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

На правах рукопису

УДК: 297:281.9 (470-571)

КОЧЕРГІН Володимир Валерійович

ІСЛАМ У ТЕОЛОГІЇ РЕЛІГІЙ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація
на здобуття наукового ступеня кандидата
філософських наук

Науковий керівник:
кандидат філософських наук,
вчений секретар
Інституту філософії НАН України,
Кисельов Олег Сергійович

Київ – 2014

ЗМІСТ

ВСТУП……4

РОЗДІЛ І. ІСЛАМ У ТЕОЛОГІЇ РЕЛІГІЙ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ЯК ОБ'ЄКТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Ступінь наукового вивчення проблеми та аналіз джерельної бази дослідження……13

1.2. Теоретико-методологічні засади дослідження теології релігій……31

1.3. Сучасні позиції у теології релігій: проблеми дефініції та застосування……...44

Висновки до І розділу……...54

РОЗДІЛ ІІ. ІСЛАМ У ТВОРАХ СХІДНИХ ОТЦІВ ЦЕРКВИ ТА ЦЕРКОВНИХ ПИСЬМЕННИКІВ

2.1. Візантійці й іслам: осмислення ісламу Східними отцями церкви та церковними письменниками VII – XV ст……56

2.2. Рецепція ісламу в Київській русі та Московському князівстві…...76

2.3. Рецепція ісламу богословами РПЦ та православними письменниками часів Російської імперії……85

Висновки до ІІ розділу……..90

РОЗДІЛ ІІІ. ДОСЛІДЖЕННЯ ІСЛАМУ ТА БОГОСЛОВСЬКА ПОЛЕМІКА ІЗ НИМ НА СТОРІНКАХ ВИДАНЬ ДУХОВНИХ АКАДЕМІЙ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТ.

3.1 «Теорія ісламу» у «Трудах Київської духовної академії»……..92

3.2 Рецепція ісламу в журналі Санкт-петербурзької духовної академії «Християнське читання»……..96

3.3. Опис ісламу в журналі Московської духовної академії «Богословський вісник»……...102

3.4. Іслам та православне місіонерство: журнали Казанської духовної академії……104

Висновки до ІІІ розділу……...119

РОЗДІЛ IV. ІСЛАМ У ТВОРАХ БОГОСЛОВІВ ТА ПУБЛІЦИСТІВ РПЦ КІНЦЯ XX – ПОЧАТКУ XXI СТ.

4.1. Формування образу ісламу у православній свідомості……122

4.2. Іслам у сучасній російській православній апологетиці……..137

4.3. Позиція щодо ісламу офіційного церковного істеблішменту……..160

Висновки до IV розділу……..170

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ……..173

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ……...178

ВСТУП

Актуальність теми дослідження В процесі розвитку міжрелігійних взаємин в рамках теологічних доктрин світових релігій сформувався напрямок вивчення інших вірувань, з якими співіснували ці релігії. В християнській традиції (зокрема, в католицизмі та протестантизмі) цей напрямок богословських досліджень оформився в теологію релігій. Зазначена галузь теології є досить новою, хоча питання щодо ставлення до нехристиянських релігій (у тому числі в сотеріологічному та епістемологічному аспектах) досліджувались християнськими теологами починаючи з перших століть існування церкви. В глобалізованому світі, де все більша кількість осіб (у тому числі з різними релігійними поглядами та ідентичностями) має змогу міжособистісної комунікації, питання про міжрелігійну взаємодію чи протистояння, що досить часто (хоча й не завжди) ґрунтуються у віровченні тієї чи іншої традиції, актуалізується як для теологів, так і для академічних дослідників.

Православна традиція, попри наявність богословської традиції вивчення «іновірців», не створила окремого напрямку подібних теологічних студій. Рефлексія православного доробку щодо ісламу є на часі саме в українському релігієзнавстві, оскільки православно-ісламські взаємини є не лише потужним пластом національної духовно-культурної спадщини, а й ключовим фактором сучасних міжрелігійних відносин в поліконфесійному суспільстві.

Сьогодні майже відсутнє зацікавлення зазначеною проблематикою з боку релігієзнавців, зокрема через те, що вона вважається зорієнтованою на «теоретичні» аспекти – на віровченні релігійних громад та конкретних теологів, тоді як для більшості дослідників «практичні» аспекти міжрелігійних відносин перебувають на першому місці. Теоретична актуальність запропонованої теми полягає у відсутності у вітчизняному релігієзнавстві усталеної методики аналізу конфесійних концепцій щодо теології релігій, які мають стати науковим підгрунтям в практиці розбудови міжрелігійних відносин в державі. Такої методика може бути продуктивною не лише в рамках світського

релігієзнавства, а й стане в нагоді для православних богословів в оформленні їхньої традиції теології релігій.

Тематика православно-мусульманських відносин вивчалася вітчизняними дослідниками релігії в контексті аналізу практичних та теоретичних аспектів міжрелігійних взаємин. Окремим предметом дослідження поставала католицька та протестантська теологія релігій. Проте за спроби суміщення двох вищеозначених аспектів – теології релігій та православно-мусульманських відносин, стає очевидною відсутність досліджень, які були б спрямовані на з'ясування місця ісламу у православній теології релігій. Внаслідок цього актуалізується тематика дослідження ставлення богословів, церковних ієрархів та авторів Руської православної церкви (РПЦ) щодо ісламу, пропущених при цьому через моделі теології релігій.

Відсутність узагальнюючих, синтезуючих праць з окресленої проблематики, її важливе методологічне та суспільне значення зумовили вибір теми дисертаційного дослідження.

Зв'язок з науковими планами, програмами, темами Дисертацію виконано в межах наукових досліджень кафедри культурології «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, який затверджений Вченою Радою НПУ імені М. П. Драгоманова (протокол № 5 від 22 грудня 2006 р.) та комплексної наукової програми НПУ імені М. П. Драгоманова «Актуальні проблеми розвитку духовної культури України».

Мета і завдання дослідження Метою дослідження є вироблення релігієзнавчої методики та здійснення на її основі комплексного аналізу ісламознавчої традиції в теології релігій РПЦ.

Досягнення поставленої мети передбачає постановку і виконання наступних завдань:

– розкрити специфіку теології релігій як розділу християнських богословських студій, виявити етапи формування та методологічні особливості теології релігій в католицизмі та протестантизмі;

– обґрунтувати правомочність використання терміну «теологія релігій» до православного богословського доробку щодо «інших вірувань», зокрема ісламу, дати релігієзнавчу дефініцію цього поняття в контексті дисертаційного дослідження;

– вибудувати методику аналізу православної богословської традиції ісламознавчих досліджень, використовуючи типології теології релігій та ідентифікаційну схему «Чужий/Інший»;

– проаналізувати головні тенденції у ставленні Східних отців церкви та церковних письменників до ісламу в VII – XV ст.;

– визначити особливості рецепції ісламу церковними письменниками Київської Русі та Московського князівства; ієрархами, теологами та письменниками РПЦ , зокрема в духовних академіях;

– розкрити сучасні тенденції формування ставлення до ісламу РПЦ ієрархами, теологами та церковними публіцистами.

Об’єктом дослідження є теологія релігій РПЦ.

Предметом дослідження є ісламська тематика в теології релігій РПЦ.

Теоретико-методологічна основа дослідження обумовлена метою та завданнями роботи і базується на провідних теоретичних узагальненнях вітчизняних та зарубіжних релігієзнавців В. Єленського, Ю. Кімелєва, О. Кисельова, К. Ніконова, І. Хромець, Ю. Чорноморця, В. Шохіна, положеннях праць фахівців з православно-мусульманських взаємин Анастасія (Яннулатоса), І. Алєксєєва, М. Батунського, Х. Годдарда, Г. Д’Кости, О. Журавського, Р. Ісхакова, Т. Фолієвої, Е. Шарпа та ін.

Дослідження грунтується на методологічних принципах академічного релігієзнавства: об’єктивності, толерантності, конфесійної незаангажованості.

Для вирішення проблем, які постали перед дослідником були використані загально- та конкретнонаукові методи наукового пошуку, зокрема

методи типології, аналізу, синтезу, індукції, дедукції, каузальний метод та метод кейс-стаді.

Відсутність усталеної методології аналізу конфесійної специфіки християнської теології релігій зумовила складність вибору та різноманітність методів дослідження.

У процесі аналізу ставлення тих чи інших представників РПЦ (або традиції, яку представники РПЦ вважають власною попередницею) до ісламу автор користувався методом типологізації відповідно до тричасткової моделі теології релігій. При цьому, через використання методу редукції, виявлялися основні моменти у ставленні до мусульман та ісламу – сотеріологія та епістемологія. У окремих випадках мала місце класифікація ставлення до іновірців через призму запропонованої автором ідентифікаційної схеми «Чужий/Інший».

При віднаходженні та поясненні концепту «прото-теології релігій» використано загальнонаукові методи аналізу і синтезу, за допомогою яких автор виокремив загальні принципи «прото-теології релігій» (у першому розділі), і показав, як вони працюють в конкретних «прото-теологічних» дослідженнях ісламу (у другому та третьому розділах), здійснених православними богословами.

Каузальний метод використовувався підчас пояснення причинно-наслідкових зв'язків між соціальними, економічними, політичними, культурними та іншими чинниками, що впливали на формування позицій православних теологів, письменників, місіонерів чи ієрархів щодо ісламу.

Соціологічний метод кейс-стаді (у його розумінні ідеографічною традицією) використовувався при дослідженні конфлікту, що виник після читання православним публіцистом О. Дворкіним циклу лекцій про іслам та відповідей на ці лекції з боку ісламознавців, релігієзнавців та представників мусульманської спільноти.

Наукова новизна одержаних результатів:

На основі запропонованої автором методики аналізу ісламу у християнській теології релігій, яка передбачає вивчення сотеріологічного та епістемологічного потенціалу іновірців через тричасткову модель ексклюзивізм – інклюзивізм – плюралізм, вперше у вітчизняному релігієзнавстві проведено комплексний аналіз традиції вивчення ісламу в теології релігій РПЦ. Шляхом детального розгляду специфіки кожного етапу формування православного сприйняття ісламу та його фіксації у православних джерелах виявлено основні аспекти, тенденції та причини сучасного ставлення РПЦ до ісламу в контексті теології релігій. Найбільш суттєві результати, що мають наукову новизну і виносяться на захист, конкретизуються у наступних положеннях:

Вперше:

– виявлено етапи формування теології релігій в рамках католицизму та протестантизму від перших століть існування християнства до сучасних богословських напрацювань: запропонований поділ католицької та протестантской теології релігій на два періода: прото-теології релігій (I ст. – перша половина XX ст.) та власне теології релігій як окремої дисципліни (друга половина XX ст.); базові та альтернативні позиції християнської теології релігій визначено із використанням тричасткового поділу на ексклюзивізм, який вважає, що представники інших релігій не можуть спастися а нехристиянські релігії не є істинними; інклюзивізм, який припускає можливість спасіння для іновірців та наявність істини у нехристиянських релігіях; плюралізм, який веде мову про сотеріологічну та епістемологічну рівнозначність всіх релігійних традицій.

– обгрунтувано валідність використання терміну «теологія релігій» до православного богословського доробку щодо вивчення «інших вірувань», зокрема ісламу, оскільки в контексті дисертаційного дослідження під цім терміном розуміється специфічний розділ богословських студій, який (у християнському контексті) досліджує можливість спасіння іновірців та потенційну наявність істини у нехристиянських релігіях.

– запропоновано методику аналізу православної богословської традиції ісламознавчих досліджень на основі моделі теології релігій та ідентифікаційну схему «чужий/інший», яка полягає у розмежуванні рецепції «чужого» як об'єкта ставлення, наділеного відмінними характеристиками, які протиставляються суб'єкту ставлення та провокують його вороже сприйняття, та «іншого» - як альтернативного суб'єкта, чий світогляд доповнює «власне» світосприйняття;

– виявлено, що основними формуючими тенденціями у ставленні до ісламу Східних отців церкви та церковних письменників в VII – XV ст. були брак достовірної інформації про особливості віровчення; ексклюзивістський підхід, сприйняття ісламу в рамках дихотомії «культура/некультура»;

– доведено, що за часів Київської Русі та Московського князівства (XI-XVI ст.) ставлення православних церковних письменників до ісламу ґрунтується на ексклюзивістському підході, який визначив сприйняття ісламу у якості релігії «чужого» як базової моделі православно-мусульманських контактів;

– на основі аналізу журналів «Труди Київської духовної академії», «Богословський вісник», «Християнське читання», «Православний співрозмовник» та «Місіонерської протимусульманської збірки» ставлення авторів публікацій до ісламу визначено як ексклюзивістське, що було зумовлено тяглістю традиції, сформованої в попередні століття в межах східної православної цивілізаційної моделі, використанням в якості доказової бази не ісламських першоджерел, а критичних робіт християнських богословів;

– дослідження крізь призму теології релігій ставлення до ісламу православних мислителів та ієрархів кінця XX – початку XXI ст. дозволяє констатувати (на противагу католицької теології релігій, що активно розвивається після II Ватиканського Собору) відсутність серед них єдиної методології щодо вивчення ісламу, яка зумовлена відсутністю чітко артикульованої ідеологічної позиції церкви. Характер позиції окремих авторів залежить від низки факторів, зокрема особистісних з мусульманами, місця автора у церковній ієрархії тощо.

Набуло подальшого розвитку:

– визначення передумов та особливостей формування теології релігій як специфічного розділу богословських студій, що сформувався у XX ст. серед представників католицької та протестантських етологій та сягає корінням ранньої патристики;

Уточнено:

– особливості ставлення до ісламу богословами та ієрархами РПЦ у XVI–XIX ст., внаслідок чого визначено тяглість лінії ексклюзивістського сприйняття ісламу та констатовано наявність ототожнення релігії та її носія.

Теоретичне значення дисертаційного дослідження зумовлене прирощенням релігієзнавчого знання, зокрема методики досліджень християнської теології релігій, внеском у розвиток досліджень головних тенденцій формування міжрелігійних відносин, зробленим дисертантом на основі комплексного дослідження ставлення РПЦ до ісламу у світлі теології релігій.

Практичну значущість має аналіз та узагальнення спектру наявних ставлень РПЦ до ісламу, пропущених через модель теології релігій. Його результати можуть бути застосовані при підготовці спеціальних праць, навчальних програм, курсів і спецкурсів вищої школи з релігієзнавства, міжрелігійних відносин, історії релігій, історії теологічної думки та слугувати для розширення дослідницького поля релігієзнавчої науки. В сучасних умовах, коли у суспільстві значною мірою актуалізується проблематика міжкультурних та міжрелігійних відносин, результати дослідження можуть бути використані при реалізації державної релігійної політики, зокрема у сфері толерантизації міжконфесійних відносин.

Особистий внесок здобувача Дисертація є самостіною роботою. Висновки і положення наукової новизни отримані автором самостійно.

Апробація результатів дисертації здійснювалася через участь дисертанта у роботі міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференцій: Всеукраїнській науково-практичній конференції «Міжконфесійні

відносини в їх сутності та виявах в Україні» (Київ, 2010 рік); Другій міжнародній молодіжній релігієзнавчій школі з іудаїки (Чернівці, 2011 рік); XXX Міжнародній науково-практичній конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (Донецьк, 2011 рік); IV Міжнародного наукового форуму «Простір гуманітарної комунікації» (Київ, 2011 рік); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2012» (Київ, 2012 рік); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2013» (Київ, 2013 рік); Науковій конференції «Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини» (Галич, 2013 рік); Міжнародній науково-теоретичній конференції «Духовні цінності християнства в українській культурі: віхи тисячоліть (до 1025-річчя хрещення Київської Русі)» (Київ, 2013 рік); Науковому семінарі «Етнологія релігії: теоретичні та прикладні аспекти» (Чернівці, 2013 рік); V Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Виховання, освіта, менеджмент, філософія, право: історичний аспект» (Євпаторія, 2013 рік); II Міжнародна наукова конференція «Авраамічні релігії в Україні: Інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини» (Галич, 2014 рік).

Основні положення та висновки дисертації були обговорені на засіданні кафедри культурології НПУ імені М.П. Драгоманова (протокол № 13 від 12 травня 2014 р.).

Публікації Основні результати дослідження відображено у 9 одноосібних друкованих працях (4 з яких – у фахових наукових виданнях, затверджених МОН України та одна у зарубіжному виданні) та тезах 4 виступів, опублікованих у матеріалах конференцій.

Структура дисертації і послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження проблеми та випливають із поставленої мети і основних дослідницьких завдань.

Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків до розділів, загальних висновків та списку використаних джерел (найменувань).

Загальний обсяг дисертації становить 200 сторінок, у тому числі список використаних джерел (у кількості 213 найменувань), поданий на 22 сторінках.

РОЗДІЛ І.
ІСЛАМ В ТЕОЛОГІЇ РЕЛІГІЙ РПЦ ЯК ОБ'ЄКТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Ступінь наукового вивчення проблеми та аналіз джерельної бази дослідження

Зацікавлення проблематикою міжрелігійних відносин можна впевнено віднести до тих аспектів дослідження релігії, які не втрачають своєї актуальності, що відображається у кількості публікацій щодо неї. На сьогодні можна виокремити різні напрямки у дослідженні міжрелігійних відносин, пов'язані як з теоретичними напрацюваннями, присвячені загальним аспектам та проблемам формування міжрелігійних відносин, так і з практичними – обговореннями конкретних подій. Осмисленням всього складного міжрелігійного комплексу займаються не лише релігієзнавці, а й філософи, соціологи, конфліктологи та інші фахівці.

Ведучи мову про теологію релігій як про специфічну галузь богословських студій, яка тісно пов'язана з міжрелігійними відносинами та осмисленням проблематики «Іншого» (не лише в теологічних, а й у соціальних аспектах) можна констатувати, що сьогодні вона не достатньо глибоко опрацьована українськими дослідниками та науковцями пострадянського простору. При цьому варто наголосити на тому, що прогалина у дослідженні зазначеної проблематики, попри всю її важливість задля розуміння комплексу міжрелігійних відносин, наявна як серед теологів, так і серед релігієзнавців.

Інакше складається ситуація із дослідженням християнсько-мусульманських, та, вужче, православно-мусульманських відносин. Зазначені питання розробляються українськими (М. Кирюшко, О. Кисельов, О. Саган, О. Ярош) та зарубіжними (Ж. Ваарденбург, Х. Годдард, Р. Джерасі, Г. Д'Коста, О. Журавський, Р. Ісхаков, П. Верт, Т. Фолієва, Е. Шарп) дослідниками. Проте варто додати, що осмислення ісламу православними богословами, пропущене крізь призму теології релігій та дослідження цього осмислення з боку релігієзнавців автором дисертаційного дослідження не було виявлено (в тому

числі при аналізі найавторитетнішого академічного журналу з питань відносин між християнством та ісламом – «Islam and Muslim-Christian Relations» у період з 1990 р. по 2013 р.).

Відповідно до окресленої проблематики основну джерельну базу дослідження можна поділити на дві частини: першу складають першоджерела, до другої можна віднести критичну літературу. При цьому необхідно взяти до уваги те, що іноді один і той самий ресурс може бути як першоджерелом, так і критичною літературою[1]. Наприклад, коли йдеться про рецепцію ісламу Східними отцями церкви та церковними письменниками, то праці сучасних російських конфесійно заангажованих дослідників (що відображається на їхніх текстах) можуть використовуватися як критична література, але, якщо в іншому розділі досліджуватиметься рецепція ісламу сучасними богословами та публіцистами з середовища РПЦ, їхні праці виступатимуть як першоджерела. При цьому критична (або науково-дослідницька) література може бути видана за авторством не лише релігієзнавців, а й богословів.

До першоджерел належать: біблійні тексти, де починається формування тенденцій у ставленні православних до представників нехристиянських релігій; твори, які становлять корпус православного Передання: твори Отців церкви[2] та церковних письменників, які шануються Руською православною церквою; офіційні документи, промови та листи офіційних осіб РПЦ таких як патріархи, митрополити, єпископи; твори літописного характеру, проінтерпретувавши які можна здобути певні відомості про сприйняття їхніми авторами ісламу; праці сучасних богословів та публіцистів, які приналежать до РПЦ; праці теологів, де розробляється проблематика теології релігій.

У контексті опису першоджерел варто наголосити на тому, що їх можна умовно поділити на дві великі групи, перша з яких буде пов’язана з теологією релігій як способом сприйняття нехристиянських релігій християнськими мислителями, тоді як до другої можна віднести тексти, які стосуються

[1] Подібні приклади докладно розглядаються у статті Р. Стадстіла та П. Карбера [див.:141]
[2] Праці Отців церкви розглядатимуться при дослідженні їхнього ставлення до ісламу та в контексті висвітлення історії прото-теології релігій.

сприйняття ісламу православними теологами, місіонерами, письменниками і т.д.

Для розуміння формування прото-теології релігій як етапу, який передував становленню теології релігій, варто звернутися до праць наступних християнських мислителів: Аврелія Августина, який у своїх листах висловлював судження щодо можливості спасіння нехристиян [207], Томи Аквінського, який у «Сумі теології» торкався питань про нормативне ставлення до нехристиянських релігій з боку християн [178], Мартіна Лютера, відомого своїми радикальними поглядами на проблематику сотеріології і цінності нехристиянських релігій як таких [196]. Власну думку щодо зазначеної проблематики висловлювали і такі протестантські діячі як Меланхтон [198] та Ульріх Цвінглі [213].

Офіційні документи Римо-католицької церкви, які допомагають у розумінні історії формування теології релігій, утворюють дві групи – папські енцикліки та соборні постанови. Серед папських енциклік доцільно виокремити документ за авторством Льва XII «Ubi primum» («Скоро», 1824), «Singulari quadam» Пія IX («Незвичайний», 1854), «Ecclesiam suam» Павла VI («Його церква», 1964).

Важливе місце в осмисленні теології релігій як моделі ставлення до представників нехристиянських релігій посідають документи II Ватиканського собору, зокрема декларація про ставлення церкви до нехристиянських релігій «Nostra aetate» («Наш час», 1965) [173], декларація про свободу релігії «Dignitatis humanae» («Людської гідності», 1965) [171], Догматична конституція про церкву «Lumen gentium» («Світло народам», 1964)[172].

Свій визначний внесок у формування теології релігій як богословської дисципліни та способу формування ставлення до представників нехристиянських релігій зробили такі богослови як Карл Барт, який у першому томі «Церковної догматики» зробив богословське обґрунтування ексклюзивізму християнства [11]; Карл Ранер у праці «Анонімні християни» заклав підвалини для сучасного розуміння інклюзивізму та дав привід для

дискусії кільком поколінням теологів, філософів та релігієзнавців [205]; Жан Даніелу – один з основоположників теології релігій [183]; Жак Дюпуї – священик-єзуїт, який розробив тричасткову класифікацію, що згодом набула статусу усталеної для всієї теології релігій [185]; Майкл Барнс, єзуїт, котрий у праці «Теологія та діалог релігій» намагається переосмислити теологію релігій виходячи з позицій компаративної теології [181]; Френсіс Салівен, католицький священик, у дослідженні «Спасіння поза церквою?» намагається осягнути зв'язок еклезіології та сотеріології у питаннях ставлення до нехристиянських релігій [209].

