в християнській догматиці на арабській мові, незнайомий сучасному арабу. Термін *tabî'a* (природа) належить до створеної природи. 4. Коран розуміє християнське вчення про триєдність Божу як тритеїзм. Християни – інакше, ніж сам Ісус, – вважають Аллаха, Ісуса і Марію трьома божествами. «І ось Бог сказав: О, Ісусе, сину Марії, хіба ти сказав людям: Візьміть собі, крім Бога, мене і матір мою богами? Він сказав: «Хвала Тобі! Ні, я не міг сказати того, що мені не по праву. Якщо б сказав я, то знав би Ти це. І Ти знаєш те, що всередині у мене, я ж не знаю того, що всередині у Тебе. Ти той, хто знає все те, що незримо» (Сура 5, 116). 5. Про християнське вчення про Святого Духа як про третю особу Трійці Коран не згадує» [151, с. 95–96]. Звісно, сьогодні мусульманські богослови вже не вважають, що християнська Трійця – це Аллах, Ісус і Марія. Християнські богослови у діалозі із мусульманами намагаються максимально підкреслити істину християнського монотеїзму, пояснюючи, що три особи в Богові – це три способи існування єдиного Бога. Активно згадується середньовічна теорія, яка зводить існування осіб у Трійці до внутрішнього спілкування в Богові, коли певна персоналістична субстанціалізація Розуму (Син) і Життя (Дух) не порушує простоти єдиного Бога. К. Тролль пропонує ще одну версію такого роду пояснень: «християни застосовують поняття «Батько» і «Син» у набагато більш віддаленому сенсі, ніж це роблять мусульмани. Єдиний Бог називається Отцем, тому що Він джерело всякого буття; Він називається Сином, оскільки в Ісусі Він цілком і повністю живе від цього Джерела; називається Духом як такий, що дарує Себе своєму творінню. Бог, Єдиний, Самодовершений, Самодостатній і Піднесений, в Самому Собі є любов, особисте спілкування, взаємний дар любові й прийняття» [151, с. 109]. Християнські теологи уникають середньовічних звинувачень мусульман у тому, що вони позбавили Бога розуму й життя, не визнаючи наявності у Ньому іпостасей Логосу і Духу.

Четвертою суттєвою проблемою християнсько-мусульманського богословського діалогу була і залишається тема відносин релігії та соціуму. Традиційними у полеміці та діалозі були звинувачення християнства у спіритуалізмі, а ісламу – в матеріалізмі. Згідно із уявленнями мусульман, «іудейство орієнтоване тільки на цей світ, а християнство – тільки на світ духовний. Іслам, навпаки, є досконалою гармонійною релігією середнього шляху (пор. Сура 5, 3 і 2, 143 – *dîn wasat*, згідно з прийнятим тлумаченням). Іслам зачіпає душу і тіло, соціальне, політичне й релігійне життя, щастя в цьому світі і в іншому світі. Християнство ж, навпаки, приносить тіло в жертву духу. Воно присвячує себе тільки релігії (*dîn*) та ігнорує політику й державу (*daula*). Воно не надає ніякого значення щастю в цьому світі й покладає всю надію на небеса» [151, с. 179–180]. Цікаво, що серед християн довгий час було розповсюджене сприйняття ісламу як релігії, спрямованої на досягнення чуттєвих задоволень, яка залишає за межами власної уваги духовний аспект релігійності. Інтерес до суфізму поступово розширив горизонт сприйняття ісламської культури, і тепер звинувачень мусульман у недуховності їх релігійності майже не зустрічаємо. Натомість, традиційні стереотипні уявлення про християн серед мусульман залишаються широко розповсюдженими. К. Тролль з цього приводу зазначає: «Слід визнати, що той образ, яким християнство характеризувалося в ХІХ столітті, чимало сприяв формуванню такого спрощеного погляду. Типовими прикладами можуть слугувати висловлювання на кшталт «порятунок власної душі», «юдоль жалюгідна», а також широко поширене негативне сприйняття тіла і, особливо, сексуальності, яка часом сприймалася як єдине джерело гріха. Сюди ж належить і сприйняття християнства як приватної сфери буття кожної людини, а політики – як «брудної» справи тощо» [151, с. 180]. Усіх християн сприймають як прибічників теорії про вищість чернечого покликання над шлюбом, вважаю, що усі християни прагнуть «втікати від світу», а ті, що зацікавлені у справах соціуму, – де-факто є язичниками, що не виконують біблійних настанов [151, с.180–181].

Сьогодні все більше християнських теологів відмовляються приймати як нормативне розділення власного існування на «релігійне» і «секулярне», відмовляються зараховувати релігійне виключно до сфери приватного. До християн повертається розуміння, що на них лежить обов'язок здійснити «велике доручення» (Мт. 28: 18–20) у тому сенсі, що весь світ має бути преображеним завдяки впливу християнської проповіді, а не просто окремі люди мають бути приведеними до церковних спільнот. Сучасні теологи розділення релігійного і світського вважають привнесеним логікою французького Просвітництва, яке бажало витіснити релігію із суспільного життя, надавши їй право на існування лише у гетто приватного існування. Сьогодні живемо після краху оптимістичних надій Просвітництва на нескінченний прогрес. У суспільстві панує зневіра у тому, що розуму й науці під силу вирішити усі проблеми людства. Релігія не просто повертається у суспільний простір. Християнські теологи початку XXI ст. реабілітують поняття традиції, яка б включала у себе не лише саму по собі релігію, але й спосіб життя особистості та спільнот, а також цілого суспільства, повністю визначений релігійним світоглядом. Представники ряду течій християнської теології (наприклад, «радикальної ортодоксії», заснованої англіканським богословом Дж. Мілбанком) доводять, що після краху модерну із необхідністю наступить «нове середньовіччя». Від християн залежить лише те, якою буде ця епоха. Отож, вона може стати новим варварством (наприклад, через перемогу ультраправих сил), або ж добою нового розквіту традиційної релігійності – християнської й ісламської. Дж. Мілбанк переконаний, що нове середньовіччя відрізнятиметься відсутністю панування ієрархічних і корпоративних структур, переважанням горизонтальних зв'язків. Ціле суспільство буде «спільною спільнот», подібно до християнської церкви чи мусульманської умми. Ця «спільнота спільнот» ґрунтуватиметься на спільних цінностях, прийнятих у результаті дискусій, матиме характер «койнонії» – спільноти, яка за самою своєю суттю є діалогічною. В цій спільноті будуть подолані проведені у добу модерну розмежування між релігією та суспільством, філософією і теологією, теорією й практикою тощо. В цілому «нове

середньовіччя», за Дж. Мілбанком, буде «теократією мирян», що становить пряму аналогію до ісламського суспільного ідеалу. Важливо, що «радикальна ортодоксія» та переважна більшість західних теологів гостро критикують крайнощі ліберального або державного капіталізму. Все більш популярною серед католиків і протестантів альтернативою стає теорія посткапіталістичної «економіки участі», яка є постмодерною версією християнського соціалізму. Як і в ісламі, гострою потребою визнається обмеження капіталістичного здирництва і спекулятивного капіталу, визнання важливості міжособистісної солідарності.

В цілому, християнське й ісламське богослов'я є єдиними у критичній оцінці сучасного нігілізму та релятивізму, які захоплюють як інтелектуалів, так і ціле суспільство. Звідси наростають зусилля щодо пошуку спільного в обох релігіях. Наприклад, Центральний Комітет Всесвітнього Союзу Церков у документі, прийнятому за матеріалами п'яти регіональних зустрічей між християнами та мусульманами, заявив: «Є багато точок збігу у віросповіданні мусульман і християн: і ті, й інші бачать у Богові Творця і Вседержителя, Милостивого й Милосердного, Бога, який відкриває Своє слово і закликає людей нести відповідальність за своє ставлення до творіння. Обидві спільноти підкреслюють, що центром духовного життя є молитва, сповідують загальні цінності й ідеали: прагнення до створення справедливого суспільства, допомога нужденним, любов до ближнього, життя у мирі» [86, с. 492]. Головна проблема у сучасному християнсько-мусульманському богословському діалозі вдало описана авторами документу наступним чином: «Нерідко мусульмани і християни виявляються не у змозі визнати ці точки збігу, оскільки схильні самих себе сприймати у ракурсі ідеального, а іншого – у реальному контексті» [там само]. Для того, щоб відбулося прийняття спільних позицій у діалозі мусульман і християн, виявився потрібним образ «третього», що уособлює у собі ворога обох релігійних традицій. Таким «третім» виступили відразу кілька сил. По-перше, це постмодерністичний нігілізм, проти якого християнство й іслам як традиційні релігії активно виступають. Образ нігіліста виділив частину «західної» культури в окрему реальність для богословів, і забрав на себе той негатив, який зазвичай мусульмани

пов'язували із образом цілого «Заходу». Такого роду метаморфоза відбулася із богословами, які представляють «відкритий іслам», і поширення її впливу на широкі верстви мусульман може сприяти становленню атмосфери толерантності. По-друге, це міжнародний тероризм, який мусульманські й християнські богослови, які беруть участь в екуменічному діалозі, однозначно засуджують. Скажімо, Ф. Гюлен стверджує: «Терор жодним чином не може бути використаний для досягнення ісламської мети. Терорист не може бути мусульманином, а мусульманин – терористом. Мусульманин може бути символом лише миру, злагоди й спокою. Іслам ніколи не дозволить потопити корабель, на якому перебувають 9 убивць і одна безневинна людина для того, щоб злочинці загинули. В ісламі право на життя й недоторканність особи є священним, воно не буває більшим або меншим, і не можна жертвувати цими правами безневинної людини навіть заради суспільства» [53, с. 362]. Такі розмірковування приводять не лише до різкого засудження самих терористичних актів [там само], але й терористів. Особливо Гюлен наголошує на тому, що терор не може бути формою визвольної війни [там само]. Таким чином демонізується самих терористів. Зокрема, турецький проповідник робить такий висновок щодо них: «На таке здатні лише істоти з душами вбивць, які не мають нічого спільного з людством» [там само]. Цікаво, що Ф.Гюлен говорить навіть про загального ворога для ісламу й християнства в особі «напівосвічених» нігілістів та неосвічених терористів, за якими стоять певні егоїстичні політики-маніпулятори. Але богослов також визнає, що все ще існує певне підґрунтя для виникнення терористичних угруповань та настроїв ворожості щодо Заходу: «Як в ісламському світі, так і в інших регіонах, тероризм завжди ґрунтувався на злиднях, невігластві й неосвіченості. У багатьох місцях, де феодално-племінні системи дотепер не скасовані, більшість населення розцінює розвинені країни Заходу, які колись завоювали й окупували їхні країни, як захисників і прихильників своїх несправедливих правителів. Таким чином, вони вважають ці західні країни повністю відповідальними за всі несправедливості, пригноблення й утиски прав, які їм довелося пережити» [53, с.335]. Турецький проповідник вважає, що ці проблеми будуть подолані у

недалекому майбутньому завдяки торжеству «цивілізації знання», в якій наука й релігія, Захід і Схід перебуватимуть у гармонійних відносинах. Зокрема, він наголошує: «У майбутньому майже все буде залежати від знань» [53, с. 354]. Також Ф.Гюлен доводить, що у самому по собі домінування Заходу загалом та США зокрема немає якое зла: «Завжди існувала, існує й буде існувати певна сила, яка підтримує баланс і рівновагу у світі. Такою силою певний час був Рим. Потім такою силою став іслам, спочатку репрезентований арабами, а згодом тюрками-мусульманами. Починаючи з дев'ятнадцятого століття, англосаксонський світ зайняв позицію сили, яка підтримує міжнародний баланс. Спочатку цією силою була Британська імперія, а після Другої світової війни нею стали США. Всевишній Творець у Священному Корані дає знати, що Він дає мирські блага тому, кому Він побажає, і забирає від того, від кого Він побажає. Він робить того, кого Він побажає, шанованим, а кого побажає – нікчемним. Він також дає знати, що Він поперемінно роздає перемоги, поразки, панування й підпорядкування серед усіх суспільств і націй» [53, с. 345]. Ф.Гюлен, як представник «відкритого ісламу», навіть приходить до висновку, що саме панування Заходу і США, як визначене волею Аллаха, залежить від захисту прав людини. Мусульманський проповідник пояснює: «Сьогодні США займають домінуюче положення в політичному балансі світу. Однак це панування залежить від того, чи продовжать США сповідувати справедливість у своїх діях й дотримуватися прав людини. У наш час машина цієї системи в США працює добре. Але як день змінює ніч, а після весни й літа приходить зима, так і «дні» США можуть змінитися на «ночі», а літо перетвориться на зиму, якщо виникне розлад у функціонуванні системи, і якщо США припинять дотримуватися й сповідувати такі цінності, як демократія, фундаментальні права й свободи людини. Це може статися, якщо США припинять підтримку принципів справедливості й захисту прав людини. Як було зазначено вище, жодна система не зможе існувати довго, якщо вона спирається лише на силу. Сила, яка не підтримується справедливістю й правом, неминуче скотиться до насилля і в такий спосіб прискорить свій кінець» [53, с. 346]. Отож, перспективи розвитку людства

пов'язуються вже не із зміцненням традицій, а із захистом універсальних цінностей, серед яких головними є «демократія, дотримання прав людини, поширення знань і освіти серед усіх верств суспільства, економічне процвітання, верховенство закону й правосуддя» [53, с. 335]. Звісно, що Ф.Гюлен приписує сповідування цих цінностей ісламській цивілізації доби «золотого віку» [53, с. 63–64]. Важливу роль відіграє серед цих цінностей толерантність, джерела якої теолог віднаходить у «м'якому ставленні», яке, згідно із Кораном, має бути у мусульман відносно усіх інших [там само]. «Поняття «толерантність», у яке вкладаємо значення – повага, милосердя, великодушність, терпимість – у системі моральних цінностей займає чільну позицію, становлячи якість довершеної людини, що слідує за божественним одкровенням, і внутрішній принцип духовного самоконтролю, здатний стати джерелом для інших етичних норм» [там само]. Очевидно, що апологія релігійної толерантності ісламських богословів створює абсолютно нові умови для розвитку мусульмансько-християнського діалогу в майбутньому, коли сам іслам став глобалізованим і не може не взаємодіяти із християнством [222].

3.2 Трансформації християнської та мусульманської теологій у міжрелігійному діалозі

Критична оцінка нігілізму та релятивізму, що панують у західному «постхристиянському» світі, дозволяє християнським богословам визнати частково правомірною критику ісламом християнства. Видатний католицький сходознавець Луї Массіньон (1883–1960), який також був священником, відкрив для себе гуманізм та релігійну глибину ісламу через вивчення спадщини суфізму [69, с. 51]. На думку католицького богослова, справжні віруючі, а особливо ті, що мають пророчий дар, бажають спасіння усім [111, с. 172]. Це спасіння відбувається за вірою. Л. Массіньон переконаний, що Бог приймає віру не лише християн, але й іудеїв та мусульман. Причина цього у тому, що три монотеїстичні релігії виникли як виконання трьох обітниць Бога Авраамові, дані за молитвами

цього «батька віри», а саме: іудеї отримали благословення через Іссака, і за цією обітницею їм був посланий спочатку Мойсей, а потім Ісус. Католицький богослов вбачає обіцянку послати Мухаммеда у словах Бога до Авраама: «А щодо Ізмаїла, Я послухав тебе: Ось Я поблагословлю його, і вчиню його плідним, і дуже-дуже розмножу його. Він породить дванадцять князів, і великим народом учиню Я його» (Бут. 17:20). Два релігійні монотеїстичні народи – іудейський та мусульманський – спасаються за завітом із Богом, символом якого є обрізання. Третій народ – християни – спасаються «із язичників», є необрізаними, і їх спасіння є певним «надлишком благодаті». Л. Массіньон вкрай нетрадиційно співвідносить із християнами обіцянку Бога спасти Содом, якщо у ньому знайдеться десять праведників. Ця обіцянка, вирвана Авраамом, принесла не так багато плоду, оскільки, замість спасіння «народу», привела лише до «виходу» чотирьох праведних із Содому. Грецьке слово на позначення церкви – «еклесія» саме відсилає до смислу «вибрані», відділені від «цього світу». Теолог змальовує вкрай трагічну картину сучасної постхристиянської цивілізації як нового Содому. Пропонує замислитися над тим, що християнам бракує справжньої праведності. Л.Массіньон радикально (особливо якщо врахувати, що ці ідеї були висловлені у статті 1949 р.) заявляє, що постанова Католицької церкви XI століття про обов'язковість цілібату для священства привела до розповсюдження у християнстві певного духу сексуальної напруженості, що стало знаком нового Содому. На думку католицького теолога, християни повинні перестати пишатися своїм нібито привілейованим становищем серед «дітей Авраама» і згадати, що вони в посланнях апостола Павла визначені як «прищеплена гілка», тоді як іудеї – рідна гілка, якій апостол передрікає нове цвітіння у кінці часів. Так само рідними дітьми Авраама вважає мусульман як спадкоємців Ізмаїла, брата Ісака.

Католицький теолог вважає, що усім представникам цих трьох релігій не вистачає смиренної віри, яка була у Авраама, який «до кінця і за всяку ціну готовий зберегти вірність, у якій присягнувся Богові при здійсненні обрізання. Він відмовляється від усього, покладаючись на божественну справедливість; він не похваляється тим, що був покликаний Богом; він відрікається від усього, що

міг раніше подумати про божество, – навіть від моральної оцінки того, що відбувається, – перед обличчям вирішального критерію: досвіду спілкування з Богом» [111, с. 181]. Л.Массіньон намагається довести, що «досвід спілкування з Богом» є головним для кожної з трьох монотеїстичних релігій, а віра особистостей і спільнот походить від цього досвіду, без якого вона «мертва» і не може бути спасительною. Наголос на особливому значенні релігійного досвіду характерний для теології ХХ ст. з 1940–х рр. Особливого значення релігійному досвіду надавали православні теологи такого руху як неопатристика, католицькі теологи «нової школи» та неотомістичного екзистенціалізму, протестантські теологи різних напрямків. Останні навіть саму спасительну віру часто ототожнювали із досвідом особистого спілкування з Богом. Тому, коли Л.Массіньон надає саме цьому досвіду пріоритетного значення, то рухається згідно із провідною тенденцією сучасної християнської теології. Головне питання, яке задає при цьому католицький мислитель, наступне: чи є справжнім досвід спілкування з Богом у представників трьох монотеїстичних релігій? Відповідь, безумовно, позитивна. Будучи дослідником ісламського суфізму, не сумнівається у тому, що Бог спілкується із мусульманськими містичами й простими вірними, які намагаються встановити з Ним особистий зв'язок. Так само він впевнений в істиності досвіду богоспілкування в християнстві й іудаїзмі. Все це дозволяє виділити в трьох релігіях цілком певне ядро головного і захувати численні розбіжності до того, що не належить до ядра. Як католицький містик, Л.Массіньон намагається уникнути релятивізму в цілком оригінальний спосіб, а саме: взірцем віруючої людини, яка об'єднує усі три релігії, для нього виступає Марія [111, с. 184–185]. Сама суть християнської віри у тому, що необхідно як Марія сказати Богові «нехай буде так». Вона ж належить Ізраїлю, і саме на Ній сповнюються усі обітниці [там само]. Також Л. Массіньон надає особливої ролі тому, що іслам визнає Марію та Ісуса: «Арабський іслам не є безнадійне відстоювання своїх прав ізгоєм, якому судилося бути відкинутим до кінця, і на це чітко вказує його таємниче проникнення в Святу землю. В ісламу є і позитивна місія: це докір Ізраїлю за віру і власну перевагу, коли навіть Месія очікується зі

свого, Давидового, роду, від плотського батька. Він стверджує, що Месія вже народився, невпізнаний, від у вічності вибраної дівочої Матері, що це – Ісус, син Марії, і він повернеться в кінці часів у знаменні Суду. Це також докір християнам за те, що вони не зрозуміли всієї повноти сенсу Священної трапези, і за те, що вони ще не реалізували те Правило чернечої досконалості, *rahbāniya*, яке єдине у них є прообразом другого народження Ісуса і передбачає у них – через пришествя Духа Божого – воскресіння мертвих, знаменням якого є Ісус. Цей подвійний протест ісламу на адресу іудеїв і християн, які зловживають своїми перевагами, немов ті невід’ємно належать тільки їм, це попередження, разюче, як клинок божественної трансцендентності, лише безумовне визнання якої може довести до досконалості їх покликання до святості» [111, с. 181]. Принижений стан Марії в очах її рідного народу є символом долі усіх дітей Божих [111, с. 182]. Звеличення вірних чи їх спільнот веде до омертвіння релігій, до втрати досвіду спілкування з Богом. Л. Массіньон визнає справедливість докорів мусульман на адресу християн у тому, що в IV ст. сталася духовна катастрофа, суть якої не у самому по собі зближенні церкви та імперії Костянтина, а у компромісі з язичництвом у питаннях визнання нормативного способу життя християн. І якщо мусульмани звертають увагу у своїй критиці на компроміси з язичництвом у сфері моралі, канонічного права і привнесення язичницького ірраціоналізму в догматику, то Л.Массіньон говорить про втрату пріоритетності досвіду богоспілкування. Останнє трапилося через зникнення свідомого прийняття таїнств Церкви [там само]. Знаком особливого умертвіння християнства для Л. Массіньона є насильні хрещення мусульман та євреїв у добу середньовіччя: таїнства, які при свідомому прийнятті вірою мали відкривати досвід богоспілкування з Отцем стали інструментом насилля та знищення Його дітей [111, с. 182]. Лише прийнявши смирення Авраама та Марії за взірець, іудеї та християни можуть претендувати на відновлення повноцінного досвіду спілкування з Богом. Теолог намагається показати, що саме смирення Марії робить із «громадян Содому» (християн) та «вигнанців» (іудеїв) тих, хто в очах Бога гідний Його милосердя: «Проклятий град відмовився прийняти ангелів-чужинців, а Вона прийняла Святого Духа, Любов,

яку не питають, «чому» або «як». Плем'я Ізмаїлове обрало битву в ім'я трансцендентності, чужу для Її умиротворення, а Вона прийняла порятунок цього Світу. Ізраїль не завжди був готовий змиритися і до глибини серця відчуті безприкладний тягар катастроф, нагадуванням про які служать численні пости і покаянні молитви його богослужбової практики, а Вона спочатку вважала за краще бути запідозреною у подружній невірності, зносити ганьбу від сусідів, значитися перелюбницею в генеалогічних сувоях рідного міста, вважала за краще, щоб більше двох тисяч років її підозрював (або відвертався від Неї) власний народ, який Вона нескінченно любила, бо пожертвувала заради його порятунку таємною обітницею Свого невинного серця – жертва ще більша, ніж Ісаак для Авраама. Бо тим самим Вона, в жертві, що перевищує розуміння ангелів, дарувала Ізраїлю самий корінь виправдання Божого перед обличчям його єдиного досконалого творіння» [111, с. 184]. На думку Л. Массіньона, євреї змогли вернутися у Палестину лише тоді, коли відмовилися від привілеїв на користь загального братерства [111, с. 183], визнавши можливість побачити братів у арабських мусульманах і християнах [111, с. 184]. Зустріч трьох релігій в Єрусалимі має есхатологічне значення, оскільки виявляє останню правду про кожну з них [111, с. 175, 185]. Містичне бачення особливої сотеріологічної ролі Марії для християнства й іудаїзму необхідне Л. Массіньону для того, щоб у Ній, як в істинному Єрусалимі, відбулося виповнення усіх обітниць Аврааму, батькові вірних трьох монотеїстичних релігій: «Саме Вона є істинна Свята земля – та сама «земля незаймана», передбачена і величним чином піднесена туди, де перебувають зі своїм Владикою всі обрані. Саме Вона, подібно гірській вершині (а не проваллю, що розділяє), де нетерпляче очікують Її явища, тягне шукаючих праведності на «висотах Палестини» пілігримів – іудеїв, християн, мусульман (навіть цих останніх, навіть якщо вони не підозрюють того). Подібно до Авраама, ці вигнанці, що зробилися кочівниками, знаходять у Святій землі місце обрання» [111, с. 184–185]. Вся ця складна сотеріологічна символіка покликана довести, що Марія не просто відіграє велику роль у спасінні іудеїв, християн та мусульман, Вона в цих роздумах є таємничим символом Церкви. Л. Массіньон пише, що

Церква є землею обіцяною, в якій зйдуться усі три релігії як у власній духовній Вітчизні. Наближення взаємного впізнавання, на думку католицького теолога, є завданням нашого часу тому, що саме у Палестину повертаються євреї після Голокосту. Завдяки пережитим стражданням, вони мають менш тріумфальне бачення власної ідентичності, схильні до діалогу в сфері релігії та теології. Сам екуменічний діалог має розпочатися із розпізнання досвіду спілкування з Богом, який є в інших двох монотеїстичних релігіях. Це розпізнавання є невідворотним історичним фактом, який здійснюється саме зараз. Відповідно до цього розпізнавання, має бути переосмислене ставлення віруючих до двох інших монотеїстичних релігій, оскільки справжній досвід спілкування з Богом може бути виключно у духовних братів. Досвід ставлення до іншого не як до бажаного гостя, не як до толерованого «іншого», а саме як до брата – ось у чому полягає перспектива відносин трьох релігій.