Неможливо оминути постать видатного теолога-плюраліста Джона Гіка, який у своїх працях «Християнська теологія релігій: розмаїття віри», «Дискусійні питання теології та філософії релігії» та багатьох інших зробив значний внесок у проблематизацію теології релігій та пов'язав її з питаннями постколоніалізму та постмодернізму [189; 190; 191; 192]. Алан Рейс, активіст міжрелігійних контактів та теолог у дослідженні «Християни та релігійний плюралізм: моделі християнської теології релігій» систематизував знання про теологію релігій та запропонував декілька альтернативних підходів для її розуміння [204]. Раймундо (Раймунд) Паніккар, католицький теолог з Іспанії, один з найсуперечливіших авторів, які замаються теологію релігій, у роботах «Невідомий Христос індуїзму», «Трійця та релігійний досвід людини. Ікона-персона-таємниця» та інших намагався відшукати компроміс між християнством та індуїзмом, перебуваючи в рамках плюралістичної позиції теології релігій [201; 202]. Пол Кніттер, також представник плюралізму, у дослідженні «Лише одним іменем? Критичний погляд на християнські ставлення до світових релігій» та будучи спів-редактором (із Джоном Гіком) колективної монографії «Міф про унікальність християнства: назустріч плюралістичній теології релігій» активно просував плюралістичну позицію теології релігій та намагався утвердити соціальний контекст у теології релігій, наголошуючи на принципах миру, справедливості та толерантності [202; 211].

Альтернативні підходи до нехристиянських релігій були запропоновані представниками компаративної теології, постмодерністської теології та радикальної ортодоксії. Так, один з чільних представників компаративної теології, Джеймс Фредерікс у праці «Віра серед вір: християнська теологія та нехристиянські релігії» викладає основні принципи альтернативного підходу до нехристиянських релігій [188]. Теолог-постмодерніст Енріке Пінто у роботі «Фуко, християнство та міжрелігійний діалог» пропонує нове прочитання міжрелігійних відносин із застосуванням ідей Мішеля Фуко [203]. Очільник богословського напряму під назвою «Радикальна ортодоксія» Джон Мілбанк у книзі «Теологія та соціальна теорія: за межами секулярного розуму» пропонує власний підхід до розбудови міжрелігійних відносин, пов'язаний з відмовою від теології релігій як такої [199].

Інша група першоджерел включає праці, пов'язані з православним сприйняттям ісламу, які автор дисертаційного дослідження намагався пропустити крізь схеми теології релігій.

Першим представником православної теології, який писав про іслам був Максим Сповідник, який у листі («Учительському посланні») до ілюстрія Петра, екзарха провінції Африка згадав про арабські близькосхідні походи [120]. Іншим православним мислителем був Іоанн Дамаскін, якого іноді називають першим християнином, який взявся до осмислення ісламу. У друкованій версії праці «Про єресі» іслам фігурує як єресь під номером 101[115]. Робота Феодора Абу Курри (іноді його прізвище пишуть як Абукаррас) «Проти єресей іудеїв та сарацинів» [1] дає ще один приклад міжрелігійного контакту VIII ст. Крім вказаної праці є ще ряд творів Абу Курри, присвячених полеміці з ісламом, проте, частина з них повторює думки, висловлені у вказаному трактаті, а автентичність іншої частини творів, які йому приписуються, викликають сумніви у дослідників.

Дещо «випадає» із загального ряду праця під авторством Григорія Декаполіта (друга половина VIII ст.) назва якого (у перекладі з російської) звучить як «Історичне сказання вельми корисне та в багатьох розумінняx

солодке про видіння, яке побачивши одного разу певний сарацин повірив, зробившись мучеником заради Господа нашого Ісуса Христа» [33]. У той час коли в переважній більшості творів із проблематики православної рецепції ісламу йдеться про богословські рефлексії, тут має місце агіографічна праця, яка, втім пропонує достатньо цікавий погляд міжрелігійні відносини.

Інший твір агіографічного характеру «Житіє Костянтина (Кирила) Філософа» [39], повідомляє про полеміку, яку «апостол слов'ян» вів з представниками мусульманської громади під час свого перебування на дипломатичній службі у середині IX ст.

Листи Миколи Містика (написані у 913–917 рр.) [133], іншого представника православних мислителів, адресовані багдадському халіфові, іноді залишаються поза увагою дослідників православно-мусульманських взаємин, через свій практичний характер. Проте за детального аналізу там можна віднайти інформацію, яка стане при нагоді у дослідженні зазначеної тематики.

Видатний мислитель та богослов, який шанується у православ'ї, Григорій Палама, також залишив слід у історії сприйняття православними мусульман та ісламу. Його твори «Лист до своєї Церкви» [107] та «Диспут з певними хіонами, проведений за наказом еміра Орхана, який був задокументований Таронітісом» [106] являють собою, на думку фахівців, новий етап у православно-мусульманській полеміці.

Дещо неоднозначним, з точку зору його сприйняття дослідниками, є твір іншого полеміста з ісламом – Йосипа Вриєнія, датований серединою XV ст., знайдений у другій половині XX ст. Невідомою нині залишається історичність праці, оскільки незрозуміло, чи вона свідчить про реальні полеміку Йосипа Вриєнія з мусульманами, чи є просто літературним твором за його авторством та плодом його фантазії. Проте в контексті нашого дослідження це питання не є суттєвим, оскільки «Діалог мудрішого ченця Вриєнія з ізмаїльтянином» [81] пропонує власний погляд на іслам, який, проте, не переступає межі, встановленої загальними канонами візантійської полеміки з ісламом.

Завершують візантійській етап полеміки з ісламом праці Симеона Фесалонікійського (Солунського). У своїх творах цей пізньовізантійський автор вдається до богословського осмислення ісламу та пропонує настанови для християн щодо поведінки при зустрічі з ісламом та мусульманами. Сьогодні відомі такі його праці: розділ з «Проти єресей» за назвою «Проти язичників чи магометан»[135]; «Лист на підтримку благочестя, або проти Агарян»[134].

Особливу (як за формою, так і за змістом) групу складають описи мандрівок, написані давньоруськими та московськими купцями. Серед них можна виокремити «подорожні замітки» Чернігівського ігумена Даниїла [159] та «Ходіння за три моря» Афанасія Нікітіна [158], де, так чи інакше, йдеться про рецепцію ісламу. Хоча ці твори не відносяться безпосередньо до теми дослідження, вони стають при нагоді для розуміння культурного контексту та особливостей рецепції ісламу в Київській Русі та Московському князівстві.

Подібну до попередньої групу складають богословсько-історичні твори часів Київської Русі, пов'язані з рецепцією ісламу. Сюди відносяться фрагменти «Повісті временних літ» [111] та твори Максима Грека [117; 118; 119], де конструюється специфічний, з культурологічної, релігієзнавчої та богословської точок зору образ ісламу.

Сприйняття ісламу богословами РПЦ часів Російської імперії досліджується у двох площинах та на прикладі двох типів матеріалів. По-перше, це – думки авторитетних у церковному середовищі осіб (богословів, письменників та ієрархів) щодо ісламу; а по-друге, це публікації у журналах духовних академій, висвітлення яких допомагає осягнути і освітній контекст проблеми.

До першої групи можна включити думки таких авторитетних мислителів як архимандрита Макарія Глухарєва [116], Ігнатія Брянчанинова [82], митрополита Філарета (Дроздова) [82] та Іоанна Кронштадтського [83].

Друга група є численнішою та включає твори, які були опубліковані в журналах чотирьох духовних академій протягом XIX – початку XX ст. – «Трудах Київської духовної академії» (Київська духовна академія),

«Християнському читанні» (Санкт-Петербурзька духовна академія), «Богословському віснику» (Московська духовна академія), «Православному співрозмовнику» та «Місіонерській протимусульманській збірці» (Казанська духовна академія).

У «Трудах Київської духовної академії» були опубліковані дослідження Афанасія Гассієва про походження Корану [21] та анонімний «Лист до мусульманина, який бажає знайти істину» [110]. Обидва твори мають свою значимість та, безумовно, можуть слугувати ілюстраціями процесу конструювання специфічного образу ісламу православними дослідниками XIX ст.

Журнал «Християнське читання» пропонує дещо більшу кількість статей про іслам. Так, невідомий автор публікації «Теократичний принцип ісламу та його наслідки для мусульман і християн» [144] запропонував власну модель сприйняття ісламу, засновану на його ототожненні з католицизмом. На відміну від автора зазначеної статті, С.І. Уманець, письменник, чиновник та публіцист запропонував значний за обсягом виклад історії ісламу, під назвою «Нарис розвитку релігійно-філософської думки в ісламі» [146]. Анонімна стаття «Про необхідність православної протимусульманської місії в російських середньоазіатських володіннях» [96] пропонує практичні кроки з запровадження християнської місії серед середньоазійських мусульман. Проте це відбувається таким чином, що залишається можливість осягнення авторського сприйняття ісламу. Складною та багатовимірною працею, як з точки зору апологетики, так і з погляду майбутньої теології релігій, видається дослідження Є.П. Аквілонова «Про божественність християнства та його переваги щодо буддизму та ісламу» [2], опублікована в п’яти номерах журналу. Там автор подає власні погляди на віровчення та практику ісламу, потім веде мову про християнство, а насамкінець співставляє їх та робить висновки на користь християнства.

Журнал «Богословський вісник» у контексті православно-мусульманської полеміки XIX- початку XX ст. пропонує серію публікацій за

авторством професора МДА С.С. Глаголєва [23]. В систематичному дослідженні автор імпліцитно розмежовує підходи до релігії та до її носіїв – у його праці це виглядає як розмежування на «іслам» та «арабів», при чому він не уникає традиційних для християнського «сходознавства» помилок, що, втім не применшує важливості його праці.

«Православний співрозмовник», який друкувався у Казані у якості цільової аудиторії мав, головним чином, православних священиків та місіонерів, тоді як «Місіонерська протимусульманська збірка» зверталася до всіх зацікавлених осіб, серед яких подеколи вказувалися навіть мусульмани, які бажають дізнатись більше про іслам.

Стаття М.П. Остроумова, учня відомих дослідників ісламу з Казані М. Ільмінського та Г. Саблукова, «Розбір мохаммеданського вчення про особу Господа нашого Ісуса Христа» [100], опублікована в «Православному співрозмовнику», репрезентує якісно новий рівень апологетики та місіонерської діяльності РПЦ. Незважаючи на ряд недоліків, які детально розглядаються в запропонованому дисертаційному дослідженні, праця М.П. Остроумова спирається на ряд сучасних для нього західноєвропейських ісламознавчих студій.

Інший автор, М.О. Міропієв, стаття якого «Релігійне та політичне значення хаджу або священної мандрівки мухаммедан в Мекку для здійснення релігійного святкування» [88] була надрукована в «Православному співрозмовнику» у 1878 р., пропонує геополітичні міркування щодо стану ісламу в Росії та світі, ретельно уникаючи висвітлення релігійного аспекту хаджу, натомість конструюючи специфічний образ ісламу як «мертвої» та «монолітної» релігії.

«Трендом» у описі ісламу православними авторами Казанської школи було його співставлення з християнством, що засвідчує стаття протоієрея А. Яблокова «Про сутність мухаммеданського богослужіння у порівнянні з християнським» у «Православному співрозмовникові» за 1887 р. [169]. Автор

намагався, здійснити порівняльний аналіз, результатом якого стало позитивне висвітлення християнства на тлі негативного зображення ісламу.

Анонімна стаття «Моральний характер Мухаммеда» [93], у тому ж журналі пропонує порівняння постатей Ісуса Христа та Мухаммада як засновників двох великих релігій. Проте у статті можна простежити цікаву тенденцію, коли описуючи Ісуса Христа та християнство автор користується текстами, які виходять зсередини християнської традиції, а у випадку Мухаммада –історико-критичними дослідженнями.

Серед численних авторів журналу «Місіонерська протимусульманська збірка» для розгляду було обрано масштабну публікацію Павла Раєва, пізніше відомого як митрополита Санкт-Петербурзького та Ладозького Палладія, «Ознаки істинності православного християнства та облудності мухаммеданства» [121]. У своєму дослідженні автор випрацював власну концепцію «істинно-божественної віри», яка була наділена окремими характеристиками, що, у свою чергу були застосовані ним до християнства та ісламу.

У контексті огляду православно-мусульманських контактів XX-XXI ст. автор дисертаційного дослідження звертався до постатей, які, так чи інакше писали або публічно виступали щодо ісламу та належали при цьому до РПЦ[3].

Одними з перших пропонуються думки протоієрея Олександра Мєня щодо ісламу, які були висловлені ним під час зустрічі з муллою із Дагестану Магумаєвим Магометом Расулом [8]. Час життя та творчості о. Олександра є перехідним етапом в історії РПЦ – часом, коли відбувався вихід релігії з підпілля (не лише православ'я, а й ісламу) і саме цим зумовлюються особливості позиції православного мислителя.

Особливим авторитетом серед частини вірян та кліриків РПЦ досі користуються праці ієромонаха РПЦЗ Серафіма (Роуза). Саме через це було використано фрагменти його праці «Православ'я та релігія майбутнього» [126] у контексті висвітлення місця ісламу в теології релігій РПЦ. Сама праця,

[3] Питання про розмежування офіційних та неофіційних спікерів детально розглядатиметься у відповідному розділі дисертаційного дослідження.

сповнена есхатологічних мотивів пропонує абсолютно ексклюзивістський погляд не лише на нехристиянські релігії, а й на неправославні конфесії.

Майже повністю протилежні погляди на іслам висловив архієпископ Ташкентський та Середньоазійський (згодом – митрополит Омський та Таврійський) Володимир (Ікім), який у роботі «…А друзів шукати на Сході. Православ'я та Іслам: Протистояння чи співдружність?» [20] запропонував деконструкцію деяких міфів про іслам, які побутували не лише у православному, але й світському середовищі. Митрополит запропонував пошук спільного підґрунтя для діалогу між православ'я та ісламом.

Одним з найактивніших полемістів з ісламом у сучасній РПЦ, безумовно, є диякон Георгій (Юрій) Максимов. Його статті зі збірнику «Виклик ісламу та Православна Церква» [75] детально розглядаються у дисертаційному дослідженні з метою виявлення ставлення автора до ісламу та осмисленням цього ставлення в «системі координат» теології релігій.

Інший тип апологетики демонструє автор праці «Листи до мусульманина» [104], прихований під псевдонімом «о. Тимофій». Побудоване на діалогічному фундаменті, сприйняття ісламу о. Тимофієм призводить до висновку про необхідність християнства як більш істинної релігії. Автор даної не вдається до полеміки в термінах «свій/чужий» а пропонує пошук спільної мови для міжрелігійної комунікації.

Набагато консервативнішою працею видається «Наша віра: Православ'я та світові релігії» [17], видана за авторством Н.В. Васильєва, С.М. Смирнова та І.Г. Федорова. Автори перебувають цілковито в руслі ідей Серафима Роуза – впевненості в абсолютній та ексклюзивній істинності православ'я щодо інших конфесій та релігій.

Особливе місце у православно-мусульманських відносинах першого десятиліття XXI ст. займає постать о. Даниїла Сисоєва. Будучи представником консервативної течії православних мислителів, він пропагував ексклюзивістський підхід до ісламу, що стає очевидним при прочитання праці «Іслам: православний погляд» [142].

Один із найбільш активних у медійному просторі сучасний православний богослов та апологет, о. Андрій Кураєв, у збірці «Як ставитися до ісламу після Беслану» [67] та ряді інтерв'ю [66; 71] вдався до спроби конструювання специфічного образу ісламу.

Окремий огляд було зроблено автором дисертаційного дослідження при описі ситуації, яка склалася з лекціями О. Дворкіна про іслам, які потягнули за собою листування та публічний обмін думками. Текстова версія матеріалу його лекцій на сьогодні недоступна, проте, в мережі Інтернет є її відеозапис та доступ до листування О. Дворкіна та його опонентів [34; 48].

Дослідження місця ісламу в теології релігій РПЦ було б неповним, якщо оминути її офіційну позицію. У дисертаційному дослідженні офіційна позиція РПЦ щодо ісламу проілюстрована виступами та листами двох останніх патріархів – Алексія II та Кирила. Алексій II у відповіді на ініціативу 138 мусульманських богословів за назвою "A Common Word Between Us and You" написав листа [103], виклав власні думки щодо можливості діалогу між православ'ям та ісламом у Росії та розповів про поточний стан справ із міжрелігійними відносинами. В якості прикладу ставлення до ісламу та мусульман патріарха Кирила було розглянуто його виступ на зустрічі з муфтіями регіонів, які входять до складу Північно-Кавказького федерального округу Росії [140].

Дослідницька література, представлена працями українських та зарубіжних дослідників, може бути також поділена на дві групи – опис та осмислення теології релігій та рефлексія щодо православно-мусульманських відносин.

Серед тієї дослідницької літератури, яка веде мову про теологію релігій, перш за все, варто вказати працю американського теолога фінського походження Веллі-Матті Кярккаінена. У праці «Вступ до теології релігій: біблійні, історичні та сучасні перспективи» [195] він окреслив витоки, історичні перспективи та сучасний стан теології релігій.

Американський теолог-католик Гевін Д'Коста у праці «Християнство та світові релігії: дискусійні питання теології релігій» [186] провадить докладний аналіз типів ставлення християнства до нехристиянських релігій, аналізуючи при цьому не лише теологію релігій як таку, а й суміжні типи ставлення, запропоновані компаративною теологією та постмодерним постлібералізмом.

Інший католицький теолог, член ордену єзуїтів та фахівець з канонічного права та теології релігій Френсіс А. Салівен, у праці «Спасіння поза церквою?» [209] намагається розкрити ставлення католицької церкви до можливості спасіння нехристиян на основі матеріалів із церковного передання.

Оскар Кульман, лютеранський теолог німецького походження, у праці «Спасіння в історії» [182] торкався питань, які підпадають під проблематику теології релігій, зокрема він намагався висвітлити проблематику сотеріології в історіографічному аспекті.

Митрополит Діоклійський Калліст (Уер), православний богослов з Англії, у статті «Чи можемо ми сподіватися на спасіння всіх?» [50] піднімав питання про можливість та потенційну обґрунтованість вчення про апокатастазис, та, в цьому контексті про думки Оригена щодо можливого спасіння нехристиян.

Баптистський теолог Міллард Дж. Еріксон у праці «Як вони спасуться? Доля тих, хто не чув про Ісуса Христа» [187] спробував провести аргументовану лінію про можливе спасіння нехристиян, спираючись на баптистське трактування біблійних текстів.

Теолог-домініканець Міхал Палюх, ректор філософсько-теологічного колегіуму домініканців у Кракові, у статті «Чи Тома мав ідею теології релігій: Жак Дюпуі versus Тома Аквінський» [108] проінтерпретував тексти Томи Аквінського та теолога-єзуїта XX ст., Жака Дюпуі щодо необхідності посередництва постаті Ісуса Христа для спасіння нехристиян.

Український релігієзнавець В. Єленський, у своїй праці «Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття» [37] присвятив параграф за назвою «Християни в

пошуках плюралізму: філософські та богословські перспективи» питанням теології релігій та її потенційним перспективам.

Російський релігієзнавець К. Ніконов у статті «Сучасна теологія релігій: антропологічні аспекти міжрелігійного діалогу» [92] вдався до аналізу існуючих доктринальних позицій теології релігій з точки зору філософської антропології.

Сучасний російський богослов з РПЦ, о. Георгій Завершинський у серії своїх публікацій під загальною назвою «Богослов'я діалогу» [40; 41; 42; 43; 44] запропонував як огляд існуючих підходів до формування міжрелігійних та міжконфесійних відносин, так і власну концепцію, засновану на філософії діалогу.

Інший російський дослідник, О. Журавський у кількох своїх публікаціях, зокрема у вступі до редагованої ним хрестоматії «Християни та мусульмани: проблеми діалогу» [160], а також у частині колективної монографії «Росія та мусульманський світ: інакшість як проблема» [125] розкрив можливі способи ставлення християн до нехристиян та нехристиянських релігій.

Дослідження теології релігій та пов'язаних із нею питань фахівцями відбувається не лише через узагальнення – іноді мають місце описи конкретних теологій релігій (тих, що пов'язані зі ставленням представників певної релігії до іншої релігійної традиції), як, наприклад, це мало місце у статті О. Кисельова, присвяченій теології релігій віри багаї [53] та у публікаціях І. Хромець про Карла Ранера [162; 163].

Теологія релігій як така зазнає значного інтересу з боку польських дослідників, багато з яких вона включається до складу дисципліни «релігіології» – аналогу «конфесійного релігієзнавства». Так, о. Мар'ян Русецький, завідувач кафедри фундаментальної христології та доктор фундаментального богослов'я на теологічному факультеті Люблінського католицького університету, у публікації «Спасительні елементи в нехристиянських релігіях» [128] намагається дослідити не лише питання

сотеріології, а й визначити потенційну наявність одкровення у нехристиянських релігіях, досліджуючи, зокрема, індуїзм, буддизм та даосизм.

Інший польський дослідник, завідувач кафедри міжрелігійного діалогу при Інституті екуменізму та вивчення інтеграції на богословському факультеті Опольського університету, о. Юзеф Урбан, у публікації «Діалог християнства з нехристиянськими релігіями» [153] намагається дослідити співвідношення теології релігій як богословської дисципліни та міжрелігійний діалог.

Питання про епістемологічну цінність нехристиянських релігій та питання про істину як таку досліджує у праці «Релігійний плюралізм та правдивість релігій» [15] ще один представник Люблінського католицького університету – завідувач кафедри методології наук філософського факультету, о. Анджей Бронк.

Англіканський теолог Дж. Л. Пакер у вступному слові до книги під редакцією Джона Овена, «Смерть смерті у смерті Христа» [210] пропонує докладний опис постанов Дортського синоду 1618 року, які проголосили п’ять принципів, що згодом стали основою для протестантського ексклюзивізму.

Питання про Дортський синод та його постанови щодо можливості спасіння нехристиян зазнавали критики з боку таких дослідників та публіцистів як Джеймс Ейкін (католик, США) [177], Уорена Нозакі (протестант, США) [200] та Роберта Аракакі (православний, США) [179].

Альтернативні підходи до питань міжрелігійної взаємодії пропонує відносно новий напрямок у теологічній думці, який поєднує представників православ’я, католицизму та деяких гілок протестантизму – «Радикальна ортодоксія». Дослідженням цього напряму серед українських вчених найактивніше займається доктор філософських наук Юрій Чорноморець [165; 166; 167].

Друга велика група дослідницьких джерел об’єднує праці тих дослідників, які займалися питаннями християнсько-мусульманських та, вужче, православно-мусульманських відносин.

Хоча о. Георгій Флоровський спеціально не займався тематикою православно-мусульманських відносин, в його праці «Східні отці церкви» [156] містяться дані, які допомогли в дослідженні біографії одного з найвідоміших ранніх візантійських полемістів з ісламом, Іоанна Дамаскіна.

До розширення горизонтів історіографії ставлення православних мислителів до ісламу зробила внесок стаття російського дослідника Г.І. Беневича за назвою «Христологічна полеміка прп. Максима Сповідника та вихід ісламу на сцену світової історії» [14]. У цій публікації автор відобразив контекст епохи та початкові тенденції у сприйнятті ісламу Максимом Сповідником. Важливість та новизна висновків Г. Беневича полягає в тому, що він запропонував розпочинати історію православно-мусульманської полеміки з часів Максима Сповідника, а не з Іоанна Дамаскіна.

Одним з найвідоміших досліджень історії православного ставлення до мусульман у візантійський період є праця патролога та церковного історика, протопресвітера Іоанна Мейєндорфа «Візантійські уявлення про іслам» [87], де автор розкрив основні етапи, персоналії та тенденції у ставленні православних богословів означеного періоду до ісламу.

Дещо подібним до праці І. Мейендорфа є дослідження архієпископа Тиранського, предстоятеля Албанської православної церкви Анастасія (Яннулатоса) «Діалог з ісламом з православного погляду» [170]. У своїй праці автор спробував описати складну історію православно-мусульманських взаємин, базуючись на діалогічній концепції та стверджуючи про наявність поступового зростання православно-мусульманського діалогу.

Комплекс досліджень диякона Георгія (Юрія) Максимова виступає в дисертаційному дослідженні в якості першоджерела (коли досліджується його ставлення до ісламу) [75] та в якості представника дослідницької літератури (коли пропонується огляд його серії статей присвячених православному ставленню до ісламу) [82]. На сьогодні Ю. Максимов є одним з найактивніших полемістів з ісламом з числа тих дослідників, які асоціюють себе з РПЦ. Саме цим і зумовлене ідеологічно-місіонерське навантаження його статей про

історію рецепції ісламу православними мислителями. Разом з тим, маючи подібне навантаження статті Ю. Максимова мають свою цінність, хоча й виглядають дещо заангажованими.

Компаративний теолог з Джорджтаунського університету (Вашингтон, США), Лео Лефебюр є сучасним дослідником проблем міжрелігійної взаємодії. У своїй статті «Християнські тлумачення Святого письма стосовно мусульманської традиції» [73], він проаналізував особливості впливу «зовнішніх» подій (наприклад, християно-мусульманські конфлікти, чи, навпаки, мирні договори) на тлумачення біблійних текстів щодо представників ісламу.

Окремі моменти православно-мусульманських відносин на території, яка перебуває під юрисдикцією Константинопольського патріарха висвітлив у своїй праці «Історія Греко-Східної церкви під владою турків: від падіння Константинополя (у 1453 р.) до сьогоднішнього часу» [72] професор Московської духовної академії та заслужений професор Імператорського московського університету, видатний історик православної церкви кінця XIX – початку XX ст., А. Лєбєдєв.

Одним з найвидатніших дослідників історії ісламу в Росії, що охоплює значний історичний проміжок – від Київської Русі до початку XX ст. був М.А. Батунський. В його трьохтомній праці «Росія та іслам» [12] розкриваються різні аспекти сприйняття ісламу, осмислені в різних термінах – культурологічних, постколоніальних, історичних, філософських. Комплексне дослідження М.А. Батунського створює єдину картину співіснування різних аспектів історичного буття Росії та ісламу – релігійних, літературних, філософських, політичних та багатьох інших.

Дослідженню різноманітних аспектів місіонерської діяльності РПЦ, у тому числі освітньої, культурної та політичної складових, серед мусульман Волго-Камського регіону Росії у XVII–XX ст. присвячена монографія дослідника з Казані Р. Ісхакова [49].

Інший сучасний російський фахівець І. Алєксєєв, у публікації «Казанське місіонерське ісламознавство та проблема сприйняття ісламу в російському суспільстві» [10] запропонував загальний огляд Казанської місіонерської школи, яка існувала при Казанській духовній академії та єпархії, у тому числі, діяльність місіонерської організації «Братство святителя Гурія».

Питання ставлення та ролі держави у функціонуванні міжрелігійних відносин, а також офіційне ставлення РПЦ та мусульманських громад Росії одне до одного висвітлюються російською дослідницею Т.Фолієвою у публікації «Міжконфесійні відносини Російської православної церкви та ісламських організацій Росії: історія і сучасність» [157].

Питання рецепції ісламу в РПЦ, з огляду на історичні особливості її формування може бути осмислене в термінах постколоніальної теорії, ведучи мову про яку неможливо оминути праці видатного дослідника зі США Едварда Саїда. У своїх знакових працях «Орієнталізм» [131] та «Культура й імперіалізм» [130] він запропонував новий підхід до моделей сприйняття «Іншого» в європейській та американській культурі, політиці та громадській сфері життя.

У запропонованому дисертаційному дослідженні свідомо не розглядається проблема ставлення до ісламу церковних мислителів та богословів, які після створення СРСР жили в еміграції. Дана проблематика ґрунтовно досліджена британським фахівцем Е. Шарпом, у його дисертаційному дослідженні «Православна богословська та екклезіологічна думка про іслам та православно-мусульманські відносини в сучасному світі (1975–2008)», захищеній в Бірмінгемському університеті у 2010 р. [208]. Крім того, юрисдикційна приналежність богословів та церковних письменників, про яких йдеться у дисертаційному дослідженні Е. Шарпа, перебувала поза межами РПЦ.

Таким чином, аналізуючи спроби осмислення означеного кола проблем українськими та зарубіжними дослідниками, можна констатувати, що не зважаючи на постійне звернення теологів, релігієзнавців, істориків до проблем

теології релігій та православно-мусульманських взаємин, на сьогодні поки що відсутнє комплексне дослідження ставлення представників православної богословської думки до мусульман, осмислене з позицій теології релігій.

Опрацьована джерельна база дослідження дає змогу здійснення комплексного аналізу витоків, місця та особливостей розвитку теології релігій як форми осмислення релігії «Іншого».

1.2. Теоретико-методологічні засади дослідження теології релігій.

У сучасному світі інформатизації та глобалізації виникають все нові виклики, пов'язані з поверненням релігії до публічної сфери та її неспроможністю до перебування в чітко відведеному для неї місці. У зв'язку з цим постає необхідність в осмисленні нових аспектів релігійного багатоманіття, яке, безперечно, продовжуватиме своє існування не лише у XXI ст., а й далі. «Розмивання кордонів», як етап глобалізації світу так само, як і його перетворення на «глобальне село», по-новому піднімає питання про зустріч з «Іншим», зустріч, яку складно було уявити ще якихось 150 років тому. Оскільки сьогоднішні моделі міжрелігійної взаємодії потроху вичерпують себе (що проявляється у зростанні міжрелігійних конфліктів та протистоянь), настає час для їхнього переосмислення та нового формулювання. Проте, цілком логічно, що нове формулювання неможливе, поки відсутнє адекватне розуміння та пояснення їхніх наявних аналогів, які могли б так, чи інакше застосуватись як у комунікації між представниками різних релігій, так і у осмисленні таких контактів з боку теологів і релігієзнавців.

Підрозділом теології, який осмислює релігію «іншого», є теологія релігій. У якості окремої частини теології вона сформувалася в лоні католицької церкви та деяких течій протестантизму у другій половині XX ст[4]. Нині в ній виокремлюється три основних позиції, з яких сприймаються інші релігії: ексклюзивізм, інклюзивізм та плюралізм. Ексклюзивізм обмежує

[4] При цьому залишається не до кінця вирішеним питання про інституалізованість теології релігій у православ'ї.

можливість спасіння (сотеріологічну складову) та постулює ексклюзивну наявність істини і одкровення лише у власній традиції. Інклюзивізм вказує на подібну можливість у декількох релігіях (при чому не обов'язково в рівній мірі – власна релігія може бути істиннішою, проте, цінність інших релігій не відкидається). Плюралізм проголошує рівність між різними релігійними традиціями та однакову можливість спасительності та істинності в усіх релігіях. Детальніше мова про дану класифікацію, враховуючи її критику піде нижче. Наразі ж зупинимося на історичному аспекті теології релігій та розглянемо прото-теологію релігій[5].

Хоча поява теології релігій як власне богословської дисципліни та отримання нею своєї назви відбувається у другій половині XX ст., значні богословські напрацювання, які передували II Ватиканського собору[6] створили надійний та міцний фундамент для її інституціоналізації. Серед таких богословських напрацювань варто вказати не лише праці К. Барта [11], К. Ранера [205], Ж. Даніелу [183] та багатьох інших теологів, а й значну християнську спадщину, яка після зустрічі формувала свій досвід спілкування з «іншим», дискурсивно оформлений у межах теології, що бере свій початок з творів Отців церкви. При цьому далеко не завжди образ «іншого» сприймався та зображувався відповідно реальному – досить часто він формувався на основі

[5] Одразу необхідно зробити кілька важливих обумовлень. Перш за все, у контексті даного дослідження пропонуємо вважати поняття «теологія» та «богослов'я» синонімами, не вдаючись до надто тонких дискусій щодо практичності однієї та/або споглядальності другої. Одне з найавторитетніших богословських видань Російської православної церкви – «Православна енциклопедія» пояснює термін «богослов'я» кількома способами, серед яких один відповідає розумінню поняття «теологія», під яким прийнято розуміти «дискурсивну практику засвоєння людиною систематизації та викладу вічних богоодкровенних істин, церковного досвіду віри та богоспілкування» [114, с. 515]. По-друге, з огляду на історію свого формування теологія релігій оперує цілковито християноцентричною термінологією, внаслідок чого виникають ускладнення при спробах екстраполяції її моделей на нехристиянські релігії (невелике виключення можуть становити лише т.н. «авраамічні релігії», чи «релігії книги», проте це виключення також видається дещо умовним, оскільки прірва між іудейською, християнською та ісламською теологією загально відома). Цим пояснюється авторське перебування у межах християнського дискурсу при описі концептуальних особливостей теології релігій. По-третє, ведучи мову про походження та початковий розвиток теології релігій (у т.ч. прото-теології релігій) автор цілком свідомо починає свій опис з епохи Отців церкви, лишаючи поза увагою біблійні моделі ставлення до «іншого». Це спричинено достатньо стислими межами дослідження, головною темою якого, нагадаємо, є іслам у світлі православної теології релігій. Разом з тим тема біблійного ставлення до представників нехристиянських релігій ґрунтовно розкривається у праці В.-М. Кяркаінена [195, с. 33 – 55].

[6] Іноді II Ватиканський собор називають одним із ключових етапів у розробці теології релігій, оскільки на ньому була прийнята досить невелика за обсягом, проте значна за внеском у побудову міжрелігійних відносин, «Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій (Nostra Aetate)» [173], де автори та члени собору, які її підписали, засвідчували повагу до нехристиянських релігій і відкрили можливість як для інклюзивістської, так і для плюралістської теології релігій.

стереотипів, релігійного егоїзму, впевненості у тому, що лише християнству належить роль релігії, яка вінчає собою релігійну історію людства, будучи наділеною, при цьому, ексклюзивними властивостями та сотеріологічною монополією.

Визначити момент, коли християнські мислителі розпочали розмірковувати про нехристиянські релігії досить складно, проте, видається логічним припустити, що вони почали робити це при спробах інкорпорації нехристиянської філософської думки до християнського віровчення. Тут можна простежити, щонайменше, дві основні тенденції у ставленні до нехристиян – повне відкидання цінності їхніх релігій та можливості спасіння для них (себто, те, що нині називають ексклюзивізмом) під гаслом «поза церквою немає спасіння» та обмежену відкритість щодо цих релігій. Ця відкритість, втім, не означала їхнього повного сприйняття (тобто, мало місце щось подібне до нинішнього інклюзивізму). При цьому варто додати, що дана схема є досить умовною, а тому не претендує на вичерпність, лише намічаючи тенденції у ставленні до представників інших релігій[7].

Першим прото-теологом релігії серед Отців церкви справедливо вважається Юстин Мученик, який у II ст. н.е. намагався розробити вчення яке б віднайшло компроміс між грецькою філософією, християнством та іудаїзмом. Засновуючись на трактуванні Євангелія від Іоанна 1:14[8] та напрацюваннях деяких філософів, зокрема Філона Олександрійського, він розробив вчення про те, що у багатьох подіях Старого Завіту, так само як і у вченнях грецьких філософів був присутнім Логос, який отримав кульмінацію власного існування у постаті Ісуса Христа як месії та Сина Божого. Згідно вчення Юстина, опосередкована присутність Логосу є не лише у грецьких філософів чи

[7] Цікаве розмежування між «нехристиянськими релігіями» та «іншими релігіями» наводить сучасний богослов-єзуїт з Великобританії Майкл Барнс. Ведучи мову про «нехристиянські релігії» – говорить він – ми перебуваємо в рамках ексклюзивістської парадигми (бодай і імпліцитно), позаяк відокремлюємо та вивищуємо християнство на противагу «нехристиянським релігіям». Проте, коли ми ведемо мову про «інші релігії», то тут має місце дещо ширше та більш відкрите, оскільки ми спрямовуємося до їхнього сприйняття у «іншості», намагаючись не робити суджень з точки зору власної самовпевненості та гордості. Детальніше див. [181, с. X, 3]. Проте, поважаючи слушну думку сучасного богослова, у запропонованому дослідженні ми все ж послуговуватимемося словосполученнями «нехристиянські релігії» та «інші релігії» як взаємозамінними.

[8] «І Слово сталося тілом, і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця» (Ів. 1:14) (Тут і далі, за винятком спеціальних виключень, цитати з Біблії наводяться у перекладі І. Огієнка).

старозавітних іудеїв, а наявна у кожній людині через присутність розуму, який дає змогу підвищитися над рівнем повсякденності та, у окремих випадках, поєднатися з Богом. З метою позначення потенційного Логосу Юстин ввів поняття Logos spermatikos. Однією з головних особливостей прото-інклюзивізму Юстина є визнання ним цінності нехристиянських релігій і після приходу Ісуса Христа, а не лише до цієї події. Альтернативну до Юстинової концепції запропонував інший християнський мислитель – Климент Олександрійський, який говорив про те, що так само як і закон був провідником до Христа для іудеїв, філософія була провідником до Бога для греків. Після приходу Ісуса Христа, на думку Климента, будь-яка можливість спасіння та цінність як іудаїзму, так і філософії, відпадала, оскільки їхня місія із провадження на цьому завершувалася [195, с. 57][9].

До числа протоінклюзивістів можна віднести й іншого представника патристичної епохи – Іринея Ліонського, що жив, як і Юстин Мученик, у II ст. н.е. Його найвідомішою працею є «Проти єресей», присвячена полеміці з гностицизмом. Як зазначають дослідники доробку Іринея Ліонського, він був першим християнським богословом, який побудував достатньо чітку систему теології історії, де з одного боку перебували дохристиянські месіанські очікування старозавітних іудеїв, а з іншого – народження Ісуса Христа, яке стало кульмінацією історії людства [183, с. 56-57]. При цьому цінність іудаїзму поступово зменшувалася, оскільки точка екстремуму, що проявилася у приході месії, лишалася позаду. Тому, за Іринеєм, у історії світу існувала, з одного боку, свого роду протяжність, яка вказувала на поступове розкриття Бога через іудаїзм, а з іншого – обрив, який розмежовував те, що було до появи християнства та те, що утвердилося після його приходу. Разом з тим, обмежене визнання цінності іудаїзму (бодай, і лише у дохристиянський період) провокувало визнання користі «добіблійних релігій», тобто тих, які існували до

[9] Тут і надалі в даному розділі автор звертатиметься переважно до критичної літератури, описуючи позиції Отців церкви. Це зумовлене тим, що першочерговою метою дослідження є опис ставлення представників РПЦ до ісламу крізь модель теології релігій, а не детальний опис ставлення Отців церкви до нехристиянських релігій та нехристиян. Проте, враховуючи майже повну відсутність відомостей про теологію релігій в українському академічному дискурсі, видається доцільним провести невеликий історичний екскурс про формування теології релігій як особливого розділу богословських студій.

початку християнського історичного наративу. Проте їхня цінність була меншою за іудаїзм, який своєю чергою, поступався своєю значимістю християнству.

Думки іншого церковного діяча патристичної епохи, Оригена можна визнати настільки ж революційними, наскільки й контроверсійними. Перш за все, варто зазначити, що Ориген не відноситься до числа Отців церкви. Проте, у Православній традиції він носить ім'я церковного вчителя, оскільки його внесок до розбудови християнського віровчення є видатним, та, враховуючи певні обставини особистого характеру, а також, пов'язані з його вченням, вважається, що оригенізм був засуджений на V Вселенському соборі, який відбувся 553 року[10] [50, с. 4]. Разом з тим, його вчення є достатньо розгалуженим та, за виразом митрополита Діоклійського Калліста (Уера), універсалістським [там само, с. 5-6], тісно переплітаючи протологію та есхатологію, себто вчення про передіснування душ та можливість їхнього загального спасіння у кінці часу. Характерною для Оригена є наступна цитата: «Доброта Божа, через Ісуса Христа, може прикликати всі Його творіння до єдиного кінця, навіть Його вороги будуть звойовані та підкорені» [цит. за:195, с. 60]. Якщо з вченням про апокатастазис[11] у Оригена все більш-менш зрозуміло, то з прото-теологією релігій ситуація виявляється не до кінця зрозумілою. Навіть будучи прибічником учення Оригена та визнаючи можливість загального спасіння після кінця історії, можна залишатися ексклюзивістом та стверджувати, що інші релігії не несуть жодної користі чи цінності, та, за суттю, є «проклятими» інституціями. Тому, в даному випадку, доцільніше говорити не про прото-інклюзивізм, чи прото-ексклюзивізм, а про те, що В.-М. Кярккяінен визначив як «обмежену відкритість щодо нехристиянських релігій» [195, с. 55].

Іншою головною лінією у ставленні Отців церкви до нехристиянських релігій та філософії було заперечення їхньої спасительності чи будь-якої

[10] Вся суперечливість ситуації із засудженням Оригена стисло, проте достатньо ґрунтовно розглядається митр. Діоклійським Каллістом (Уером) у [50].
[11] Апокатастазис – вчення про загальне спасіння у кінці світу.

цінності. Варто підкреслити, що далеко не завжди християнські мислителі однаково ставилися до нехристиянських релігій та єретичних рухів, які мали місце всередині християнства. Враховуючи те, що християнство своїми коренями сягало іудаїзму, він найбільше толерувався з числа нехристиянських релігій. Відповідно, ставлення до інших нехристиянських релігій та християнських єресей було негативнішим, при чому іноді другі піддавалися більшій критиці, аніж перші.

Серед представників патристичного періоду розвитку прото-теології релігій, з «легкої руки» яких почали ставити від сумнів цінність нехристиянських релігій, можна назвати Ігнатія Антіохійського. «Не обманюйтесь, брати мої. Коли хтось слідує за схизмою, він не отримає Царства Божого; якщо хтось захоплюється сторонньою доктриною – він не має місця у Страстях», – писав він у своєму посланні до філадельфійців, підкреслюючи важливість та необхідність приналежності до видимої церкви, як необхідної передумови членства у християнській церкві. Звичайно, якщо розглядати цитату у її оригінальному контексті, можна побачити, що вона радше стосується християнських єресей, а не місіонерської діяльності серед нехристиян. Проте її ужиток тут актуалізується тим, що вона показувала, як саме формувалося ставлення до «іншого», те, про що В.-М. Кяркяінен говорив: «Тут встановлюється принцип необхідної приналежності до кафоличної церкви, яка містить усю повноту спасіння. Саме тут встановлюється принцип ‘extra ecclesiam nulla salus’, жодного спасіння поза межами церкви» [195, с. 63]. Саме цей принцип ілюструє встановлення обмеження «спасительної можливості благодаті» до меж видимої церкви, внаслідок чого інституціоналізується ексклюзивістська тенденція у ставленні до представників нехристиянських релігій.

Іншою цитатою, яка, зазвичай наводиться, коли йдеться про моделі ставлення Отців церкви до «іншого» є цитата з Кипріана Карфагенського: «Оскільки вони [єретики. – В.К.] не можуть жити ззовні, позаяк існує лиш один дім Божий, не може існувати спасіння поза церквою» [цит. за: 195, с. 64].

Беручи до уваги вищезазначене, усе ж не варто забувати, що тоді Отцям не йшлося про протистояння з представниками нехристиянських релігій – основна суперечка була про ортодоксію, про те, наскільки те, чи інше вчення відповідає тому, про що навчає Передання. Проте, зауваження, яке робилося щодо Ігнатія Антіохійського, не втрачає своєї актуальності і тут – саме такий підхід до альтернативних думок сформував те ставлення до «іншого» та сотеріологічний і епістемологічний ексклюзивізм, який на довгий час (для католицизму – до II Ватиканського собору, для православ'я – у багатьох випадках і донині) набув статусу визначальної лінії.

Цілковито в руслі зазначеного підходу перебуває доктринальна позиція Августина з Гіппону. Хоча, з одного боку, він наголошував на тому, що спасіння можливе лише через Ісуса Христа, оскільки він – унікальний посередник між Богом та людиною, проте з іншого, на думку окремих дослідників, не відкидав можливості спасіння для нехристиян. Характерною для раннього періоду богословської творчості Августина є наступна цитата: «Христос є Слово Боже, через яке усе було створене, спів-вічний із Отцем, а тому від початку людства усі, хто вірив у нього та знав його; хто жив праведно, за його заповідями, коли б і де б вони не жили, безперечно спасенні ним» [207, с. 11-12]. Наразі достеменно невідомо, чи змінив він свою точку зору на сотеріологічну проблематику у більш пізньому періоді. У цьому контексті згадки Августина про «численні варварські племена, яким ще не було проповідано Євангеліє» [207, с. 46], виглядають, на думку окремих фахівців [195, с. 65], як натяк на інклюзивізм (оскільки існують багато таких «варварських племен», то це значить, що вони не можуть автоматично бути полишені можливості спасіння). З іншого боку, звичайно, можна сказати, що такі слова можуть витлумачуватися лише як констатація потреби у активізації місіонерської діяльності, а тому, про жодний інклюзивізм (чи прото-, чи імпліцитний, чи експліцитний) тут не варто говорити. Подібної версії притримується дослідник Ф. Салівен: «Св. Августин був глибоко переконаний, що ті, хто перебуває за межами церкви, через брак віри та хрещення, не можуть

спастися. Він не визнавав альтернативи між спасінням і пекельним прокляттям» [209, с. 67]. На думку іншого фахівця, виправданням подібного підходу було вчення Августина про первородний гріх. Оскільки всі люди від народження є спадкоємцями Адама, то навіть новонароджені нехрещені діти, які помирають, потраплять до пекла, хоча й матимуть там дещо легшу участь, порівняно із тими, хто помер дорослим грішником [195, с. 67].