В католицькій богословській літературі з тематики дослідження особливо місце займає монографія Ж. Варденбурга «Мусульмани та інші: відносини у контексті». На початку книги автор визнає, що іслам як культура і релігія часом був «більш-менш закритим», але періодами спостерігалася «цікава відкритість» [232, с. V]. Ж. Варденбург ставить до цього факту нейтрально, оскільки існування як особистостей, так і цілих груп є різним. Попри те, дослідників об'єктивно цікавлять усі прояви діалогу й відкритості, усі факти інтересу до «іншого», усі взаємовпливи [там само].

Особливо актуальним вивчення відносин ісламу як соціо–релігійної та цивілізаційно-культурної реальності з іншими стало після подій 11 вересня 2001р. [232, с. IX–X]. Ж. Варденбург зазначає, що у наукових колах зацікавлення до ісламу розпочалося ще у часи холодної війни і було пов'язане із змаганнями Заходу та радянського блоку за вплив на мусульманські країни. Занепад ідеологічного протистояння між капіталізмом і соціалізмом зробив більш актуальними розрізнення на ґрунті релігії. Тому після 2001 р. тема відносин ісламу з іншими релігіями набула популярності у широких колах громадськості.

Спеціалістів все це змусило наново переосмислити досвід взаємодії мусульманського світу із християнством, Заходом і з усіма різновидами «іншого».

Ж. Варденбург перш за все звертає увагу на відносини іудаїзму, християнства й ісламу в добу раннього середньовіччя. Змалювавши картину глибокої ворожості іудаїзму до християнства, він пригадав основні моменти негативного ставлення християн до іудеїв. На цьому фоні ставлення мусульман до іудеїв та християн виглядає порівняно позитивним. Це пов'язано із тим, що іслам вбачав у двох інших монотеїстичних релігіях власних предтеч. Відповідне бачення стосувалося не лише монотеїзму. Ж. Варденбург звертає увагу на особливе ставлення до релігійної соціальності. Іудаїзм розвивався під впливом ідеалу народу Божого. Християнство сформувало ідеал Царства Божого як ідеальної спільноти. Для ісламу характерна «ностальгія за чистою, взірцевою релігійною громадою, яка нібито існувала під владою перших чотирьох халіфів» [232, с. 45]. За Ж. Варденбургом, ці ідеали визначили ставлення до соціуму загалом на Заході та в ісламському світі, оскільки постійні спроби віруючих втілити в життя ідею «чистої спільноти» зумовили сам хід історії аж до часів Реформації. Приклад суфізму слугує для вченого відправною точкою для доведення аналогічності вчень про духовну довершеність та містичне єднання з Богом у християнстві, ісламі та іудаїзмі. Так само спільним Ж. Варденбург вважає велику роль права в трьох релігіях – незрівнянно більшу, порівняно із іншими релігійними традиціями. Тим, хто говорить про занадто велику зарегульованість приватного життя в ісламі, Ж. Варденбург нагадує про казуїстику, що була розвинута у Римо-католицькій церкві, коли за допомогою моралі та канонічного права намагалися впорядковувати весь приватний простір існування індивіда. Спільним для трьох релігій дослідник вважає ідеал поєднання двох соціальних цінностей – справедливості та миру, які були предметом все більших прагнень віруючих, спричинивши значні реформи й модернізацію соціуму на Заході та в ісламському світі.

Другорядними спільними елементами трьох релігій Ж. Варденбург вважає такі: 1) спільних героїв Писання; 2) універсальні наративи, що стосуються

творіння та священної історії; 3) визнання Бога як джерела права, сповідування тієї точки зору, що писані закони і правозастосування у державі має відповідати даному Богом закону [232, с. 47]. При цьому християнство примиряється із розходженням між правовим ідеалом та правовою реальністю в суспільстві, а іслам та іудаїзм вважають, що компроміси із прагматизмом у такому випадку недоречні. Таким чином, не лише іслам вимагає того, що «світські закони» наслідували «релігійне законодавство». Відповідна ідея характерна для усіх трьох релігій, хоча в теорії та практиці її застосування існує значне різноманіття. Також Ж. Варденбург доводить, що спільним для релігій є визнання авторитету Одкровення, наявність релігійно-правових процедур для встановлення нормативної конфесійної позиції вірних щодо питань віровчення і моралі.

Ж. Варденбург аналізує богословські рефлексії іудейського равина І.Майбаума, одного із засновників теології Голокосту як нової Голгофи. На думку іудейського теолога, три монотеїстичні релігії можуть зрозуміти самі себе лише в діалозі, методологію якого має визначати філософія Ф. Розенцвейга (застосована в його «Зірці спасіння»). Іслам є «третім», без якого неможливий діалог іудаїзму та християнства, гостро необхідний після Голокосту. Сучасний равіністичний іудаїзм, інституціолізоване християнство, традиційний іслам значною мірою втратили пророчий дух, і тому не можуть віднайти нових сенсів та нових слів для необхідного відновлення релігії як живих відносин із Богом [232, с. 53].

Аналогічними, на думку Ж. Варденбурга, є роздуми мусульманського мислителя, директора паризького Інституту арабських та ісламських досліджень М. Аркуна в його статті 1989 р. На думку мусульманського вченого, «окремі ісламські поняття мають універсалістське застосування, оскільки вони виходять за межі мусульманського співтовариства» [232, с. 54]. Іудаїзм, християнство та іслам є релігіями «Писання», тому вони мають аналогічні проблеми з інтерпретацією текстів, а тому розвивають герменевтику: «Культурні форми та бачення людини, які були розроблені прихильниками з цих релігій і їх спільнот завжди мали відбиток їх святого письма» [там само]. Усі три спільноти сповідували одного Бога, і вже це визначало їхній універсалізм: «Всі три релігії

розробили свої власні теології, релігійний закон і етику, щоб зафіксувати свою власну релігійну систему та захистити своє суспільство від впливу інших» [там само]. Саме інші універсалістські монотеїстичні релігії ставали тим іншим, проти кого були спрямовані претензії на ексклюзивне володіння істиною. М. Аркун у своїх роздумах та Ж. Варденбург у своєму аналізі зупинилися за один крок до відкриття феномену «полемічного діалогу», на який були приречені три монотеїстичні релігії саме через необхідність підтвердити власний універсалізм у змаганні одна з одною. На думку М. Аркуна, три релігії також споріднює розуміння чуттєвої реальності як символічної реальності, яка має бути розгадана за допомогою релігії як універсальної інтерпретативної системи [там само]. М. Аркун доводить, що іслам є гуманістичною релігією, оскільки захищає гідність людської особистості як відповідальної істоти [232, с. 55]. Мусульманський мислитель переконує, що ісламські теологи не були фаталістами, а завжди визнавали та високо цінували наявність у людини свободи. Також ріднить іслам із християнством та іудаїзмом традиційне ісламське розуміння людини як розумної істоти, яка має власну гідність [там само]. Як ісламський гуманіст, М. Аркун гостро критикує ісламізм не лише за приниження гідності особистості, але й за апологію закритості. Відстоювання розумності та свободи людини не є шляхом вестернізації, але засобом розкриття гуманістичного потенціалу ісламу [там само]. Розуміння глибини положень власної релігії щодо людини, її відносин із Богом щодо суспільного життя – можливе лише у діалозі із іншими традиційними учасниками монотеїстичного дискурсу – іудаїзмом і християнством [там само].

Ж. Варденбург згадує, що на загальні риси трьох релігій звертали увагу християнські теологи Г. Кюнг та Дж. Хік, які вважали що три монотеїстичні релігії перебувають у відносинах взаємодоповнюваності, оскільки у кожній із них є власне особливе покликання й відповідальність [232, с. 58].

Спільні риси Ж. Варденбург вбачає також у структурі символів віри трьох монотеїстичних релігій. Він наводить результати досліджень, які вказують на паралелізм між іудейським символом віри «Шма», мусульманською «Шахадою» та найдавнішими християнськими символами віри, такими як слова із Євангелія

від Івана: «Життя ж вічне це те, щоб пізнали Тебе, єдиного Бога правдивого, та Ісуса Христа, що послав Ти» (17:3). В цих символах віри спільним є сповідування монотеїзму як головної істини релігії. Але при цьому в християнському та ісламському символах віри також говориться про посередника – Ісуса і Мухаммеда відповідно [232, с. 55–56].

Загальною інтенцією богословів трьох релігій є не констатація однорідності традицій, що походять із одкровення, їх загальних елементів і паралелізмів, які можна віднайти, а конструювання «іншого» як більш чи менш радикально відмінного [232, с. 58]. Тому наукові студії мають дати об'єктивну картину взаємовідносин, починаючи з доби раннього середньовіччя і до сьогодні. На думку Ж. Варденбурга, завдання ускладнюється тим, що стосунки трьох релігій у суспільствах «модерну», «пізнього модерну» і «постмодерну» мали і мають різний характер [232, с. 59]. З точки зору соціології релігії, іудаїзм, християнство та іслам є «традиційними» релігіями, які по-різному трансформувалися, відіграючи амбівалентну роль відносно розвитку особистості та суспільства [232, с. 60–61]. Зокрема, в останні десятиліття відбулася поява нових релігійних орієнтацій, зокрема, соціологи релігії стали свідками зростання нової «фундаменталізації» в релігії: «Ісламський фундаменталізм протестує проти секуляризації і хоче реісламізації суспільства, нав'язуючи свою власну версію ісламу всім мусульманам. Єврейський фундаменталізм протестує проти асиміляції, хоче іудаїзувати Ізраїльське суспільство і тут відіграє політичну роль із релігійними аргументами. Католицький фундаменталізм є протестом проти змін, пропонованих Другим ватиканським собором і відіграє політичну роль в утвердженні і централізації правової влади церкви в Римі. Протестантський фундаменталізм протестує проти секуляризації і бачить євангельське християнство як засіб проти різних видів зла» [232, с. 60].

Ж. Варденбург вважає, що теологи трьох монотеїстичних релігій повинні навчитися викладати істини власного віровчення та інших релігійних систем на мові інших монотеїстичних релігій [232, с. 66]. Саме по собі об'єднання трьох релігій як «авраамістичних» є доволі штучним, якщо не вірити, що за трьома

одкровеннями стоїть одне і те саме Слово, або ж одне ідеальне Писання, яке є у Бога. Ж. Варденбург схвально відгукується про ісламського теоретика М. Аркуна, який запропонував саме таке бачення співвідношення монотеїстичних релігій [232, с. 67]. Для усіх трьох релігій характерним є те, що зміст цього одкровення не може бути виведений із принципів розуму, навіть якщо раціонально довести необхідність одкровення, як це робив Лессінг. Також спільним є те, що три монотеїстичні релігії надають принципового значення священній історії, будують власні структури ідентичності за допомогою історичного бачення минулого і майбутнього [там само].

Додаткові труднощі для порівняння трьох релігій викликані тим, що існує значна внутрішня різноманітність, особливо помітна у християнстві, але в дійсності присутня і в ісламі, і в іудаїзмі [232, с. 68–70]. Тому увага повинна бути зосереджена на виявленні спільних принципів та цінностей. Усі три релігії визнають людину як особистість, що відповідальна за свої дії: «Незважаючи на існуючі розбіжності в думках про ступінь і вид свободи людини, всі три релігії приймають (а), що є певні норми і правила, яких слід дотримуватися, і (б), що основні норми поведінки людини засновані на одкровенні про Бога», який надає правила і визначає мету життя [232, с. 72]. Усі три релігії вчать про існування пекла і необхідність спасіння від загрози потрапляння до нього [там само]. Ці релігії є спільнотами, що живуть за усвідомленими цілями [там само]. Адже «три релігії і кожна релігія окремо включає в себе різні поняття та різні концепти про Бога й Одкровення. Всі три релігії вважають, що є в кінцевому результаті тільки один Бог, і що Бог не є об'єкт звичайного знання. Вони вважають, що Бог фундаментально невідомий, але що Він робить Себе відомим у певному роді з Своєї ініціативи і на Його шляху, тобто Одкровенням. Поняття Одкровення має дуже різний зміст у різних колах» [там само]. З цих принципів та цінностей випливає розуміння того, чим є «справедливість», «мир», «людське життя», «співчуття», «покаяння» [1, с. 73]. Важливе місце у трьох релігіях займають множини символів, які дозволяють частково передати досвід безпосереднього пізнання Бога [там само]. Усі три релігії під впливом раціоналізації життя і

модернізації суспільства зазнали істотних трансформацій в останні два століття. Спільноти вірних виявилися здатними здійснити «раціоналізацію інтерпретацій релігії». Мета цієї раціоналізації полягала у тому, щоб зробити ці релігії життєздатними у контексті викликів сучасності: «Спочатку у християнстві, але потім і в іудаїзмі та ісламі, були зроблені інтенсивні інтелектуальні зусилля, щоб «відновити» релігію відповідно до вимог часу. Один із способів зробити це, щоб повернутися до писання і традиції, щоб вибрати окремі елементи з них і побудувати за допомогою розуму і сучасної науки свого роду синтез, що дозволяє людям реагувати на нові виклики життя» [232, с. 74]. Таким чином, усі ці три премодерні релігії змогли знайти своє місце у модерному суспільстві, надали широкі можливості для творення релігійних ідеологій, для використання релігій у політичному та суспільному житті. Особливо значні ідеологічні конструкти були розроблені у ХХ ст., а їх мобілізуючий вплив був і залишається значним для різних суспільств. Ж.Варденбург привертає увагу до спільних трендів у раціоналізації трьох релігій, які актуальні сьогодні. Головним із них є поява у всіх трьох релігіях «теології звільнення» [там само].

Не усі модернізаційні трансформації відбуваються шляхом раціоналізації. На думку Ж.Варденбурга, в ісламі й протестантизмі існує найбільший розвив між раціоналізованими формами релігійності та сконструйованими у межах модернізації альтернативними фундаменталістичними проектами. На думку католицького теолога, це пов'язано виключно з відсутністю єдиного центру влади в цих релігійних течіях [232, с. 76].

На основі усього проробленого аналізу щодо спільних елементів трьох монотеїстичних релігій, католицький теолог пропонує визнати, що кожна із цих релігій не є самостійною системою. Іудаїзм, християнство та іслам – це три підсистеми однієї цілісної системи або ж три системи, які частково переплітаються. Спільними або когерентними, на думку Ж.Варденбурга, є основні структурні елементи, концепти, символи та цінності: «Спільні фігури патріархів, певні базові морально-правові приписи, окремі види відповідальності людської особистості, певні погляди щодо справедливості й миру, окремі види

історій та очікування на певне майбутнє мають велике значення для більш ніж однієї системи, а іноді для всіх трьох із них» [232, с. 77]. Якщо розглядати три релігії як одну систему, то її ядром будуть основні структурні елементи й цінності, а також знаки і символи, що представляють їх [там само].

Отже, католицький теолог стверджує, що «іудаїзм, християнство та іслам пов'язані не тільки з допомогою історичних та соціальних зв'язків і прямої взаємодії», а більш прямо як підсистеми цієї основної системи, що мають спільне ядро [там само]. При цьому в ході історії три монотеїстичні релігії були «пов'язані з релігійними громадами, які отримали і відстоювали свою власну незалежність, соціально й історично» [там само]. Ці релігійні спільноти докладали зусиль, щоб бути незалежними системами, ідеологічно і теологічно: «Вони вважали себе самодостатніми і в основному розробили ідеї фундаментальної інакшості, несумісності й навіть конфлікту між собою» [там само]. У деяких випадках це призвело до ідеї радикальної винятковості та унікальності власної релігії. Коли три громади завоювали свою незалежність, то хотіли підтримувати і захищати її: «Вони оголосили нове одкровення неможливим, закрили і канонізували свої писання і ранні традиції, створили системи релігійного права і доктрини, які мали тенденцію відрізнити їх від інших» [там само]. Для цих трьох релігій цілком природно вважати себе самодостатніми і закритими системами, хоча в дійсності це не так. Лише ідеологізація і політизація творить із релігійних культур зусиллями громад певні «соціально-релігійні бастіони», аналогічні до таких соціально-політичних утворень, як імперії [там само].

Ж. Варденбург переконаний, що конфлікти між трьома релігіями були спричинені не лише політичними й економічними інтересами, але й змаганнями за виключні права на спільне релігійне ядро [там само]. В ході історичного розвитку релігійні лідери свідомо намагалися довести, що ці три релігії у їх основних елементах є принципово несумісними. Ідея несумісності породжувала численні реальні конфлікти і теоретичні полеміки. Кожна релігія захищала ядро принципів і цінностей як те, що виключно належить саме цій релігії, заперечувала

когерентність та причетність до спільної системи принципів, цінностей, символів [232, с. 79].

На думку Ж.Варденбурга, необхідними є дослідження впливу спільних образів таких наративних героїв, як Адам, Єва, патріархи та пророки. Чесноти, які виявляли ці символічні фігури, ставали прикладом для наслідування віруючими. У межах кожної релігійної традиції формувалися уявлення про ідеальну релігійну спільноту, про те, якою має бути релігійна комунікація. Ці уявлення теолог називає «символічними моделями людських спільнот» (symbolic models of human communities) [там само], а їх аналізу присвячує значну частину власних досліджень.

У розвитку християнсько-мусульманського богословського діалогу Ж.Варденбург надає великого значення роботі невеликих дослідницьких груп, які включають у себе як мусульманських, так і християнських теоретиків. Традиційно, відсутність в ісламі релігійної влади, подібної до римо-католицької церковної ієрархії, розглядалася як суттєва перешкода на шляху до результативного діалогу. Ж. Варденбург підкреслює, що на ранньому етапі взаємодії діалог і полеміка не були справою спеціально уповноважених представників релігійних спільнот. Полемічні твори писалися вченими теологами, а не ієрархами. Релігійно заангажовані та навіть світські вчені значний проміжок часу були причетні до створення негативних образів «іншого». Якщо теоретики розвивали діалог на його полемічній і конфронтаційній стадіях розвитку, то чому б вони не могли спричинитися до формування позитивного братерського дискурсу між християнством та ісламом!? Ж. Варденбург вважає, що невеликі братства вчених мають пророче покликання. В історії релігії навіть пророк-одинак міг змінювати хід подій, творити нові релігійні ідентичності, деконструювати своєю критикою наявний стан речей тощо. Сьогодні групи дослідників обох віросповідань покликані до віднайдення спільного коріння власних ідентичностей, деконструкції надуманих образів ворога, до пророчого бачення спільного майбутнього. Прикладом такого роду братерства вчених

вважає Групу ісламо-християнських досліджень, засновану п'ятнадцятьма християнськими і мусульманськими вченими у Франції.

Сам Ж. Варденбург переважно працює над деконструкцією негативних образів ісламу, над тим, щоб виявляти різноманітність ставлення ісламу до інших релігій. Запропоноване ним загальне бачення єдності трьох монотеїстичних релігій в якості однієї світоглядної системи є новаторською методологією, яка ще має бути наповнена конкретним позитивним змістом. Нова переінтерпретація трьох релігій може бути проявом релігійної та теологічної геніальності, на яку сам Ж. Варденбург не претендує.

Протестантські проповідники бачать у бурхливому розвитку ісламу одну з ознак наближення Страшного суду. Відомий американський баптистський пастор Джон Мак-Артур намагається довести, що мусульмани очікують саме другого пришествя Ісуса, якому буде передувати панування Антихриста [104]. Позитивним моментом таких роздумів є те, що хоча б іслам не оголошується цим самим колективним антихристом. В останньому протистоянні добра і зла мусульмани коливатимуться, але займуть позицію захисту добра, будуть разом із християнами боротися проти Антихриста. Звіно, що такий погляд не може дати адекватного розуміння ісламу, яке необхідне сьогодні для протестантських церков як ніколи раніше. Цікаво, що бажанням західних проповідників є наближення сповнення обітниць Бога щодо встановлення Його Царства. Згідно із Новим Завітом, Євангеліє має бути проповідане усім народам. Однак саме серед мусульман ця проповідь зустрічається із найбільшими труднощами. У книзі «Серце мусульманина» Е.Хоскінс розповідає про власний досвід проповіді Євангелія в ісламському світі і зізнається, що при застосуванні максимально сприятливих методів інкультурації власної проповіді, він зміг навернути за багато років лише чотирьох чоловік: «Із свого досвіду єдиним і найважливішим фактором, що визначав нашу стійкість у продовженні працювати на цьому нелегкому місіонерському полі, є Боже покликання і Його доручення, яке дане у Писанні» [162, с. 69].

Видатний сучасний протестантський апологет Норман Гайслер дає критичний аналіз основних положень ісламської теології: «Мусульманський Бог – це абсолютна і неподільна одиничність» [45, с. 428]. Джерелом такої версії монотеїзму є Коран [45, с. 428–429], але теоретичне оформлення і закріплення вона отримала від неоплатонізму Плотіна [45, с. 430]. На думку Н. Гайслера, такий Бог є єдиною Волею, але власне не має сутності [там само]. Саме «неоплатонічний образ думок логічно веде до заперечення того, що для Бога можлива множинність Його іпостасей. Тому, в силу самої цієї філософської прихильності до того різновиду неоплатонізму, який домінував у середньовіччі, ісламські уявлення про Бога кристалізувалися в непохитну ідею Його єдності, яка не допускає будь-яких відхилень у бік вчення про Трійцю» [там само]. Теолог переконаний, що у Корані монотеїзм не настільки «жорсткий», хоча й доволі радикальний. Підстави так вважати у протестантського апологета наступні. По-перше, Коран говорить про існування у Бога вічного Корану [45, с. 430–431]. Також як доказ визнання, що Бог не настільки радикально одиничний, Н.Гайслер наводить той факт, що ісламська теологія, основуючись на свідченнях Корану, визнає наявність у Бога 99 атрибутів [45, с. 431]. Останні вважаються тотожними сутності [45, с. 429], але все-таки пізнаються, хоча сутність – зовсім непізнана [45, с. 430]: «Ортодоксальний іслам, роз'яснюючи співвідношення між Богом і Кораном, вказує, що мова є вічний атрибут Бога і у такій якості вона не має ні початку, ні перерви, в точності, як і Його знання, Його могутність і інші характеристики Його нескінченної істоти. Але якщо мова є вічний атрибут Бога, який не тотожний Богу, але якимось чином від Нього відрізняється, то хіба тим самим не допускається наявність тієї самої множинності всередині єдності, яку християни припускають для Трійці? Отже, видається, що мусульманська доктрина абсолютної єдності Бога, відповідно до власних ісламських розрізень Його аспектів, не є абсолютно несумісною з християнським вченням про Трійцю. Вихідний мусульманський принцип класифікації – або строгий монотеїзм, або політеїзм – виявляється неспроможним. Самі мусульмани визнають, що щось може бути вічним виразом Бога, не будучи в точності Йому тотожне» [45, с. 431].

Уявлення про Бога як одиничну Волю, яка немає сутності, суперечать попереднім протестантським тлумаченням ісламського концепту Бога як необхідного буття. Саме так інтерпретував Бога ісламської теології та філософії А.Штекль. І сам Н.Гайслер визнає, що воля неможлива без сутності, якій би вона належала [там само]. Також протестантський апологет піднімає проблему наслідків для моральної теології сповідання вчення про Бога як абсолютно одиничну волю: «Ісламський волюнтаризм породжує серйозну моральну проблему. Якщо Бог є тільки воля, позбавлена сутності, тоді Він не робить якісь речі тому, що вони правильні; навпаки, вони правильні, тому що Він їх робить. Він самовільно визначає, що є добро і зло. Він не зобов'язаний творити добро. Він загалом не зобов'язаний любити всіх; Він може ненавидіти, якщо вважатиме це за краще» [там само]. Радикально монотеїстичний образ Бога виявляється у Н.Гайслера аналогом теорії номіналізму В.Оккама [45, с. 430]. Очевидно, що протестантський дослідник свідомо уподібнює ісламське розуміння Бога номіналістичному, щоб отримати можливість критикувати його.

Уявлення про Бога ісламської теології як про Абсолютну Волю є прогресивним кроком. Адже такий Бог може визнаватися як особистість, здатна любити [45, с. 429]. Аллах вже більше не зображується як «Бог філософів», як абсолютна тотожність, яка не може бути особистістю, – хоча саме такі образи створювали критики ісламу від Івана Дамаскіна до Альберта Штьокля і Клода Жеффре [64, с. 140]. Полеміка з ісламською теологією у Н.Гайслера не стає менш принциповою, але вона при цьому є більш адекватною. Але в цілому, бачення ісламу в протестантській теології залишається найбільш консервативним.

Слід наголосити, що і католицька теологія, найбільш відкрита до ісламу, пережила певну кризу у зв'язку із заявами «Катехизму Католицької Церкви» (1992) про виключну роль Церкви та Христа у справі спасіння. Консервативне переосмислювання ідей Другого ватиканського собору про можливість спасіння в ісламі, нехтування досягненнями католицьких теологів, що виступали за створення образу загальної історії спасіння усіх «дітей Авраама», загальний тоталітарний тон «Катехизму» викликали глибоке занепокоєння у

мусульманських учасників міжрелігійного діалогу [14]. На думку мусульманських теологів, сучасне людство потребує пророчого голосу трьох монотеїстичних релігій, а не нових пропозицій схоластичного і тоталітарного дискурсу, в якому головними є догмати, норми, приписи [14, с. 85, 94]. Католицькі теологи, які беруть участь у міжрелігійному діалозі, мали надії на те, що з часом позиція Римської курії зміниться на більш відкриту [156, с. 82].