Підсумовуючи сприйняття нехристиянських релігій Августином, Міллард Еріксон, автор книги «Як вони можуть спастися? Доля тих, хто не чув Ісуса» говорить наступне: «Була частина людей, яким Євангеліє не було проповідане, оскільки Бог знав, що вони не стануть віруючими. По-друге, були ті, кому Євангеліє було проповідане, хоча Бог знав, що вони не сприймуть його, тому вони могли служити ілюстрацією прокляття. По-третє, були ті, для кого Євангеліє було відкрите і хто сприйняв його. Лише вони будуть спасенні» [187, с. 37].

Подальше сприйняття нехристиянських релігій церковними богословами та ієрархами відбувалося згідно специфіки власної гілки християнства та конкретних історичних чи соціально-політичних подій. Так, якщо історія ставлення представників католицизму чи протестантизму до нехристиянських релігій виглядає більш-менш зрозумілою, то у історії даного аспекту серед православних поки що достатньо незаповнених прогалин. Нижче матиме місце одна зі спроб комплексного осмислення православних поглядів щодо ісламу, натомість, поки що зосередимося на побіжному викладі історії стосунків між католиками і протестантами та представниками нехристиянських релігій, що допоможе коректно зрозуміти підґрунтя теології релігій.

Тенденція до сприйняття «іншого» крізь призму боротьби з єресями, яка стала основою для ексклюзивістського ставлення до нехристиянських релігій, отримала продовження у середньовічному католицизмі. Так, Папа римський Інокентій III, у листі до архієпископа Террако проявив цілком «августинівське» сприйняття вальденсів [див.:195, с. 68]. Практично ідентичну тезу проголосив Четвертий Латеранський собор, який відбувся у 1215 р. щодо альбігойців: «Є

лише одна вселенська Церква вірних, поза межами якої спасіння відсутнє» [цит. за: там само, с.69].

Видатний католицький теолог Тома Аквінський перебував на стороні вчення про можливість спасіння та наявності істини лише у лоні Римо-католицької церкви, спасительну важливість якої у «Сумі теології» порівнював із «ноєвим ковчегом під час потопу» [178]. Тим не менше, щодо тих язичників, хто жив за дохристиянських часів, Тома схилявся до думки про те, що вони можуть бути спасенними, з огляду на присутність у них імпліцитної віри, про яку йдеться у Посланні апостола Павла до Євреїв (11:6[12]).

Безпосередня згадка про нехристиянські релігії у офіційних документах має місце під час Флорентійського собору (1431-1445), який проголосив, що «ті, хто не перебувають у Католицькі Церкві, не лише язичники, а й іудеї, схизматики та єретики не матимуть вічного життя, а, натомість, будуть відправлені «до полум'я, що не згасає, яке приготоване для диявола та його ангелів» (Мт. 25:4), якщо тільки у кінці життя не навернуться до Церкви» [185, с. 95-96]. Очевидний ексклюзивізм цих рядків не потребує додаткового коментаря.

Ряд документів за авторством різних понтифіків також носив чітко виражений ексклюзивістський характер. Наприклад, такі енцикліки як «Ubi Primum» Льва XII, видана 1824 р. та «Singulari Quadam», за авторством Пія IX, видана 1854 р., були позначені яскраво вираженим ексклюзивізмом, оскільки наголошували на неможливості спасіння поза церквою. Окрім цього, папи Лев XII, Пій IX та Григорій XVI всіляко відкидали «дух індиферентизму», який був, на їхню думку, ознакою лібералізму, щодо якого вони не приховували своєї ворожнечі та який відходив від єдино вірного вчення про спасіння лише через видиму церкву [195, с.70-71].

Позиція отців Реформації Мартіна Лютера та Жана Кальвіна не надто відрізнялася від католицького аналогу. Мартін Лютер у своїй праці «Про євреїв та їхню брехню» (1543) поєднав між собою критику сучасних йому іудаїзму та

[12] «Догодити ж без віри не можна. І той, хто до Бога приходить, мусить вірувати, що Він є, а тим, хто шукає Його, Він дає нагороду».

ісламу, а у «Великому Катехизисі» написав, що: «…поза Християнською Церквою (тобто там, де не проповідується Євангеліє) немає прощення та святості» [196]. Інший відомий протестантський богослов раннього періоду, Філіп Меланхтон, писав: «Цілковито істинно, що за межами Церкви, де немає Євангелія, таїнств, молитви, відсутнє прощення гріхів, благодать, або спасіння, так як це відбувається серед турків, іудеїв та язичників» [198, с.212]. Жан Кальвін, як і Мартін Лютер, був послідовником теології Августина Гіппонського щодо можливості спасіння нехристиян. На думку фахівців, стартовою точкою власної теології релігій Жан Кальвін обрав вчення про загальне одкровення (General revelation). Від початку, за Кальвіном, Бог бажав, щоб усі люди спаслися та пізнали його через загальне одкровення. З огляду на гріхопадіння, люди, які живуть без знання Ісуса Христа не можуть пізнати Бога навіть через його творіння. Неможливість знання Бога через існуючий порядок речей спричинена не лише гріхом, а й людською лінню та невдячністю [195, с.75-76]. На цих засадах Жан Кальвін будує вчення про неможливість спасіння тих, хто перебуває поза церквою.

Інший бік розгляду нехристиянських релігій представлено продовжувачами підходу, названого вище «обмеженою відкритістю». Ведучи мову про представників католицької церкви, які уособлювали даний підхід, варто зазначити, що, з певною долею умовності, їх можна поділити на декілька груп: офіційних церковних представників, місіонерів та філософів. Одразу необхідно зазначити, що дана класифікація не претендує на вичерпність, внаслідок чого, щодо деяких осіб робитимуться спеціальні обумовлення, коли йтиметься про їхню теологічну позицію.

Серед офіційних осіб, які були відкриті до нехристиянських релігій, знавці називають Папу римського Григорія VII. У його листі до Мавританського короля Анзіра (1076 р.) йшлося про те, що християни та мусульмани сповідують та поклоняються одному і тому самому Богу, який бажає спасіння всього людства та не хоче прокляття для жодної особи на землі. Крім того, понтифік засвідчував свою повагу та братерські почуття до Анзіра,

без огляду на відмінну релігійну ідентичність останнього[13]. Хоча у листі прямо не говорилося про те, що іслам наділений такою ж сотеріологічною вартістю, як і християнство, проте, згадки про те, що мусульмани та християни сповідують одного Бога, а також наведення цитат з Євангелія щодо Божої волі на спасіння всіх людей, дозволяють ідентифікувати позицію Григорія VIII як інклюзивістську[14].

Філософ та теолог XIII ст. П'єр Абеляр у працях «Християнська теологія» та «Діалог між Філософом, Іудеєм та Християнином» піднімав питання, пов'язані з осмисленням нехристиянських релігій. У «Християнській теології» він вів мову про наявність одкровення у релігіях, які існували до появи християнства, наголошуючи на тому, що Бог проявляв себе там. При цьому головною особливістю було те, що Бог говорив з язичниками їхньою мовою – не користуючись християнською термінологією [див.:175, с. 59, 66]. А «Діалог між Філософом, Іудеєм та Християнином», більшою мірою зорієнтований на вирішення питань міжрелігійного співіснування та богословського діалогу між релігіями та світоглядами. Під час бесіди, яку він бачить уві сні, Філософ приходить до висновку про те, що ексклюзивізм, як відкидання спасіння за межами церкви, є досить проблематичною концепцією, оскільки, немає значення, як звертатися до Бога, якщо ідея справедливого співжиття сповідується як християнами, так і нехристиянами [174, с. 97].

Звичайно, ведучи мову про католицьких богословів, філософів, місіонерів, які проявляли відкритість (хоча б і обмежену) щодо нехристиянських релігій, неможливо оминути постать Франциска Асизьского (1181(82)-1226). На сьогодні достеменно невідомо, що думав Франциск Асизьский, про спасіння нехристиян. Проте є відомості про його зустріч із султаном Малік аль Камілем Єгипетським, яка мала місце після розгромної для хрестоносців битви під Дамієттою, у 1219 р. За повідомленнями біографів, Франциском керувало бажання навернути Маліка аль Каміля до християнства.

[13] Докладніше про це див.: [185, с. 102-103].

[14] Звичайно, варто пам'ятати про те, що лист носив дипломатичний характер, який міг мати (і, скоріше за все, мав) вплив на безпосередній на зміст переписки. Проте на часі питання не про причини, які спонукали Григорія VIII до інклюзивізму, а, власне, характер його доктринальної позиції в теології релігій.

Далі переказ про зустріч між Франциском Асизьким та Маліком аль Камілем має декілька варіантів: за одним, Франциск брав участь у міжрелігійному диспуті, за іншим, його примусили, задля доказу його віри, пройти розпеченому вугіллям, за третім, з тією ж метою він мав пройти по гострим хрестам. В кожному разі, незалежно від того, чи піддавався католицький місіонер випробуванням, його зустріч закінчилася з неочікуваним результатом. Всі варіанти переказу сходяться на тому, що вони з султаном розійшлися мало не друзями, Франциск отримав від нього щедрі подарунки та промовив фразу, яка може позначати навіть плюралізм, а не лише інклюзивізм: «Бог всюди» [див.:31, с.199]. Дана оповідь містить значний потенціал до аналізу її різних нашарувань та з різних позицій, до якого ми, втім, не вдаватимемось, наголосивши лише на відкритості Франциска Асизького до представників ісламу, яка мала місце внаслідок особистої зустрічі.

Каталонський місіонер Рамон Луллій (1232-1316), автор апологетичної «Книги про язичника та трьох мудреців» спробував комплексно розглянути взаємодію між трьома «релігіями Книги» – християнством, ісламом та іудаїзмом. У зазначеній праці він оповідав про зустріч язичника та іудея, християнина і мусульманина, внаслідок бесіди з якими, язичник-агностик повірив у Бога. Як зазначає В.-М. Кярккаінен «Найбільшою перевагою книги, з богословської точки зору, є те, що три представники різних релігій шукали спільного Бога та релігію. Луллій… вважав, що пошук Бога сам по собі може призвести до єдності та миру» [195, с.84]. Детальніше про концепцію міжрелігійної взаємодії у Рамона Луллія писав Жак Дюпуї [див.:185, с. 105-107].

Ведучи мову про обмежено відкрите ставлення до представників нехристиянських релігій, варто згадати окремих представників протестантизму, які, поруч з такими ексклюзивістами як Мартін Лютер і Жан Кальвін створюють враження інклюзивістів, що визнавали цінність та спасительність (хоча й не всі та не завжди) нехристиянських релігій.

Найперше, тут варто сказати про Ульріха Цвінглі (1484-1531), який піднімав сотеріологічні питання, однаково застосовуючи їх як до неохрещених померлих дітей, так і до нехристиян. На відміну від ідейних послідовників Августина Гіппонського – Мартіна Лютера та Жана Кальвіна, які стверджували, що спасіння можливе лише після прийняття до лона церкви, У. Цвінглі говорив про те, що Божа благодать проявляється не лише щодо християнських дітей, а стосовно дітей нехристиян також. Щодо язичників він говорив: «Коли я бачу невіруючу людину у мене немає причини щоб її одразу проклинати» [цит. за: 195, с. 86]. Разом з тим, У. Цвінглі показував інший бік власних поглядів, коли стверджував необхідність визнання Ісуса Христа та членства у церкві як необхідних передумов для спасіння людини [213, с.37], внаслідок чого досить важко однозначно приєднати його до інклюзивістів чи до ексклюзивістів.

Іншими представниками інклюзивізму серед класичних протестантів, як правило, називають Якоба Армінія та Джона Веслі. Я. Арміній, будучи послідовним опонентом вчення Ж. Кальвіна про благодать та напередвизначення, наголошував на тому, що новонароджені діти, що померли, зможуть спастися, проте, значно обережніше визнавав можливість спасіння тих людей, які жили до народження Ісуса Христа і вкрай обережно говорив щодо можливого спасіння невіруючих сучасників. Загалом, у теології релігій, Я. Арміній сповідував курс, який В.-М. Кярккаінен називає «серединним» [195, с. 87], та який, за певних умов, можна назвати різновидом інклюзивізму.

Про Джона Веслі сучасний теолог-методист Неємія Томпсон зазначає наступне: по-перше, він ніколи не відкидав релігії світу як неприйнятні; по-друге, він мав побажання до навчання у представників інших релігій та поціновував релігійність окремих нехристиян; по-третє, він був відкритий до сприйняття «найкращого вчення» інших релігій; по-четверте, він визнавав рівність християнства та інших релігій до тієї міри, до якої вони були спрямовані до святості; по-п’яте, він визнавав, що подеколи нехристияни поводяться моральніше за християн; по-шосте, він не розглядав релігії у якості

суперників; нарешті, по-сьоме, він був прихильником діалогу між релігіями, де враховувалися б етичні та релігійні проблеми та особливе місце займало би питання святості [212, с.100].

1.3. Сучасні позиції у теології релігій: проблеми дефініції та застосування

Суттєвою проблемою та викликом для сучасної теології релігій є питання про класифікацію її позицій. Майже кожен богослов, який займається розробкою проблеми «інших» релігій та релігієзнавець, який намагається описати зазначену проблематику, стикається з недосконалістю існуючої класифікації теології релігій. Дуже часто усвідомлення цієї проблеми призводить до створення власної класифікації. Це, своєю чергою, призводить до ситуації, коли представники релігієзнавства вкрай рідко піднімають проблематику теології релігій у своїх студіях[15], а теологи, іноді, замість концептуальної розробки питань, пов'язаних із міжрелігійними відносинами, зосереджуються на класифікаторській роботі, час від часу додаючи нові позиції до списку можливих підходів до нехристиянських релігій. Іноді, перед дослідником теології релігій виникає спокуса відмовитися від концепції «теології релігій» як єдиної цілісності на користь існування багатьох відмінних «теологій релігій». Звичайно, у подібному підході є своя логіка – постійне примноження класифікацій та моделей ставлення, складнощі на шляху пошуку парадигми, яка б об'єднала існуючі підходи та створила простір для віднайдення нових підходів – усе це виступає на користь відмови від концепції єдиної теології релігій. Проте, подібний сміливий крок може зруйнувати і так непевну структуру теології релігій, призвівши до «методологічного хаосу», внаслідок чого та тонка нитка, за допомогою якої нині можна об'єднати та класифікувати значну частину усього багатоманіття міжрелігійних відносин.

[15] Виключеннями у пострадянському контексті можна назвати дослідження В. Єленського [37, с. 206-214], К. Ніконова [92], Г. Завершинського [40; 41; 42; 43; 44], О. Журавського [125; 160], О. Кисельова [53], І. Хромець [162; 163], В. Кочергіна [62; 63; 57].

Виходячи з цього, спробуємо оглянути найбільш вагомі підходи до нехристиянських релігій, які існують у сучасній теології релігій[16].

Найбільш узвичаєною типологією, запропонованою Жаком Дюпуї, є та, що вводить тричасткову схему: плюралізм, інклюзивізм, ексклюзивізм. Кожна з цих позицій, нагадаємо, висвітлює декілька аспектів ставлення до нехристиянських релігій та до людей, які їх сповідують. Перш за все, йдеться про сотеріологію. Плюралізм говорить про те, що всі релігії є спасенними (а всі хто їх сповідує, відповідно, спасуться). Інклюзивізм у сотеріологічному контексті говорить про те, що декілька релігій можуть бути спасенними, проте не однаковою мірою (як правило та релігія, яка веде мову є більш спасенною, або має місце так звана «парасолькова модель», коли власна релігія вбирає до себе усе те, що є позитивного у інших релігіях). Ексклюзивізм, своєю чергою, озвучується фразою «extra ecclesiam nulla salus», відкидаючи будь яку можливість спасіння людей, які перебувають поза межами церкви, як і сотеріологічний потенціал нехристиянських релігій per se. Іншими критеріями теології релігій можна назвати істину та одкровення. Відповідно, плюралізм вестиме мову про рівнозначність усіх релігійних традицій у епістемологічному зрізі (вони всі володіють істиною) та про те, що всі релігії є маніфестацією божественного одкровення. Інклюзивізм оповідатиме про те, що всі (або більшість) релігії містять істину, хоча у повній мірі істинною є лише одна, та всі релігії містять часткове одкровення Бога, яке, втім, має або темпоральне обмеження (як, наприклад, у випадку з іудаїзмом, який, на думку деяких інклюзивістів, мав одкровення до приходу Ісуса, яке, проте, згодом втратило

[16] При цьому користуватимемось класифікацією католицького теолога зі США Гевіна Д'Кости, який відомий не лише через власні розробки в теології релігій, а й є знаним класифікатором у цій дисципліні. Звичайно, аргументація Г. Д'Кости є повною мірою обумовленою з боку його конфесійної приналежності, проте, в контексті даного дослідження її використання не видається чимось екстраординарним з ряду причин. Перш за все, враховуючи відсутність релігієзнавчих класифікацій теології релігій, виникає потреба або у їхній розробці, або у використанні наявних аналогів, якими послуговуються теологи. А з огляду на те, що метою запропонованої роботи є дослідження конкретної теології релігій (ставлення православ'я до ісламу), автор не ставить за мету розробку власної класифікації, внаслідок чого користуватимемось наявною, запропонованою теологами. По-друге, визнаним фахівець у своїй галузі Г.Д'Коста демонструє ґрунтовну обізнаність із проблематикою та історіографією теології релігій, що майже не дає шансу для того, щоби не довіряти йому. По-третє, американському теологу у своїй класифікації вдалося поєднати два підходи до класифікації теології релігій: перший, де віддається перевага схематичному зображенню позицій, під які «підганяються» позиції різних богословів, та другого, коли єдність теології релігій відкидається на користь існування позицій різноманітних теологів. По-четверте, всі ті частини концепції та класифікації Г. Д'Кости, які виявлятимуть надмірне конфесійне забарвлення опускатимуться нами, або супроводжуватимуться нашими коментарями.

свою силу та вартість) або міра маніфестації одкровення поступається тій, до якої воно присутнє у власній традиції. Ексклюзивізм, у свою чергу, наголошуватиме на тому, що істинною та одкровенною є лише одна релігія, від імені якої і ведеться мова.

Плюралізм як одна з позицій теології релігій є відносно новим та розповсюдженим, переважно, серед азійських та деяких американських теологів. Крім того, його прихильниками є ліберально налаштовані теологи, богослови-постмодерністи та теологи феміністичного спрямування [186, с. 9]. Головними недоліками плюралізму, на думку фахівців, є те, що він призводить до розмивання власної ідентичності та нівелювання тих відмінностей, які дозволяють розмежовувати релігійні традиції. Крім того, на думку критиків, при застосуванні плюралістичного підходу теології релігій, виникає загроза релятивізації унікальності релігійних традицій [74, с.396].

Г. Д'Коста виокремлює три види плюралізму – унітарний, багатоманітний (pluriform) та етичний. Кожному з цих видів відповідає позиція того, чи іншого богослова, ім'ям якого Д'Коста її називає. Перший вид, унітарний, пов'язується з ім'ям британського теолога-пресвітеріанця Дж. Гіка[17] (1922-2012), який наголошував на тому, що принцип «solus Christus» (спасіння та благодать можливі лише через Ісуса Христа) вступає у конфлікт з бажанням Бога спасти весь світ. У власній концепції Гік запропонував перехід від «христоцентризму» чи «екклезіоцентризму» на користь «теоцентризму», позаяк це відкриває можливість для плюралістичного підходу в теології релігій.

Серед головних недоліків унітарного плюралізму Дж. Гіка, критиками виокремлюється: його схильність до агностицизму, яка виникає внаслідок застосування кантівської дихотомії ноуменальне/феноменальне; використання інструментальної (замість референційної) моделі мови при поясненні «міфологічної ролі Ісуса Христа»; схильність плюралізму Дж. Гіка до абсолютизації та протистояння із більш традиційними христоцентричними

[17] Крім Джона Гіка, на думку Гевіна Д'Кости, представниками цього напряму є ще Алан Рейс (Alan Race), Вілфред Кантвелл Сміт (Wilfred Cantwell Smith), Роджер Хейт (Roger Haight) та Перрі Шмідт-Люкель (Perry Shmidt-Leukel) [186, с.10].

моделями теології релігії, що зумовлює небезпеку появи «нової форми тріумфалізму та імперіалізму, щоправда, цього разу агностичного типу»[18] [186, с.11].

Інший представник плюралізму, католицький теолог з Іспанії, Раймундо (Раймунд) Панікkар (1918-2010), є, за Г. Д'Костою, прикладом багатоманітного плюралізму (pluriform pluralism). Як пише американський дослідник теології релігій, творчість Панікkара поділяється на два основні періоди – інклюзивістський (уособлюється працею «Невідомий Христос індуїзму» [201], виданою у 1964 р.) та плюралістський (розпочався 1973 р. з роботи «Трійця та релігійний досвід людини. Ікона-персона-таємниця» [202]). Задля ілюстрації історії християнства в контексті ставлення до інших релігій, у розділі «Йордан, Тибр та Ганг», що вийшов у колективній монографії за ред. Дж. Гіка та П. Кніттера «Міф про унікальність християнства: назустріч плюралістичній теології релігій» [211], Р. Панікkар використовує образ трьох річок, кожна з яких символізує зустріч християнства з іншими релігіями. За Р. Панікkаром, Йордан зображує період боротьби християнства за виживання і тому позначений екслюзивістським ставленням щодо інших релігій. Тибр є символом християнства імперського періоду, коли воно спрямовувалося на утримання існуючих територій та захоплення нових, внаслідок чого теологія релігій була інклюзивістською. Тепер же, на думку Р. Панікkара, настав період «нового хрещення у водах Азії», яке позначається плюралізмом та дозволило католицькому теологу ідентифікувати себе як «християно-індо-буддиста».

Критики багатоманітного плюралізму Р. Панікkара зазвичай вказують на кілька моментів його теології релігій, які видаються суперечливими в контексті традиційного сприйняття нехристиянських релігій. Перш за все, надання переваги трансцендентному Логосу над персоною Ісуса Христа, на думку експертів, може призвести до зміни основ християнського віровчення, що не відповідає католицьким, православним та деяким протестантським засадам (тим з них, хто притримується ортодоксальних

[18] Щодо детальнішої критики плюралізму Джона Гіка див. [186, p. 10-12].

поглядів) [186, с. 14]. Далі, по-друге, підпорядкування «історичного Ісуса Христа» «принципу Христа» веде до того, що Трійця сприймається Р. Панікаром не як прояв реально існуючого триєдиного Бога, а як втілення певної божественної сутності, яка так само проявляється і у нехристиянських релігіях (зокрема, буддизмі та індуїзмі). По-третє, намагання вийти за межі конкретного релігійного контексту та спроби вести мову про спільне поле для діалогу, що виходитиме за межі однієї релігійної традиції, призводить до того, що виникає, те, що Гевін Д'Коста назвав «релігійним есперанто», одним з проявів якого він називає самоідентифікацію Р. Панікара як «християно-індо-буддиста» [там само, с.15].

Спроби подолання «імперіалізму» у ставленні до представників нехристиянських релігій, який виражається у зосередженні на церкві, особі Ісуса Христа чи концепції Бога, характеризують іншого відомого богослова, представника етичного плюралізму, Пола Кніттера (1939 р.н.). У власних теологічних міркуваннях П. Кніттер пройшов шлях від ексклюзивізму, через інклюзивізм до плюралізму, який, щоправда, не задовольнив його у існуючих формах, внаслідок чого американський теолог запропонував власний підхід у теології релігій. Базовими працями П. Кніттера є видана 1985 р. книга «Лише одним іменем? Критичний погляд на християнські ставлення до світових релігій» [194], спів-редакція із Дж. Гіком колективної монографії «Міф про унікальність християнства: назустріч плюралістичній теології релігій», опублікована 1987 р. [211] та праця 1990 р., написана у співавторстві з Джоном Коббом молодшим, Монікою Хельвіг та Леонардом Свідлером, за назвою «Смерть чи діалог: від ери монологу до ери діалогу» [193].

Основою концепції етичного плюралізму П. Кніттера є перенесення наголосу з богословських та загальнофілософських міркувань у практичну площину, пов'язану з етичною та соціальною проблематикою. На думку Пола Кніттера, критерієм оцінки нехристиянських релігій може служити їхня відкритість до боротьби за такі цінності як справедливість, мир, рівність та толерантність. У богословському контексті Пол Кніттер пов'язує ці питання з

поняттями «Царства» та «Духу», де «Царство Боже характеризується плодами Святого Духу», які відповідають вищезазначеним категоріям.

Критики закидають етичному плюралізму Пола Кніттера, у першу чергу, те, що він є недосконалим з огляду на відмінність нормативних та правових систем у різних релігіях (взяти хоча би кастову систему в індуїзмі, чи шаріат у ісламі, які мають доволі відмінне від християнського розуміння правосуддя). Далі, неможливість компромісу чи порозуміння у доктринальних питаннях зумовлює орієнтацію П. Кніттера на пошук порозуміння в етичному плані, проте, досить часто ці контексти є взаємопов'язаними, внаслідок чого відбувається ускладнення зазначеного пошуку. Насамкінець, Г. Д'Коста, у критичному огляді підходу П. Кніттера, зазначає, що неможливо за питаннями «Царства» оминути проблему, яка виникає, коли увага зміщується на «Дух». Подібний підхід, на думку католицького теолога, провокує небезпеку тритеїзму, що є неможливим з точки зору традиційного християнського віровчення.

Поділ на обмежуючий (restrectivist) та структурний інклюзивізм продовжує деталізовану класифікацію Г. Д'Кости. Головні відмінності між двома видами ставлення до нехристиянських релігій та їхніх представників виявляються у двох питаннях. По-перше, наскільки особа може досягнути спасіння, не визнаючи відкрито Ісуса Христа як особистого спасителя і, по-друге, наскільки нехристиянські релігії можуть бути спасительними структурами (salvific structures).

Чільним представником структурного інклюзивізму є німецький католицький теолог Карл Ранер (1904-1984). Його теорія про приховану благодать, яка зумовлюється відкритістю людини до нескінченності буття, призводить до тези, за якою, християнство є експліцитним виявом благодаті Бога. Як зазначають дослідники, К. Ранер балансує між двома тезами – з одного боку принципом ексклюзивності Ісуса Христа (solus Christus), а з іншого – універсальною волею Бога щодо спасіння людства [186, с. 19]. Подібний підхід використовується К. Ранером при з'ясуванні місця іудеїв у християнській

теології релігій. Іудаїзм, на його думку залишався легітимною релігією аж до народження Ісуса Христа. Проте для тих іудеїв, які почули Євангеліє та відкинули його цінність, власна релігія вже не є ані виправданням, ані шляхом до спасіння [там само]. Крім того, коли йдеться про К. Ранера та його теологію релігій, значна кількість авторів[19] згадує про концепцію «анонімного християнства», яку він також використовував описуючи представників нехристиянських релігій. Проте, з огляду на докладне висвітлення даної концепції різними авторами, не будемо детально на ній зупинятися, порадивши звернутися до філософського аналізу теорії, здійсненого Іриною Хромець у статті «Філософські аспекти концепції «анонімного християнства» Карла Ранера» [162].

Поряд з викладом основних пунктів структурного інклюзивізму К. Ранера, видається доцільним навести декілька критичних зауваг, які він отримав з боку інших теологів. Ганс Урс фон Бальтазар, католицький теолог швейцарського походження закидав трансцендентальній антропології Ранера небезпеку зрівняння природи та благодаті, що пов'язане зі редукуванням одкровення до наперед визначеної антропологічної системи [180]. Інші критики наголошують на тому, що при побудові власної концепції Карл Ранер не наголошував, що євреї мали особливе значення для біблійної історії – вони були обраним народом, а тому виникають ускладнення при екстраполяції моделей, які застосовуються до їхньої релігії на інші. Наступна заувага стосується використання К. Ранером католицького принципу «votum ecclesiae»[20] щодо представників нехристиянських релігій. Неможливість застосування цього принципу, на думку критиків, полягає в тому, що він, перш за все, стосувався тих людей, які готувалися до прийняття хрещення, або катехуменатів. З огляду на це, ці люди значно відрізнялися від тих, хто є

[19] Наприклад польські теологи Іриней С. Лєдвонь [74, с. 398], Мар'ян Русецький [128, с. 410], Юзеф Урбан [153, с. 434], вже цитований Г. Д'Коста [186, с. 21], дослідниця Ірина Хромець [162].

[20] Згідно цього принципу спасіння могли отримати навіть неохрещені особи, які фактично не є членами церкви. Карл Ранер пропонував звертатися до нього при вирішенні питання про можливість спасіння тих, хто перебуває за межами церкви.

прибічником нехристиянських релігій, оскільки мали бажання стати членами Католицької церкви.

Тип інклюзивізму, де ведеться мова лише про часткові елементи істинності в нехристиянських релігіях та світоглядах у класифікації, запропонованій Г. Д'Костою має назву обмежувального. Тут має місце розмежування ставлення до представників нехристиянських релігій та до релігій як таких. Якщо нехристияни мають можливість отримати спасіння, або доступ до істини, через посередництво природного закону чи совісті, то нехристиянські релігії не є сотеріологічно виповненими інституціями *per se* та, відповідно, несуть лише часткову цінність. При цьому подібна доктринальна позиція ще більше розмиває кордон між ексклюзивізмом та інклюзивізмом, оскільки веде мову про поділ між релігіями та тими, хто їх сповідує. У випадку, якщо би йшлося про ставлення до нехристиянських релігій, чи лише про ставлення до їхніх представників, це значно спрощувало б ідентифікаційну роботу. Проте тут складається інша ситуація, коли у випадку інклюзивізму представники теології релігій (зокрема, Г. Д'Коста) говорять про диференціацію віруючих та релігій, які вони сповідують, тоді як при описі плюралістських чи ексклюзивістських моделей ці ставлення часто змішуються, внаслідок чого порівняння ведеться за неспівмірними критеріями.

Іншою моделлю ставлення до нехристиянських релігій є ексклюзивізм. Його вразливість до критики майже очевидна – оповідаючи про єдину істинну релігію – ту, від імені якої виступає промовець, ексклюзивізм зазнає критики (головне, від богословів ліберального спрямування) за сексизм, расизм, імперіалізм, колоніалізм та європоцентризм. Враховуючи зазначені закиди, сьогодні майже немає представників ексклюзивізму, які були б у «мейнстримі» тих чи інших релігій або конфесій[21]. Ексклюзивізм залишався провідним типом ставлення до нехристиянських релігій до XIX ст. як у католицизмі та протестантизмі [див.: 186, с. 25-26; 195, с. 78-81], так і в православ'ї (зокрема в РПЦ), про що йтиметься в наступних розділах даного

[21] Виключення становлять лише деякі представники православної та протестантської спільнот.

дослідження. Крім того, дискусійним є питання про співвідношення ексклюзивізму, місіонерства та колоніалізму – наскільки ці три пункти були взаємопов'язаними та взаємозалежними. У багатьох випадках колонізуюча сторона мала як легітимацію власних дій з боку церкви, так і сприяла насадженню власного віросповідання на колонізованих територіях, як правило, з ідеологічною метою. Для обґрунтування цієї мети могла використовуватися риторика про єдину істину релігію, що протистоїть хибним та несе добрі, мудрі, вічні істини, які нерозривно пов'язані зі спасінням. Дана теза буде проілюстрована нижче в тексті, коли мова піде про рецепцію ісламу в журналах духовних академій РПЦ.

У запропонованій класифікації має місце поділ на два підвиди ексклюзивізму – обмеженого та загального доступу.

Головними відмінностями есклюзивізму обмеженого доступу є те, що його прихильники (серед яких переважають кальвіністи та деякі представники євангельських церков) стверджують, що спастися можуть лише ті люди, які прийняли християнство та були передвизначені для спасіння [там само].

Одним з основоположних документів для ексклюзивізму обмеженого доступу є постанова протестантського Дортського синоду 1618 р. П'ять основних пунктів сформували ставлення до нехристиян та утвердили відповідь на питання про можливість спасіння невіруючих: 1) всі люди заслуговують на кару через свої гріхи; 2) деякі люди отримували спасіння завдяки Божому милосердю; 3) Ісус Христос своєю смертю дав спасіння лише обраним; 4) Божа воля щодо спасіння людей є верховною та перебуває понад людським розумінням; 5) спасіння отримають лише обрані, або святі люди [210, с. 4]. Ексклюзивізм обмеженого доступу та постанова Дортського синоду зазнають критики як з боку деяких протестантів, так і з боку православних та католицьких теологів [див.:186, с. 28; 177; 179; 200].

На відміну від ексклюзивізму обмеженого доступу, ексклюзивізм загального доступу («Universal access exclusivism») пропонує ліберальніший

підхід до представників нехристиянських релігій. Г. Д'Коста пропонує чотири правила, які визначають даний підхід. По-перше, з огляду на принцип «fides ex auditu»[22], всі люди мають можливість відповісти на почуте і стати християнами або у момент смерті, або після смерті, за втілення у іншу особу, або в чистилищі. По-друге, Богу заздалегідь відомо, хто сприйме проповідь та стане християнином а хто – ні. Третє правило говорить, що людям невідома повнота Божої волі та вони не можуть достеменно знати хто буде спасенним а хто – ні. Нарешті, за четвертим правилом, існує загальний нормативний шлях до спасіння – визнання Символу віри та хрещення. Проте можуть існувати так звані «підготовчі» шляхи – природнє право, совість, деякі елементи в нехристиянських релігіях[23]. Одним із головних закидів щодо даного виду плюралізму з боку богословів є звинувачення в «ірраціональності» – залишається апеляція до «волі Божої», яка не обґрунтовується за допомогою логічних причинно-наслідкових зв'язків та не пов'язується з пунктами віровчення [186, с. 31-32].

Поряд з існуючою схемою класифікації та її критикою, Г. Д'Коста пропонує альтернативні підходи до міжрелігійних стосунків та сприйняття релігії «Іншого». Серед них він виокремлює компаративну теологію та постмодерністський постлібералізм[24].

Висновки до І розділу

Аналіз наукової літератури дозволяє прослідкувати кілька головних тенденцій у дослідженні теології релігій та православно-мусульманських відносинах. Перш за все, можна констатувати наявність богословської літератури з рефлексіями щодо теології релігій як розділу богослов'я. Значно менший масив релігієзнавчої літератури з осмисленням теології релігії, але

[22] Дослівно – «віра від почутого». Принцип заснований на цитаті з послання ап. Павла до Римлян: «Тож віра від слухання, а слухання через слово Христове» (Рим. 10:17). За цим принципом вірі в Ісуса Христа має передувати слухання його слів.

[23] Проте Д'Коста спеціально наголошує на тому, що, для представників ексклюзивізму загального доступу, ці релігії не є спасительними інституційно, а можуть лише містити «підготовчі» елементи, які допоможуть особі у сприйнятті християнства як нормативного шляху до спасіння.

[24] Докладна інформація щодо зазначених напрямів богословської думки оглядово викладена у [186, с.34-55]. При цьому є ряд першоджерел та критичної літератури зі вказаної тематики, наприклад [165; 166; 167; 188; 199; 203].

наявна значна кількість текстів, в яких осмислюється православно-мусульманські відносини. Зрештою, відсутні дослідження ставлення представників православних церков до мусульман у термінах теології релігій.

Разом з тим, підсумовуючи короткий огляд доктринальних засад, які передували формуванню та інституціоналізації теології релігій, видається доцільним зробити наступні висновки.

1. Питання про можливість спасіння нехристиян та істинності нехристиянських релігій турбували християнських мислителів починаючи з II ст. н.е.

2. Досить часто питання про ставлення до «іншого» підіймалося не стільки у контексті міжрелігійної комунікації, скільки під час боротьби з єресями всередині християнства[25], що обумовило різкий тон полеміки, який досить часто мав місце.

3. Значна частина риторики, яка використовувалася Отцями церкви щодо християнських єретиків перемістилася до полеміки з іншими релігіями більш пізнього періоду.

4. У період з Середньовіччя і до кінця XIX ст. можна виокремити цілком відмінні способи ставлення до нехристиянських релігій серед різних груп, які належать до Католицької церкви. Так, офіційна позиція видається найбільш ексклюзивістською, такою що засуджує нехристиянські релігії, відкидаючи їхню цінність. Тоді як позиції філософів, богословів та місіонерів мали більше «простору для маневру», внаслідок відсутності потреби неухильного дотримання офіційної позиції церкви. Втім, це стосується далеко не всіх теологів чи філософів – як виключення можна пригадати Тому Аквінського, який будучи визнаним теологом був строгим ексклюзивістом.

[25] Виключенням можна назвати хіба що іудаїзм. Але ситуація християнсько-іудейських стосунків, назагал, видається складною, оскільки вона обумовлена походженням та генетичною спорідненістю християнства та іудаїзму, внаслідок чого раннє християнство, перебуваючи в пошуках власної ідентичності, було змушене відмежовуватися від іудаїзму. Це призвело до того, що тон писання деяких Отців церкви щодо іудаїзму (наприклад, Іоанна Златоуста, який називав синагоги «притулком бісів» [див.:55]) був дуже різким та міг сьогодні бути ідентифікованим як цілком ексклюзивістський.

5. Потрібно вказати на наявність двох головних способів ставлення до нехристиянських релігій та людей, що їх сповідують у період від II ст. н.е. до епохи Модерну: ексклюзивістського та інклюзивістського.

6. Питання ставлення до представників нехристиянських релігій та нехристиянських релігій *sui generis* ставилися християнськими теологами, як правило, крізь призму питань, які у XX ст. інкорпорувалися в теологію релігій, яка заводилася до сотеріологічних та епістемологічних проблем – досліджувалося істинність нехристиянських релігії, потенційність спасіння нехристиян та сотеріологічна виповненість інших релігії.

7. Історія сприйняття та ставлення християнства до інших релігій може бути проінтерпретована у різний спосіб – чи то як асиміляція цих вірувань, чи то як пошук адекватних моделей міжрелігійного співіснування, або, зрештою, як «воля до влади» з боку християнських ієрархів, внаслідок чого міжрелігійний діалог також розглядається як форма місіонерської діяльності [див.:170].

8. Сьогодні можна говорити про наявність єдиної схеми, яка, тим не менше, піддається постійній критиці з боку теологів, які досліджують та розробляють теологію релігій, після чого майже кожен дослідник пропонує свою версію класифікації. Внаслідок цього відбувається розмивання теології релігій як методологічної основи для дослідження міжрелігійних відносин та богословських поглядів на нехристиянські релігії.

РОЗДІЛ ІІ.
ІСЛАМ У ТВОРАХ СХІДНИХ ОТЦІВ ЦЕРКВИ ТА ЦЕРКОВНИХ ПИСЬМЕННИКІВ

1. Візантійці та іслам: осмислення ісламу Східними отцями церкви та церковними письменниками VII – XV ст.

З'ясовуючи роль та місце ісламу у православному богослов'ї релігій неможливо оминути історичний аспект теми – розвиток православної позиції щодо ісламу. При спробах ближчого та більш детального розгляду теми виникає ряд проблем та особливостей, пов'язаних з необхідністю контекстуального розгляду питань, які підіймаються в ході дослідження.

Приступаючи до розгляду безпосередніх теологічних побудувань, потрібно звернути увагу на декілька взаємопов'язаних моментів. По-перше, це хронологічні особливості православно-мусульманської полеміки, а по-друге, це питання, пов'язане з розумінням терміну «Отців церкви» в Східній (Православній) традиції, та його відмінністю від Західного (Римо-Католицького) розуміння.

Становлення ісламу як релігії відбувається в першій чверті VII століття нашої ери (610 р. – початок проповіді Мухаммада, 622 р. – Хіджра) і тривалий час сприймається в якості християнської єресі. Цей час в історії країн східного християнства (в даному випадку, православ'я) позначений завершенням формування основних християнських догматів (попереду залишались лише VI-й та VII-й[26] Вселенські собори, які відбулись у 680-681 та 787 роках, і були присвячені засудженню монофелітства та іконоборства, відповідно). Враховуючи це, «ісламське питання» одразу не було актуалізованим та швидко сприйнятим чи осмисленим східно-християнськими теологами. Натомість іслам сприймався ними в декількох площинах: теологічно як християнська єресь, а на практично-повсякденному рівні як «не-цивілізація», що протистоїть «християнській цивілізації» та спрямована на деструкцію (це,

[26] У даному випадку, оскільки мова йде про православ'я, яке визнає лише перші сім Вселенських соборів, пропонуємо послуговуватись саме таким поділом, не беручи до уваги наступні собори, що вважаються Вселенськими у Католицькій церкві.

власне, в більшій мірі стосується «соціально-політичного» рівня, коли племена, які сповідували іслам почали поступово завойовувати християнські території, що, врешті-решт, завершилось взяттям Константинополя у 1453 році) і має на меті знищення християнського цивілізаційного простору [14].

Другою важливою передумовою аналізу творчості того чи іншого автора необхідним видається наведення розуміння терміну «Отець церкви» у православній патрології. Як було зазначено вище, тут ми послуговуватимемося поясненнями, які надає українсько-російський дослідник кінця XIX – початку XX століття М.І. Сагарда, враховуючи його авторитетність та визнання Руською православною церквою[27]. Отже, підходячи до розуміння та пояснення означеного терміну М. І. Сагарда наводить чотири ознаки Отця церкви в Римо-католицькій теології та порівнює їх із православним поясненням терміну. Такими критеріями є:

- Doctrina orthodoxa – ортодоксальність вчення;
- Sanctitas vitae – святість життя;
- Competens antiquitas – необхідна давність;
- Approbatio ecclesiae – визнання церквою.

У співставленні православного та католицького розуміння дослідник вказує, що в загальних рисах ці критерії сприймаються і православними, за виключенням темпорального обмеження [129, с. 11-12].

Зробивши всі необхідні обумовлення актуальним видається перехід до висвітлення ісламу в творах візантійських Отців та Церковних письменників. Дане питання не є кардинально новим – з'ясувати його намагались такі православні богослови як протопресвітер Іоанн Мейендорф [87], предстоятель Албанської православної церкви, архієпископ Анастасій (Яннулатос) [170] та сучасний православний дослідник-полеміст Юрій Максимов [75–83].

[27] Його праця «Лекции по патрологии I-IV века» М.: Видавнича рада Російської православної церкви, 2004(під загальною та наук. редакцією дияк. А. Глущенко та А. Г. Дунаєва), була видана за благословенням Патріарха Алексія II та рекомендована Навчальним комітетом Священного синоду РПЦ як посібник з курсу патрології для духовних навчальних закладів РПЦ, тобто не лише офіційно визнається, а й вважається потрібною для навчання.

У числі перших православних полемістів з ісламом називають ім'я прп. Максима Сповідника. При цьому в своїх оглядових роботах ані І. Мейендорф, ані А. Яннулатос не вказують на погляди Максима щодо ісламу. Спроба заповнення цієї прогалини зроблена в статті російського дослідника Г.І. Беневича, яка називається «Христологічна полеміка прп. Максима Сповідника та вихід ісламу на сцену світової історії» [14]. Одразу потрібно зазначити, що безпосередньою полемікою з ісламом як окремою релігією прп. Максим не займався, вважаючи його, скоріш за все, християнською єрессю (як, власне, і інші православні письменники перших століть існування ісламу). Автор вказаної статті позначує власну спробу з'ясувати як реакцію Максима Сповідника на вторгнення мусульман до Ромейської (Візантійської) імперії, так і можливість встановлення ісламу як ідеології (роль якої в Ромейській імперії частково грала Православна церква) та протиставлення його тогочасному монофелітству. У першу чергу, Г. Беневич наголошує на ідеологічній ролі релігії у Візантії та робить спробу обґрунтування необхідності розгляду появи ісламу на сцені світової історії саме крізь призму христологічних дискусій VII ст. Перша реакція Максима на взяття Єрусалиму[28] арабськими племенами, які сповідували іслам міститься в листі («Вчительському посланні») до іллюстрія Петра, екзарха провінції Африка. Там використовується класична схема протиставлення – мусульмани в цьому листі характеризуються як варвари, які знищують високу християнську культуру в Єрусалимі. Характеристиці релігійних уявлень арабських племен, які захопили Єрусалим, Максим, як вказує Беневич, не приділяє уваги, натомість наголошуючи на ролі іудеїв та необхідній моделі поведінки для православних християн у ситуації, що склалася [14]. Серед причин такої ситуації, візантійський богослов називає, перш за все, відсутність достойного способу життя, а по-друге – невпевненість у питаннях віри. Стосовно ж виходу з такого положення, то Максим пропонує

[28] Важливо відмітити, що Патріарх Софроній Єрусалимський (якого Максим називав власним вчителем, аввою), очолював оборону Єрусалиму, а в 637 р. був змушений капітулювати перед арабськими завойовниками, не отримавши допомоги від ромейського імператора Іраклія [там само]. Тобто, очевидно, що Максим Сповідник знав про іслам, як про релігію, яка сповідувалась завойовниками Єрусалиму. Виходячи з цього, можна легко пояснити його не найприязніше ставлення до нової релігії. Хоча, потрібно вкотре наголосити на тому, що в той час іслам ще не сприймався в якості окремої релігії – лише як християнська єресь.

відмову від компромісів[29] та необхідність «молитовного» вирішення питання. Основною його думкою (хоча й прямо не висловленою), за Беневичем, є те, що: «вихід на сцену історії ісламу виявився проявом світоглядної альтернативи, яка стала свого роду карою Божою візантійській владі халкідонітів за ухилення від православ'я, якого вони припустилися, вигадавши унійне віросповідання у вигляді моноенергізму, а пізніше монофелітства» [там само]. Таким чином, вищенаведена цитата, на нашу думку, повністю характеризує ставлення прп. Максима Сповідника до ісламу – не розглядаючи його в якості релігії та не використовуючи комплексних теологічних побудувань[30], він вважав його, скоріше, карою Божою для православних християн, які відступились від своїх принципів, чи пішли на компроміс з монофелітами. Разом з тим, наголос на необхідній вірності традиції та потребі зберігати вчення не вдаючись до компромісів, дозволяє зробити припущення про ексклюзивізм прп. Максима – у випадку полеміки з ісламом як релігією, можна було б побачити ряд аргументів, які будуть відображені пізніше, пов'язані з тринітарністю Бога, пророцькою місією Мухаммада, різницею у сприйнятті християнських догматів і т. ін.