3.3 Ісламізм як виклик для міжрелігійного діалогу

Суттєвою перешкодою для розвитку мусульмано-християнського діалогу є наростання впливу ісламізму. Згідно із дослідженням Д. Брильова, «визначальними рисами ісламізму є: звинувачення у невірності всіх мусульман, які не погоджуються з поглядами ісламістів (такфір); концепція збройного джихаду, як обов'язку мусульманина; відмова підкорятися уряду, який визнано неісламським та зобов'язання боротися із ним, зокрема шляхом збройної боротьби. При цьому ісламізм не може бути віднесений до релігійного фундаменталізму, оскільки є різновидом модернізму» [30, с. 155]. За своєю суттю ісламізм є політичним екстремізмом, що використовує релігію у власних цілях, мобілізуючи прихильників на боротьбу з метою перемоги «сил добра» над «силами зла» в есхатологічному протистоянні. На нашу думку, екстремізм ісламізму коріниться не у запереченні розмежування політики та релігії, яке на сьогодні вже не сприймається як обов'язкове для цивілізованого суспільства. Головною рисою ісламізму є саме заперечення існуючого цивілізованого порядку, незалежно від міри впливу на нього релігії, легітимізація есхатологічного позаправового насилля.

Жодна зі світових релігій не обґрунтовує девіантної соціальної поведінки, як норми для своїх адептів. Девіантна політична поведінка, якою є екстремізм, не виникає безпосередньо з моральних доктринальних догм і моральних законів будь-якої світової релігії. Однак різні екстремістські групи використовують тенденційно інтерпретовані релігійні ідеї для обґрунтування свого права на позаправове насильство. Політизація релігії, яка відбувається при цьому сама по

собі, не є аномальним явищем. Офіційний імідж будь-якої релігії в сучасному світі передбачає заяви її керівництва про виняткову миролюбність цієї релігії і доброзичливе ставлення до людей з іншим світоглядом. Владна еліта завжди бажає політизації релігії тільки з одним акцентом – легітимізації сформованого порядку речей. Усі релігії розглядаються політичною елітою позитивно, якщо проповідують і обґрунтовують загальноприйнятю в конкретному суспільстві систему цінностей. Але релігійні ідеї та міфи можуть акумулювати невдоволення мас існуючим порядком, бути інструментом соціальної мобілізації для екстремістських угруповань. А у сучасному світі мережевої парадигми у боротьбі за владу шанси на успіх мають не тільки держави, їх об'єднання та транснаціональні корпорації. Адже релігійні об'єднання не тільки проводять активну міжнародну політику, а й здійснюють власні проекти релігійної глобалізації, критикують існуючі тенденції світового розвитку.

Релігійний світогляд тісно пов'язаний із міфологічним типом мислення, для якого характерне визнання реальності за вигаданим і утопічним станом речей. Усе це полегшує релігійно-ідеологічне обґрунтування непомірних претензій тих чи інших церков, релігійно-етнічних груп або окремих організацій активістів. Як правило, такі непомірні претензії виявляються нереалізованими через свою утопічність. Але замість розчарування в релігійних міфах може відбуватися радикалізація методів здійснення утопій, що знаходить релігійне обґрунтування в ідеї богопротивності усього, що заважає здійсненню утопії.

Релігія передбачає Бога як кінцеву підставу легітимності влади громади або держави, які наділяються монопольним правом на застосування насильства. Вірним є твердження Жоржа Батая про те, що релігією «встановлюється такий світовий порядок, при якому формується стійке негативне ставлення до спонтанних проявів насильства» [19, с. 79]. Тому дії віруючих, які вдаються до політично значимого насильства, повинні виправдовуватися волею громади або держави, узгодженої з законом Бога.

Можливість насильства значною мірою породжується розбіжністю між необхідним ідеальним законом світового порядку і наявним станом справ.

Санкціоноване релігійними групами насильство зазвичай спрямоване на припинення людських дій, що суперечать даній релігійним законом інтенції до перетворення світу і людства, до утвердження їх у вічності, в ідеальному, в Бозі.

Релігія передбачає розрізнення людиною існуючої реальності та її надприродного початку. Догматика монотеїстичних релігій стверджує трансцендентний характер такого початку. Тому з точки зору ставлення людини до трансцендентного, релігія як вчення і життя означає віру в Бога, прагнення до пізнання Його, трансценденції до Нього і містичного єднання з Ним. А оскільки світ розглядається як тимчасове, а Бог як вічне, то релігія є завжди тим чи іншим самоствердженням особистості у вічності [99, с. 119]. Релігія є, перш за все, спосіб життя, що прищеплюється через виховання, навчання, прийняття в громаду, містичне усиновлення Богу [там само]. Релігія – це життя, спрямоване на набуття вічності як дару Бога у відповідь на зусилля особистості. Спрямування особистості й громади до вічності є найбільш усвідомленим вираженням прагнення до спасіння як відмінної риси релігії.

Однак порятунок може трактуватися і більш загально та включати у себе перетворення життя соціуму. Наприклад, Ф. Денні пише: «Більшість релігій мають якийсь вид вчення про спасіння у тому сенсі, що вони передбачають можливість досягнення кращого стану речей, ніж те, яке існує при нормальному, звичайному для цього світу подій. Звісно, саме слово «порятунок» ми виявимо не у всіх традиціях, але концепції, що його передбачають, є в більшості з них» [57, с.38].

Релігійний фундаменталізм можуть використовувати як політичні еліти, так і екстремістські угруповання. Загальним негативним явищем в обох випадках є можлива релігійна легітимізація незаконного, з точки зору, права можливого насильства.

Тією чи іншою мірою і християнство, і іслам, й інші релігії виробили стратегії виживання в умовах модернізму. Причому, для віруючих привабливими були і стратегії як пристосування до ідей і реалій епохи модерну, так і традиціоналістична ностальгія по цілісності, що вдало виражена в теології

Р.Гвардіні [48]. В епоху модерну фундаменталізм сприяв подоланню традиціоналізму, бо повернення до писання і чистоти вчення означало відмову від впливу міфічних вірувань і локальних культур на релігію, одночасно чинячи опір надмірної секуляризації релігійних культур. З точки зору фундаменталізму, нова епоха постмодернізму загрожує зруйнувати релігію як таку і перетворити її в один із культурних наративів або ігор, які не мають сенсу й цінності [139; 146; 39; 56; 91; 189; 166]. Релігійний фундаменталізм в епоху постмодернізму протистоїть консюмеризму, плюралізму, індивідуалізму і секуляризму як об'єктивним наслідкам глобалізації. Використовуючи модерністські підходи, сьогодні фундаменталісти створюють власні проекти глобалізації [139; 39]. На думку дослідників, утопічність фундаменталістичних проектів полягає в прагненні «відродити світ у вигляді простих спільнот і їх спільнотних взаємин» [139]. Перетворити світ найскладніших мережевих взаємин у просту громаду вірного єдиному Божественному Законові людства вже неможливо. У світі мережевої парадигми, у глобалізованому світі й у епоху модерну кожен знаходить можливість грати у власну гру за своїми власними правилами [139; 146]. Втрачаються ідеологічні та міфічні можливості тотального впливу громад на поведінку вірних. У глобалізованому світі у великій релігійній громаді неможливо «залишитися наодинці» й замкнутися в своїй грі. Єдиним засобом, що робить можливим створення з людства або його частини простої громади віруючих, які виконують єдиний Божественний Закон, виявляється насильство у різних його формах [139].

Сьогодні життєздатність релігії проявляється в її синергійній взаємодії з реаліями кожної епохи і народу, що виявляється в новації форм релігійного й багатоваріантності діяльності з перетворення світу [172]. Фундаменталістське заперечення всіх досягнень традиційних течій, нігілістичне ставлення до історично напрацьованих форм релігійності часто призводить до знищення творчої відкритості релігії до світу, який вона покликана перетворювати [166]. Фундаменталізм фактично заперечує життєздатність релігії в реальній історії, бо виходить з апокаліптичної передумови неминучої загибелі релігії в

передбачуваному майбутньому [167]. Історія виявляється «ворогом» релігії, тому майбутнє, сьогодні і минуле підлягають деструкції, а повернення до ідеального первісного стану означає вихід з історії в «есхатон» [152, с. 122–123]. Фундаменталізм не націлений на виживання релігії в реальному світі, а на її міфічне торжество у віртуальності, яка повинна втілитися зусиллями віруючих або втручанням провидіння. Утопічність є суттєвою рисою фундаменталізму. Постулювання нераціональної мети призводить до нігілізму у відношенні до дійсності, до відмови від творчості релігійного життя в реальному світі до історії, до деструкції як методу діяльності після досягнення ідеалу.

Також слід зазначити, що кожна релігія претендує на істинність і сотеріологічну ексклюзивність. Часто підхід до інших релігій залишається або приховано-експансіоністським, або ворожим. Згідно з логікою першого підходу, прозелітизм серед віруючих інших релігій виправданий як звернення «майже правильно віруючих». Такою є, наприклад, логіка Римо-католицької церкви у відношенні до православних, протестантів, мусульман, навіть атеїстів, виражена у догматичній конституції про Церкву Другого ватиканського собору [123]. Згідно з другим підходом, прозелітизм, навіть насильницький, виправдовується принциповою злісною хибністю інших релігій [152, с. 116]. Досить «викрити» інших замаскованими «язичниками» або «слугами Антихриста», щоб парадигма дій віруючих у відношенні до цих «інших» змінилася кардинально. Ці «інші» випадають з категорії «люди» або «ближні», у стосунку до яких необхідно зберігати любов і мир, адже вони потрапляють у категорію «слуг диявола», у відношенні до яких, можливо, і виправдане насильство – від ідеологічного, політичного до фізичного [152, с. 117].

Безумовно, виправданим є розмежування ісламського фундаменталізму з доктриною ісламських екстремістів, за яке ратує більшість експертів. Взаємовідносини цих двох ідеологій можна описати в наступній формулі: ісламський фундаменталізм сам по собі не є екстремістським, але ісламський екстремізм завжди фундаменталістичний. Справді, ідеологія ісламських терористів – це інтерпретація фундаменталізму, а не традиціоналізму або

модернізму. Проте ісламізм – це модерністична версія фундаменталізму або ж вчення про необхідність «консервативної революції» у суспільстві. Різні екстремістські інтерпретації ісламського фундаменталізму мають ряд спільних рис, виділення яких є необхідним для адекватної реконструкції релігійної легітимізації різних видів політичного насилля, – від тоталітарно-державного до терористичного.

Вчення ісламізму можна охарактеризувати як релігійну міфологію з її ідеологічної інтерпретацією. Відзначимо, що особливості ісламізму – не в прихильності ісламу і не в ідеологічній його інтерпретації, але в конкретних архетипових рисах міфу про іслам, який проповідується ісламістами.

Певна тоталітарність закладена в самій природі ісламу як релігії закону, який регулює всі аспекти життя мусульман: «Мусульмани – ті, що «підкорили себе» Богу, – не перестають пояснювати іновірцям, що їхня релігія є «цілісним способом життя», не робить відмінностей між релігійним і світським, і не виключає жодного предмету зі сфери дії авторитету і приписів ісламу» [57, с. 8–9]. Релігійне законодавство, що регулює всі життєві прояви, оцінюючи їх як «заборонені», «байдужі» або «обов'язкові», відоме під назвою «шаріат».

Шаріат у точному, ідеальному сенсі означає сукупність приписів Корану і Сунни. Але ці джерела не передбачають всіх проблем, що виникають перед мусульманином і громадою. Тому була розроблена процедура інтерпретації (іджтіхада) божественного одкровення, виведення загальних норм, правил і навіть суджень з окремих конкретних питань. Виведення стало обов'язком вчених правознавців, про яких Мухаммед сказав: «вчені – спадкоємці пророків». Пророцтва Мухаммеда – останні, повні й справжні, а «правильний шлях» у нових сферах людського життя вказують не носії особливої харизми або священики (останніх в ісламі немає зовсім), а юристи. У підсумку можна сказати, що «у мусульман, як у послідовників ісламу (а не як, скажімо, громадян конкретної держави), всі прояви людської активності регулюються (в ідеалі, звісно) єдиною і всеосяжною системою норм і правил. Ця система, при всій всеосяжності, характеризується нероздільністю або єдністю – генетично (що стосується

спільності витоків і правил побудови), структурно (щодо взаємозв'язку всіх елементів системи), а також у плані контролю і санкцій (одночасне їх поширення на віру-знання і всі дії й вчинки)» [77].

Шаріат описує весь «належний шлях» мусульманина, а релігійне і світське законодавство є включеним у нього як один з аспектів. Слідування закону подібне стрілі, що летить до мети. Відхилення від траєкторії польоту є гріхом. Кожен вчинок є виконанням обов'язкового, що забезпечує попадання в ціль, «успіх», «порядунок», а «заборонене» – це «промах», згубний для всієї людини. Ф. М. Дені вказує: «Мусульмани люблять повторювати, що у людства немає прав, є тільки обов'язки». Аллах дарував людям свободу, як і розум, лише для того, щоб вони належним чином підпорядковувалися його закону, йшли його шляхом. Добровільне прийняття на себе обов'язків, передбачених божественним законом, «згідно з уявленнями віруючих, приносить справжню свободу від рабства у людській жадібності, занепокоєння, прагнення до зміни свого положення в суспільстві» [57, с. 9] і всього, що античні філософи й християнські богослови називали «пристрастями». Жертвуючи ілюзорною свободою свавілля, людина, згідно з вченням ісламу, не стає рабом, а навпаки, знаходить справжню людську гідність, звільняється від низьких прагнень і стає «халіфом», тобто «заступником» Аллаха в цьому світі.

Згідно з ученням ісламу, люди будь-якого віросповідання не мають виправдання для власних гріховних вчинків. Коран вчить, що при створенні всі люди наділені незіпсованою природою і відкритістю до Бога. Кожна людська особистість має фітр, «здоровий устрій», цілісну природну морально-релігійну інтуїцію. Фітра діє як якась подоба «внутрішньої сили, що веде душу і наставляє людину на шлях Бога» [57, с. 37], допомагає вибрати добро у протистоянні душевному егоїзму («насф»). Тому аморальна поведінка будь-яких осіб чи спільнот, незалежно від того, належать до ісламу чи ні, є релігійно не байдужою, і, по суті, це є вина, яка заслуговує на покарання. Також, згідно з Кораном, гріхом («ширк»), якому немає прощення, є невірне уявлення про Бога, заперечення монотеїзму. Знання Бога закладене в людській природі як фітра, а заперечує

істину лише свідомий злочинець. Найбільш цинічним і страшним гріхом є свідоме чи життєве поставлення на місце Бога будь-якої речі або будь-яких пристрастей людини. Гріх є відмовою відновити фітру, справжню людську природу, є свого роду метафізичним вбивством. Грішник, таким чином, за ісламом, у певному сенсі вже мертвий, вже не існує.

Віруючим є тільки той, хто йде шляхом Бога, докладає «зусиль» («джихад») на цьому шляху. Традиційний іслам вчить про два види джихаду: «Великий Джихад», як зусилля індивіда на шляху закону, означає боротьбу людини зі своїми недоліками, а «малий джихад» – боротьбу «мусульманського співтовариства» з гріхами у масштабі людства. Справедлива війна виявляється завдяки цьому культовою дією і священним обов'язком для віруючого, виконанням належного.

Несвященна війна, розпочата не для захисту добра, закону, мусульман, а через людські пристрасті, є гріхом (ширк). Тому будь-яку війну мусульмани прагнуть легітимізувати через оголошення джихаду ким-небудь із духовних авторитетів. Протистояння добра і зла переноситься зі сфери внутрішнього світу людини на геополітичний масштаб.

Світове добро мислитися сконцентрованим у «Дар аль-Іслам» («Оселі Ісламу») – сукупності територій і народів, що перебувають під політичною і правовою владою ісламу. Єдність мусульманської громади (умми) надихає екстремістів, вселяє в них впевненість у торжестві їхніх ідеалів. Мусульмани належать до різних народів, говорять різними мовами. Найбільш загальним є поділ на арабську, перську і тюркську мовні та культурні групи. Однак арабська мова богослужіння і Корану, єдність релігійної практики не дають зникнути свідомості дійсного, а не абстрактного буття вселенської мусульманської громади. Поняття умми подібне до християнського поняття Церкви. Умма – це не будь-яка окрема громада, а єдина спільнота мусульман усього світу, яка об'єднує віруючих ісламських країн і всі ісламські меншини, розкидані світом.

Найважливішою підставою для оптимізму ісламістських екстремістів є догма про непогрішність рішень умми, тобто монополії на істину. Пророк Мухаммед

стверджував, що «воістину ніколи не зійдеться моя умма на помилковому». Тому екстремісти можуть легітимізувати свої дії через заяви про їх схвалення уммою.

Більш популярний в останні десятиліття метод легітимізації своїх поглядів – це заперечення всіх історично сформованих інтерпретацій Корану і Сунни та звернення до абсолютно достовірного першоджерела – саме Корану й практики першої мусульманської громади, керованої Мухаммедом і його першими наступниками – чотирма праведними халіфами. Прихильників такого роду ідей зовнішні спостерігачі називають фундаменталістами, а мусульмани – «саліфітами» (від виразу ас-Саліф ас-Саліх – «праведні предки»).

Якщо комуністична утопія ідеалізувала майбутнє, то ісламісти ідеалізують певний період минулого: час правління Мухаммада і чотирьох праведних халіфів. У шиїтів ідеалізується лише правління Мухаммада і праведного халіфа Алі, але самої суті – ідеалізації минулого – це не змінює. Слід зауважити, що початковий період своєї історії схильна ідеалізувати будь-яка релігія, зокрема й християнство. Це не означає спроб повернення до стану варварства, але є для ісламістів доказом можливості ідеального ладу при запровадженні шаріату. Навпаки, повернення до минулого означає для ісламістів повернення до порядку зі стану деградації і хаосу, до справжньої цивілізованості з павутини псевдокультури, помилкових цінностей і деградуючого суспільства.

Ісламізм як підвид фундаменталізму не можна розглядати в якості боротьби минулого з сучасністю. Навпаки, ісламізм є «протестантським», модерністичним рухом в ісламі, який бореться як з традиціоналістами, так і з реформаторами-пристосуванцями до сучасності. При всьому пафосі «повернення», за підтримки ідей консервативним духовенством і масами, ісламізм є новітнім політико-релігійним світоглядом, спрямованим у майбутнє. Його послідовники націлені на захоплення влади у всесвітньому масштабі, на встановлення єдиного світового халіфату в результаті перманентної «ісламської революції-джихаду».

Характерно, що екстремізм в ісламі є не тільки явище сучасне. Уже при четвертому праведному халіфі Алі виникла секта хариджитів, яких можна вважати попередниками сучасних ваххабітів. У шиїзмі найбільшою

екстремістською сектою були ісмаїліти, що утворилися в ході династичних суперечок серед прихильників халіфа Алі. В суннізмі, ортодоксальній течії ісламу, значний екстремістський рух ваххабізму виникає лише в XVIII ст. в Аравії. На сьогоднішній день основна деструктивна сила ісламізму пов'язана саме з послідовниками вчення Мухаммада ібн аль-Ваххаба (1703–1787), який ратував за суворе дотримання монотеїзму, відмову від культу святих і поклоніння святим місцям, за суворе виконання морально-етичних норм шариату, зміцнення мусульманського єдності, братерства, соціальної гармонії, а також за священну війну проти язичників і мусульман, що відступили від «чистого» ісламу. Грунтуючись на ідеях середньовічного ідеолога крайньої ортодоксії Ібн-Теймії, ваххабіти створили послідовне екстремістське вчення і втілили його в своїй агресивній боротьбі за владу. Ця ідеологія сприяла об'єднанню арабських племен Аравії під егідою саудівської династії і стала державною релігією Саудівської Аравії. Однак влада цієї держави не дотримується на практиці певних положень ваххабізму, наприклад, не веде джихаду з віровідступниками з числа мусульман і не воює з невірними. Але прагнення до вірного початкового радикального вчення помітно серед ваххабітів (яких близько 10 млн у країнах Перської затоки, Індії, Індонезії, Східної та Північної Африки). Так, у 1979 р. екстремісти захопили священний храм у Мецці і намагалися за допомогою демонстрацій повалити династію Саудитів. Верхівка Саудівської Аравії вимушена була йти на ряд поступок радикально налаштованому духовенству, щоб відстояти свою легітимність в очах народних мас. Саудитів і радикальних ваххабітів влаштовує мирна експансія у вигляді безкоштовного навчання «чистому» ісламу, поширення літератури, будівництва мечетей, оскільки перші хочуть розширення геополітичного впливу шляхом заміни старого духовенства на нове, а другі розглядають мирну експансію як підготовку сприятливих умов для майбутнього джихаду.

Ваххабізм є примітивізацією існуючого ісламу, зняттям з нього усіх культурних і містичних нашарувань, що має на меті повернення до «чистого ісламу». Інші релігійні вчення, пов'язані з політичним екстремізмом, також

примітивізують іслам, мають на меті заміну звичаєвого права народів й офіційного права на «шаріат».

Як ми бачимо екстремістські течії і в ортодоксальному суннізмі, і в опозиційному шиїзмі, були пов'язані з центральною міфологемою «повернення до чистоти», запереченням сформованих соціальних і релігійних інститутів, безкомпромісністю у справі втілення божественних законів, легітимізацією права «чистих» на репресії у відношенні до «нечистих». Такого роду екстремістські релігійні міфологеми були характерні й для соціальних рухів середньовіччя на всьому просторі Європи – від Візантії до Франції. Найбільш відомими з них є візантійські павлиніани і мессаліани, болгарські богоміли, французькі катари, альбігойці й вальденси, радикально-аскетичні вчення яких руйнували соціум і давали виправдання для знищення «носіїв зла» в цьому світі. А.Арістова так описує релігійний тип есхатологічних борців із «світовим злом»: «Такі «рятівники» не відчують себе обмеженими світськими моральними, правовими, політичними чи військовими нормами – для них норми цього «зіпсованого злом» світу просто не є значущими; вони виносять себе поза його межі й готові до його остаточного і безжального руйнування, визнаючи власну відповідальність за все скоєне лише перед Богом. Показово, що релігійний тероризм найчастіше позиціонує себе як здійснення санкціонованого Богом правосуддя, тобто як контрправову, контрнормативну для суспільства силу. Поширеною є практика вчинення показового суду, винесення ворогам смертних вироків та їх негайного виконання, при цьому вражає нерозбірливість щодо «підсудних», серед яких можуть трапитися і трапляються одновірці – нерозбірливість, прямо пов'язана з уявленнями про напереддану винність кожного, хто не є активним учасником «священної битви» і не стає до лав бійців» [11, с. 206]. Саме завдяки послідовному протистоянню релігійному радикалізму «чистих», які ставили під сумнів всю соціальність і заперечували необхідність дотримання норм моралі у відношенні до «нечистих», Європі вдалося уникнути власного руйнування напередодні Реформації і Ренесансу. Набуття в протестантизмі поєднання духовного пуританства з соціальним модернізмом слугувало реальною альтернативою зміні

закритого традиційного середньовічного католицького суспільства антисоціумом, новим варварством катарів і богомилів. Однак віднайдення своєї форми «протестантизму», а не антисистемного «варварства» – питання виживання ісламу в цілому.

У християнстві установка на повернення до ідеалів первісної громади стала рушійною силою історії лише в епоху Реформації і посприяла зняттю середньовічних структур суспільного буття, а отже, сприяла модернізації суспільства. В ісламі ідея повернення до ідеалів громади Мухаммеда і 4-х праведних халіфів поки що не має революційного потенціалу. Важливо, що у зміст ісламського віровчення в його сунітській інтерпретації включене положення про необхідність періодичного «оновлення» ісламу. Ця концепція обґрунтована хадисом (висловлюванням) пророка Мухаммеда: «На початку кожного століття Бог посилає того, хто оновлює цій (мусульманській) громаді справу її віри» [77]. В іншому хадисі пророка йдеться про те, що в кожному столітті громада буде піддаватися «випробуванню» або «смути» [там само], які є виразним знаком відступу від ідеалів Корану й деградації життя мусульман. «Оновлення» не означає змін в ісламі, появи чогось «нового», пристосування ісламу до реалій сучасності. Ця реформа («Іслах») для мусульман означає «ремонт» як певне відновлення в колишньому стані [там само]. До речі, саме тому ісламські фундаменталісти нерідко називають свої організації «рухами за реформу» [там само]. Таким чином, виключається лінійне розуміння історії мусульманської громади, і, навпаки, створюються передумови для панування циклічної концепції історії мусульманської громади. Кожен цикл містить у собі наступні етапи: відновлення істинної віри, поступовий відхід від неї, криза громади, поява відновлювача істинної віри, відродження громади [там само].