Прп. Іоанн Дамаскін різними авторами називається якщо не «першим християнином, що займався ісламом» [170, с. 6], то «очільником будь-якого списку християнських анти-мусульманських авторів» [87]. Дійсно, якщо не брати до уваги вищезгадані листи прп. Максима Сповідника, присвячені радше необхідній поведінці християн під владою мусульман, аніж богословській полеміці, то першим полемістом з ісламом є Дамаскін. І. Мейєндорф у праці «Візантійські уявлення про іслам» зазначав, що згідно традиційного передання Іоанн належав до заможної дамаскської родини Сергія Мансура, візантійського

[29] Ось як пояснює сам Беневич причини та суть цих «компромісів та коливань»: «…ті хитання у вірі, про які тут веде мову прп. Максим, стосуються, в першу чергу, саме відносин між православними та монофізитами, готовність халкідонітів в Олександрії …заради політичної мети йти на компроміс з монофізитами, нехтуючи православним вченням, проти чого різко виступали свв. Софроній та Максим» [там само].

[30] У зв'язку з цим можуть виникнути певні сумніви стосовно безпосереднього віднесення Максима до теми, яка розглядається – ісламу у світлі теології релігій православ'я. Тим не менше, актуальність розповіді про ставлення Максима до ісламу обумовлюється двома пунктами: 1. Заради ілюстрації тези про початкове неприйняття ісламу як окремої релігії; 2. Задля з'ясування історичного аспекту теми – (можливої) зміни у ставленні православ'я (візантійського, а потім російського) до ісламу.

чиновника, який брав участь у переговорах з арабами про капітуляцію міста. Іоанн Дамаскін був його онуком. Через певний час виконання своїх обов'язків, він пішов до монастиря св. Сави в Палестині та став одним з найвідоміших богословів та гімнографів грецької церкви [87]. Не можна не погодитись з І. Мейендорфом, який наголошує на тому, що якби ми прийняли дану легенду в якості істинної, то «інформація про те, що Іоанн належав до арабської адміністрації часів Омейядів і тому знав арабську цивілізацію з перших рук, була б дуже цінною для нас» [там само]. Разом з тим, запропонована легенда ґрунтується на арабському життєписі прп. Іоанна, датованому XI ст., тому абсолютно довіряти цій інформації видається занадто сміливим. Розповідаючи про життя та професію Іоанна, ще до прийняття постригу, Мейендорф вказує на те, що: «Більш ранні джерела є набагато стриманішими. Феофан розповідає нам, що батько Іоанна був «Великим логофетом» (зберігачем печатки – висока посада в імперії та халіфаті), під час правління халіфа Абдул-Маліка (685-705 рр.), можливо це значить, що він завідував оподаткуванням християнської общини» [там само]. Схожу думку висловлює Георгій Флоровський: «Батько Іоанна на ім'я Сергій (Ібн-Серджун), служив при дворі халіфа, в званні «великого логофета», тобто збирача податків (а точніше, відкупника чи митаря)» [156, с. 593]. Подібні посади не передбачають необхідності близького знайомства з ісламом, а тому уявлення Іоанна про нього могли не відповідати дійсному стану речей. У зв'язку з цим, зрозумілим видається вміщення ісламу в число християнських єресей – у праці «Про єресі» він фігурує під номером 101 (в друкованій версії праці).

Теорія про відсутность ґрунтовного знання ісламу з боку Іоанна підтверджується рядом несподіваних висновків, серед яких те, що мусульмани поклоняються «Афродіті, яку називають Хабар чи ранковій зорі»[31] [115]. За Іоанном, Мухаммад випадково познайомився зі Старим та Новим Завітами, а на

[31] Як роз'яснює подібну ситуацію Мейендорф, візантійські письменники, які намагались зрозуміти сенс мусульманського поклику Allahu akbar, дуже часто невірно інтерпретували його, називаючи kubar, та, плутаючи з Каабою (яку Дамаскін вважав головою статуї Афродіти), називали Хубаром чи Хабаром. Більш детально див. [87].

його думки та вчення значний вплив мав аріанський монах. Крім того, основними напрямами критики виступали:

- відсутність християнського підтвердження божественного походження Корану;
- відсутність християнського підтвердження пророчої місії Мухаммада;
- неприйняття православної християнської христології;
- неприйняття вшанування хреста;
- полігамія;
- неприйняття мусульманами євхаристії [там само].

Отже, полеміка Іоанна з ісламом обумовлювалась двома головними пунктами: по-перше, відсутністю близького знайомства з ісламом як релігією, що має власне усталене віровчення (хоча він і виявляв знання окремих народних легенд[32]), а по-друге – спробами богословського осмислення, хоча й іноді недостатньо ґрунтовного[33]. Наголошують на недостатній адекватності також Мейендорф: «… яким би не був результат подальшого критичного дослідження антиісламських творів, які приписуються преп. Іоанну Дамаскіну, очевидно, що його внесок до історії візантійської полеміки з ісламом був незначним» [87] та Яннулатос: «… будучи першим християнином, що займався ісламом, недооцінював цю нову релігію, розглядаючи її як щось несерйозне. Тільки як приклад Дамаскін переклав деякі положення ісламського вчення, охарактеризувавши їх як “сміховинні”» [170, с. 2].

Виходячи з цього, можемо зазначити, що вважати писання преп. Іоанна Дамаскіна про іслам теологією релігій (чи навіть прото-теологією релігій) видається надзвичайно складним. Разом з тим, якщо спробувати екстраполювати на писання Іоанна тричастну модель теології релігій, то його полемічні роботи носитимуть яскраво виражений ексклюзивістський характер,

[32] Ця особливість є характерною для багатьох візантійських полемістів – знаючи окремі народні легенди та звичаї (як правило, асимільовані ісламом з доісламських вірувань арабських племен), вони не виявляли глибоко знання віроповчальних текстів, і, зокрема, Корану. Див. [87].

[33] Даний пункт тісно пов’язаний з попереднім – не знаючи правильних віроосновів ісламу, Дамаскін не міг створити валідної полемічної праці – його доробок, хоча й не оминає теологічної критики, в основному пов’язаний з критикою народних звичаїв та легенд мусульман.

оскільки стверджують абсолютну істинність православного християнства не лише перед іншими релігіями, а й перед іншими конфесіями.

На відміну від Іоанна Дамаскіна, Феодор Абу Курра (іноді його прізвище пишуть як Авукаррас) був ближче знайомий з ісламом – як пише Ю. Максимов, він володів і арабською мовою, і мав можливість доступу до священних текстів ісламу [79]. А. Яннулатос вказує, що «Його працю «Проти єресей іудеїв та сарацинів», написану в діалогічній формі, слід розглядати як першу спробу осмислення ісламу, але також і протистояння з ним» [170, с. 2]. Не відстає від нього І. Мейендорф: «…як Феодор, так і Микита [Микита Візантійський, мова про нього йтиме далі – В.К.] були набагато краще знайомі з ісламом, ніж преп. Іоанн Дамаскін; Феодор – тому що жив пліч-о-пліч з мусульманами та долучав їх до діалогу, Микита – тому що вивчив увесь текст Корану» [87]. Сімнадцять творів Абу Курри присвячені полеміці з ісламом, та, як зазначає Мейендорф: «…дають відчуття справжньої природи тих відносин, які існували між мусульманами та християнами в VIII ст. Діалоги[34] Феодора містять чітку негативну позицію у ставленні до віри ісламу та особи Мухаммада, лжепророка-аріанина, який знаходиться під владою демона. Але використані доводи представлені так, щоб вони були зрозумілими для опонента, що відповідає принципам справжнього діалогу» [там само]. Однією з важливих особливостей полеміки Абу Курри було те, що вищезгадані сімнадцять антиісламських творів не були написані ним власноруч. Як вказує Максимов, «… вони були написані… Іоанном Дияконом, який стверджував, що записав дебати, проведені між Феодором та різноманітними мусульманськими співрозмовниками… стало зрозуміло, що Іоанн має безпосереднє відношення до створення збірки проти мусульманських діалогів, як це відображено в назві: «Спростування сарацин Феодором Абу Куррою, єпископом Харранським, як передано Іоанном Дияконом»[35]» [79]. Окремого дослідження потребує тема

[34] Скоріше «бесіди» чи «діалоги» в сократівсько-платонівському розумінні, коли існують два протилежні погляди на конкретну ситуацію чи думку і сторони за допомогою логічної (а іноді софістичної) аргументації намагаються переконати одна одну в правоті своєї позиції. Прийняття Іншого в його інакшості загалом відсутнє та неможливе.

[35] Цікавою особливістю, на нашу думку, є те, що автор (чи переписувач) вказує в назві «спростування сарацин», а не, наприклад, «спростування мухаммедан» чи «спростування мусульман», що маркує не скільки релігійне

автентичності ставлення Феодора до мусульман та ісламу, оскільки «Діалоги, записані Іоанном, мають одну характерну відмінність від відомих арабських праць Феодора – вони набагато ворожіші до ісламу» [там само]. Головні пункти полеміки Абу Курри з ісламом є традиційними – він говорить про теми, які найчастіше підіймались в її межах: питання пророчої місії Мухаммада, тринітарність Бога, євхаристію, христологію, етику подружніх стосунків, приречення та призначення. Не дивлячись на усталений перелік полемічних питань, оригінальністю вирізняється характер аргументації та доведення [87]. Так, дискутуючи про етику подружніх стосунків, Феодор наголошує, за виразом І. Мейендорфа на «прагматичному» доводі – шлюб є для жінки причиною насолоди та народження дітей, а найбільше задоволення та насолода були в раю, у Адама та Єви, де панувала моногамія; стосовно ж примноження населення, то якщо такий аргумент висувався мусульманським опонентом, Феодор вказував на наступний «ланцюжок»: якщо Бог не хотів швидкого примноження людей на землі до гріхопадіння, у «золотий час», відповідно зараз воно також не є занадто бажаним. Деякі моменти в аргументації носили не лише прагматичний, а й теологічний характер, з використанням «візантійського тринітарного вчення та христології» [там само]. Крім того, як зазначає Мейендорф, досить відчутним є знання та вплив філософії Аристотеля, особливо в дискусії про іпостасність та тринітарність, а також у питаннях приречення та призначення [там само]. Таким чином, видається очевидною ексклюзивістська позиція Абу Курри, який бореться з ісламом, як з християнською єрессю, звертаючи увагу, в першу чергу, на розбіжності між християнством та ісламом. Крім того, його полеміка характеризується використанням різних типів аргументації у вирішенні «традиційних» питань християнсько-мусульманських дискусій та бесід. Новим, порівняно з попередніми співрозмовниками є засвідчення особистого знайомства Феодора з ісламськими догматами, що дало змогу йому більш компетентно дискутувати з мусульманами. Окремих досліджень потребують питання про автентичність

протиставлення (це може бути свідченням того, що іслам сприймався як Абу Куррою, так і Іоанном Дияконом в якості християнської єресі), скільки релігійно-етнічне.

діалогів Феодора, записаних Іоанном Дияконом та проблема рецепції творів Абу Курри українською богословською думкою[36].

Наступною особою, на яку важливо звернути увагу при дослідженні історії розвитку православної позиції щодо ісламу є прп. Григорій Декаполіт. Він народився у другій половині VIII ст. в м. Іринополь (Ісаврійська область, Декаполь, на території сучасної Туреччини), у бідній родині. Його молодість прийшлась на часи активного іконоборства за ромейського імператора Льва V. Найвизначнішим твором Григорія є «Історичне сказання вельми корисне та в багатьох розумінняхсолодке про видіння, яке побачивши одного разу певний сарацин повірив, зробившись мучеником заради Господа нашого Ісуса Христа»[37] [там само]. Перше, на що можна звернути увагу, побачивши назву, це те, що дана праця носить характер скоріше агіографічної, «житійної» літератури, а не безпосередньо полемічного твору. Запропонований твір варто розглянути з кількох причин: по-перше, реальність його автора є окремим свідченням думок, які побутували серед християнського населення, яке вступало в контакт з мусульманами; по-друге, у запропонованій розповіді алегорично пояснюється зміст деяких християнських догматів, які викликали особливі розходження в полеміці з мусульманами (в даному випадку, це буде євхаристія); по-третє, твори подібного характеру досить яскраво демонструють опозиційні маркери «свій» та «чужий», де образ християнина набуває абсолютно позитивного значення, в той час як образ мусульманина – абсолютно негативного. Крім того, досить цікавим є перехід мусульманина, про якого мова йтиме далі, з «ворожого боку» на сторону «своїх», за що він і зазнає смерті від рук «чужого», проте, не власного родича – його вбивають сарацини, Останнє вказує на два можливі висновки: 1) звичайна демонізація образу

[36] Дана проблема є настільки цікавою, наскільки й малодослідженою, але за повідомленням Ю. Максимова, твори Абукарраса були відомими книжникам, які мешкали на території сучасної України – один з випускників Острозької семінарії на Волині, «пішов до Аравії», заради «трактату проти язичників, іудеїв та сарацин …Федора Авукарри», отримав його та переклав слов'янською мовою в 1611 році [79].

[37] Наш переклад є перекладом з російської, де назва звучить як «Историческое сказание весьма полезное и во многих отношениях сладостное о видении, которое, увидев однажды некий сарацин уверовал, сделавшись мучеником ради Господа нашего Иисуса Христа». Стосовно безпосереднього перекладу назви та власне твору українською мовою, відомості відсутні, тому автор використовує переклад з російською, не підіймаючи питання (яке також є досить актуальним) про необхідність перекладу з давньогрецької українською мовою.

«чужого», особливо колективного – протиставлення вже не «його» «мені», а «їх» – «нам»; 2) пом'якшення образу дядька – якби метою було створення абсолютно негативного образу, нарратор «вбив» би сарацина руками його ж дядька; 3) наголос на неможливості компромісів – кращим вибором для християнина-неофіта видається смерть, аніж зрада власних поглядів. Якщо брати до уваги, що така література могла створюватись та використовуватись з повчальною[38] метою, то створення подібних маркерів та опозицій видається достатньо значним та впливовим на «політику співіснування» – на те, як представники різних релігій можуть мирно існувати, виконуючи настанови власної релігії, та не заважаючи аналогічним діям представників іншої релігії. Отже, суть «Сказання…» наступна: знатний сарацин був відправлений дядьком у справах до міста, де знаходився християнський храм. Перебуваючи там він висловив бажання заночувати у храмі, розмістившись там разом зі своєю прислугою, речами та верблюдами. Проте верблюди, на вході до храму, впали замертво. Багатий мусульманин наказав викинути їх тіла, але сам залишився у храмі на богослужіння. Під час євхаристії він побачив тіло та кров розрубаного на частини немовляти. Збентежений та обурений він звернувся до священика, який сказав сарацину, що той удостоєний великої благодаті, оскільки побачив суть причастя та таких видінь не було навіть у священика, не дивлячись на його праведний спосіб життя. Після настанов священика, мусульманин виявив бажання прийняти хрещення, але священик, побоюючись гніву сарацинового дядька[39], відмовив звершити таїнство, внаслідок чого сарацин відправився на гору Синай і охрестився там, прийнявши чернецький постриг під ім'ям Пахомія. Після трьох років перебування на Синаї, він повернувся в місто до свого дядька, маючи намір навернути останнього до християнства. Дядько спершу був радий побачити племінника, але потім почав відмовляти його від віри, спокушаючи власними статками. Коли ж Пахомій відмовився прийняти іслам, інші мусульмани вбили його, перед цим піддавши тортурам, під час яких, колишній мусульманин повчав їх основам християнської віри. Після смерті

[38] «Назидательной» – російською мовою.
[39] В перекладі Ю.Максимова дядько називається титулом «Емір».

Пахомія, мешканці міста побачили знамення – над місцем, де він помер, з неба зійшла зоря та багато з тих, хто бачив це стали християнами [33]. У разі детального дослідження даного наративу, можна звернути увагу на декілька моментів, серед яких отримання безіменним сарацином імені Пахомій лише після охрещення, перебування три роки (ініціація) на горі Синай (Священна гора) та інші. Ведучи мову про даний текст, не можна сказати, що він є прямим представником теології релігій, як не можна цього сказати про значну кількість творів Отців церкви, чи церковних письменників. Разом з тим, з'ясовуючи моделі в ставленні до Іншого ми краще можемо зрозуміти сьогоднішній стан речей чи допомогти в деконструкції негативного образу тієї чи іншої релігії[40]. Отже, «Сказання…» є твором, який формує негативний образ мусульман в християнському середовищі, хоча й залишаються певні обумовлення «інклюзивності» чи «прото-інклюзивізму»: по-перше, видіння в храмі отримує не чернець Пахомій, а безіменний Сарацин, який ще не є християнином, що, на нашу думку (хоча з певною долею умовності) вважати прото-інклюзивізмом[41]; по-друге, людяне змалювання Еміра, дядька головного героя, на пом'якшенняя образу «чужого» мусульманина, що на нашу думку може бути плавним переходом чи розмивання чіткої опозиції «свій – чужий».

Повертаючись до богословської апологетичної літератури варто звернути увагу на полеміста IX сторіччя Микиту Візантійського. З деякою умовністю його, поруч з Феодором Абу Куррою можна вважати «перехідними» апологетами, чи прото-теологами релігії – в їхніх роботах уже простежується

[40] Особливо це стосується міжрелігійної сфери. Якщо постійно посилатись на авторитет та твори Отців церкви (як це робить Ю. Максимов у працях «Виклик ісламу та Православна Церква»; «Релігія хреста та півмісяця» та інших), то виявляється досить серйозна складність. З одного боку Православна церква (а особливо РПЦ) посилається на авторитет Отців, вважаючи непомильним ледве не кожне їх слово, а з іншого боку – не бере до уваги особливості життя авторів, чи тогочасної полеміки, які могли сприяти написанню окремої роботи саме в такому ключі, як вона була написана. Також увага не звертається на питання «теологуменів» (окремих богословських думок, які можуть висловлюватись та бути сприйнятими чи несприйнятими, при цьому не будучи загальнообов'язковими для сприйняття) – ставлення окремих Отців до ісламу може бути виразником власної богословської позиції, не будучи загальнообов'язковим, як деякі намагаються його зробити. Згадуваний вже нами М.І. Сагарда писав з цього приводу: «…факт хибних думок в писаннях отців різних епох не підлягає сумнівам, чим беззаперечно виключається безумовна обов'язковість для віруючих слідувати всім без виключення думкам окремих осіб» [129, с. 16-17].

[41] З іншого боку, якщо ключовим питанням теології релігій зробити питання про спасіння, а не про одкровення, то в такому випадку, попередня теза виглядатиме досить сумнівною. На нашу ж думку, більш адекватним та зваженим є «компліментарний» підхід – не зводячи теологію релігій лише до сотеріології, залишати в ній місце і для питань про одкровення.

знайомство з ісламом[42]. А. Яннулатос, у своїй класифікації виділяє Микиту як представника Константинопольського періоду полеміки з ісламом [170, с. 2]. За словами І. Мейендорфа, полемічно-апологетичні вишукування Микити Візантійського відображають рецепцію ісламу візантійським інтелектуалом IX ст., якому «поставили в обов'язок спростування нової віри» [87]. Твори Микити поділяються на дві частини:

- апологетичне пояснення християнства, зосереджене, в основному на тринітології[43]
- систематичному спростуванні Корану у тридцяти розділах, під назвою «Спростування хибної книги, написаної арабом Магометом» [170, с. 3].

«Спростування…» Микити, як зазначає І. Мейендорф: «...за суттю є чисто академічним та схоластичним; це розумова вправа, того виду, якого слід очікувати від освіченого кола вчених, які збирались навколо Фотія та фінансувались кесарем Вардою та двором Михаїла III… Він [Микита Візантійський – В. К.] виконує власне завдання з великою обережністю, проте не турбуючись про можливого мусульманського слухача або читача» [87]. По суті, дана теза дає можливість віднесення творів Микити до релігійно-політичних, тому, що призначались вони, в першу чергу, для християн Ромейської імперії (не виключаємо, що навіть для елітних верств християнства), покликані наголосити на абсолютності християнства та не конкурентноздатності ісламу. А оскільки християнство грало в Візантії роль ідеології, легітимуючи владу правлячих династій, головним завданням «Спростування…» було нагадування та ствердження абсолютної ролі християнства. І. Мейендорф, розповідаючи про Микиту наводить такі приклади нерозуміння чи відсутності адекватного перекладу Корану:

[42] Як було зазначено вище, Абукаррас був особисто знайомий з мусульманами та дискутував з ними, а Микита Візантійський мав повний текст Корану та провадив його систематичну критику. А за словами Мейендорфа, складнощі в трактуванні Корану Микитою були, значною мірою, пов'язані з відсутністю адекватного перекладу, чи розуміння останнім арабського тексту [87].
[43] Вченні про святу Трійцю.

- Наділення Аллаха ознакою вічності, незмінності, в перекладі Микити передається словом «шароподібний», що дає останньому привід для критики та висміювання [87].
- Походження людини зі згустку крові, що в перекладі, яким користується Микита названий п'явкою.

Виходячи з вищесказаного доцільним видається зробити наступні висновки. Праця Микити Візантійського не є працею Отця церкви, проте може називатись полемічним трактатом церковного письменника. Орієнтація її на християнського читача є свідченням спрямованості на формування внутрішнього негативного образу ісламу та позитивного християнства. Разом з тим, «Спростування…» характеризується поглибленням зустрічі православ'я з ісламом, через вивчення священних текстів (хоча й не ідеально перекладених). Таким чином дану працю можна вважати, не дивлячись на її ексклюзивістське забарвлення, сходинкою на шляху до православно-мусульманського діалогу.

Продовжуючи розгляд ісламу православною прото-теологією релігій, звернемося до наступної за хронологією особи – Костянтина (Кирила) Філософа. В оповіді про життя майбутнього «апостола слов'ян» є фрагмент (збережений і у слов'янській версії житія Костянтина), який оповідає про полеміку останнього з мусульманами, коли він був послом ромейського імператора в Самаррі[44] (Мейендорф вказує на 850 рік) [87]. Повертаючись до «Житія…», яке оповідає про контакти Костянтина з мусульманами варто зазначити декілька основних моментів, які одразу впадають в око: по-перше, про мусульман, з якими веде розмову Костянтин говориться як про «людей розумних та книжних, які вивчали геометрію, астрономію та інші науки» [39]; по-друге, полемізує з ним ціла група супротивників, а не поодинокі персони; по-третє, з'являється питання, пов'язане з тим, що мусульмани визнають Христа пророком, а християни Мухаммада – ні; по-четверте, «сарацини», як вони називаються в «Житії…», кінець-кінцем хочуть вбити Костянтина, але він виживає. Загалом питання та відповіді на них, що виникають під час полеміки

[44] Місто на території сучасного Іраку, в 125 км на північ від Багдаду.

Костянтина з мусульманами є досить традиційними для християнсько-мусульманських бесід і стосуються таких тем як: відсутність консолідації та монолітності серед християнського світу, проблема розуміння Трійці, христологічні питання, питання війни та миру та інші. Характеризуючи християнсько-мусульманську полеміку, висвітлену в «Житії Костянтина» можна констатувати, що даний твір не генерує нових проблем міжрелігійної комунікації. Разом з тим, деякі його особливості, такі як зображення кількісної переваги освічених мусульман, їх бажання вбити християнського проповідника після провалу полеміки з їхнього боку, дають можливість прослідкувати «традиційне» зображення мусульманина як ворога та «чужого».

Продовжуючи вести мову про візантійську полеміку з ісламом, варто загадати про особу Миколи Містика. Його твори дещо вирізняються з основної канви східнохристиянської полеміки, оскільки носили радше дипломатичний, аніж богословський характер. Як повідомляє Юрій Максимов, Микола Містик, з 901 р. до 907 р. та з 912 р. по 925 р. був Константинопольським патріархом [77]. Серед літературних доробків патріарха містяться 163 послання до різних осіб, серед яких три були адресовані мусульманському правителю. Ці три листи були написані, як стверджує Ю. Максимов, в період між 913-917 рр. [там само] та були адресовані не «Еміру Криту» (як вказано і в російському перекладі листів), а Багдадському халіфу [там само]. Ім'я Миколи Містика іноді нехтується дослідниками полемічної літератури, що спричинене «практичним» характером його творів. Перший з листів був написаний після того, як внаслідок військової кампанії імператора Лева, що була проведена в 910-911 рр., мусульманським флотоводцем Даміаном (який, за твердженням Ю. Максимова був греком, що прийняв іслам) була винищена велика частина християнського населення Кіпру. Ствердження давніх домовленостей та необхідність жити в мирі – ось головні теми даного послання. Другий лист був присвячений необхідності обміну полоненими, внаслідок вищезгаданого конфлікту, а третій – у ствердженні віротерпимості та відсутності гонінь на мусульман і руйнування

мечетей в Константинополі [там само]. Виходячи з цього, бачимо, прикладний характер послань – вони не вирішували складних богословських питань чи не вели місіонерської діяльності. І. Мейендорф називає їх, взагалі, «взірцем дипломатичної взаємоповаги» [87], яка існувала між греками та арабами. Проте не всі дослідники погоджуються з подібною постановкою питання – Ю. Максимов пише, що «…на відміну від більшості візантійських полемічних творів, вона [полеміка – В.К.] була адресована, перш за все, читачу-мусульманину, від волі якого залежало благополуччя християн. Проте, не дивлячись на це, полемічний аспект не зник» [77]. Таким чином, підсумовуючи вищесказане, необхідним видається зазначити, що не дивлячись на впевненість у ексклюзивності власної віри, спроби проведення так званого «діалогу життя» чи добросусідським стосункам між православними та мусульманами сприймались ще у X столітті, яскравим прикладом чого є листування Миколи Містика, Константинопольського патріарха з Багдадським халіфом.

Розглядаючи відносини між православними та мусульманами, а також з'ясовуючи особливості ставлення до ісламу Східних отців церкви та Церковних письменників, неможливо оминути постать Григорія Палами. Народився він у Малій Азії, проте згодом його сім'я була змушена емігрувати до Константинополя, де батько Григорія, пізніше, став високим чиновником при дворі імператора Андроніка II Палеолога. Після смерті батька сам імператор приймав участь у вихованні майбутнього православного богослова, бажаючи, щоб той обрав державну кар'єру. Однак Григорій, у віці 20 років, став послушником у монастирі Ватопеду на Афоні. В 1326 р. Григорій змінив місце проживання з Афону на Фессалоніки, де в 1347 р. отримав чин архієпископа Фессалонікійського. У 1354 р. Григорія запросили в столицю задля вирішення суперечки між Іоанном V Палеологом та Іоанном VI Кантакузіним. Під час мандрівки, галера, на якій він плив, була захоплена турками, а всі, хто перебував на борту судна, в тому числі Григорій Палама, потрапили до турецького полону. Тут, власне, і відбулося безпосереднє знайомство Григорія з ісламом. Під час свого турецького полону, він

спілкувався та проповідував вищим особами турецької держави – представникам еміра Орхана, принцу Ізмаїлу [76]. Після того як Григорій був викуплений сербами з турецького полону (1355 р.), він повернувся додому, до Фессалонік, де помер у 1359 р. Приступаючи до безпосереднього розгляду праць Палами потрібно вказати, що у середовищі дослідників його доробку відсутня однозначність з приводу оцінок ісламу Григорієм та новизни тем, які ним підіймаються. Так І. Мейендорф у цитованій вище праці не виділяє Григорія Паламу, вказуючи лише, що останній «…описуючи власну мандрівку до окупованої турками Малої Азії у доволі оптимістичному тоні, сподіваючись… на навернення мусульман та вважаючи, що до того часу буде прийнято дружнє співіснування» [76]. Дослідниця А. Філіпідіс-Браат вважає, що богословська аргументація Палами щодо ісламу не була новою [76]. А. Яннулатос говорить що «у цих діалогах – які здаються підсумовуванням дійсних дискусій – Григорій Палама постає чітким і твердим у християнських положеннях і водночас спокійним і помірним стосовно мусульманської реакції. Григорій хотів переконати своїх співрозмовників – тому спирається на спільні для обох релігій тези…» [170, с. 4]. Ю. Максимов, у свою чергу, пише про новизну Паламиної аргументації у питаннях православно-мусульманської полеміки[45] [див: 76]. Із творів, які були написані Григорієм Паламою та присвячені дискусії з мусульманами нині відомі два: «Лист до своєї Церкви» та «Диспут з певними хіонами, проведений за наказом еміра Орхана, який був задокументований Таронітісом». На думку Ю. Максимова, оригінальність творів Палами полягає, перш за все, в його безпосередньому знайомстві з мусульманами, яке за словами самого Григорія, дало йому можливість «краще пізнати спосіб їх життя» [там само]. Хронологічно обидва твори були створені одного року та є певного роду узагальненнями рецепції досвіду, отриманого Паламою у спілкуванні з мусульманами. Обговорюючи традиційні теми, Григорій намагався довести істинність християнських догматів, не вдаючись

[45] На нашу думку, ведучи мову про новизну полеміки, чи відсутність такої потрібно чітко розрізняти теми, на які ведеться полеміка та аргументи. Так, якщо теми і понині залишаються традиційними – Трійця, передвизначення, особи Христа та Мухаммада і т. ін., то аргументи можуть варіюватись. У випадку Григорія Палами маємо якраз таку ситуацію –теми залишаються традиційними, а аргументація змінюється.

(принаймні явно) до приниження ісламу. У «Диспуті…» знаходить також місце його вчення про нетварні енергії – вдаючись при пояснення питання про Трійцю до традиційного прикладу із сонцем[46] Палама додає сюди свою теорію про Божественні енергії [106]. Отже, підсумовуючи полеміку Григорія Палами з мусульманами можемо зробити наступні висновки: не дивлячись на збереження власної релігійної ідентичності та розуміння себе саме в якості православного, Григорій став, за виразом Анастасія Яннулатоса «піонером тверезого християнсько-мусульманського діалогу» [170, с. 3]. Разом з тим, важливо відмітити, що питання, які потім сформулювала теологія релігій, а саме такі, що пов'язані з істинністю релігії Іншого, чи можливістю його спасіння не підіймались, а якщо навіть і піднімались, то вердикт був однозначно негативним – спасенною могла бути лише християнська релігія (та й то не вся, а лише православна).

Серед Східних отців церкви та церковних письменників, які писали про іслам, не можна не згадати про мелькітського письменника, Сидонського єпископа, якого іноді називають другим після Феодора Абу Курри арабомовним полемістом з ісламом, Булуса ар-Рахіба (також вд вдомий як Павло Антіохійський). Свідчення щодо його біографії та творчості доволі часто носять суперечливий характер. Так, датування його творчості коливається у межах XII–XIII ст., з огляду на відсутність достатньої кількості автентичних даних, які були б підтверджені різними джерелами [32, с. 7]. Крім того, на сьогодні відсутні переклади його праць українською чи російською мовами, відомо лише про те, що російський дослідник О. Давидєнков готує переклад його творів, у тому числі пов'язаних із православно-мусульманською полемікою, серед яких вирізняється «Послання до друга-мусульманина».

Рецепція ісламу Булусом ар-Рахібом, на загал, вписується у рамки ексклюзивістського підходу, що підтверджується словами дослідників про те, що він був ревним апологетом, який перебував у тісному зв'язку з візантійською теологією, мав схоластичне підґрунтя та широко використовував

[46] Коли Трійця пояснюється аналогічно Сонцю – Бог-отець показується як сонячний диск, Бог-син як світло від Сонця, а Дух Святий – як тепло, яке від сонця відходить. Більш детально див.: [107].

раціональні аргументи. При цьому, твори Булуса ар-Рахіба характеризує майже повна відсутність цитат з Отців церкви, над якими переважає активне використання євангельських цитат задля пояснення певних богословських постулатів [32, с.18].

Наступним православним автором пізньовізантійського періоду, ставлення якого до ісламу було б цікаво простежити є Йосип Врієній. Свого часу він був досить відомою особою серед православних апологетів – Ю. Максимов подає відомості про його переписку з імператором Мануїлом II Палеологом, патріархом Євфимієм, крім того Врієній був вчителем Марка Ефеського та Геннадія Схоларія [81]. Став відомим Йосип, в першу чергу, через свою полеміку з католицизмом – певний час свого життя він провів в якості патріаршого екзарха на о. Крит, який перебував під владою Венеціанської республіки, яка, за словами Максимова, «не допускала грецьких єпископів до православної пастви» [там само]. Інформація про його полемічний трактат направлений проти ісламу, з'явилась лише у другій половині XX ст., після видання «Діалогу мудрішого ченця Врієнія з певним ізмаїльтянином». Даний текст був виданий за матеріалами трьох рукописів, останній з яких, датується XV ст. Видавець засвідчує, що «деякі вказівки текстів дозволяють зробити припущення, що діалог був складений у Константинополі, в останні роки життя письменника, коли він мешкав у обителі Харсианітів, чи в іншому місці, та набув слави мудрого вчителя» [цит. за:81]. Консенсусу відносно того, чи був цей «діалог» літературним твором, чи, все ж таки засвідчував реальну полеміку між реальними особами, яка відбулась в конкретний час, немає. Професор Аргіріу, перший видавець праці, наголошує на тому, що «даний діалог є радше літературним твором, аніж історичним», хоча й припускає ймовірність «зустрічей та бесід Врієнія з мусульманами за часів його перебування в Константинополі» [цит. за: 81]. Ситуація зі змістом твору нагадує випадок з Григорієм Паламою – при традиційності тем для дискутування автор висуває не зовсім традиційні аргументи, або намагається подивитись на них під іншим

кутом[47]. Разом з тим, у «Діалозі…» Йосипа ми можемо знайти одну з проблем, яку згодом підніме теологія релігій: «Ізмаїл [мусульманин, з яким вів бесіду Йосип – В. К.] говорить, що християни та мусульмани відрізняються тільки словами, а не справами. Є і серед мусульман милостиві, мудрі та справедливі. Чи справедливим буде розміщувати їх в одному місці з грішниками? Йосип відповідає "Те що кара таким буде легшою через їх добродіяння є ймовірним. Проте бути сопричастними до вірних для них неможливо"» [81]. Пояснення даного фрагменту може бути двояким: з одного боку, для всіх нехристиян, в тому числі для тих, які не чинять зла, не надається сотеріологічна перспектива, еквівалентна до християнства, що дає привід для сприйняття Вриєнія як справжнього ексклюзивіста. З іншого боку Йосип допускає можливість пом'якшення потойбічної відплати для нехристиян, які чинили добрі справи, що дозволяє сприйняти його як прото-інклюзивіста. На нашу думку, одна з головних цінностей Йосипа Вриєнія, в контексті дослідження питань, пов'язаних з розвитком та історією теології релігій, якраз е тому, що він одним із перших (серед православних) намагається відповісти на питання, які ставить теологія релігій.

Особливе місце в розгляді візантійсько-мусульманської полеміки заслуговує постать Симеона Фессалонікійського (Солунського). Передують цьому, щонайменше, дві причини: по-перше, Симеон завершує епоху самостійної візантійської полеміки з ісламом [78], а по-друге, через оригінальність його обґрунтувань та настанови християнам, які знаходяться під владою мусульман [див: 133]. З його праць присвячені анти мусульманській полеміці лише три – четвертий розділ з твору «Проти всіх єресей», під заголовком «Проти язичників чи магометан»; «Лист на підтримку благочестя, або проти Агарян»; частина невиданого «Повчання в рівній ступені про підтримуючих Христа та батьківщину та ганьбу тих хто думає нечестиво». У

[47] Наприклад, дискутуючи про непорочне зачаття Марією Христа та збереженням її цноти після його народження, Йосип відповідає мусульманину: «Так, якщо світло, багаторазово проходячи крізь скло чи кришталь залишає їх непорушними, то що незвичайного, коли Всемогутнє Слово зберегло нетлінним тіло, крізь яке воно одного разу пройшло? Так і мало статись, бо явлення Боже нікому не приносить болі чи тління, лиш радість та нетління. І якщо ми віримо, що Адам, без жінки та страждання дав життя жінці, то чому б не повірити, що і жінка без чоловіка та страждання дала життя чоловікові?» [81].

вільному доступі для дослідника сьогодні є перші два твори. У контексті подальшого ознайомлення з працями Симеона пропонуємо поглянути на два вищезазначені твори. В якості загальної характеристики його полеміки можна навести цитату з Ю. Максимова: «Св. Симеон не пише всього, що знає про іслам, про що говорить прямо, святитель пише лише те, що на його думку є найголовнішим, і це можна звести до трьох тем, які зустрічаються як в розділі, так і в посланні: хибність ісламу у вченні про Бога, неприйняття та нерозуміння ними Сина Божого та порочне життя мусульман» [там само]. Всі ці три пункти, на його думку, взаємопов'язані – не маючи правильного вчення про Бога та його Сина, мусульмани, не дотримуються праведного (з християнської точки зору) способу життя. Серед негативних моментів у поведінці мусульман, Симеон виділяє наступні: забезпечення власного життя через війну та грабіж, яскраво виражену любов до грошей, полігамію та гомосексуалізм [там само]. Разом з тим, звинувачуючи прихильників ісламу в неправильному розумінні Бога, він припускається типової помилки візантійсько-мусульманської полеміки, яка була описана І. Мейендорфом, та полягає в невірному розумінні слова samad[48], як характеристики Бога. Особливим наголосом, який робиться у розділі «Проти всіх єресей» направленому до ісламу, це його походження від несторіанства. Позатим того, традиційній для християнсько-мусульманської полеміки, критиці у зазначеній праці піддається особа Мухаммада. Він описується як непомірно одержима та гордовита людина [133]. Значно цікавішим у багатьох відношеннях є наступний твір Симеона, який носить назву «Лист на підтримку благочестя, або проти Агарян». Його адресатом є християни, які мешкають у мусульманському середовищі. Можна підкреслити декілька тем даного твору: по-перше, це – власне поради щодо того, як християни мають себе поводити для того, щоб засвідчувати власну віру, по-друге, це – полеміка з ісламом та наголос на окремих моментах, які протиставлені християнському віровченню [135]. Підсумовуючи міркування

[48] В сучасних перекладах запропоноване слово перекладається як «вічний», проте у візантійських текстах воно перекладалось як «holosfairos» чи «holosfuros», що українською звучить як «цілосферичний» чи «цілокований». Звідси витікала значна кількість звинувачень мусульман – від того, що вони поклоняються шару, до того, що їх Бог викуваний із заліза. Більш детально див: [87; 78].

Симеона Солунського, пов'язані з християнством та ісламом можна окреслити наступні моменти. Симеон Солунський вважається останнім вільним візантійським полемістом з ісламом. Його роботи були спрямовані як проти ісламу та його віровчення, так і на допомогу християнам, які проживають у мусульманському середовищі. Відсутні жодні звернення (як реальні, так і потенційні) до читача-мусульманина – праці Симеона спрямовані виключно для християн. Якщо спробувати застосувати до його творів схеми теології релігій, можна буде визначити Симеона Солунського як ексклюзивіста.

2.2. Рецепція ісламу в Київській русі та Московському князівстві

Закінчивши огляд безпосередньо візантійських полемістів з ісламом пропонуємо поглянути на давньоруських[49]. Ведучи мову про полеміку з ісламом на території Київської та Московської Русі потрібно зазначити, що, як правило, полемічні джерела поділялись на дві великі групи – перекладні твори та авторські роботи. До перекладних творів зазвичай відносять відомі візантійські праці таких авторів як: розділ із праці «Про єресі» Іоанна Дамаскіна (перекладена на поч. XIII ст. руськими монахами на Афоні); «Розмова християнина з сарацином», що приписується тому ж Дамаскіну (перекладена Андрієм Курбським в 1583 р.); полемічні твори Абукарраса (Феодора Абу Курри) (перекладені випускником Острозької семінарії, який заради них відправлявся до Аравії, в 1611 р.); «Житіє» Костянтина Філософа (записане близько 870 р.) та інші [82]. Найдавнішим авторським твором Київської Русі, в якому згадується іслам можна вважати «Повість временних літ» (XII ст.), де літописець описує т. зв. «легенду про вибір вір» князем Володимиром. Крім того, до давньоруських творів можна віднести «подорожні замітки» ігумена Даниїла, розповідь про подорож Афанасія Нікітіна та

[49] Пропонуємо під цим словом розуміти полемістів та авторів не лише періоду Київської Русі, а й Московської Русі та Московського князівства і царства.

полеміку Максима Грека. Пропонуємо більш детально зупинитись на вищезазначених авторських творах.

Оглядаючи фрагменти «Повісті временних літ» варто зазначити, що достатньо цікавий критичний аналіз запропонованого твору, з точки зору міжрелігійних стосунків та ставлення християнства до ісламу, провів радянсько-американський ісламознавець М. Батунський. Оповідаючи про вибір вір князем Володимиром, М. Батунський, перш за все, наголошує на тому, що «…вибір цей фактично є початково обумовленим базовими християнськими цінностями, які були прийняті політичними лідерами, порівняно твердим курсом держави на зближення з Європою, а не з мусульманським Сходом» [12, с. 34]. Тобто на час написання легенди було завдання обґрунтувати не можливість потенційного вибору, а пояснити та виправдати вже зроблений вибір, причому зробити це послуговуючись релігійною риторикою. Легенда про обрання віри зображується в «Повісті…» наступним чином: до Володимира на зустріч приходять представники трьох монотеїстичних релігій (іудаїзму, християнства та ісламу), розповідають про переваги власної релігії та її настанови, після чого Володимир, заслухавши «Філософа» (який є християнським апологетом) «обирає віру». Проте, як було зазначено вище, під виглядом екзистенційного пошуку світоглядного орієнтиру, тут подається пояснення причин обрання християнства на побутовому рівні. Тобто, коли посол розповідає Володимиру про іслам, то говорить: «…здійснювати обрізання, не їсти свинини, не пити вина. Зате після смерті, каже, можна творити блуд з жінками. Дасть Магомет кожному по сімдесят гарних жінок, та обере одну з них, найгарнішу, та покладе на неї красу всіх. Та і буде йому дружиною. Тут же, каже, слідує блудити. Якщо хтось бідний на цьому світі, буде бідним і на тому світі. Та й іншу брехню казали про яку й писати соромно…» [111]. Крім того, аргументація стосовно «огидності» ісламу подається Філософом за допомогою сильних образів, які мають викликати фізичну відразу до ісламу та тих, хто дотримується мусульманських звичаїв. Причому, як наголошує М. Батунський, робиться це саме через створення

образів, а не через логічні аргументи, з використанням філософського чи богословського дискурсу [12, с. 34].

Загалом інший погляд на ситуацію пропонує Ю. Максимов, який у статті «Ставлення до ісламу в дореволюційній Росії за матеріалами церковних авторів» вказує на три основні аргументи, які наводяться проти ісламу в розділі «Повісті…». Перш за все «естетичний» аргумент – мусульманське богослужіння не видається спостерігачу гарним (краса земна має бути віддзеркаленням краси небесної); по-друге, «психологічний» аргумент – мусульмани не виглядають щасливими, при цьому, на думку Ю. Максимова, мається на увазі, що сповідування істинної релігії має робити людину радісною; по-третє, «етичний» аргумент – закони ісламу не є добрими до людини, за логікою православного дослідника, подібний аргумент побудований на тезі, що «справжній зв'язок віруючої людини з Богом неминуче призведе до більш доброго ставлення до оточуючих» [82]. Як бачимо, виявляються два протилежні підходи до одного і того ж твору – легенди про вибір вір князем Володимиром. Підсумовуючи вищесказане необхідно зазначити, що хоча й твір, написаний за часів Київської Русі, складно віднести до безпосередньо теології релігій, його все ж можна розглядати при спробі з'ясування місця ісламу в православній теології релігій, позаяк подібні праці є свідченням створення певного образу ісламу (у т. ч. в буденній релігійній свідомості), який існував досить довгий час та подеколи продовжує свій вплив на сучасне сприйняття мусульманських істин українськими та російськими православними. Крім того, беззаперечним є факт негативного змалювання ісламу в «Повісті временних літ». Внаслідок використання простих та зрозумілих образів для тогочасної пересічної людини, уникаючи «теологічних тонкощів», легенда намагається створити образ ісламу, як тотально «чужої» релігії. Створення подібної моделі можна пов'язати, в першу чергу, з політичними та геополітичними причинами – необхідності побудови образу зовнішнього ворога та орієнтації на співпрацю з європейськими державами, які сповідували християнство, а не країни Сходу, де релігією більшості був іслам.

Позатим, згідно альтернативного погляду, жорстка полеміка з ісламом була зумовлена не «геополітичним замовленням», а постійними зустрічами та дискусіями на побутовому рівні. Загальновідомим є факт проживання значної мусульманської громади на території Києва у IX-X ст., з огляду на що на повсякденному рівні відбувалися міжрелігійні контаки між православними та мусульманами, що провокувало гостру полеміку, яка, власне, і знайшла відображення на сторінках «Повісті…».