Повернення до способу життя первісної громади мусульман повинно включати в себе відмову від будь-якої новизни, тому фундаменталісти вчать про необхідність, після перемоги над усіма невірними, відмови від всіх досягнень цивілізації. В період боротьби з невірними війнятки робляться для всього необхідного в цій війні. При цьому, кінця «священній війні» не може бути, згідно

із психологією терористів: «Якщо тероризм етнічний чи політичний веде боротьбу за певну територію і нібито обмежується нею, то тероризм релігійний воює за весь земний світ і вважає ворогом всі інші культури й цивілізації. Світ раз і назавжди поділений на вірних і невірних, обраних і проклятих, Божественне і сатанічне, праведне і грішне – і кордони цього поділу не є географічними. Тим самим релігійний тероризм стає явищем екстериторіальним, грубо кажучи, «вселенським»: об'єкти його нападів розмиті і географічно, й етнічно, і соціально, ними потенційно є всі, хто не належить до даної релігії (конфесії), не знає «істинного Бога» чи служить йому у «неправильний» спосіб» [11, с. 205].

Затвердження подвійного джерела істини – буквально понятого тексту Корану й адекватної його інтерпретації громадою 4–х праведних пророків дозволяє доводити як єдино істинну будь-яку версію ісламського фундаменталізму. Проблема в тому, що багато в їх практиці суперечить священним текстам чи практиці праведних предків, а також сама наявність у давнину різних варіантів шаріату просто замовчується фундаменталістськими ідеологами. Власний рух ісламісти завжди оголошують частиною справжньої умми, що виражає істину. Якщо потрібно щось відкинути й засудити – згадуються положення Корану і спосіб життя первісної громади. Якщо потрібно що-небудь прийняти і благословити – згадується право сьогоднішньої умми стверджувати істину в згоді з Кораном у зв'язку з новими викликами й проблемами. Водночас право інших мусульман на виведення істини заперечується як відступ від ідеалів Корану.

В ісламі немає обґрунтування крайніх форм релігійного суб'єктивізму, коли релігійний вождь може стверджувати щось нове, покликаючись на колишнє одкровення від Бога. Після Мухаммеда нове одкровення неможливе. Однак навіть при допустимості лише інтерпретацій всією громадою релігійний лідер завжди може заручитися підтримкою «шури», тобто зборів авторитетів в галузі віри. Таким чином, в ідеологів ісламізму завжди є кілька ступенів свободи для варіативності навчання в межах фундаменталістської установки про уявну незмінність ісламського вчення. Це означає, що фундаменталісти завжди мають

можливість змінити власне вчення, за будь-яких поступок звичайних мусульман або християн стверджувати про необхідність ще більших поступок. Через це діалог із фундаменталістами надзвичайно ускладнений.

Стверджуючи легітимність тільки ісламської теократії, ісламісти заперечують не тільки владу невірних над мусульманами, а й владу «відступників» від «чистого ісламу». При цьому підставою є заперечення всіх законів, прийнятих людьми, – парламентами, монархами, диктаторами [77]. У Корані критерій віри пов'язаний саме з дотриманням законів Аллаха: «Хто судить (править) не тому, що звелів Аллах, то це – невірні» (Коран 5:44), а невірним коритися заборонено (Коран 25:52). Таким чином, будь-який мусульманський правитель, не підпорядкований екстремістам, звинувачується в невірі і може бути убитий або повалений. Всі, хто судить, править за світськими законами, а не за приписами екстремістських священиків і суддів, всі, хто підкорюється цим законам і правлінню, – винні перед Аллахом і заслужили смерті. З цієї точки зору, виправданим є вбивство будь-якої людини, що не воює в рядах екстремістів.

Важливою тезою ісламського екстремізму є твердження, що вся земля належить Аллаху як творцю, і право на володіння нею мають лише «істинні мусульмани», що здійснюють на Землі волю Аллаха. Єдиною легітимною спільнотою на Землі є всесвітня мусульманська громада («умма»), яка не може бути обмежена будь-якими географічними межами, а спроби зупинити її експансію є порушенням волі Аллаха. Мусульманська умма мислиться як вираз Божественного розуму, колективна місія для людства. На нашу думку, носії цього міфу приречені на зіткнення з носіями іншого, псевдорелігійного міфу про месіанське покликання Америки.

Можна зробити висновок, що згідно з ідеологією ісламського екстремізму, природними ворогами умми виявляються всі немусульмани, не залежно від того, беруть вони участь у боротьбі проти терористів на сьогодні чи ні. Більш того, згідно з принципом «ібахіт», ваххабітам дозволено вбивати тих мусульман, що порушують чистоту ісламу, присвоювати їх майно, жінок і дітей.

Фактично ісламські екстремісти висувають власний проект глобалізації, а отже, мають на меті не лише захист від західної культури і владної еліти, але й захоплення влади над світом. Завершенням боротьби із Заходом мало б стати навернення всього людства в фундаменталістську версію ісламу.

Сьогоднішні ісламістські екстремісти не розглядають християн як «людей книги», оскільки останні не живуть згідно із заповідями Біблії. А до них як язичників правомірними є засоби примусу з метою або насильного навернення в іслам, або знищення як мерзотних перед очима Аллаха. Аналогічним є ставлення до представників інших релігій. Конфліктний потенціал такого релігійного протистояння очевидний на прикладі мусульмансько-індуїстського протистояння.

Ісламські екстремісти вважають, що всі зусилля мусульман на шляху благочестя марні, якщо при цьому вони є підлеглими у немусульман. Їх молитви і праведні справи не будуть прийняті Аллахом, якщо вони є покірними не Аллаху і його «намісникам», а невірним смертним.

Для Заходу мир, який розуміється як відсутність війни, має значну самоцінність. Для ісламістів справжній мир – це стан панування в суспільстві ісламських законів: «Якщо для «невірних-кафірів» джихад – це «нещастя», то «для мусульман – джихад є благом, милістю («рахмат»), оскільки за допомогою джихаду мусульмани не тільки створять халіфат, а й поліпшать своє економічне становище, захопивши багаті трофеї у кафірів» [143, с. 144].

Ісламізм розглядається його прихильниками як альтернатива всім іншим ідеологіям – комунізму, лібералізму, фашизму, націоналізму. Але не як рівнозначна ідеологія, а як вище істинне вчення, цілісний спосіб індивідуального й суспільного буття. Така претензія одночасно на надполітичність і на здатність вирішувати політичні проблеми, на надідеологічність і на здатність бути ідеологією дії, що перетворює світ, була характерною для всіх ідеологічних парадигм, особливо релігійних.

Ісламізм протистоїть секуляризму, заперечує всі інші ідеології як антирелігійні й антиісламістські. Ісламізм протистоїть секулярній світській владі та бореться з політичними режимами в ісламських країнах як зі світськими. Для

того, щоб бути розціненим як секулярний, політичний режим повинен не повністю відповідати законам шаріату. Насправді, усі політичні режими у мусульманських країнах не виконують шаріат повністю, а керуються його нормами частково. Отже, з точки зору ісламістів, всі політичні еліти в ісламських країнах такі, що з ними можна боротися, бо вони відійшли від шаріату тією чи іншою мірою. Навіть якщо в конституції країни сказано про іслам, як державну релігію і шаріат, як основу законодавства, все одно, з точки зору ісламістів, політична система й соціальні підвалини цієї держави будуть розцінені як людські встановлення, що не реалізують цілком волю Аллаха. Устрій держави буде визнаний ісламістами мусульманським тільки в разі захоплення ними влади в країні.

Ісламізм стверджує необхідність повної десекуляризації політики і підпорядкування політичної сфери приписам і духу ісламу. Поділ політики як суспільної справи і релігії як приватної сфери невідомий для ісламу, тому приведення політики в єдність із релігією відповідає не тільки установкам ісламістів, а й нормам Корану.

Лідер іранської революції аятолла Хомейні стверджував право ісламу визначати політичне життя мусульманських країн таким чином: «Іслам є політико-релігійним вченням, в якому політика доповнює богослужіння, а богослужіння доповнює політику; в Ісламі більше політичних приписів, ніж релігійних; клянусь Богом, що весь Іслам – це політика!» [цит. за: 124]. Твердження про тотожність релігійного і політичного ґрунтується на постулаті про універсальність ісламу: «Іслам включає в себе все, Іслам – це все» [там само]. Крім релігійних ідеалів, не може бути інших політичних цінностей. Ця ідея аятолли Хомейні чітка у його відповіді на питання італійської журналістки Оріани Фаллачі про те, за що гинули десятки тисяч людей антишахського руху в Ірані – «за свободу чи за іслам?» Хомейні, не замислюючись, відповів: «За Іслам. Народ боровся за Іслам. А Іслам означає все, зокрема те, що у вас називається свободою і демократією» [там само]. Як відзначають експерти, Іран за своїм державним устроєм є однією з найбільш демократичних країн. Але тоталітарність може

встановлюватися і при зовні демократичному державному устрої. Антидемократизм Ірану полягає в неприйнятті ліберальних цінностей при повному засвоєнні демократичних процедур. До державної влади ще надбудована контрольна-благословляюча влада духовенства, як колись у СРСР – влада партії.

Слід визнати, що претензії ідеології на заміну всіх інших ідеологій – звичайне явище політичної реальності. Марксизм претендував на науковість і, отже, істинність, заперечуючи науковість інших ідеологій. Ісламизм претендує на релігійність, «коранічність» і, отже, істинність, заперечуючи право на існування інших ідеологій. Заклятими ворогами марксистів-леніністів завжди були марксист-ревізіоністи, які претендували на право інтерпретувати «єдино правильне вчення» по-своєму. Так само ісламісти вважають своїми супротивниками насамперед мусульман, які не поділяють їхнє розуміння ісламу.

Таким чином, і претензії ісламської політичної радикальної ідеології не є чимось незвичайним. Загальна для будь-якої утопічної ідеології парадигма лише наповнюється релігійним змістом. Зрозуміло, що як марксизм мав неоднозначне ставлення до науки, так і ісламизм має неоднозначне ставлення до ісламу. У всякому разі, претензії замінити науку й релігію ідеологією як справжньою наукою і єдино вірною інтерпретацією ісламу неспроможні, з точки зору звичайних вчених або теологів. Якщо для марксизму «буржуазна наука» об'єднувала істину з неправдою, вільною і мимовільною, то так само для ісламу всі інші релігії виникли в результаті домішки брехні й фальсифікацій до істинних пророцтв Аллаха. Водночас, ідеологія ісламизму вкрай небезпечна для сучасного суспільства через її використання терористами. А.Арістова зазначає: «Релігійний тероризм сприймає насильство над «грішниками» як здійснення Божої волі, священний акт, тож насильство набуває пріоритету і самоцінності, вищого смислу і обов'язку, стає перевіркою на відданість релігійним імперативам. Звідси – гранична віктимність релігійного тероризму, жодних встановлених обмежень щодо кількості жертв та масштабів завданих руйнувань, навпаки, численність жертв набуває першочергового і сакрального значення. Згідно з оцінками дослідницького центру RAND, статистика глобального тероризму за період від 1970 по 2005 рік

свідчить про щорічне зростання кількості жертв: якщо у 1970 році «середньостатистичний» теракт забрав життя чи вів до поранення 4,47 осіб, то у 90–ті роки – вже 12,29 осіб, а на початку XXI ст. «коефіцієнт летальності» сягнув 14,49. При цьому, якщо внаслідок нападу «світських» терористів в кожному теракті страждало, в середньому, 3,27 осіб, то для жертв «релігійних» терористів цей показник майже в 9 (!) разів вищий – 27,05» [11, с. 205–206].

Вражаюча схожість парадигм ісламізму і марксизму як ідеологій, націлених на перетворення світу за допомогою відкриття істини, зумовлюється не тільки ідеологічністю ісламістського вчення, а й релігійно-утопічним характером будь-якої соціальної ідеології. Важливим висновком є положення про те, що ісламізм не можна засуджувати за спробу підмінити релігією політику, оскільки в цьому немає нічого незвичайного, бо ж подібні явища були у минулому і зустрічаються зараз. Критика ісламізму повинна виходити не з тези про неможливість політизації релігії, оскільки це явище закономірне, а різноманітна політизація релігії лише набуватиме розвитку. Деструктивні наслідки ісламізму пов'язані з релігійним виправданням терору. Українська дослідниця А. Арістова так описує негативні явища, пов'язані, серед іншого, з ісламізмом: «Попри всю строкатість діючих терористичних угруповань, підґрунтям їх діяльності є подібна ідейна мотивація, найчастіше релігійно-месіанського типу: скоєння актів насильства виправдовується рятуванням світу і боротьбою зі «Світовим Злом». Месіанська ідеологема може сполучатися із сепаратистськими, національно-визвольними, політичними вимогами, ксенофобними і расистськими гаслами, корисливими чи злочинними намірами тощо, але самий процес експлуатації релігійного чинника стає прикметною рисою сучасного тероризму. Якщо на середину 90-их років XX ст. серед 56 відомих на той час терористичних організацій менше половини заявляли про релігійні мотиви своєї боротьби; то на початок XXI ст. – серед 170 відстежених діючих угруповань на релігійну мотивацію посилялося близько 68 %» [11, с. 201].

Тоталітарна релігійна ідеологія ісламських екстремістів є несумісною з принципами відкритого суспільства, тому конфлікт між носіями радикально

витлумачених ісламських цінностей і західною цивілізацією є невідворотним. Вважаємо, що ще більшою є загроза масштабних конфліктів всередині самого ісламського середовища. В цих умовах зростає запит на поміркований іслам та ідеї релігійної толерантності.

3.4 Теологія «відкритого ісламу» Фетхуллага Гюлена і перспективи християнсько-мусульманського діалогу на початку XXI століття

В умовах стрімкого розвитку глобалізаційних процесів особливого значення набуває проблема перспектив мирного співіснування представників різних релігійних течій. Подолання екстремістських і фундаменталістичних тенденцій у різних релігіях стає умовою виживання людства. Важливе значення у цьому ключі мають духовні рухи у світових релігіях, які виступають за толерантність, мирне співіснування й екуменічний діалог між вірними різних релігій. В ісламі останнім часом найбільш помітним став рух «Хізмет», який обстоює позицію відкритості, очолюваний відомим духовним лідером Фетхуллагом Гюленом. Релігієзнавчий аналіз цього руху консервативного релігійного просвітництва неможливий без вивчення його релігійних ідей. Принциповими є питання про те, чи ґрунтується його вчення про толерантність і діалог на Корані та ісламській традиції, чи реальними є пропозиції Гюлена щодо мирного співіснування (чи вони є лише спробою завоювати довір'я Заходу і приспати його обережність). Конфлікт режиму Р. Ердогана із Ф.Гюленом підсилив інтерес до його ідей та практики руху «Хізмет».

Гуманізм ісламської теології Ф.Гюлена не був предметом аналізу релігієзнавців, оскільки у центрі їх уваги перебували генеза та перспективи руху «Хізмет» у контексті процесів десекуляризації турецького суспільства. Дослідники розходяться у питанні про справжні цілі руху та його широкої освітньої діяльності, спрямованої на виховання нової еліти у значній кількості країн. Чи є загальною метою служіння людству, як це заявляє Ф.Гюлен? Чи, можливо, метою є захоплення влади у ряді країн? Павло Шликов підкреслює, що

«Хізмет» та гюленівські школи – «це не класична ісламська організація, заснована на інфраструктурі медресе, а структура іншого типу, що використовує інструментарій сучасної освіти і будує свою діяльність на принципах міжрелігійного діалогу. Спираючись на ці цінності, Гюлен прагне до служіння ісламу через поліпшення його репутації і модернізацію звичної моделі ісламського руху. Обрана Гюленом стратегія розвитку в певному сенсі універсальна – багато християнських місіонерських рухів переживали схожі за змістом перетворення: спочатку вони займалися виключно проповіддю релігії, і їх діяльність мала суто релігійний характер, але пізніше вони змушені були шукати більш універсальні й гуманістичні форми діяльності, долаючи релігійні стереотипи. Активність сучасних єзуїтських організацій вже не так пов'язана з релігією, як це було за часів пізнього середньовіччя. У Туреччині та ряді інших ісламських країн школи, відкриті єзуїтами, усувалися від релігійного прозелітизму, займалися розповсюдженням освіти, заснованого на світських нормах і цінностях. Фетхуллахчі успішно переймають і впроваджують саме цей досвід. Сьогодні цей напрям поступово відійшов від релігійної пропаганди і набув більш гуманістичних обрисів, але все з тією ж метою – служіння ісламу» [171, с.386]. На нашу думку, крім загальних закономірностей непрямих місіонерства через впровадження духовних цінностей у якісній елітарній освіті, потрібно говорити і про гуманістичні ідеї мусульманської теології Ф.Гюлена як ключ до розуміння теорії та практики руху «Хізмет». Особливо важливою є об'єктивна релігієзнавча оцінка екуменічного потенціалу теології турецького теолога.

Ф.Гюлен, будучи богословом, дотримується загальноприйнятого у Туреччині тлумачення ісламу, але вносить у нього гуманістичні мотиви задля обґрунтування ідеалів просвіти. Не належить до жодного із суфістських тарикатів, але вважає суфізм «душею ісламу». Він дотримується тієї точки зору, що наука і релігія не можуть перебувати у протистоянні, оскільки «книга природи» створена автором Корану. Заняття науковими дослідженнями – різновид поклоніння Богові, а навчання інших є служінням іншим мусульманам і немусульманам, яке повинно бути найвищим покликанням для мусульман, оскільки це найкращий спосіб

сприяти спільному благу суспільства й покращенню духовного і соціального становища в усіх сферах життя. Загальною метою Ф.Гюлена є формування системи ісламського гуманізму в теології, яка б стала підґрунтям для просвіти та соціальних змін на краще через діяльність нової еліти, вихованої послідовниками руху «Хізмет» у міжнародній мережі шкіл і ліцеїв.

У 1996 р. американський соціолог і політолог Сауель Гантінгтон опублікував дослідження «Зіткнення цивілізацій» [159], в якому аналізував можливість радикального протистояння між західною й ісламською цивілізаціями. Дискусія, породжена цим дослідженням, спричинила до посилення інтересу науковців до проявів ліберального й поміркованого ісламу. В українському науковому дискурсі спеціально цю тематику досліджував Павло Варбанець [35; 36], який у власній дисертації та численних статтях доводить наступне: лабораторією, в якій відбувається експеримент із встановлення можливості поміркованого ісламу, є Туреччина, на приклад якої орієнтуються еліти багатьох країн Азії й інших частин світу, а також представники мусульманської спільноти в ЄС [36, с. 152–154]; сьогодні найбільш перспективним напрямком поміркованого ісламу в Туреччині є теологія Ф. Гюлена, рух якого налічує близько 200 тисяч членів, а число прихильників досягає 4 млн. [36, с. 134–137]. Зусилля членів руху спрямовані на розвиток освіти й виховання нової еліти багатьох країн у численних приватних школах і ліцеях, в яких учням дається весь спектр сучасних знань і навичок, а також через заняття з етики пропонується поміркована постконсервативна версія ісламу [171, с. 386]. Релігієзнавчого аналізу теології Ф.Гюлена, яка є основою теорії та практики найвпливовішої течії ліберального ісламу в Туреччині та світі, ще не було здійснено.

Важливість вивчення ісламської теології Ф.Гюлена усвідомлюється в сучасній науці. П.Шликов відзначає, що цей рух відіграє провідну роль у процесах десекуляризації в Туреччині й країнах Центральної Азії [171]. Поміркований іслам Ф.Гюлена проповідує прийняття усієї сучасної науки, яка нібито повністю суголосна Корану, що прочитується «глибоко», а не «поверхнево»: релігія надихає науковців на усе нові відкриття, а також дає

орієнтацію у питаннях, що поки що виходять за межі науки [53, с. 201]. Крім того, ідеалістична метафізика – суфістська та західна – має бути допоміжною ланкою для гармонізації науки і релігії [53, 209–215]. На цій ідейній основі прибічники Ф.Гюлена розгорнули широку і впливову діяльність, формуючи у своїх школах кадри для нової політичної та суспільної еліти, які мають послуговуватися ідеалом служіння усім людям, незалежно від їх релігійних, національних, расових й інших ознак. Дослідники зазначають, що ця запропонована етика служіння суспільству надає віруючим мотивацію, аналогічну до тієї, що мали протестанти у своїй трудовій етиці, за дослідженнями М.Вебера [36, с. 137]. З політологічної точки зору, «консервативні демократи» Туреччини розкололися на традиціоналістів та модерністів. Ф. Гюлен, безумовно, належить до других. За Х.Крамером [210, с. 81], традиціоналісти «дотримуються національних ісламських традицій і національних цінностей у суспільстві в цілому; підкреслюють пріоритет прав ісламської громади і держави над індивідуальними правами; є носіями консервативного правоцентриського світогляду та зазвичай походять із сільської периферії. Для них ісламська ідентичність рівноцінна турецькій ідентичності й персональна набожність ідентифікується з традиційним способом життя. Але вони не виступають проти модернізації, що виражається у технічному розвитку, індустріалізації і сильній державі, за умови зберігання традиційної структури суспільства і політики» [36, с. 139–140]. Ф.Гюлен критикує такий традиціоналізм за відступ від демократичних ідеалів, відсутність розуміння важливості релігійної толерантності й свободи, нездатність представити іслам привабливим у глобальному дискурсі. Ті, консервативні демократи, до яких належить Ф.Гюлен і яких умовно називають «модерністами», прийняли ідеї С.Нурсі про відсутність суттєвих підстав для зіткнення між Сходом та Заходом і вважають, що ідеали ісламу є за своєю суттю універсальними не менше, ніж соціальна доктрина християнства [36, с. 133]. Отож, «на відміну від традиціоналістів, модерністи, – як пише Х.Крамер [210, с. 81–82], – проповідують ісламські ідеї, що підкреслюють концепцію умми чи «золотої доби ісламу», коли ісламською громадою правили пророк і перші халіфи. Їх міркування надихаються

західною соціологією, особливо постмодерністською критикою модернізації, і мають тенденцію до підтримки індивідуальності проти громади й держави. Вони інтерпретують іслам у межах сучасного мислення без поширення релігії за межі релігійної сфери. Щодо економічних та соціальних питань, то вони підтримують бідних проти багатіїв. Вони вийшли з міських низів і підтримують сучасні форми організації і дискурсу проти традицій громади й мовчання» [36, с. 140]. Сьогодні Р.Ердоган намагається утримати монопольним свій вплив на консервативно-демократичну ідею в Туреччині, але авторитарні тенденції у його політиці роблять рух Ф.Гюлена впливовою і перспективною силою, здатною віднайти в ісламі нові джерела для демократичного розвитку [154].

Духовними витокami теології Ф.Гюлена є традиційний для Туреччини поміркований іслам [36, с. 134] та творчість Саїда Нурсі (1877–1960). Вплив останнього на теологічну думку Туреччини можна порівняти хіба що із впливом Володимира Соловйова на російську релігійну філософію срібного віку. Коментар Нурсі на Коран, відомий як 14-титомник «Трактати Світла», проповідує досягнення у недалекому майбутньому цілісного знання на основі Корану. С.Нурсі був переконаний, що іслам є найбільш раціональною релігією, яка опирається не на чудеса, здійснені засновником, а на очевидний зміст вчення, логічність і доведеність якого все більше підтверджується мірою розвитку людства. Слід сказати, що християнські полемісти постійно звертали увагу на те, що Мухаммед, на відміну від інших пророків (і особливо Ісуса Христа), не творив чудес, не давав великих передбачень майбутнього, а зосереджувався на проповіді істини суворого монотеїзму [151, с. 75–92]. Мусульманські теологи те, що християнам здавалося слабкістю ісламу, перетворюють на перевагу цієї релігії. Нурсі переконаний, що розвиток науки й філософії («логіки») приведе до підтвердження істинності ісламу як найраціональнішої релігії, за якою майбутнє. Зокрема, відомим є таке висловлювання С.Нурсі: «В майбутньому, в якому буде правити розум, наука і технологія, безсумнівно, буде правити Коран, який опирається на раціональні докази і який всі свої приписи обґрунтовує розумом» [31].

Ф.Гюлен повністю приймає ідею С.Нурсі про відсутність нездоланих суперечностей між наукою й релігією, Заходом і Сходом. Лише часткове знання, яке не освітлене принципами метафізики, може віддаляти від релігії: «Відірвані одна від одної наукові дисципліни з різноспрямованими методологіями категорично не дадуть очікуваного нами результату – пізнати світобудову і її суть і, тим самим, осягнути смисл світобудови, що стосується практики нашого існування. Вони не тільки не зможуть нам дати це, більш того, вони віддаляють нас від смислу й істинного змісту всесвіту, у результаті чого все буття постає перед нами як мертві образи й форми» [53, с. 211]. В ісламі Ф.Гюлен виділяє дві складові: зовнішню форму і внутрішній зміст. Зовнішнім виміром ісламу є «ширіат», під яким він розуміє ісламський спосіб життя. Внутрішній зміст ісламу – це духовна метафізика суфізму, в центрі якої – віра [53, с. 234–236]. Шаріат невіддільний від метафізичної практики, оскільки спрямований на «самоконтроль, аскетизм і самокритичність» [53, с. 235], що і має поглибити суфізм як духовна практика [53, с. 236]. В обох спільна мета – визнання усіма Аллаха [53, с. 235]. Ф.Гюлен пише: «суфізм і юриспруденція ісламу – два факультети одного університету, де кожний із факультетів зобов'язався навчити своїх студентів двом аспектам шаріату для застосування їх у щоденному житті. Це такі факультети, які доповнюють один одного, і цілісність університету прямо залежить від їхньої цілісності. Один із них навчає тому, як потрібно молитися, як очиститися для поклоніння, як робити намаз, тримати піст, виплачувати закят і яких принципів дотримуватися в цивільних відносинах. Що ж стосується іншого факультету, то він акцентує свою увагу на зв'язку ритуалу й правових відносин із серцем і душею, вивчає способи, за допомогою яких фізичну сутність можна перевести в людяність істинну, духовну, вказує шлях становлення досконалої людини» [53, с.236]. Метою суфізму, як і ісламу загалом, є духовне народження віруючого, здобуття ним «янгольських якостей» і божественного етосу [53, с. 232]. Бути милосердним і люблячим як Аллах – ось категоричний імператив релігійної етики Ф.Гюлена [53, с. 39, 41–42]. Відзначимо, що його прихильники не належать до певних суфістських братств (тарикатів), оскільки вважають, як і нурсісти, що час

таких організацій відійшов у минуле [6]. Особливе значення для Ф.Гюлена має суфійське культивування всеохоплюючої любові до Бога [53, с. 235], яке має бути доповнене розумною любов'ю до творінь Аллаха – людей, природи, своєї духовної сутності. Цілком у дусі суфізму богослов описує екстатичне прагнення віруючого до Творця, вважаючи його нормативним не лише для містиків, але й для усіх «істинних мусульман». Згідно із турецьким мислителем, «любов до Бога – основа всього суцього, найчистіше джерело всіх проявів любові на світі. Співчуття і любов проникають у наші серця від Нього. Усі види людських стосунків розвиваються відповідно до нашого ставлення до Нього. Любов до Бога – наша віра й наша душа у фізичному тілі. Крім того, Він дарував нам життя. Якщо ми живемо сьогодні, то це винятково Його воля. Основа всього суцього – Його любов, що випромінюється з раю. Усе, що він створив, належить любові, Він зв'язав Свої взаємини з людством святим задоволенням – відчувати любов людей» [53, с. 37]. Таким чином, Ф.Гюлен не лише вважає любов єдиною причиною, що спонукала Аллаха створити світ і людину, але й вважає, що Бог має глибоко особисте відчуття любові людей до Нього. Любов, підкріплена вірою і надією, має проєктивну природу, формуючи ідентичність через селекцію пам'яті й формування образу майбутнього. Виходячи із такого розуміння людини, богослов муркує: «Саме така спроможність жити одночасно із сьогоднішнім, учорашнім і завтрашнім днем у вірі й надії, любові й божественності надає життю такої глибини, що кожна душа, яка прагне до вишнього світу, знаходить себе в оазі мелодій почуттів і думок. І тим самим рятується від задушливого впливу подій і всього марудного. На мою думку, найміцнішою основою всіх людських стосунків, найчистішим джерелом усіх цих випробовуваних насолод і ключем до любові, туги за Всевишнім, потягу й симпатії до Нього, є саме ця віра й ця надія. Кожна людина серця й душі, яка має цю віру й цю надію, може відчутти всю глибину життя, яке непідвладне часу» [53, с. 223]. Отож, зв'язок любові й віри створює ісламську ідентичність, зв'язок любові та надії – ісламську перспективу. Втрата надії, зневіра у минулому і нездатність побачити майбутнє – головні складники глобальної духовної кризи, яка охопила не лише Захід, але й ісламські

країни. Згідно із Ф.Гюленом, «світ переживає духовну кризу, де основні точки опори людства були поступово послаблені й зруйновані. Філософія депресії, сатанізму, що приховується за брехливою духовністю, матеріалістичні й натуралістичні течії, які щодня множаться, секти, що породжені цими течіями, і масові самогубства, спричинені усім цим. Справді, завдяки усім цим явищам наш світ став схожим на хворого пропасницею, якого постійно лихоманить. Запитувати у людей, які втратили свою надію, не знайшовши сенсу в житті, бачать своє минуле як великий цвинтар і уявляють своє майбутнє як страшну невідомість, чому люди накладають на себе руки, убивають інших людей, чому вживають наркотики, є проявом нерозуміння ситуації або ж проявом величезного невігластва» [53, с. 336–337]. Знаюча любов – ось що може породжувати істину віру та надію, надаючи людству сили подолати духовну кризу.

Із любові до Бога народжується любов віруючого до Його творінь, оскільки у їх красі, величі, внутрішній гармонії кожен мусульманин має бачити відображення якостей Бога [53, с. 43], істинне тлумачення яких дав пророк Мухаммед [там само]. Теологія краси й любові дозволяє пропонувати віруючим містичне сприйняття світу як нормативне: «У всьому вони чують голоси любові, вони зачаровані ароматом кожної квітки і вважають кожний пейзаж прекрасним відображенням Його Краси. Для Нього ж усе, що вони чують, думають або відчують, є любов, як результат їхнього спостереження» [53, с. 44]. Для істинно віруючих любов має стати єдиним мотивом їхніх вчинків, адже вони не поклоняються Богові, щоб здобути рай, але виключно з любові до Нього [там само]. Любов до інших немає бути такою само сильною й екстатичною, як любов до Бога: «Прихильники багатобожжя люблять людей так, як вони любили б самого Бога, тоді як віруючі люблять людей як творіння Бога, тобто в ім'я їх Творця, і ці почуття абсолютно різні» [53, с. 41–42]. Релігійна любов до людей позбавлена егоїстичних мотивів, не ґрунтується на пристрасному відношенні до інших [53, с. 42]. Навпаки, ставлення до інших стає жертвним і багато у чому парадоксальним виконанням обов'язку любити усіх незалежно від їх ставлення: «Як тільки любов розкине намет у долинах серця, усі протилежності (наприклад,

мир – нестабільність, благоденство – нещастя, солодке – гірке, комфорт – дискомфорт), здавалося б, стають ідентичними» [53, с. 44]. Екстатична любов до Бога й етична любов інших передбачає подолання самолюбства, тобто егоїстичної любові власного душевного і фізичного єства. Особисте духовне народження люблячих віруючих – перша умова можливості ідеального суспільства [53, с. 184]. Ф.Гюлен підсумовує: «Найшвидший спосіб уникнути індивідуальних і суспільних криз – припинити втручатися в людську свідомість і навчити людей існувати згідно зі своєю свідомістю й власною волею. Зрозуміло, люди можуть залишатися людьми й поважати загальнолюдські цінності тільки за умови функціонування механізму совісті й поваги до вільного вибору та свідомості людей. Індивідууми тільки тоді можуть називатися справжніми громадянами, коли вони існують за законами совісті й свідомості, у результаті набуваючи достатньо досвіду для того, щоб духовно підтримувати ближніх. В іншому випадку, суспільство так і залишиться обмеженим різними соціальними, політичними, адміністративними й економічними проблемами. Співтовариство, утворене з неадекватних, невідповідних частин, не може називатися нацією. А народні маси, які вже досягли національної самосвідомості, але не стали на шлях зцілення, не можуть сподіватися на щасливе майбутнє. Якщо ми прагнемо порятунку для всього суспільства, дуже важливо, щоб кожний його член був належним чином мотивований» [53, с. 49–50]. Відносини любові (або хоча б солідарності) є мотиваційним фундаментом для виконання обов'язків, які має сучасний громадянин у демократичному суспільстві. І першим обов'язком громадянина і віруючого є повага до прав іншого і захист цих прав, особливо – священного права на життя [53, с. 243–245]. Але гідність кожного недоторкана, тому обов'язком людини є також захист власного життя, релігії, свого роду, інтелекту, майна [53, с. 244]. При цьому пріоритет принципу любові до всіх зумовлює переважання прав іншого над обов'язком захисту релігії. Ф.Гюлен пояснює свої богословські рефлексії: «Якось один знайомий сказав мені: «Ви зустрічаєтеся з усіма без винятку, незалежно від віросповідання, і це послаблює у нас почуття «спротиву злу заради імені Бога». На жаль, священний принцип ісламу, що

закликає «протистояти злу, ганебному імені Всевишнього», неправильно тлумачать, тому й виникають такі непорозуміння. В ісламі основним є «любити все, що створене заради Господа». Принцип «спротиву злу (ганебному) заради імені Бога» направлений лише проти деяких негативних якостей, думок, почуттів, тобто відчуття ворожості має бути направлене проти ганебних якостей, думок, а не людини (яка є досконалим творінням Господа). Тому ми повинні протистояти ідеям аморальності, зневіри. Господь створив людство як спільність шляхетних людей, і кожний, певною мірою, має частку цієї шляхетності» [53, с. 95]. За цією логікою, унеможлиблюється фундаменталістична інтерпретація Корану й ісламського вчення про джихад. Таким чином, Ф.Гюлен намагається віднайти основи для власного варіанту ліберального ісламу не у секуляризаційному лібералізмі, а у містично-консервативному гуманізмі, продовжуючи справу С.Нурсі.

У відстоюванні права кожної людини на життя Ф.Гюлен звертається до відомого висловлювання із Корану: «Той, хто уб'є живу душу не за душу, й не за насильство на землі, той ніби всіх людей знищить. А той, хто цю душу вбереже, той ніби всіх людей спасе від смерті» (Коран, 5:32)». На думку турецького богослова, така етична максима радикально відрізняє іслам від інших релігій, оскільки є абсолютною морально-релігійною заборонаю будь-якого вбивства. Також він послідовно відстоює пріоритет індивідуальних прав над колективними: «Оскільки кожна людина, на відміну від тварин, уособлює все людство, то особистими правами не повинні жертвувати заради суспільства, а соціальні права повинні залежати від індивідуальних прав» [53, с. 322].

Задля обґрунтування прав людини Ф.Гюлен дає власне тлумачення положень із Корану та принципів шариату, доводячи наступне: «Іслам таким же чином солідаризується з наступними фундаментальними принципами: 1) Сила належить істині, іслам заперечує поширену ідею про те, що істина – на стороні сили. 2) Справедливість і закон – життєво необхідні реалії. 3) Свобода віросповідання й право на життя, індивідуальна власність, а також здоров'я (як фізичне, так і розумове), не можуть порушуватися. 4) Гарантія таємниці й недоторканості

особистого життя. 5) Презумпція невинності. Нікого не можна бездоказово обвинуватити у злочині або покарати за злочин, скоєний іншим. 6) Колегіальність системи виконавчої влади» [53, с. 310]. Безумовно, у цих словах Ф.Гюлена іслам зображений у дещо ідеалізованому вигляді. Але мова йде про принципи, тому турецький проповідник визнає, що в історії існували численні відступи від ісламського соціального ідеалу. За його логікою, ісламського світу, як окремого цілого, не існує, а проблеми і виклики, які стоять перед мусульманськими країнами спільні для всього світу [53, с. 334–336], серед яких головна – це духовна криза [53, с. 336]. Турецький богослов звертає увагу на незворотність глобалізації, завдяки якій «усі люди і країни стали безпосередніми сусідами» [53, с. 335], а тому можуть вирішувати загальні проблеми лише спільними зусиллями [53, с. 336]. У зверненні до папи римського Ф.Гюлен підкреслює: «Нашою метою є встановлення братерства серед послідовників трьох монотеїстичних релігій шляхом терпимості й розуміння. Ми, об'єднавшись, можемо стати проти тих заблудлих душ і скептиків, і діяти, як криголами або як бар'єри проти тих, хто прагне бачити, як так зване зіткнення цивілізацій стане реальністю» [53, с. 359].

На думку Ф.Гюлена, релігійний фундаменталізм, який виступає із радикальним запереченням прав людини в західній та ісламській інтерпретаціях, засновується на використанні користолюбцями-політиками неграмотності та напівграмотності народних мас [53, с. 335]. Він пише: «Мені важко, і я повинен це визнати, зрозуміти внутрішню драму такого страхітлого фанатизму, де віра, релігія, етика, свобода думки й роль мистецтва зневажаються. Де сила й влада переходять межі пристойності і стають некерованими. Де почуття й амбіції сприймаються за думки, і ці фальшиві думки примусово насаджуються іншим. Сьогодні, коли рівень освіченості людей досяг значних висот, а інтелектуальність голосно заявляє про себе, всупереч очікуваному віддаленню між освіченістю й невіглаством, між світлом і темрявою, зближення цих протилежностей вказує нам про утворення якоїсь темної структури й голосно сповіщає про наявність серйозної проблеми. Така розбіжність викликає в нас відчуття, ніби воля, що заснована на почуттях, у деяких людей випереджає волю, що заснована на розумі

й логіці. Тому я вважаю, що саме в такий період темряви абсолютні протилежності поєднуються, у суспільстві починає панувати хаос, і безпросвітні замисли й дії різних джерел зла затьмарюють обличчя землі» [53, с. 216–217]. Мир, толерантність і діалог може забезпечити лише панування цілісної просвіченості науковими знаннями та релігійною мораллю. Право формує суспільну єдність, чесноти громадян забезпечують солідарність, а віра гарантує братерські стосунки [53, с. 314]. Цілісне знання, у центрі якого є ідеалістична метафізика і релігія, мають виховувати суспільство, надаючи йому «душу», в той час як право – лише «тіло» для соціуму. Важлива роль релігії в суспільстві, на думку Ф.Гюлена, не суперечить демократії, оскільки для Туреччини, мусульманських країн, ЄС, має бути така сама присутність релігійного в соціальному і політичному житті, як і у США [53, с. 340]. Турецький проповідник звертає увагу на те, що просвітницька робота можлива навіть за умов відсутності правової системи, і саме це покликання найбільш важливе для майбутнього націй: «Неуцтво можна перемогти завдяки освіті, бідність – завдяки роботі й капіталу, а внутрішній розкол і сепаратизм – завдяки єдності, діалогу й терпимості. Оскільки вирішення всіх проблем у цьому житті залежить від людей, освіта є найбільш ефективним засобом, незалежно від того, маємо ми паралізовану соціальну й політичну систему чи навпаки – злагоджену систему, що працює як годинник» [53, с. 282].

Мусульманська теологія Ф.Гюлена багато у чому суголосна із християнською богословською думкою доби постмодерну. У час кризи довіри до схоластичного способу мислення та поверхневого раціоналізму, християнські теологи звертаються до феноменології як надійного методу теологічного мислення. При цьому предметом для феноменологічного споглядання стає краса світу, яка є відображенням любові Бога до свого творіння. Згідно із сучасною християнською теологією, виключно любов являє справжній характер Бога, лише як Любов Бог є самоочевидною і самореферентною істиною. Саме тому «першою теологією» стає «теоестетика» – вчення про сприйняття Бога як краси й любові, сприйняття «очима віри», спогляданням оновленої людини. Це вчення розвивається

католиками Г.У. фон Бальтазаром і Ж.-Л. Маріоном, православними Дж. Мануссакісом і Д. Гартон, протестантами Дж. Мілбанком і К. Піксток. Але найважливіші збіги спостерігаємо у соціальному вченні християн і теології Ф.Гюлена. Папа Бенедикт XVI в своїй головній енцикліці «Любов в істині» наголошує на тому, що сучасне людство перетворилося на єдиний організм, в якому усі стали близькими один до одного і потрапили у відносини взаємозалежності. Усі сучасні кризи, на думку понтифіка, неможливо подолати у локальних середовищах. Сучасному людству бракує мотивації для встановлення правового порядку та громадянської солідарності. Відповідно до вчення папи Бенедикта XVI, останнім ресурсом для подальшого розвитку людства залишається любов, яка є рушійною силою життя.

Суголосність ісламської теології Ф.Гюлена та християнської богословської думки постмодерну відкриває нові перспективи для екуменічного діалогу, в якому предметом для роздумів та спільної дії стають замість догматів – відносини Бога і людини, замість «діалогу цивілізацій» – принципи співжиття в єдиному соціальному просторі любові, права і солідарності.

В центрі роздумів Ф.Гюлена – любов як суть життя, яка править усім «без найменшої боротьби за владу» [53, с. 26]. Згідно із турецьким теологом, «жодна цінність на Землі не може перевершити або просто суперничати із любов'ю» [53, с. 27]. Слід зазначити, що аксіологія любові не стоїть у центрі коранічної духовності, оскільки лише два місця із Корану говорять про любов Бога до людей і два – про взаємну любов Бога й обраного ним народу [53, с. 251]. На основі власного аналізу, знавець ісламу К. Тролль пише: «ми не можемо сказати, що любов Бога до людини і людини до Бога є центральною темою в ісламі. Центром коранічного вчення є єдиний Бог, справедливий і милосердний Суддя. Однак духовна традиція ісламу цілком може опиратися на тему любові» [там само]. Джерелом вчення про любов для ісламської традиції є суфізм і вчення Аль-Газалі [53, с. 251–252]. Звісно, на цьому шляху розвитку ісламської теології існують певні труднощі, адже в ісламі любов переважно «сприймається як прагнення до Бога, а Бог, згідно із ісламським віровченням, вільний від подібної «залежності»

[53, с. 252]. Тому в ісламі мова йде переважно про любов людини до Бога, як вираз прагнення наблизитися до Бога, переживаючи екстатичні стани: «При цьому будь-яка можливість єднання між Богом і людиною в ісламі рішуче заперечується» [там само]. Поставити любов у центр своєї теології Ф.Гюлену вдається за допомогою прийняття як нормативного духовного читання Корану і «книги природи». Турецький проповідник стверджує: «Якщо уважно та із щирою вірою прочитати Коран, то ми відчуємо, як, крім чарівливого звуку й мелодії, він є також голосом і подихом любові від самого початку до самого кінця, і місцем зустрічі тієї самої туги за Ним, і моменту возз'єднання з Ним» [53, с. 204]. Цей спосіб розуміння Корану й світу легітимізується як «пророче бачення» всього, що має бути притаманним кожному істинному мусульманину і кожній справжній людині. За Ф.Гюленом, існування пророків і подібних до них особистостей гостро необхідне для виживання людства: «У наш час світові дуже потрібні високоморальні особистості, які б із глибоким усвідомленням свого служіння Богу змогли б стати провідниками суспільства й нового покоління, на яке сьогодні покладаються великі надії. Такі особистості, які змогли б урятувати людство від столітнього нецтва, безвір'я, забуття, анархії й привести до віри, знань і умиротворення. Скільки разів за всю історію, у періоди важких соціальних депресій, такі уми проливали світло на видимі й невидимі аспекти речей, обставин і всього творіння, поглинутій духовними, філософськими, соціальними, політичними і моральними кризами людині, відкриваючи шлях її заблудлим думкам і почуттям. Скільки разів людство народжувалося заново, скільки разів по-новому усвідомлювало суть речей і подій, малювало життя яскравими квітами на тлі тьмяних реалій, озвучувало книгу буття чудесними мотивами, глибоко розуміючи й переживаючи її зміст, відкривало й досліджувало таємниці істини, заховані в душі всесвіту, читаючи її рядок за рядком» [53, с. 143]. Ф.Гюлен називає ці якості «пророчими» [53, с. 145] і «янгольськими» [53, с. 184], а людей які їх мають – «істинними мусульманами» та «істинними особистостями» [53, с.133, 184]. За своїм характером властивості «пророчої людини» є такими ж як властивості генія у І. Канта та німецьких романтиків. Бачити (чи хоча б відчувати)

ідеальну основу світової реальності, схоплювати пророчою уявою майбутнє, сприяти розвитку людства – все це властивості та покликання представників нової еліти, яку покликані формувати школи Ф.Гюлена. Саме люди із «пророчим баченням» можуть змінювати на краще долю людства й окремих націй, стримуючи «хаос», породжений пристрастями та амбіціями [53, с. 219], закладаючи основи для кращого суспільства [53, с. 204]. За Ф.Гюленом, «ідеальне суспільство складається із ідеальних особистостей» [53, с. 184]. Але не усі його члени можуть піднятися до висоти духовного пізнання істини. Саме тому особливе значення для розвитку людства має віра [53, с. 223], яка надихає і провідників із пророчим баченням [53, с. 207].

Особливе значення для пророчого служіння людству в проповіді духовних істин має Коран, який сповіщає підготовленим читачам універсальні істини: «Коран був подарований для встановлення гармонії у найширшому розумінні. Він зрівноважив гармонію міжособистісних стосунків, взаємин у родині, суспільстві, в стосунках з усім буттям. Коран вчить своїх прихильників, як стати на шлях до загальної гармонії. Ми ж, помістивши його дух у вузькі рамки своєї логіки, спочатку звузили ці дуже широкі простори й локалізували цей глобальний універсалізм» [53, с. 206]. Ф.Гюлен ставить у центр теології любов як сутність духовного і фізичного життя, намагаючись сформувати у своїх послідовників уявлення про нормативність любові до людства, якому вони покликанні служити. Встановлення «суспільної гармонії» й «ідеального суспільства» є метою не лише релігії, але й «метафізики». Під останньою розуміється як вчення та практика суфізму [53, с. 231–240], так і духовна філософія Заходу, наприклад – вчення Б. Паскаля і А. Бергсона [53, с. 210]. На думку Ф.Гюлена «в основі майже всіх великих інтелектуальних течій і концепцій, аж до сьогодення, обов'язково є присутнім вплив метафізики й духовного виміру. Адже увесь стародавній світ, як від семітів до іудеїв, від араміїців до туранідів, так і від Тори до Вед, і від Упанішад до Авести й Гат, розвивався й формувався в нетрях метафізики і під прямим впливом духовності й метафізичного виміру. Так розбудовувався й формувався новий світ, від Псалтиря Давида до Біблії й від Корану до Сунни.

Відкидати героїв метафізики, чії ідеї базувалися на метафізиці Канта, Гегеля, Лейбніца, Джинна та багатьох інших, означає не розуміти сутність сучасного Заходу» [53, с. 211–212]. Ще більша єдність існує між релігійними пророками, які безпосередньо бачили та відкривали любов як універсальну основу життя. Особливо важливою у цьому відношенні була місія Ісуса Христа і Мухаммеда. Ф.Гюлен образно пише: «Із приходом пророків наша планета пізнала й сприйняла любов до істини, яка спрямувала людей до любові Всевишнього й істинного зв'язку з буттям. Вже з першого дня пророчої місії, кожен пророк служив взірцевим вказівником для своїх послідовників, немов султан істинної любові, який своїм способом життя вишив на рушнику любові чудесний приклад для наслідування. У ці часи божественна мелодія танула в морі любові й, отже, знаходила своє справжнє значення й досягала мети своєї місії. Ісус Христос переклав на музику вірші життя, натхненні любов'ю до людини, і продовжував свою пророчу місію, озвучуючи це почуття в різних проявах. Вінець Роду Людського, як зазначав Фузулі, кажучи «моє слово наче прапор для армії люблячих», удостоїв честі наш тлінний світ, і протягом усього свого благословенного життя служив голосом і подихом цієї любові» [53, с. 204]. Єдність духовного світогляду релігій як ствердження існування невидимої основи дійсності, якою є життя і любов, не заважає Ф.Гюлену нагадувати про особливе значення ісламу у зв'язку із тим, що Мухаммед є «вінцем пророків». Адже «релігія є тим благодатним джерелом, що живить цей ідеальний тип людини, а Пророк є тим самим милостивим служителем, учителем і найточнішим тлумачем, який дає правильні коментарі, що відповідають божественному походженню релігії» [53, с. 207]. Очевидно, що надання вирішального значення саме пророкам у теології історії Ф.Гюлена можливе через виключно велику роль, яку пророки мають в ісламі взагалі. Але при цьому пророче служіння тлумачиться виключно широко, і усі «істинні мусульмани мають «пророчий характер», саме тому служать утвердженню універсальних духовних цінностей та загального прогресу від дикості до цивілізованості. Виключно велика роль пророка Мухаммеда і Корану має забезпечити ортодоксальність теології Ф.Гюлена. При цьому

турецький проповідник віднаходить у характері Мухаммеда риси виключного гуманізму й любові, виступає проти буквалістського фундаменталістичного прочитання Корану, виступає за його «глибоке тлумачення».

Доведення гуманізму Мухаммеда у творах Ф.Гюлена відбувається через пригадування історій, у яких засновник ісламу проявив себе як милостивий, схильний до солідарності з усіма людьми, незалежно від їх віровизнання, етнічної належності, політичних поглядів, особистих симпатій та антипатій. Змалювання портрету Мухаммеда як взірця гуманізму має на меті культивування певних чеснот, серед яких головними є людяність, толерантність і любов. Цьому взірцю послідовники Ф.Гюлена мають свідомо наслідувати, займаючись систематичним самовихованням і самодисципліною.

«Глибоке» прочитання Корану необхідне для перетлумачення багатьох традиційних концепцій ісламської теології та культури задля утвердження поміркованої версії теологічних поглядів як нормативної. Перш за все це стосується вчення про джихад. Як відомо, джихад – це боротьба за віру, яка всіляко прославляється у Корані, згідно із яким один день на війні за віру краще ста років на молитві, а загибель під час священної війни відкриває рай. Лише один із хадисів розповідає, що при поверненні з війни, Мухаммед назвав останню «малим джихадом», а боротьбу із пристрастями прославив як більш важливу, назвавши її «великим джихадом» [185; 119]. У ході розвитку ісламської традиції та зростання духовної культури, концепція «великого джихаду» була впливовою, але сьогодні фундаменталісти піддають її сумніву, як і сам згаданий хадис. Ф.Гюлен, навпаки, дає гуманістичне тлумачення навіть «малому джихаду»: «Малий джихад – це наше активне виконання заповідей та обов'язків ісламу, а великий джихад – це оголошення війни деструктивним і негативним емоціям, думкам нашого еґо (злість, ненависть, заздрість, еґоїзм, гординя, зарозумілість і помпезність), які заважають нам досягти досконалості. Оскільки це дуже складний і потребує значних зусиль джихад, то його називають великим джихадом» [53, с. 248–249].

Ф.Гюлен систематично пригадує, що оголошення війни в ісламській традиції обумовлене багатьма причинами, без наявності яких ніхто не може ініціювати ані джихаду, ані звичайної війни [53, с. 262–264, 356–357]: «Насправді жодна божественна релігія не була заснована на конфлікті, зважаючи, що ця релігія представлена пророками Мусою, Ісою або Мухаммедом. Навпаки, ці релігії, особливо іслам, суворо заперечують безладдя, інтриги, конфлікти й утиски. Іслам означає мир, безпеку й благоденство. Таким чином, у релігії, яка заснована на безпеці й глобальному мирі, війна й конфлікт є негативними аспектами. Іслам завжди вчить і проповідує мир та досконалість. Тільки у виняткових випадках передбачається право на самооборону, точно так само, коли організм намагається позбавити себе від мікробів, які потрапили до нього, але й це повинно бути зроблене тільки згідно з певними жорсткими рамками й принципами. Іслам розглядає війну як крайній засіб. Були встановлені певні правила для чіткої регламентації і максимального обмеження її використання. Наприклад, іслам бере правосуддя й мир в усьому світі за свою основу: «І нехай ваша ненависть до когонебудь не веде вас до пристрасті. Будьте прихильними до справедливості, тому що вона ближче до богобоязні» (Коран, 5:8). Іслам розвинув лінію захисту, засновану на певних принципах, яку схвалює й сучасна правова система, щоб захистити свободу віросповідання, життя, власності, розуму й нащадків. На відміну від ісламу, християнство, як релігія, побудована на принципах чистої любові, із самого початку категорично засудило війну, але не встановило правил щодо війни, цієї людської й історичної дійсності, якої потрібно всіляко уникати» [53, с. 356–357]. Звісно, покликання на історичну практику миролюбства ісламських діячів минулого часто містять певні перебільшення [53, с. 362]. Однак, в цілому, позитивним слід визнати намір Ф.Гюлена представити мир як норму, а війну як маргінальну девіацію.

Ф.Гюлен вважає, що релігійний і культурний розвиток, який має наслідком побудову ідеального суспільства із толерантними відносинами усіх його членів, є станом цивілізованої зрілості («дорослості»). Загрози суспільного «хаосу», тероризму, релігійних конфліктів виникають внаслідок антропологічної кризи,

суть якої у впадінні націй у стан інфантильності («дитинства») чи агресивності («підлітковості»). Нації, що не піднялися у власному культурному розвитку до щабля високої духовності й гуманістичної зрілості, не здатні визначати самостійно власне існування, а слідують надв'язуваним ззовні шаблонам [53, с.214].

Єдиним джерелом релігійного фундаменталізму й атеїзму турецький теолог вважає незнання або поверхові знання у сфері релігії та науки. Єдність неучтва й напівзнання – той ґрунт для девіацій, яким користаються лідери заради власних корисливих цілей [53, с. 335]. Злидні, духовна криза людства, конформізм сприяють цим зловживанням [53, с. 335, 336, 361]. Лише лідерство свідомих просвічених віруючих людей, які безкорисно служать людству та впроваджують у життя універсальні цінності, здатне врятувати світ та окремі нації [53, с. 352–360].

3.5 Християнсько-мусульманські відносини в Україні як приклад толерантності та діалогу

Попри численні історичні та геополітичні фактори Україна ще досі залишається країною, де не існує серйозних межрелігійних і міжнаціональних конфліктів. Нащадки турків і кримських татар, що ходили походами на Україну, і козаків, що здійснювали походи на Крим і Туреччину, досі мирно уживаються в сучасній Українській державі. Кількість мігрантів із мусульманських країн в Україні відносно низька, і через цю нечисленність вони не мають амбіцій, подібних до тих, що властиві мусульманським спільнотам в Європі чи Росії. Ще одним важливим чинником є те, що, за різноманітними соціальними опитуваннями, громадяни України довіряють церкві більш ніж політикам. Так, у 2013 р. церква була лідером довіри серед українців. У 2015 р. церква, хоча і поступилась у цьому рейтингу армії та волонтерам, проте все одно залишається одним із лідерів рейтингу. Отже, провідники релігійних конфесій є лідерами нації набагато більшою мірою, ніж урядовці. Отже, важливе завдання очільників релігійних конфесій – збереження миру.

Історія, сучасний стан і перспективи християнсько-мусульманських відносин в Україні були частково розглянуті в працях таких дослідників, як М.Якубович, Ю.Кочубей, А.Смирнов, О.Муха, О.Ярош, М.Кирюшко, О.Саган, Л.Владиченко, О.Кисельов та ін.

В цілому, дослідники виділяють три рівні наявного християнсько-мусульманського діалогу [232, с. 427–428]. Перший рівень – це власне сучасний діалог між вченими-богословами, які є християнами і мусульманами. Другий рівень діалогу – практичний, на якому існує більш широке співробітництво мусульманами і християн, задля забезпечення прав людини, захисту меншин, мирного вирішення конфліктів, віднайдення шляхів досягнення справедливості й миру. Третій рівень діалогу стосується досліджень, які взаємно змінюють уявлення Сходу про Захід і Заходу про Схід. Відкриття культурних надбань «інших» не дозволяє бачити в них варварів, а відкриває шлях від відчуження і конфліктів до толерантності. В Україні в основному розвинутий другий рівень діалогу, тобто практичне співробітництво.

Сучасна Україна є багатонаціональною і багатоконфесійною державою, в якій мирно проживають представники різних віросповідань. Один із чудових прикладів такого мирного співіснування – діяльність і функціонування Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, яка об'єднує християн (православних, католиків, протестантів, вірмен), іудеїв і мусульман. Голови і представники різних церков і релігійних об'єднань спільно працюють, приймають резолюції, документи, заяви, здійснюють, мірою своїх сил, вплив на державну політику і громадськість. При цьому слід пам'ятати, що в багатьох випадках різні конфесії мають довгу і непросту історію відносин. З самого початку існування ісламу ця релігія перебувала в тісних відносинах із християнством. По-перше, іслам увібрав у себе багато елементів християнства, зокрема: єдинобожжя, ідея посмертного суду, пошана біблійних героїв, передусім Ісуса (Іси) і Марії (Мір'ям). По-друге, одразу після свого виникнення іслам почав розповсюджуватись шляхом збройної експансії арабського халіфату: мусульмани почали завойовувати територію Візантійської імперії і варварських королівств,

дійшовши до Іспанії, Франції та Італії. Отже, вже в перші століття існування ісламу в Європі та на Близькому Сході представники цієї релігії перебували в тісному контакті з християнами, з'явилися численні території, де християни і мусульмани жили разом: спочатку під владою мусульман, пізніше (після визволення Сицилії, під час іспанської Реконкісти та хрестових походів) і під владою християн. Після турецьких завоювань і прийняття ісламу татарами такими територіями стали Балкани, землі Причорномор'я (зокрема Болгарія, Румунія, Молдавія, Крим). Крім того, на християнських землях (Литовсько–Руська держава, Річ Посполита, Московська держава) почали утворюватися колонії мусульман внаслідок успішних війн християнських держав проти татар і турків. Деякі з цих колоній збереглися до наших днів, окремі поступово асимілювались – крім Росії, де мусульмани з підкорених земель Кавказу і Середньої Азії були численними і практично не піддавались асиміляції.

Говорячи про відносини християн і мусульман, а також їхню співпрацю в сучасній Україні, слід вказати на певні історичні й культурні фактори, без розуміння яких неможливо зрозуміти і специфіку цих відносин, і чинники, що зумовили їхнє формування.

По-перше, це особливості розповсюдження ісламу в сучасній Україні. Незважаючи на окремі випадки мусульманського прозелітизму серед верств населення, які традиційно зараховують себе до християн (тобто, представників слов'янських народів у великих містах, головним чином на півдні і сході країни), загалом, переважна більшість мусульман у країні – це кримські татари, а також (меншою мірою) іммігранти й трудові мігранти з мусульманських країн.

Про цю специфіку ісламу в Україні яскраво свідчить статистика. Так, станом на 2008 р. загальна кількість мусульман в Україні нараховувала близько 0,5 млн осіб. Кількість мусульманських громад на початок 2008 р. досягла 1138, при чому понад три чверті з них були в Автономній Республіці Крим. На початок 2009 р. кількість мусульманських релігійних організацій становила 1135 одиниць, що становило 3,3 % від загальної кількості релігійних установ країни. Станом на 2012р. в Україні існувало 1233 мусульманські релігійні організації, що становить

3,3 % загальної релігійної мережі нашої держави. Переважна більшість мусульманських релігійних організацій діють у Південно-Східному регіоні, зокрема, в Автономній Республіці Крим (1007 організацій – 81,6 % від загальної кількості мусульман), Херсонській області (60 організацій) та Донецькій області (37 організацій), а також у м. Київ (25 організацій). Найбільшим об'єднанням було Духовне управління мусульман Криму (охоплювало понад 900 спільнот), яке обслуговувало релігійні потреби кримських татар.

Як бачимо, є підстави зробити висновок, що мусульмани в Україні – це не стільки релігійна, скільки етноконфесійна спільнота, на зразок іудеїв. Іслам маємо підстави звести до релігії національних меншин, до національної релігії кримських татар, а також іммігрантів. Щодо відсотку новонавернених до ісламу з представників слов'янських народів, він є поки що надто малим, щоб брати його до уваги. Ці фактори суттєво відрізняють українських мусульман від православних, католиків, баптистів чи п'ятидесятників, які не прив'язані до якоїсь конкретної культури чи національності і через це мають можливість активно займатись прозелітизмом у відношенні один до одного.

Кримські татари відігравали важливу роль в українській історії, починаючи з утворення Кримського ханства, – як ворог чи військовий союзник, як чинник формування «хрестоносної» ідеології й образу шляхтича чи козака як захисника віри. Проте після завоювання Росією території Північного Причорномор'я і поступового занепаду Оттоманської Порти і Кримського ханства, образ мусульманина як ворога остаточно відживає свій вік і залишається лише у мистецтві (скажімо, літературні твори П.Куліша, Т.Шевченка, М.Костомарова, опера «Запорожець за Дунаєм» С.Гулака-Артемовського тощо). Татари з грізних воїнів перетворились на мирних землеробів, що знайшло свій відбиток і в ідеології, і у народній творчості. Що найбільш важливо, події ХХ ст., зокрема, репресії проти кримських татар і особливо велика депортація цього народу після визволення Криму радянськими військами в ході Другої світової війни (виселено, як вважається, біля двохсот тисяч чоловік, значна частина яких загинула під час переселення і в перші роки на новому місці), остаточно змінили відношення до

цього народу в уяві й системі цінностей і українців, і загалом, радянської дисидентської інтелігенції.

Татари отримали можливість повертатись до Криму лише у 1989 р., але повністю скористатись такою можливістю змогли лише в добу незалежності України. Якщо у 1989 р. частка кримських татар серед загального населення Криму становила близького 1 %, то у 2013 р. вона становила вже 13% – близько 70 тис. осіб. Починаючи з 1991 р., в Криму було створено систему самоврядування кримських татар – Курултай і Меджліс. Слід зазначити, що протягом усієї історії незалежної України татари виступали за територіальну цілісність нашої держави, брали участь у різноманітних заходах із популяризації української культури. Прикладом сильної проукраїнської позиції кримських татар можуть бути події 26 лютого 2014 р., коли депутати АР Крим зібрали сесію з метою проголосити про приєднання до Російської Федерації, але під будівлею парламенту автономної республіки зібрався багатотисячний мітинг на підтримку єдності України, й хоча в ньому брали участь і місцеві етнічні українці з етнічними росіянами, але головним активом цієї акції були кримські татари. В той день проросійські сили у столиці Криму змогли привести під стіни парламенту лише кілька сотень чоловік. В ніч із 26 на 27 лютого уряд і парламент АР Крим було захоплено російськими військовими і почалась анексія Криму. Багато чинників вказує, що значною мірою саме завдяки рішучості кримських татар проросійські політики у Криму не змогли своїми силами проголосити приєднання до РФ. Внаслідок цього Росія змушена була вдатись до прямої інтервенції із застосуванням регулярної армії, через що події в Криму були розцінені більшістю країн світу як військова агресія проти України. Отож, цілком вірогідним є те, що без кримських татар приєднання АР Крим до складу РФ могло мати мирний характер, а реакція світу на ці події могла бути цілком іншою.

Слід зазначити, що ці міркування з приводу хронології й оцінки подій, пов'язаних з анексією Криму РФ, не мають прямого відношення до теми нашої дисертаційної роботи і наведені виключно для ілюстрації сильної проукраїнської позиції кримських татар, які становлять переважну більшість серед мусульман

України. Ще одним свідченням такої позиції є заборона на в'їзд на територію АР Крим двох головних лідерів кримських татар – Мустафи Джемілева і Рефата Чубарова, а також масове переселення кримських татар на територію материкової України (мова йде про 10–11 тисяч чоловік, які офіційно переселились на вільну від окупації частину нашої держави).

Іслам в Україні є головним чином національною релігією кримських татар, а також мігрантів із традиційно мусульманських країн. Мусульманські релігійні організації в Україні не займаються активним прозелітизмом серед християн, а поодинокі випадки навернення в іслам представників немусульманських народів є скоріше винятком, ніж правилом. Слід зазначити, що християнські конфесії також не ведуть активної євангелізаційної роботи серед мусульман (за винятком окремих місій, відносно нечисленних). Отже, можна сказати, що між християнами і мусульманами в Україні існує своєрідний статус–кво.

Кримські татари, які становлять переважну більшість мусульман в Україні, не претендують на статус «держави в державі» й протягом усієї сучасної української історії неодноразово демонстрували лояльність і відданість до української держави. Відповідно, український уряд завжди ставився лояльно до органів самоврядування кримських татар. У контексті російської окупації Криму й АТО на південному сході України лояльність татар є особливо важливою, що неодноразово підкреслювалось і реальними кроками з боку влади, і символічними жестами. Наприклад, під час традиційного вітання Президента України 31 грудня 2014 р. промова голови держави містила кілька речень кримськотатарською мовою. Отже, можна сказати, що теперішній статус кримських татар як впливової, але лояльної, навіть патріотичної національної меншини цілком влаштовує і татар, й український уряд, і більшість суспільства.

Слід також враховувати, що у XXI ст. для більшості народів релігія має значно менший вплив на культуру і побут, ніж, скажімо, триста, двісті чи бодай сто років тому. Винятком можуть бути декілька мусульманських країн, де закони шариату мають або державний статус, або, принаймні, велику вагу в суспільстві. Татари до цього винятку не належать.

Отже, внаслідок усіх цих факторів можна стверджувати, що між мусульманами і християнами в нашій країні немає конфліктів ані на релігійному, ані на соціальному чи політичному підґрунті. Мусульмани ведуть переважно світський спосіб життя, частково зберігають релігійні і культурні традиції, а при цьому ставляться з повагою до традицій християн. Християни (як і агностики, які зараховують себе до християнської культури) зазвичай із повагою ставляться до мусульманських традицій у повсякденному житті.

Крім того, мусульмани на теренах України не входять до «групи ризику», тобто, не є спільнотою, потенційно схильною до низької лояльності чи агресії. Цим Україна відрізняється від багатьох інших країн зі змішаним християнсько-мусульманським населенням, досвід яких був розглянутий у попередніх розділах (Королівство обох Сицилій, Єрусалимське королівство, Іспанія X–XV ст. або Литва та Річ Посполита), а також від сучасних країн Європи, Америки чи Австралії, де мігранти з мусульманських країн часто намагаються жити за законами шаріату і нав'язувати їх іншим.

Досвід історії середньовічної Європи чи давньої та нової історії України переконливо доводить, що подібний статус-кво рідко триває довго, хоча особливості сучасної української ситуації (відносно невеликий відсоток мусульман і їхня значною мірою світська ментальність) дозволяють сподіватись на краще. Крім того, досвід релігійного діалогу між християнами і мусульманами переконливо доводить, що спроби таких діалогів зазвичай ні до чого не приводять і лише можуть спровокувати міжконфесійні конфлікти. Значно більш ефективним буває співпраця між християнами і мусульманами, побудована на побутових, економічних чи політичних засадах. Але враховуючи контекст сучасної України, досить ефективним може бути ще один спосіб, а саме – співпраця в рамках Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій.

Відносини і співпраця християн із мусульманами – проблематика досить складна і заслуговує більш ніж на одне наукове дослідження. Одна з головних причин того – досить неоднозначні відносини між цими двома групами протягом історії. Саме тому для побудови співпраці й мирного співіснування в наші дні

важливо вивчити історичний досвід таких відносин, а головне – проаналізувати приклади мирного співіснування і співпраці, а також спроби міжрелігійного діалогу. З такої позиції виходить методологія нашої роботи, яка полягає в тому, щоб спочатку простежити розвиток відносин між християнами і мусульманами в Європі протягом історії, вдалі приклади мирного співіснування, спроби міжрелігійного діалогу (при чому слід окремо вивчити досвід таких відносин на українських теренах), після чого показати, які наслідки мали подібні спроби. Потім слід зробити висновки і визначити основні напрямки можливої плідної співпраці, умови, за яких вона може бути ефективною, а також можливі небезпеки такої співпраці. Після чого автор має показати, як ці принципи застосовуються сучасними українськими християнами і мусульманами, зокрема в межах роботи ВРЦіРО.

Перш за все відзначимо, що вчення Корану залишає достатньо простору і для перманентної священної війни, і для мирного співіснування. В Біблії так само ідеал священної війни оспівується (щоправда, лише в Старому Завіті і виключно в контексті національно-визвольного руху євреїв), але також закладені підстави й для мирного співіснування з іновірцями.

Для християнського лицаря було цілком природним ставитись до ворога-мусульманина як до рівного, і, отже, до того, з ким можливо укласти мирну угоду і союз. Хрестоносна ідеологія застосовується виключно, коли ворог приходить як нападник і не схильний до мирних переговорів. Водночас, у лицарських романах, героїчному епосі чи літературі трубадурів мусульманин-ворог легко перетворюється на мусульманина-союзника, а лицар, який б'ється з мусульманами на полі битви, легко перетворюється на друга, який вчить Саладина особливостям куртуазного кохання. Крім того, дослідження феномену Абу Тайіба аль-Мутанаббі доводить, що в християнській та мусульманській культурах зустрічаються досить подібні явища, а люди одного класу в двох культурах цінують однакові чесноти. Отож, релігійні розбіжності не є непоборною перепоною для взаєморозуміння, коли йому сприяють побутові

фактори. На буденному рівні християни і мусульмани цілком можуть сприймати один одного як добрих сусідів.

Під час певного зближення християнської і мусульманської культури часто виникають спроби міжрелігійного діалогу, коли, наприклад, християни намагаються краще вивчити релігійні традиції і правила віри своїх сусідів–мусульман і порівнюють їх зі своїми. Проте, як показує дослідження, такий діалог зазвичай має своєю метою або захист своєї віри, або більш ефективно місіонерство (тобто наступ на чужу віру). Так, Самон Газький, Абу Курра, Іоанн Дамаскін писали свої твори, щоб укріпити християн, що жили під арабською владою, надати їм впевненості в правоті своєї віри, а Петро Достоповажний і його зусилля з вивчення ісламу мали своє метою підготовку місіонерів. Це є цілком природним, адже щиро віруюча людина завжди намагатиметься ділитись своїми переконаннями з іншими. Проте такі спроби місіонерства лежать у зовсім іншій площині, ніж співпраця і співіснування.

З цього, а також з дослідження прикладів мирного співіснування і співпраці між християнами і мусульманами випливає головний висновок цієї роботи. На нашу думку, усі випадки успішного мирного існування і співпраці між християнами й мусульманами мали місце в умовах наявності наступних факторів:

1. Наявність практичних аспектів, які служать об'єднуючим фактором, наприклад: боротьба проти спільного ворога, вигідні умови життя в одній державі, місті чи під владою одного сюзерена. Наприклад, татарам в Острозі було вигідно жити під покровительством князів Острозьких і користуватись привілеями громадян цього українського міста, сицилійські й іспанські мусульмани довгий час добре почували себе під владою християнських королів тощо. Отож, християни й мусульмани мирно живуть і співпрацюють, коли, з їхньої точки зору, це для них вигідніше, ніж починати ворожнечу або переслідування. Кожного разу, коли мусульманській спільноті було вигідніше підтримати турків чи християнському правителю – вигнати мусульман з своїх володінь, мирне співіснування швидко припинялось.

2. Надійною запорукою мирного співіснування є наявність влади чи іншої третьої сили, яка виступає своєрідним «модератором» й обмежує і взаємний вплив, і спроби кожної зі сторін порушити рівновагу на свою користь. Звісно, для цього цей модератор має бути зацікавленим у збереженні такої рівноваги і миру.

Також співіснування і співпраця між християнами й мусульманами можливі, коли вони обмежуються окремими сферами, в яких не проявляються їхні релігійні розбіжності, наприклад, в сферах розвитку самоврядування, обміну науковими знаннями, мистецьким досвідом чи торгівлі. В середньовічних містах чи державах все це легко модерувалось тим фактом, що християни і мусульмани мешкали в різних кварталах (як середньовічних містах України чи Іспанії) чи в різних регіонах держави (як на Сицилії чи у випадку з татарськими поселеннями Литви).

В сучасній Україні, внаслідок певних історичних обставин, християни і мусульмани перебувають у приблизно однаковому положенні: одні й другі постраждали за часів СРСР, одні й другі протистоять ідеології світського гуманізму, яка є панівною в західному світі. Християни і мусульмани на сучасному етапі захищають традиційну модель родини, заохочують підтримувати сімейні цінності, закликають владу до чесності. Більш того, через те, що і християни, і мусульмани мають свої традиційні аудиторії (мусульмани зосереджені на татарах, християни – на усіх інших), їхні зусилля не вступають у конфлікт один з одним, а окремі випадки навернення мусульман на християнство і, навпаки, не мають суттєвого впливу на загальну статистику. Крім того, в умовах світського суспільства і для християн, і для мусульман не є проблематичним зберігати свої звичаї і традиції. Багаті асортименти в продуктових крамницях і закладах громадського харчування, достатня кількість закладів національної кухні дозволяють навіть найбільш благочестивим християнам вільно поститись, а мусульманам – вживати халяльні страви. Отже, якщо в середні віки чи ранньомодерному суспільстві християни і мусульмани були відділені одні від одних кордонами між районами міста, між регіонами в країні, між замкненими спільнотами, то тепер їхнє становище можна порівняти з островами в світському морі.

Крім того, сучасне українське законодавство, а також релігійна ситуація в країні (тобто, світський характер українського суспільства, а також велика кількість християнських конфесій) не дозволяють будь-якій релігійній групі претендувати на домінуюче становище в суспільстві. Отже, ані християни, ані мусульмани не мають можливості претендувати на домінуючу роль у державі. Отже, в сучасній Україні можна побачити усі два вищезгадані фактори (зацікавленість усіх сторін у мирі, обмеженість місіонерства і суспільство та законодавство, які відіграють роль своєрідного модератора). Фактично, на цьому етапі української історії християни і мусульмани є союзниками.

Саме такою є співпраця між конфесіями в межах роботи ВРЦіРО. Християни і мусульмани разом закликають владу до чесності, наполягають на більш активній ролі релігійних організацій у житті суспільства, закликають обмежити рекламу алкоголю і тютюну, наполягають на рівноправ'ї конфесій, засуджують прояви сепаратизму й іноземну агресію, закликають до єдності держави і нації. Усі заяви і документи ВРЦіРО – виважені та відповідають інтересам усіх учасників співпраці.

Перший рівень діалогу – між вченими-богословами, які є християнами і мусульманами, в Україні не розвинений. У соціальних концепціях УПЦ та УПЦ КП нічого не говориться про діалог з ісламом. Навіть в «Екуменічній концепції УГКЦ» мова йде лише про стосунки між християнами. Певна методологія діалогу з нехристиянськими релігіями, а отже, з ісламом, пропонується лише у «Словянському біблійному коментарі». Це видання відображає спільний погляд протестантів України та сусідніх країн на цілий ряд проблем. У межах цієї книги український протестантський теолог Роман Соловій написав спеціальну проблемну статтю «Християнство та інші релігії». Перш за все у статті пропонується відмовитися від тріумфалістського підходу до поширення християнства. Дві третини населення Землі є представниками нехристиянських релігій. Міграція та місіонерство привели до невідворотності зустрічі представників різних релігійних світоглядів. Релігійний плюралізм, який гарантується багатьома державами, створив сприятливі умови для співіснування

різних релігій, унеможлививши монополію християнства у багатьох країнах. Нормативне ставлення християн до представників інших релігій має бути наступним: «діалог, свідectво і молитва».

Висновки до третього розділу

Виявлено, що на сьогодні залишаються значні розходження у розумінні пророчого служіння (а, отже, невизначеним залишається питання про роль Мухаммеда в історії монотеїзму). Водночас, встановлено, що для сучасного ісламського і християнського богослов'я характерна упевненість, що завершення Одкровення (на Мухаммеді чи Христі) не означає кінця пророчого служіння, і сучасні релігійні генії чи просто талановиті вірні мають у собі «пророчі якості». Це означає, що можливим є і більш динамічне сприйняття Слова Божого, в якому більш значним є факт зустрічі з Богом і Його словом, ніж зміст вимог, які ставить перед вірними Святе Писання. Не завжди такий підхід веде до релятивізму, оскільки містиками завжди духовні практики розцінювалися як більш високе покликання, ніж формальне виконання релігійних правил.

Сьогодні ісламські та християнські теологи наголошують на необхідності любові, без якої виконання релігійних настанов не принесе користі вірному і не потрібне Богові. Також звертається увага не те, що самі засновники ісламу і християнства, особливо – Ісус, свідчили про більш високе покликання шляху духовного сходження над простим виконанням релігійних обов'язків.

У проблемі визначення статусу Слова Божого й оцінці мусульманськими богословами тріадологічного догмату окреслився певний прогрес, оскільки у християнах визнають представників монотеїзму. У свою чергу християнські богослови не вважають більше Аллаха схожою на Бога філософів «чистою сутністю», а визнають, що Він має риси особистості. В оцінці відносин релігії та соціуму традиційними у полеміці й діалозі були звинувачення християнства у спіритуалізмі через розрив церкви від соціальних проблем, а ісламу – у матеріалізмі через визнання нерозривності релігійного й політичного. При усій

гостроті виявлених богословських суперечностей, сьогодні «відкрите християнство» визнає можливість спасіння для мусульман. У свою чергу представники «відкритого ісламу» визнають християнство цілком законним шляхом до Бога.

Прикладом християнської екуменічної теології, відкритої до ісламу, є концепція Ж. Варденбурга, який пропонує визнати, що жодна із цих релігій не виступає самостійною системою. Іудаїзм, християнство й іслам – це три підсистеми однієї цілісної системи або ж три системи, які частково переплітаються. Спільними або когерентними, на думку Ж.Варденбурга, є основні структурні елементи, концепти, символи та цінності.

Екуменічна герменевтика, в межах якої діалогічним партнером християнського богослов'я виступала б ісламська теологія, вперше була запропонована видатним католицьким сходознавцем Луї Массіньоном. На думку католицького богослова, справжні віруючі, а особливо ті, що мають пророчий дар, бажають спасіння усіх. Це спасіння відбувається, за вірою. Л.Массіньон переконаний, що Бог приймає віру не лише християн, але й іудеїв та мусульман. Причина цього у тому, що три монотеїстичні релігії виникли як виконання трьох обітниць Бога Аврааму, дані за молитвами цього «батька віри», а саме: іудеї отримали благословення через Ісаака, і за цією обітницею їм був посланий спочатку Мойсей, а потім Ісус.

Нове виведення із Писання норм сьогодні необхідне для, зокрема: вироблення єдиної концепції прав людини, віднайдення шляхів до встановлення постійного миру, утворення єдиного культурного простору, в якому б долався конфлікт ісламу і Заходу, утвердження в цьому просторі єдиного правового порядку й громадянської солідарності. Спільним Ж.Варденбург вважає велику роль права в трьох релігіях – незрівнянно більшу, порівняно з іншими релігійними традиціями. Тим, хто говорить про занадто велику регульованість приватного життя в ісламі, Ж.Варденбург нагадує про казуїстику, що була розвинута у Римо-католицькій церкві, коли за допомогою моралі й канонічного права намагалися впорядкувати весь приватний простір існування індивіда.

Спільним для трьох релігій Ж.Варденбург вважає ідеал поєднання двох соціальних цінностей – справедливості та миру, які були предметом все більших прагнень віруючих, спричинивши значні реформи й модернізацію соціуму на Заході та в ісламському світі.

Другорядними спільними елементами трьох релігій Ж.Варденбург вважає такі: 1) спільних героїв Писання; 2) універсальні наративи, що стосуються творіння та священної історії; 3) визнання Бога як джерела права, сповідування тієї точки зору, що писані закони і правозастосування у державі має відповідати даному Богом закону. При цьому християнство примиряється із розходженням між правовим ідеалом і правовою реальністю в суспільстві, а іслам та іудаїзм вважають, що компроміси із прагматизмом у такому випадку недоречні. Таким чином, не лише іслам вимагає того, щоб «світські закони» наслідували «релігійне законодавство». Відповідна ідея характерна для усіх трьох релігій, хоча в теорії та практиці її застосування існує значне різноманіття. Усі три релігії під впливом раціоналізації життя і модернізації суспільства зазнали істотних трансформацій в останні два століття. Спільноти вірних виявилися здатними здійснити «раціоналізацію інтерпретацій релігії». Мета цієї раціоналізації полягала у тому, щоб зробити ці релігії життєздатними у контексті викликів сучасності. Усі три премодерні релігії змогли знайти своє місце у модерному суспільстві, надали широкі можливості для творення релігійних ідеологій, для використання релігій у політичному й суспільному житті.

Сучасні ісламські мислителі Ф. Рахман, М. Аркун, Н. Абу Зейд розвивають екуменічну герменевтику, лібералізуючи традиційне уявлення про нествореність Корану: він був нестворений у своїй основі, при усній передачі через Мухаммеда і перше покоління мусульман. Цінності та принципи, сповіщені у цьому Корані, – абсолютні. Елементи відносності з'являються при записі Корану і його інтерпретаціях. Ця методологія дозволяє зарахувати до ядра ісламу лише гуманістичні цінності та принципи, а мову агресії вважати привнесеною людським елементом при творенні Корану.

Суттєвим викликом для міжрелігійного діалогу є ісламізм. Доведено, що ісламізм – це політичний екстремізм, що використовує релігію у власних цілях, мобілізуючи прихильників на боротьбу з метою перемоги «сил добра» над «силами зла» в есхатологічному протистоянні.

Головними рисами ісламізму є саме заперечення існуючого цивілізованого порядку, незалежно від міри впливу на нього релігії, легітимізація есхатологічного позаправового насилля. Тоталітарна релігійна ідеологія ісламських екстремістів несумісна з принципами відкритого суспільства, відповідно, конфлікт між носіями радикально витлумачених ісламських цінностей і західною цивілізацією є невідворотним. Водночас, ще більшою є загроза масштабних конфліктів в середині самого ісламського середовища. В цих умовах зростає запит на поміркований іслам та ідеї релігійної толерантності. За підрахунками соціологів, поміркований іслам сповідують 96 % мусульман, тому його екуменічний потенціал має бути актуалізований.

Значно впливає на перспективи християнсько-мусульманського діалогу на початку XXI ст. теологія «відкритого ісламу» Фетхуллага Гюлена, яка основними елементами має аксіологію любові, теорію толерантності та міжрелігійного діалогу. Богослов доводить, що терпимість належить до числа традиційних мусульманських чеснот. Турецький проповідник переконує, що фундаменталістичні обґрунтування необхідності перманентного джихаду є викривленим розумінням ісламу, яке суперечить нормам законодавства «золотого віку» перших халіфів. Ф.Гюлен вважає, що теорія зіткнення цивілізацій є помилковою, оскільки релігійно-гуманістична єдність цивілізованих народів є реальністю, яка протистоїть маргінальним явищам крайнього фундаменталізму та вульгарного секуляризму, що породжують ідеології війни, громадянських конфліктів і терору.

Для обґрунтування гуманістичного тлумачення ісламу Ф.Гюлен застосовує положення суфізму, який називає «душею ісламу». В цілому, ця теологічна система є різновидом гуманістичного консерватизму, який є найбільш перспективним напрямком в ісламській теології й ідеології, а також може сприяти

реалістичному діалогу ісламу та християнства. Релігієзнавчий аналіз основних положень теорії Ф.Гюлена щодо толерантності й екуменічного діалогу, прав людини і цінності життя доводить, що основою для мусульманської теології цього турецького проповідника є богослов'я любові. Мусульманська теологія Ф.Гюлена – спроба поєднання ідеалів соціально-політичного консерватизму з ідеями релігійної відкритості, толерантності й діалогу. «Відкритий іслам» Ф.Гюлена ґрунтується на поміркованій інтерпретації коранічних і традиційних цінностей ісламської цивілізації. Важливим елементом цієї теології є вчення про абсолютну цінність життя. На основі Корану, турецький богослов обґрунтовує власне вчення про права людини, яке характеризується перевагою індивідуальних прав над правами народу, визнанням рівності та легітимізацією релігійної свободи.

Вітчизняні християнство й іслам мають значний потенціал до відкритості та діалогу. Водночас, слід визнавати, що ворожість, яка існувала у минулому, часто зумовлена не лише політичними факторами, але й релігійним відторгненням «чужого». Сучасна співпраця мусульман і християн в Україні зумовлена позитивним досвідом діалогу в Всеукраїнській раді церков і релігійних організації, солідарністю кримсько-татарського народу з незалежною Україною. І християни, і мусульмани на цьому етапі історії нашої держави захищають традиційну модель родини, заохочують сімейні цінності, закликають владу до чесності. Через те, що і християни, і мусульмани мають свої традиційні аудиторії (мусульмани зосереджені на татарах, християни – на усіх інших), їхні зусилля не вступають у конфлікт одні з одними, а окремі випадки навернення мусульман на християнство і навпаки не мають суттєвого впливу на загальну статистику.

ВИСНОВКИ

Результати філософсько-релігієзнавчого дослідження концептуальних основ християнсько-мусульманського богословського діалогу знаходять своє висвітлення у наступних узагальнюючих висновках:

1. Доведено, що ісламський монотеїзм християнськими богословами було сприйнято за взірцем іудейського єдинобожжя, і критика, яка застосовувалась традиційно відносно іудеїв, була перенесена на мусульман. Ця критика була метафізичною і виходила з аналогії між Богом та людською душею. Аргументи на користь трипостасності Бога як необхідної передумови Його розумності та життєвості не могли мати впливу на ісламське богослов'я через їх слабкість. Трипостасність Бога для християнського богослов'я насправді відома із Одкровення, усі аналогії з влаштуванням душі не можуть мати аподиктичної сили чи навіть високого ступеня вірогідності. Усвідомлення цього приводило християнських богословів до потреби поставити під сумнів достовірність одкровення Бога пророку Мухаммеду і до заперечення пророчого статусу останнього. Виходячи із принципу «судити про релігію із поведінки її прихильників», християнські богослови критикували засновників та послідовників ісламу за багатоженство, неспірітуалістичні уявлення про рай, фаталізм. У цілому, християнські богослови намагалися представити іслам як варварську «єресь» у теорії та практиці, над якою християнство вивищується як релігія цивілізованих людей.

2. Ісламські богослови традиційно критикували християнство за недотримання принципів суворого монотеїзму, ірраціоналізм, суперечливість теологічних доктрин.

3. Християнство та іслам мають значний потенціал до відкритості й діалогу. Водночас, слід визнавати, що ворожість, яка існувала у минулому, часто зумовлена не лише політичними факторами, але й релігійним відторгненням «чужого». На початку XXI століття окреслився прогрес відносно розуміння пророчого служіння, Слова Божого, співвідношення релігії та суспільства.

Перспективи діалогу мусульман і християн пов'язані з розвитком теології доби постмодерну, яка використовує принципи постметафізичного мислення.

4. Діалог у релігійному аспекті в другій половині ХХ століття переходить від концентрації уваги на догматичній різниці до спільного визнання єдиного Творця, цінності творіння. На початку ХХІ століття більша увага приділяється відносинам віруючого із Богом, сприйняттю краси світу, яка є відображенням любові Бога до свого творіння. Важливими аспектами діалогу стають визнання принципів прав людини, релігійної свободи, множинності шляхів до Бога.

5. Християнськими та мусульманськими теологами запропонована нова екуменічна герменевтика, в якій іудаїзм, християнство й іслам є трьома елементами складної структури єдиного монотеїстичного світогляду.

6. Ісмаїл аль-Фаруджі був першим ісламським теологом, який свідомо розвивав теоретичні засади діалогу з християнством та іудаїзмом. При цьому іслам був представлений як метарелігія, що є універсальним цілим, в якому інші монотеїстичні релігії мають віднайти власну повноту. Сучасні ісламські мислителі Ф. Рахман, М. Аркун, Н. Абу Зейд розвивають екуменічну герменевтику, лібералізуючи традиційне уявлення про нествореність Корану, а саме: Коран нестворений у своїй основі, при усній передачі через Мухаммеда і перше покоління мусульман. Цінності та принципи, сповіщені у цьому Корані, – абсолютні. Елементи відносності з'являються при записі Корану та його інтерпретаціях. Ця методологія дозволяє зарахувати до ядра ісламу лише гуманістичні цінності й принципи, а мову агресії вважати привнесеною людським елементом при творенні Корану.

7. Мусульманська теологія Ф.Гюлена є прикладом поєднання ідеалів релігійного консерватизму з ідеями гуманізму, просвітництва, толерантності та діалогу. «Відкритий іслам» Ф.Гюлена ґрунтується на поміркованій інтерпретації коранічних і традиційних цінностей ісламської цивілізації, є проектом «ісламської реформації», альтернативним щодо ісламського фундаменталізму. Доводиться, що важливим елементом цієї теології є вчення про любов як духовну основу життя. Особливе значення має любов до людства, яку виявляє духовна еліта

«істинних мусульман», вихована у школах Ф.Гюлена. Еліту становлять люди із «пророчим баченням», які можуть змінювати на краще долю людства й окремих націй, стримуючи «хаос», породжений пристрастями й амбіціями, закладаючи основи для кращого суспільства. Духовне прочитання Корану покликане зобразити Мухаммеда як взірця гуманізму, що має на меті культивування певних чеснот, серед яких головними є людяність, толерантність і любов.

8. Розвиток практичного діалогу та значний прогрес в ісламознавчих дослідженнях в Україні створюють сприятливі умови для інтенсивного християнсько-мусульманського богословського діалогу в найближчій перспективі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абдо–Ясінська Л.І. Ідеологія і міжнародна практика ісламського фундаменталізму: дис. ... канд. політ. наук : 23.00.04 / Л. І. Абдо–Ясінська. – Львів. нац. ун–т ім. І. Франка. – Львів, 2011. – 209 с.
2. Абу Курра Ф. Диалоги с мусульманами / Ф. Абу Курра. – М. : ПСТГУ, 2002. – 160 с. – (Богословский сборник; 10).
3. Авдєєва С. Радикалізм в ісламі: причини виникнення і релігійно–політична реальність / С. Авдєєва // Релігія і Церква в сучасних українських умовах. – К. : Світ Знання, 2007. – С. 265–278.
4. Айуб М. Отношение мусульман к христианству: несколько современных примеров / Махмуд Айуб // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 344–373.
5. Алруб А. Джихад як складова концептів війни і миру в ісламі: автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 / Абу Емад Мустафа Алруб. – К., 2009. – 173 с.
6. Альтамира–и–Кревеа Р. История Средневековой Испании / Р. Альтамира–и–Кревеа. – С.–Пб. : Евразия, 2003. – 608 с.
7. Ан–Наим А. А. На пути к исламской реформации / Абдуллахи Ахмед Ан–Наим. – М. : Музей и общественный центр имени Андрея Сахарова, 1999. – 283 с.
8. Арістова А. Реальні та уявні загрози етнорелігійного тероризму / А.Арістова // Релігія і Церква в сучасних українських умовах. – К. : Світ Знання, 2007. – С. 146–154.
9. Арістова А. Мусульманська цивілізація: цілісність і гетерогенність / А. Арістова // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. – К. : УАР, 2011. – С. 5–32.
10. Арістова А. Природа мусульманського максималізму у концептах західного світогляду / А. Арістова // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. – К. : УАР, 2011. – С.32–46.
11. Арістова А. Релігійне підґрунтя міжнародного тероризму / А. Арістова // Українське релігієзнавство. – № 56. – 2010. – С. 198–212.

12. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання : монографія / А. В. Арістова. – К. : НТУ, 2007. – 336 с.
13. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно–суспільні процеси. : дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Алла Вадимівна Арістова. – К., 2008. – 429 с.
14. Аркун М. Размышления мусульманина о «новом» Катехизисе / Мухаммед Аркун // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 84–100.
15. Аркун М. Современный ислам перед лицом собственной традиции / М. Аркун // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С. 97–151.
16. Армур Р. Ислам и христианство: непростая история / Р. Армур. – М., 2010. – 336с.
17. Аулін А.О. Міфотворчість сучасних мусульманських еліт як соціальна дія: дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03 / О. А. Аулін ; Нац. авіац. ун-т. – К., 2011. – 192 с.
18. Бальтазар, Х. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар; [пер. с нем. А. Ярина]. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.
19. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло / Жорж Батай. – Минск : Современный литератор, 2000. – 352 с.
20. Батиріна М. Концепція джихаду в ісламі та способи її застосування / М. Батиріна // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. – К. : УАР, 2011. – С. 79–86.
21. Белькевич Д. Феномен релігійного фундаменталізму в протестантській і ісламській традиціях / Д.Белькевич // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 272–283.
22. Бессмертная О. Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок / О.Бессмертная // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 469–529.
23. Білозор Д.В. Ваххабізм: релігійно–політична сутність та історичні трансформації: автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 / Д.В. Білозор. – К., 2009. – 196 с.

- 24.Борман М. Две религии: общие доктринальные основания и точки соприкосновения в различных общественных сферах / Морис Борман // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 533–551.
- 25.Бормане М. Коран и Сунна в исламе, «основные источники» / М. Бормане // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С. 81–97.
- 26.Борн де Б. Сирвенты / Б. Борн, де. – М. : Худ. литература, 1974. – 576 с.
- 27.Брилёв Д. Политизация суфизма в контексте Арабской весны / Д. В. Брилёв // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2015. – С. 276–294.
- 28.Брильов Д. Іслам: історія, віровчення та культова практика: підручник. / Д.В.Брильов.– К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – 141 с.
- 29.Брильов Д. Суфізм в центральноазіатському регіоні, Північному Кавказі та у Криму у радянські часи / Д.Брильов // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 104–113.
- 30.Брильов Д.В. Суфізм та ісламізм: глобальний та локальний контекст: дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 / Д. В. Брильов. – К., 2011. – 185 с.
- 31.Будущее за исламом: Эпизоды биографии Саида Нурси // Рисале–и Нур [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://nurru.com/modules/cjaucontent/index.php?id=67>.
- 32.Булатов А. Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву / А. Булатов, А. Арістова // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Кол. монографія. – К. : УАР, 2011. – С.131–149.
- 33.Булатов А.А. Внутриисламские противоречия в мусульманской умме Крыма: природа, состояние, эволюция: дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 / А.А.Булатов. – К., 2011. – 212 с.
- 34.Бутиріна М. Стереотипізація ісламу. Ісламофобія як феномен масової свідомості / М. Бутиріна // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. – К. : УАР, 2011. – С.161–175.

35. Варбанець П. Модель ліберального ісламу в Туреччині як перспектива синтезу традиції і модерніті / П.А. Варбанець // Дослідження світової політики: Зб. наук. праць. – Вип. 28. – К., 2004. – С.113–131.
36. Варбанець П.А. Роль лаїцизму у процесі модернізації традиційних суспільств ісламського Сходу: дис... канд. політ. наук: 23.00.04 / П.А. Варбанець ; НАН України. Ін-т світ. економіки і міжнарод. відносин. – К., 2004. – 188 с.
37. Варденбург Ж. Мировые религии с точки зрения ислама / Ж.Варденбург // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 303–344.
38. Ведер Г. Пережитый опыт и текст как критерий христианской герменевтики / Г.Ведер // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С.182–204.
39. Вейз Д. Э. Времена постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Д. Э. Вейз; [пер. с англ]. – М. : Лютеранское наследие, 2002. – 240 с.
40. Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментариев) / под ред. Ю.В. Максимова. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2012. – 229 с.
41. Владиченко Л. Вчення про кінець світу в ісламі / Л.Владиченко // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 55–64.
42. Волковський В. Спроба філософського осмислення стереотипів ісламу / В.Волковський, А.Дробович // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С.179 – 190.
43. Габюс Ж.–П. Отношение христианства к исламу / Жан–Поль Габюс // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 289–293.
44. Гайнутдин Р. Ислам : Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью. Документы 1994–2008 / Муфтий Равиль Гайнутдин. – М. : Эксмо, 2011. – 752 с.
45. Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики / Норман Л. Гайслер; [пер. с англ. В. Гаврилова]. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.
46. Гамадутін І. Іслам: основи віри / І.Гамадутін // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 12–23.

47. Гасымов К. Ибн Таймийа о «Послании о суфийской науке» 'Абд аль-Карима аль-Кушайри / К. Гасымов // Суфизм и мусульманская духовная традиция. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2015. – С.12–53.
48. Гвардини Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127–163.
49. Гертцберг А. Иудаизм между христианством и исламом / А. Гертцберг // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С. 48–81.
50. Голотін С.І. Ісламський фундаменталізм та ісламський екстремізм: теорія і практика: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / С. І. Голотін. – К., 2010. – 200 с.
51. Горицька Г.В. Ісламські партії в політичних процесах країн арабського світу: дис. ... канд. політ. наук : 23.00.02 / Г.В. Горицька. – К., 2010. – 217 с.
52. Григорий Богослов. Собрание творений / Григорий Назианзин, архиеп.; пер. с греч. – В 2 т. Т. 1. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 680 с.
53. Гюлен Ф. Діалог і толерантність / Ф.Гюлен ; з тур. пер. О.Зубань, В. Підвойний. – К. : Вид-во Жупанського, 2012. – 376 с.
54. Дамаскин И. Творения преподобного Иоанна Дамаскина / И. Дамаскин. – М. : Индрик, 2002. – 416 с.
55. Декларация ВРЦіРО «Про негативне ставлення до явища гомосексуалізму та спроб легалізації так званих одностатевих шлюбів (реєстрації одностатевих партнерств)» // ВРЦіРО. – 2007 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=328%3A1&catid=50%3Azv&Itemid=78&lang=uk.
56. Денисенко А. Кто (все еще) напуган постмодернизмом? // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. (Редактор-упоряд. Михайло Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 155–170.
57. Денни Ф. М. Ислам и мусульманская община / Фредерик М. Денни // Религиозные традиции мира, в 2-х томах. –Т. 2.– М. : КРОН-ПРЕСС, 1996. Т. 2, Ч. 6. – С. 6–119.

- 58.Добжинський А. Християнсько-мусульманський діалог. Загрози і надії / А.Добжинський // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 152–160.
- 59.Добродум О. Іслам в інтернеті: деякі функціональні можливості / О.Добродум // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 259–267.
- 60.Дэниел Н. Ислам в христианской мысли на Западе: от начала до 1914 г. / Н.Дэниел // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 269–282.
- 61.Жангожа Р. Мультикультуралізм: pro et contra [Текст] / Р. Жангожа, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України» – К., 2016. – 208 с.
- 62.Жефре К. Исламское сознание у Мохаммеда Аркуна / К. Жефре // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С. 151–167.
- 63.Жеффре К. Богословие нехристианских религий через 20 лет после II Ватиканского собора / К. Жеффре // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С.103–122.
- 64.Жеффре К. Богословское значение исламо–христианского диалога / К. Жеффре // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. ап. Андрея, 2002. – С. 123–148.
- 65.Журавский А. Ислам в исторических судьбах России: мусульманский Восток в историософских концепциях русских антизападников / А. Журавский // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. ап. Андрея, 2002. – С. 451–468.
- 66.Журавский А. П. Христиане и мусульмане: от конфронтации к диалогу / А.Журавский // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С.VII–XV.
- 67.Журавский А. П. Чаадаев и Вл. Соловьев / А. Журавский // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. ап. Андрея, 2002. – С. 435–450.

68. Журавский А. В. Ислам / А. В. Журавский. – М. : Весь мир, 2004. – 223 с.
69. Журавский А.В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога / А.В.Журавский; АН СРСР, Ин-т востоковедения. – М. : Наука, 1990. – 126 с.
70. Заява ВРЦіРО за підсумками зустрічі з керівництвом Верховної Ради України // ВРЦіРО. – 2014 [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу : http://old.vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=219&Itemid=31.
71. Заява Всеукраїнської Ради Церков щодо загрози сепаратизму // Інститут релігійної свободи. – 2014 [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу : http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1358%3A1&catid=50%3Azv&Itemid=78&lang=ru.
72. Заява Ради Церков щодо рішення Росії про військове вторгнення в Україну // Інститут релігійної свободи. – 2014 [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу : <http://vrciro.org.ua/ua/statements/380-council-of-churches-statement-on-decision-of-russian-military-invasion>.
73. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо морально-етичного змісту рекламної продукції в Україні [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу : <http://vrciro.org.ua/ua/statements/18-zvernennya-vrciro-shchodo-moralno-etychnogo-zmistu-reklamnoyi-produkciyi-v-ukrayini>.
74. Здіорук С. Відродження ісламу на пострадянському просторі / С. Здіорук // Ісламські процеси у світі та в Україні. Кол. моногр. – К. : УАР, 2011. – С. 113–122.
75. Здіорук С. Конфесійно-історичні аспекти поширення ісламу на теренах України і сучасне мусульманське середовище / С. Здіорук // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Кол. моногр. – К. : УАР, 2011. – С. 122–131.
76. Зінько С. Мусульманські країни Близького Сходу у сучасних міжнародних інформаційних відносинах [Текст] : дис. ... канд. політ. наук : 23.00.04 / Зінько Соломія Юріївна ; Чернів. нац. ун-т ім. Юрія Федьковича. – Чернівці, 2012. – 251с.

- 77.Игнатенко А. Эндогенный радикализм в исламе / А. Игнатенко [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.ca-c.org/journal/cac-08-2000/12.ignatenko.shtml>.
- 78.Игнатенко А.А. Ислам и политика: Сб. ст. / А. Игнатенко. – М. : Институт религии и политики, 2004. – 256 с.
- 79.Ислам // Православная энциклопедия. – [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.pravenc.ru/text/674977.html>.
- 80.Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов / Е. Е. Бойцова, В. Ю. Ганкевич, Э. С. Муратова, З. З. Хайреддинова. – Симферополь, 2009. – 432 с.
- 81.Ислам, модерн, национализм. Интервью с Клиффордом Гирцем // Исламовед-ру. – [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://islamoved.ru/2016/islam-modern-natsionalizm-intervyu-s-kliffordom-girtsem/>.
- 82.Ислам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – 292 с.
- 83.Исламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. – К. : УАР, 2011. – № 57 – 201 с.
- 84.Канг Ж.-М., ван. Истоки библейского монотеизма / Ж.-М. ван Канг // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С. 13–46.
- 85.Каспер Р. Слово Божье и язык человеческий в христианстве и исламе / Р. Каспер // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 201–233.
- 86.Киннемон М. Экуменическое движение: антология ключевых текстов / сост. М. Киннемон, Б. Коуп. – М. : ББИ св. ап. Андрея, 2002. – 618 с.
- 87.Кисельов О. Карикатурний скандал: причини та наслідки / О.Кисельов // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 253–259.
- 88.Кисла А. Особливості політизації ісламу в Криму / А.Кисла // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 214–223.
- 89.Клеман О. Ислам – божественный вызов иудеям и Мухаммад – возвеститель последнего пророчества / О. Клеман // Христиане и мусульмане: проблемы

- диалога. Хрестоматія. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 283–288.
- 90.Коваленко Ю.В. Суфійська модель моральнісного самовдосконалення (історико–етичний аспект): дис... канд. філос. наук: 09.00.07 / Ю.В. Коваленко ; Київ. нац. ун–т ім. Т.Шевченка. – К., 2002. – 194 с.
- 91.Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. Колодний // Християнство доби постмодерну : Колективна монографія; [ред. А. Колодного]. – К., 2005. – С. 5–33.
- 92.Колодний А. Толерантність відносин як риса української поліконфесійності / А.Колодний // Релігія і Церква в сучасних українських умовах. Збірка матеріалів. – К. : Світ Знання, 2007. – С. 304–310.
- 93.Костилев П. Теоретичні проблеми вивчення суфізму / П.Костилев // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 84–92.
- 94.Кочергін В. Погляди на іслам східних отців церкви та церковних письменників VII–XV століть. Частина I. / В. Кочергін // Практична філософія. –2013. – № 1(47). – С. 125–135.
- 95.Кочергін В. Погляди на іслам східних отців церкви та церковних письменників VII–XV століть. Частина II. / В. Кочергін // Практична філософія. –2013. – №2(48). – С. 222–230.
- 96.Кюнґ Г. Мировые религии, мир и всеобщая этика / Г. Кюнґ // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С.239–255.
- 97.Кюнґ Г. Теология на пути к новой парадигме // Великие христианские мыслители / Ганс Кюнґ; [пер. с нем. О. Ю. Бойцовой]. – СПб. : Алетейа, 2000. – С. 363–401.
- 98.Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние Века / Ж. Ле Гофф. – Санкт–Петербург : Издательский дом Санкт–Петербургского университета, 2003. – 160 с.
- 99.Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо–Годи, В. П. Троицкого. – М. : Мысль, 2001.— 558 с.
- 100.Лубська М. В. Мусульманське право. Сутність, джерела, структура : монографія / М.В. Лубська. – К. : Академвидав, 2009. – 256 с.

101. Лубська М.В. Еволюція ісламської теолого–філософської думки: монографія. – К. : Центр учбової літератури, 2014. – 317с.
102. Лучицкая С. Моральный портрет мусульман в хрониках крестовых походов / С. Лучицкая // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 377–401.
103. Маєвська Л. Ідеологічні особливості радикально–екстремістських організацій в ісламському світі / Л. Маєвська // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. – К. : УАР, 2011. – С.101–113.
104. Мак–Артур Дж. Ислам и Антихрист [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://www.youtube.com/watch?v=CTgtCGcN3Hk>.
105. Мак–Олифф Д. Д. Избранные пред женами: Мария и Фатима в кораническом тексте / Дж. Д. Мак–Олифф // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 246–258.
106. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – М., 1993. – С. 185–202.
107. Максимов Ю. Загадочный святой Самон Газский / Ю. Максимов. – 2010. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.portal-missia.ru/node/364>.
108. Максимов Ю. Преподобный Иоанн Дамаскин об исламе / Ю. Максимов [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.pravoslavie.ru/put/4090.htm>.
109. Максимов Ю. Религия креста и религия полумесяца / Ю. Максимов – М. : Московское подворье Свято–Троицкой Сергиевой Лавры, 2008. – 239 с.
110. Максимов Ю. Феодор Абу Курра и его место в истории ранней православной полемики с исламом / Ю. Максимов. – М. : ПСТГУ, 2002. – 160 с. – (Богословский сборник; 10).
111. Массиньон Л. Три молитвы Авраама, отца всех верующих / Л. Массиньон // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 171–193.

- 112.Мейендорф, И., протопресвитер. Византийские представления об исламе / Протопресвитер Иоанн Мейендорф [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.cerkov.ru/preview/3106>.
- 113.Мелікова І. Поняття «ісламський фундаменталізм» та «екстремізм» / І.Мелікова // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 267–272.
- 114.Мерад А. Исламо–христианский диалог: в поисках общего языка / А. Мерад // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 234–245.
- 115.Муратова Е. «Радикальний» vs «кримський»: іслам у сучасній міфології Криму / Е.Муратова // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 208–214.
- 116.Муратова Э. Ислам в современном Крыму: индикаторы и проблемы процесса возрождения / Э. С. Муратова. – Симферополь : ЧП «Эльиньо», 2008. – 240 с.
- 117.Мусійко Н. Історичні передумови та особливості поширення ісламу в Україні / Н. Мусійко // Іслам і Україна. – К. : Ансар Фаундейшен, 2005. – С. 215–228.
- 118.Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток/ Під заг. ред. Ауліна О.А. – Вінниця : Консоль, 2016. – 400 с.
- 119.Муткогло И. Джихад большой и малый / И. Муткогло // Ислам–ру [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.islam.ru/content/obshestvo/41418>.
- 120.Муха О. «Занепад Європи» і Вогонь ісламу / О.Муха // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 239–245.
- 121.Никитин А. Ислам в Европе / архим. Августин (Никитин). – СПб. : ЦСО, 2009. – 656 с.
- 122.Николай Кузанский. О мире веры / Н. Кузанский. – М. : Канон, 2006. – 206 с.
- 123.Павленко П. Кінець Європи чи західне християнство як інструмент тотальної глобалізації людства / П. Павленко // Українське релігієзнавство. – 2012. – № 62–63. – С. 175–170.
- 124.Пластун В. Такой разный ислам / В. Пластун [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.ca-c.org/journal/2000/journal_rus/cac11_2000/02.plastun.shtml.

- 125.Платти Э. Риск верности в исламе и христианстве. Вызов свободы / Э. Платти // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С. 219–239.
- 126.Положення про Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій // ВРЦіРО. – 2008 [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://vrciro.org.ua/ua/component/content/article?id=13:polozhennya-pro-radu>.
- 127.Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою ; [пер. з арабс. М. М. Якубовича]. – Медіна : Центр короля Фагда, 2012. – 998 с.
- 128.Применко О. Іслам та політика в Україні: виклики ХХІ століття / О.Применко // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 223–231.
- 129.Райчинець А.В. Відкритість мусульманської теології Фетхуллаха Гюлена / А.В.Райчинець // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – Вип. 15. – С.116–120.
- 130.Райчинець А.В. Гуманізм мусульманської теології Фетхуллаха Гюлена / А.В.Райчинець // Гілея. – Вип. 117. – К., 2016. – С. 156–159.
- 131.Райчинець А.В. Екуменічна герменевтика Жака Варденбурга / А.В.Райчинець // Схід: аналітично-інформаційний журнал. – 2017. – № 1 (147). – С. 113–119.
- 132.Райчинець А.В. Іслам у дзеркалі візантійської теології / А.В.Райчинець // Гілея. – Вип. 116. – К., 2017. – С. 220–224.
- 133.Райчинець А.В. Ісламська теологія на шляху до екуменічної герменевтики / А.В.Райчинець // Гілея. – Вип. 118. – К., 2017. – С. 260–264.
- 134.Райчинець А.В. Християнсько-мусульманський богословський діалог: стан і перспективи / А.В.Райчинець // Практична філософія. – 2017. – № 1. – С. 135–143.
- 135.Райчинець А.В. Християнсько-мусульманські відносини в Україні / А.В.Райчинець // Гілея. – Вип. 114. – К., 2016. – С. 201–205.
- 136.Ральченко О. Спільні елементи в розумінні Антихриста та Ад Даджжалья в мусульманській та християнській традиціях / О.Ральченко // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 64–67.
- 137.Регламент діяльності Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій // ВРЦіРО. – 2013 [Електронний ресурс] – Режим доступу :

<http://vrciro.org.ua/ua/documents/200-reglament-diyalnosti-vseukrayinskoyi-rady-cerkov-i-religiynyh-organizaciy>.

138. Русин И. Иисус Корана и Евангелий. Сходства и различия / И. Русин // Новые горизонты миссии – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – С. 229–245.
139. Саидозимова Г. Ислам и Запад: возможен ли «диалог цивилизаций»? Об исламе и фундаментализме в эпоху глобализма / Г. Саидозимова [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.ca-s.org/journal/2000/journal_rus/cac11_2000/01.saidaz.shtml.
140. Сархан Т. Муххамад: шлях реформатора та вплив його вчення на життя мусульман / Т. Сархан // Ислам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 23–25.
141. Сахедина А. Исламское богословие христианско–мусульманских отношений / А. Сахедина // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 149–168.
142. Свистунов С. Інформаційна складова гуманітарної безпеки України в контексті світових ісламських процесів / С. Свистунов // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. – К. : УАР, 2011. – С. 175–184.
143. Сикоев Р.Р. От эмирата до халифата // Мусульманские страны у границ СНГ. – М., 2001. – С. 141–147.
144. Смирнов А. Путь к истине: Ибн Араби и Николай Бердяев (о двух типах мистического философствования) / А. Смирнов // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 402–434.
145. Смирнов А. Християни та мусульмани в контексті міжцивілізаційного діалогу / Смирнов Андрій // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 160–165.
146. Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Дж. Смит. [пер. с англ. В. Курат]. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 214 с.
147. Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий / Л.Р. Сюкияйнен. – М. : Садра, 2014. – 210 с.

- 148.Талби М. Вера Авраама и мусульманская вера / М. Талби // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 194–200.
- 149.Тесье А. Священная история в Обители Ислама / А. Тесье // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 294–299.
- 150.Титаренко В.В. Релігійний розвиток в сучасних глобальних умовах: конфронтація vs діалог / В.В.Титаренко // Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини. – Галич, 2014. – С.435–443.
- 151.Тролля К. Вопросы мусульман – ответы христиан / К.Тролля. – К. : Дух і літера, 2011. – 280с.
- 152.Украина – Россия: концептуальные основы гуманитарных отношений / Под науч. ред. О.П. Лановенко. – К. : Стилос, 2001. – 544 с.
- 153.Українці найбільше довіряють церкві, ЗМІ та збройним силам // РІСУ [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_society/52539/.
- 154.Фейхуллах Гюлен и его движение. Интервью с Хараном Явузом // Портал–кредо [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=61843>.
- 155.Фесслер М. Христианство и иудаизм: двойное мессианское призвание? / М.Фесслер // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С. 204–219.
- 156.Фицджералд М. Другие религии в «Катехизисе Католической Церкви» / М. Л. Фицджералд // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 69–83.
- 157.Фолієва А. Особливості ісламського відродження в Росії (погляди Муси Бігієва) / А.Фолієва // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С.249–253.

- 158.Фолієва Т. Міжконфесійні відносини Російської православної церкви та ісламських організацій Росії: історія і сучасність / Т.Фолієва // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 170–179.
159. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ Москва. – 2006. – 571с.
- 160.Хизир–Огли Т. Особливості, сутність та культурно–етнічні форми ісламу / Т.Хизир–Огли // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 42–55.
- 161.Хорд Г. Восточное христианство и современный человек / Митрополит Георгий Ходр // Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость / Ред. Жозеф Доре. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – С.167–182.
- 162.Хоскинс Э. Дж. Сердце мусульманина / Э.Дж. Хоскинс. – К., 2012. – 80 с.
- 163.Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия: Межконфессион. и межрелигиоз. диалог / сост., вступ. ст. и коммент. А.Журавского. – М. : ББИ св. Апостола Андрея, 2000. – 558 с.
- 164.Хури А.–Т. Ислам в восточной христианской мысли в средние века / А.–Т. Хури // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М. : ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С. 261–268.
- 165.Церква вже не лідер довіри українців // РІСУ [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/social_questioning/60704/.
- 166.Черенков М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм (генетико–типологічна спорідненість і національно–ідентифікаційні виміри) / М. Черенков. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с.
- 167.Черенков М.Н. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей / М.Н.Черенков. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 291 с.
- 168.Чубаров Р. Год назад мы были уверены, что спасли Крым [Електронний ресурс] – Режим доступу :

[http://www.bbc.com/ukrainian/ukraine_in_russian/2015/02/150226_ru_s_chubarov_cri
mea](http://www.bbc.com/ukrainian/ukraine_in_russian/2015/02/150226_ru_s_chubarov_cri
mea)

169. Шамсутдинова–Лебедюк Т.Н. Сімейно–шлюбні відносини в ісламі: релігієзнавчий аспект: дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Т.Н. Шамсутдинова–Лебедюк ; Ін–т філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2005. – 203 с.
170. Шестопаець Д.В. Твір Ібн Теймійї “Вірна відповідь тим, хто підмінив релігію месії” як пам’ятка ісламської антихристиянської полемічної літератури XIII–XIV ст. – Дис. на здобу. наук. ст. к. іст. н. за спеціальністю 07.00.06 – історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. – К., 2008. – 211 с.
171. Шлыков П. Направления и динамика процесса десекуляризации в Турции / П.Шлыков // Монтаж и демонтаж секулярного мира. – М. : РОССПЭН, 2014. – С.362–402.
172. Шрайтер Р. Дж. Формирование локальных богословий/ пер. с англ. О. А. Рыбаковой / Р. Дж. Шрайтер. – СПб. : Orbis books, 2005. – 207 с.
173. Якубович М. Ad fontes: ідеологічний ресурс українського ісламу / М. Якубович // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. – К. : УАР, 2011. – С. 149–161.
174. Якубович М. Ісламський традиціоналізм у контексті глобалізаційних процесів / М. Якубович // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. – К. : УАР, 2011. – С.46–69.
175. Якубович М. М. Співвідношення національного та релігійного у вченні сучасних представників ісламського традиціоналізму / М.М. Якубович // Українське релігієзнавство. – 2009. – N 52. – С. 60–69.
176. Якубович М. М. Сучасний іслам та проблеми інтерпретації: історична ретроспектива / М.М. Якубович // Українське релігієзнавство. – 2010. – Спецвипуск 1. – С. 67–77.
177. Якубович М. М. Такі ад–Дін ібн Таймійя (1263–1328 рр.) та його концепція виникнення релігії як складова ідеологічних доктрин мусульманського традиціоналізму / М.М. Якубович // Наукові записки. Серія «Історичне

- релігієзнавство». – Острого : НУ «Острозька академія», 2010. – Вип. 3. – С. 343–356.
178. Якубович М. М. Іслам і гуманізм: проблема діалогу культур у середньовічній арабській філософії / М. Якубович // Діалог людей і культур як шлях нового гуманізму. – Львів : УКУ, 2008. – С. 73–78.
179. Якубович М. М. Україна. Культура. іслам: парадигма монологу / М.М. Якубович // Проблеми безпеки особистості, суспільства, держави. – 2008. – №. 8. – С.93–96.
180. Якубович М. М. Проблема релігійного конфлікту в традиційній сунітській екзегезі / М.М. Якубович // Конфлікти і примирення крізь призму віри. – Львів : УКУ, 2009. – С. 79–84.
181. Якубович М. М. Ісламська перспектива глобалізації в контексті соціологічного вчення 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна / М.М. Якубович // Іслам і сучасний світ. – К. : Ансар Фаундейшн, 2009. – С. 243–263.
182. Якубович М. Татарсько–мусульманське населення Південно–Східної Волині XVI–XX століть: історична ретроспектива / М. Якубович // Наукові записки НУ «Острозька академія». Серія «Іст. релігієзнавство». – 2010. – №2. – С. 186–196.
183. Якубович М.М. Філософська думка Кримського ханства: Монографія / М.М.Якубович. – К. : КОМОРА, 2016. – 448 с.
184. Якубович М.М. "Собирание знаний" в постклассической исламской философии: реконструкция логико–смысловой парадигмы / М.М. Якубович // "Рассыпанное" и "собранное". Под ред. А. В. Смирнова. – М. : ИФ РАН, 2015. – С. 105–122.
185. Ялыкапов А. Джихад / Ахмет Ялыкапов // Постнаука [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://postnauka.ru/faq/40819>.
186. Яннулатос А. Діалог з ісламом з православного погляду / Архієп. Анастасій Яннулатос // Людина і світ. – 2003. – № 5. – С. 2–5.
187. Яріко М. «Іслам» та «Захід» Уявна взаємодія уявних єдностей / М.Яріко // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 231–239.
188. Яріко М.О. Соціокультурні аспекти ісламу: термінологічний дискурс: дис. ... канд. культурології : 26.00.01 / М. О. Яріко. – Х., 2010. – 225 с.

189. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні / П.Л.Яроцький. – К. : Кондор, 2013 – 442 с.
190. Ярош О. «Глобалізація» суфізму: традиційні тарікати, неосуфійські організації та Нью–Ейдж / О.Ярош // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. – К., 2008. – С. 92–104.
191. Ярош О.А. Людина в "містичній парадигмі": антропологічна доктрина суфізму: дис... канд. філос. наук: 09.00.04 / О.А. Ярош. – К., 2002. – 169 с.
192. Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis / Nasr Abu Zayd. – Amsterdam University Press, 2006. – 256 p.
193. Amari M. History of Muslims in Sicilia / M. Amari. – London, 1975. – 390 p.
194. Arkoun M. Islam: To Reform or to Subvert? / M. Arkoun. – London : Saqi Essentials, 2007. – 326p.
195. Arkoun M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers / M. Arkoun. – Boulder : Westview Press, 1994. – 160 p.
196. Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought / M. Arkoun. – London : Saqi Books, 2002. – 352 p.
197. Arkoun M. Combats et propositions. – Paris : Vrin, 2005. – 315 p.
198. Bayram A. Modernity and the Fragmentation of the Muslim Community in Response: Mapping Modernist, Reformist and Traditionalist Responses / A. Bayram // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – № 55:1 (2014). – P.71–100.
199. Bennett C. Muslims and Modernity. An Introduction to the Issues and Debates / C. Bennett. – London : Bloomsbury, 2005. – 306 p.
200. Bouamama A. La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle / A. Bouamama A. – Algiers : Entreprise Nationale du Livre, 1988. – 286 p.
201. Brown D.W. Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought / Daniel W. Brown. – Cambridge : Cambridge University Press, 1996. – 196 p.
202. Benard C. Civil Democratic Islam. Partners, Resources, and Strategies / C. Benard. – Washington, D.C. : RAND Corp., 2003. – 88 p.

- 203.Fritsch E. Islam und Christentum im Mittelalter: Beitrage zur Geschiche der muslimischen Polemic / E.Fritsch. – Breslau : Verlag Muller & Seiffert, 1930. – 151 p.
- 204.Geertz C. Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia / C. Geertz. – Chicago : University Of Chicago Press, 1968. – 136 p.
- 205.Glick T. Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages / T. Glick. – Leiden : Brill, 2000. – 400 p.
- 206.Goodman L. Islamic humanism / L. Goodman. – Oxford, 2003. – 288p.
- 207.Gulen F. Essentials of the Islamic Faith / F. Gulen. – Pearls of Wisdom, 2000. – 344 p.
- 208.Hoover J. Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism / Jon Hoover. – Boston & Leiden : Brill, 2007. – 270 p.
- 209.Jacobs A. Reformist Islam. Protagonists, Methods, and Themes of Progressive Thinking / Andreas Jacobs. – Berlin : Sankt Augustin, 2006. – 27 p.
- 210.Kramer H. A Changing Turkey. The Challenge to Europe and the United States / H.Kramer. – Washington : Brookings Institution Press, 2000. – 304 p.
- 211.Küng H. Islam: Past, Present, and Future / H. Küng. – Oxford, 2007. – 767 p.
- 212.Makers of contemporary Islam / John L. Esposito and John O. Voll. – Oxford University Press, 2001. – 272 p.
- 213.Marranci G. The anthropology of Islam / G. Marranci. – Oxford : Berg, 2008. – 182 p.
- 214.Metcalf A. Muslims in Medieval Italy / A. Metcalf. – Edinburg, 2009. – 314 p.
- 215.Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach / Ed. Gabriele Marranci. – New York : Springer, 2000. – 264 p.
- 216.Muslim perceptions of other religions : a historical survey / edited by Jacques Waardenburg. – Oxford University Press, 1999. – 368 p.
- 217.O'Brien P. The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies / P. O'Brien. – Philadelphia : Temple University Press, 2016. – 308 p.
- 218.Price D. Islamic political culture, democracy, and human rights : a comparative study / Daniel E. Price. – Praeger, 1999. – 240 p.
- 219.Rahman F. Major Themes of the Quran / F. Rahman. – Chicago, 2009. – 208 p.
- 220.Rahman F. Revival and Reform in Islam: A study of Islamic Fundamentalism / F.Rahman. – Oxford : Oneworld Publications, 2000. – 240 p.

- 221.Rahman Y. The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an / Y. Rahman. – Monreal : Ph.D. Dissertation, McGill University, 2001. – 284 p.
- 222.Roy O. Globalized Islam. The Search for a New Ummah/ Roy O. – New York : Columbia University Press, 2004. – 320 p.
- 223.Sachedina A. The Islamic roots of democratic pluralism / A. Sachedina. – Oxford University Press, 2007. – 192 p.
- 224.Shahrur M. Proposal for an Islamic Covenant. – Damascus 2000. – Online at: <http://www.islam21.net/pages/charter/may-1.htm>.
- 225.Tezcür G. M. Muslim reformers in Iran and Turkey : the paradox of moderation / Güneş Murat Tezcür. – University of Texas Press, 2011. – 320 p.
- 226.The 500 Most Influential Muslims / ed. by John Esposito and Prof Ibrahim Kalin. Georgetown University, 2009. – 206 p.
- 227.The Islamic World and the West : an introduction to political cultures and international relations / ed. by Kai Hafez. With a foreword by Mohammed Arkoun & Udo Steinbach. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2000. – 246 p.
- 228.Thomas D. Christian doctrines in Islamic theology / David Thomas. – Leiden : Brill. – 392 p.
- 229.Thomas D. Early Muslim Polemic against Christianity / Thomas D. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – 314 p.
- 230.Tibi B. The Crisis of Modern Islam/ Bassam Tibi. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1988. – 186 p.
- 231.Völker K. Quran and Reform. Rahman, Arkoun, Abu Zayd. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy / K. Völker. University of Otago, 2011. – 198 p.
- 232.Waardenburg J. Muslim Perceptions of Other Religions / Waardenburg J. – New York–Oxford: Oxford University Press, 1999. – 350 p.
- 233.Wimelius M. On Islamism and modernity. Analysing Islamist ideas on and visions of the Islamic state / M. Wimelius. – Dissertation. – Umeå University, 2003. – 292 p.
- 234.Yuskaev T. Redeeming the Nation: Redemption Theology in African–American Islam / T. Yuskaev // Studies in Contemporary Islam. – Vol. 1, Num. 1, 1999. – P. 29–61.