Наступним твором часів Київської Русі, який оповідає про іслам та мусульман є «Ходіння» чернігівського ігумена Даниїла. В контексті нашого дослідження даний твір може бути цікавим у двох відношеннях. По-перше, там відсутня безпосередня полеміка з ісламом, хоча й згадується про хибність Корану – священна книга мусульман називається там як «книга лжива та нечиста, жерця їхнього, Моамеда та Бохміта проклятого[50]» [159]. По-друге, його звіт формує образ ісламських країн та їхнього побуту з точки зору православного віруючого XII ст. Описуючи міжрелігійні стосунки в тогочасній Палестині, він говорить і про мирне співіснування християн з мусульманами в гірських районах місцевості, і про збереження іудейських та християнських святинь мусульманами. На додачу, чернігівський ігумен-розвідник розповідає не лише про «язичників-мусульман», а й про мусульман, які були хорошими землеробами, прекрасними зодчими та гостинними людьми [там само]. Таким чином, «Ходіння» ігумена Даниїла незважаючи на окремі моменти, пов'язані з перевагою християнства над ісламом, на відміну від легенди про вибір вір, вміщеної у «Повісті временних літ», позначено спробою об'єктивного висвітлення релігійної ситуації на Близькому Сході, що можна пов'язати з характером самого твору – він робився не в якості «ідеологічної зброї», а, скоріше, як доповідь про реальну ситуацію, що склалася в окремому регіоні, з урахуванням різноманітних особливостей – релігійних, економічних, природних, військово-політичних і т.д.

[50] Доцільним видається навести цитату з М. Батунського, щодо полемічності творів давньоруської літератури: «Критерій унікальності та незаперечної вищості християнства був у всіх руських авторів, які так чи інакше зачіпали проблеми ісламу, тим потужним стимулом самосвідомості, який вони використовували постійно та інтенсивно; полемічність – важливий конструктивний принцип їхньої свідомості» [12, с. 43].

Особливе зацікавлення при дослідженні заявленої тематики може викликати «Ходіння за три моря» Афанасія Нікітіна. Як і попередній твір, дана праця відноситься до групи робіт, які описують мандрівки, є свого роду звітами про шлях, який пройшли мандрівники та про особливості тих країн, які вони відвідали. Доповідь Афанасія Нікітіна являє собою переказ про його мандрівку «за три моря» – «Дербентське», «Індійське» та «Чорне», яку Афанасій здійснив протягом 1462-1472 років. Загально відомо, що Афанасій був купцем родом з Твері, в означений час відвідав країни Сходу – Індію, Персію, Туреччину та повернувся додому, після чого раптово помер, з невідомих причин (говориться лише, що він «помер, до Смоленська не дійшовши» [158]). Пропонуємо порівняти характеристику постаті Афанасія Нікітіна згадуваними вже Ю. Максимовим та М. Батунським. Для Ю. Максимова Афанасій – це відважна людина, яка відправилась у мандрівку, відвідала кілька країн, зберігала свої православну ідентичність та у своїх нотатках залишила настанови про те, як потрібно себе вести руським купцям при зустрічі з мусульманами. При цьому до мусульман ця особа ставилась украй негативно [див.:82], себто картина замальовується у чітких чорно-білих тонах. Якщо ж брати до уваги характеристику, яку подає М. Батунський, то вона виглядає набагато складнішою. Для нього Афанасій Нікітін – це невгамовний мандрівник, який шукає, в першу чергу, себе і робить це через зовнішній світ та незнайомі країни, при чому стикається з рядом складнощів на цьому шляху, серед яких однією з найбільших є необхідність прийняття ісламу [12, с. 88]. Різко вираженим у Афанасія є протистояння з «багатобожжям» – він відверто негативно ставиться до індуїзму. При цьому іслам для нього залишається певного роду «перехідною ланкою» – він не настільки «поганий» та «сороміцький» як індуїзм[51], але і не настільки «хороший» як християнство. При цьому М. Батунський наголошує на мотиві, який є досить очевидним у Нікітіна – мандрувати є гріх і краще взагалі

[51] Наведемо цитату з «Ходіння…», яка стосується індусів: «І тут Індійська країна та люди голі ходять, а голова не покрита, а груди голі, а волосся в одну косу заплетене, всі ходять брюхаті, а діти через рік народжуються…а жінки ходять – голова не покрита, а груди голі, а хлопчики та дівчатка голі ходять до семи років, срам не прикритий… варять гостям хазяйки і постіль стелять хазяйки і сплять з гостями (якщо маєш з нею тісний зв'язок – давай два жителі, а як не маєш тісного зв'язку – даєш один житель. Багато тут жінок за правилом тимчасового шлюбу, а тоді тісний зв'язок даром), а люблять білих чоловіків [158].

перебувати вдома та цінувати «Православну Росію», хоча «і в ній вельможі несправедливі бувають». За гріх, на думку М. Батунського, Афанасій мав понести кару, і він її поніс, не виключено, що через самогубство – недарма в оповіді та передмові нічого не згадується про те, як саме пішов з життя мандрівник. Повертаючись до образу ісламу у творі, варто зазначити, що він подається з певною симпатією: «Така сила султана індійського бесерменського. Мухаммадова віра годиться… А праву віру Бог відає. А права віра – єдиного Бога знати та ім'я його в усякому місці чистому та чистоті закликати» [158]. Паралель з ісламом тут є очевидною. Крім того, в кінці твору наводиться молитва Афанасія, яка за формою та змістом дуже нагадує мусульманські зразки, через що деякі дослідники (зокрема Г. Ленхофф) вважають, що Афанасій прийняв іслам[52]. Пропонуємо її текст: «В ім'я Господа милостивого, милосердного. Господь величний, Боже благий, Господи благий. Ісус, Дух божий, мир тобі! Бог величний. Немає бога крім Господа. Господь промислитель. Хвала Господу, подяка Господу всепереможному. В ім'я Бога милостивого, милосердного. Він Бог, крім котрого немає бога, той, хто знає все приховане та явне. Він милостивий, милосердний. Він не має собі подібних. Немає бога крім Господа. Він – цар, святість, мир, охоронець, той, хто оцінює добро та зло, всемогутній, зцілюющий, звеличующий, творець, той, хто зображує, хто відпускає гріхи, караючий, той, хто вирішує всі труднощі, годуючий, переможець, всезнаючий, виправляючий, охоронець, той, хто звеличує, прощає, скидає, все чує, все бачить, завжди правий, справедливий, благий» [там само]. На основі цієї молитви та деяких інших ознак (про які сказано вище) була висунута гіпотеза про прийняття Афанасієм Нікітіним ісламу. Не вдаючись до деталізації дискусії, яка точиться з цього приводу не

[52] Думка є достатньо цікавою, особливо враховуючи те, що сам Афанасій пише про те, як не знаючи коли християнська Пасха та піст, він «..постував з бесерменами в їх піст та і розговівся з ними» [158], тобто фактично дотримувався мусульманських звичаїв, а крім того, згадка про християнство трапляється в його оповіді лише згодом, коли Афанасій пише: «Тут я, окаянний Афанасій, раб Бога Всевишнього, творця неба та землі, призадумався про віру християнську та про Христове хрещення та про пости, святими отцями влаштовані, про заповіді апостольські та спрямувався думкою на Русь піти» [там само]. Це може бути свідченням того, що Афанасій або взагалі не думав у цей час про релігію, чи думав, але не про християнство, а про іслам. Також цікавою є згадка про Бога, чи частина молитви до нього «Боже істинний, Боже покровитель! Крім нього іншого бога не знаю» [там само], яка за структурою нагадує мусульманське ствердження віри в єдиного Бога та може бути як свідченням мусульманства Афанасія, так і результатом його довгого перебування в ісламському середовищі.

один десяток років, пропонуємо аргументи та пояснення, які висувають різноманітні дослідники стосовно даної частини «Ходіння…». Ю. Максимов говорить про те, що дана молитва була запропонована Афанасієм для тих православних купців, які відправляються до мусульманських країн, щоб вони могли молитись не порушуючи настанов власної релігії та не приймаючи ісламу. Головним аргументом тут є те, що в молитві не згадується ім'я Мухаммада. Г. Ленхофф пише про те, що така молитва є головним свідченням того, що Нікітін прийняв іслам. М. Батунський, в свою чергу, висуває декілька гіпотез – згідно з першою, така молитва може бути свідченням конфесійного «синкретизму» чи «білінгвізму» російського мандрівника, а згідно з другою – вона є свідченням «мусульманофільства» Афанасія.

Спробуємо підсумувати викладене вище, з метою зрозуміти місце ісламу як в богословському сприйнятті, так і в буденній релігійній свідомості. Отже, «Ходіння за три моря» Афанасія Нікітіна є досить різноплановим твором, який розрізнено сприймається дослідниками, серед яких відсутня усталена думка, як щодо особи Афанасія, так і щодо його світоглядних орієнтирів, що заважає адекватному розумінню смислу його твору. Іслам у праці Нікітіна сприймається нейтрально (хоча й з певною долею полемічності та християнської зверхності), також залишається фактом (не дивлячись на складнощі з виявленням мотивів) те, що автор використовував у тексті словесні конструкції та переклади мусульманських молитов, що може свідчити про поступове (яке відбувалось, в основному, при особистому знайомстві) зміщення оптики ексклюзивізму в бік лібералізації в ставленні до іновірців. Тому даний твір заслуговує як на увагу дослідників тематики міжрелігійних стосунків у період Київської та Московської Русі, так і на своє місце в історії полеміки на шляху до діалогу.

Повертаючись до поглядів Східних отців церкви та церковних письменників, розглянемо ставлення до ісламу преп. Максима Грека. Будучи родом з Греції та отримавши освіту в Італії, провівши близько семи років на Афоні, в 1515 р. Максим був запрошений до Москви Князем Московським

Василієм Іоанновичем, в якості грецького експерта для перевірки та виправлення перекладів богослужбової та церковної літератури. Під час виконання роботи у нього виникли окремі конфлікти з представниками як духовенства, так і бояр, згодом, у 1525 р. Максим Грек потрапив до ув'язнення, в якому перебував майже до смерті. Характерно, що одним з пунктів звинувачення його була «співпраця з турецьким послом» проти Московської держави.

Серед творів Максима Грека полеміці з ісламом присвячені три: «Викривальне слово проти агарянської хиби та вигадника його поганого пса Магомета»; «Слово друге, про те саме, до благочестивих проти богоборця та пса Магомета»; «Відповіді християн проти агарян, які хулять нашу православну християнську віру». Як зазначає Ю. Максимов, Максим Грек додав до «руської» полеміки типово візантійську аргументацію та стиль дискусії [див.82]. У першому «Слові…» Максим пропонує свої критерії для визначення істинності[53] тієї чи іншої релігії:

- встановлення релігії «самим Богом»;
- праведність та благочестя засновника релігії;
- відповідність нової релігії «догматам та заповітам», які були залишені пророками, апостолами, вчителями та отцями церкви [117].

Як і деякі інші полемісти візантійської традиції, Максим намагається делегітимізувати образ ісламу через дискредитацію Мухаммада, зображуючи останнього далеким від образу пророка, культивованого іудео-християнською традицією. У першу чергу це стосується його наголосу на «неосвіченості» та «перелюбному способі життя» Пророка. При цьому, Максим посилається на «оповідь, почуту від достовірних мужів, які добре знали те, що стосується його» [там само]. Під таким виглядом подається значна кількість західних легенд, які стосуються біографії Мухаммада [82]. «Слово друге …»

[53] Тут ми стикаємось з іншим аспектом теології релігій – намаганням відшукати істинну релігію. Як і у випадку з Йосипом Врієнієм, який був описаний вище, релігією з правом ексклюзивної істинності (а у випадку Врієнія – сотеріологічною обґрунтованістю) є християнство, а точніше – православ'я. Разом з тим, підняття таких питань саме по собі може бути свідченням (чи, радше, прото-свідченням) віднаходження православної теології релігій у відношенні ісламу.

присвячене не лише полеміці з ісламом, а й есхатологічним передчуттям грецько-російського полеміста, які прив'язуються ним до розповсюдження ісламу, що має більш активний розвиток, порівняно з християнством [118]. Крім того, у «Слові другому…» Максим намагається «заохотити» християн, щоб вони не звертали уваги на зовнішню «силу та велич» мусульманських країн, які, рано чи пізно «уподібняться імперіям Олександра Македонського та Августа» [там само]. Третій та останній твір Максима Грека є практичним посібником для християнсько-мусульманської полеміки. З допомогою численних посилань на Біблію, Максим намагається довести переваги християнства над ісламом та пояснити як можливість спасіння лише через Христа, так і триєдність Бога.

Отже, підсумовуючи вищесказане, необхідним видається зробити наступні висновки стосовно полемічних творів Максима Грека, присвячених критиці ісламу. Загалом праці Максима не вирізняються з ряду інших протимусульманських творів подібного типу, лише є два основні моменти, на які варто звернути увагу, та які, певним чином, виділяють зазначені роботи з ряду подібних. По-перше, це – екстраполяція візантійської полеміки з використанням її аргументації на Московську державу. Російська православна церква шанує Максима Грека серед святих, що надає особливого статусу його творам, в тому числі жорстко-полемічним – вони не можуть бути відкинуті чи переосмислені. По-друге, це – підняття Максимом питання про те, яку релігію можна вважати істинною, з подальшою розробкою критеріїв істинності релігії. Хоча запропоновані критерії, в жодному разі, не підлягають науковому використанню (як і власне питання про істинність певної релігії загалом), вони свідчать про розвиток прото-теології релігій, яка в подальшому могла надати імпульс в лібералізації міжрелігійних стосунків.

2.3. Рецепція ісламу богословами РПЦ та православними письменниками часів Російської імперії

Значна активація полеміки російського православ'я з ісламом припадає на кінець XVIII – поч. XIX сторіччя і пов'язується з розвитком місіонерської діяльності Руської православної церкви у Волго-Камському регіоні, південному Сибіру та Центральній Азії. Деякі особи, які жили в означений період і входять до церковного передання висловлювали окремі думки щодо ісламу. Серед них варто виділити таких осіб як Макарій (Глухарєв), Філарет Московський, Ігнатій (Брянчанінов) та Іоанн Кронштадтський.

Михайло Якович Глухарєв, в майбутньому архімандрит Макарій, народився у 1792 р. в місті Вязьма Смоленської губернії. З часом закінчив духовне училище та семінарію, а у 1814 р. вступив до Санкт-Петербурзької духовної академії, після закінчення якої, у 1817 р. був призначений інспектором Єкатеринославської духовної семінарії, де прийняв постриг під ім'ям Макарія. В 1829 р. Макарій, за власним проханням, був призначений до Тобольської єпархії, де архієпископ Євгеній (Казанцев) облаштовував місію для християнізації народів даної місцевості. Маючи бажання займатись місійною діяльністю на території «Киргизького степу» (сучасний Казахстан), Макарій не був туди допущений, у зв'язку з забороною влади проповідувати в тих краях, заради збереження міжрелігійного миру. Зважаючи на це, він направився до Алтаю, де 7 вересня 1830 р. організував православну місію [38]. Серед його праць з ісламом пов'язана лише одна, написана в 1839 р., яка була проектом, надісланим Макарієм до Синоду, та називалася «Міркування про способи успішного розповсюдження християнської віри серед євреїв, магометан та язичників у Російській державі». Свої пропозиції щодо місійної діяльності, він виклав у шести пунктах, лейтмотивом яких можна вважати «текстологічні питання». Пропозиції Макарія стосовно ісламу та місіонерства були наступними:

- видати Коран арабською мовою з примітками, де вказувались би його хибність та неспівпадіння з Біблією;
- надрукувати Коран у два стовпчики, щоб «з одного боку був текст Корану, а з іншого – Біблії… щоб з одного боку говорив говорив

Мухаммад, а з іншого – істинні пророки Божі та сама істина – Ісус Христос» [116]. Для того, щоб освічені мусульмани мали можливість «відрізнити істину від хиби»;

- зробити та видати компендіум, в якому були б зібрані всі твори, які писались «у спростування ісламу» та розповсюджувати його як серед місіонерів, які іноді «…не можуть отримати відомості, необхідні при повчанні грамотних магометан…», так і серед простого населення, яке має знати, в що вірить і сповідувати це;
- «необхідні свідчення про божественність та неушкоджену автентичність християнської Біблії» [там само], для чого Макарій пропонує видання Біблії з найдавнішими текстами, щоб показати її неушкодженість протягом століть;
- видати Новий заповіт та твори Отців церкви до сьомого сторіччя, для того, щоб «вдумливий читач» міг зрозуміти, що християнське вчення є непомильним з часів приходу Христа;
- заснувати Місіонерський інститут, студенти якого навчались би «мовам арабській, татарській, турецькій та персидській» та дисциплінам, які б допомогли у наверненні мусульман до християнства.

Загалом у творах та світогляді Макарія іслам не став ближчим до християнства, ніж за часів його попередників, проте є одна особливість, яка потребує наголосу. Якщо до цього, в основному, ми вели мову про полемічні твори чи сприйняття ісламу як окремими особами, так і буденною релігійної свідомістю, то тут перед нами твір іншого зразку. Він пропонує конкретні кроки для навернення мусульман до християнства, а крім того – намагається спрогнозувати, які саме кроки будуть адекватними на цьому шляху навернення і які аргументи можуть сприяти наверненню мусульманина в православ'я. Разом з тим, необхідно зазначити, що ці кроки виглядають: а) абсолютно «не-діалогічними», тобто такими, що вважають свою позицію самозрозуміло вірною і б) запропонована аргументація та висхідна позиція може бути

адекватною для внутрішньо християнської полеміки (православно-католицької, православно-протестантської і т.д.), проте не для міжрелігійних стосунків.

Наступною особою, висвітлення позицій якої може бути корисним при спробах розгляду ставлення окремих богословів та шанованих Російським православ'ям осіб до ісламу є Філарет Московський. Народився він у 1783 р. та за своє життя обіймав значну кількість посад у РПЦ – як адміністративних, так і тих, для яких потрібні були богословські знання та навички. На жаль, Філарет Московський не залишив великого масиву літератури, присвяченої дослідженню чи полеміці з ісламом – для нас відомим є лише частина листа до ігуменії Марії (Тучкової) від 3 березня 1825 р., де в декількох словах він, судячи з усього, згадує про певного автора, який намагався поставити в один ряд пророків Мухаммада та Мойсея: «Що може бути прийнятим, те здається знайомим. А іншого краще б не читати, як, наприклад, сторінки, де поруч стоять Мойсей, Магомет – і не бажаю вимовити – з ознаками рівності обопільно вираженими. Дріжджі революційної філософії бродять в авторовому розумі і він ще не відстоявся для справжньої істини» [цит. за 83]. Хоча дана цитата є занадто малою та недостатньою для ґрунтовного дослідження, насмілимося вказати, що тема, яка в ній підіймається є однією з найактуальніших в контексті християнсько-мусульманської полеміки і стосується пророчої місії Мухаммада. Від цього, вкрай важливого, питання залежить значна частина християнсько-мусульманських стосунків, а саме – чи будуть вони діалогом у буберівському розумінні слова, полемікою, чи просто «бесідою» – зустріччю представників різних релігій, які намагаються через спільну зустріч відшукати точки дотику, чи пояснити власні думки з окремих теологічних питань. Позиція Філарета Московського полягає якраз між другим та третім пунктом – між полемікою чи бесідою, позаяк хоча й немає прямих образ на адресу пророка ісламу, чи мусульман, однак відсутня також і повноцінна співбесіда, а тому міркування Філарета можуть сприйматись по-різному, в прямій залежності від позиції та намірів дослідника.

Дослідження питань теології релігій, як ми вже бачили вище, було присутнім у різних формах – як правило таких, що стосуються сотеріологічних та істиннісних аспектів міжрелігійної зустрічі. Непересічною особою, яка висвітлювала сотеріологічну перспективу для мусульман з точки зору православ'я був святитель Ігнатій (Брянчанінов). Своє ставлення до мусульман та до можливості їхнього спасіння, він висловлював (як і Філарет Московський) переважно в листах, проте згадав їх ще у «Слові про смерть», де, описуючи розповідь блаженної Феодори про проходження митарств, вказував на те, що такого шляху (посмертних митарств) удостоюються лише хрещені люди, мусульман він ставить в один ряд з «ідолослужителями» та «всіма, хто не знає Бога» [цит. за 83]. У листі № 203 Ігнатій наголошує на тому, що не спасуться і «добрі люди поміж язичниками та магометанами», оскільки єдиним спасительним шляхом є Христос, якого, задля спасіння, потрібно визнати Богом. У іншому листі, (№ 236), Ігнатій пише про те, що істинною вірою може бути лише «віра у святу Істину, коли вона – віра принесена на землю олюднившоюся Божественною Істиною, Господом нашим Ісусом Христом» [там само], вона протиставляється ідолопоклонству, вірі мусульман в Коран та пророчу місію Мухаммада, вірі єретиків «у своїх єресіархів» та «раціоналістів у падший розум людський». Крім того, після того, як Брянчанінов почув слова архімандрита Макарія про те що, «духи злі йому сказали, що величезна кількість злих духів випущена для боротьби з Православною церквою, на боці папізму та магометанства», він записав у листі № 358: «Безсумнівною є посилена діяльність духів. Проте розповідям їх вірити неможливо: якщо вони скажуть колись істину, то лиш для того, щоб нашкодити. На сьогодні їх головним завданням є змінити всі істинні ідеї про Бога та Божественне і звеличити ідею про людину в її падшій сутності… Який папізм! Яке магометанство! Це – лише маскування; це – окремі дії. Папа, Магомет служать передзображенням антихриста!» [там само]. Таким чином, якщо спробувати підсумувати теологічні міркування Ігнатія Брянчанінова про іслам, можна побачити, що він розвивав питання теології релігій, пов'язані з сотеріологічною

її частиною, а саме: чи можуть мусульмани бути спасенними загалом? Чи можуть бути спасенними принаймні ті мусульмани, хто є «добрими людьми»? На всі ці питання його відповідь є однозначно негативною, з наголосом на христоцентризмі – лише через особу Христа, який є «Істинною та Шляхом» люди можуть досягнути спасіння.

Сотеріологічна проблематика для теології релігій, безсумнівно, є однією з найважливіших та найскладніших. Окремі питання підіймаються при спробах її розгляду в православному контексті. Одним із богословів, який намагався їх вирішити, був Іоанн Кронштадтський. Ми не маємо достатньої кількості відомостей стосовно його теології релігій, відомі лише часткові міркування стосовно іудаїзму та ісламу, що вміщені до праць «Живий колос» та «Моє життя у Христі». Не відрізняючись від «православного мейнстриму» в теології релігій, Іоанн лишає іудеїв та мусульман можливості спасіння, яка набуває актуалізації, на його думку, лише через Христа. Робить він наголос у своїх побудуваннях і на тому, що свідоцтва дива можуть бути лише у Православній церкві: «Тільки в церкві Божій Православній буває нетління мощей, а поза церквою нема – ні у католиків, ні у лютеран, ні тим більше у євреїв чи магометан…» [цит. за 83]. Крім того, Іоанн Кронштадтський закликає до активізації місійної діяльності, наголошуючи на повноті та істинності лише православного християнства: «Єврею, магометанину, язичнику скажи при нагоді, від чого вони відмовляються через власне невірство, розкажи їм, як звищене наше єство Сином Божим…» [там само]. Таким чином, за допомогою прикладу творів ще однієї особи, яка включена до православного передання, можемо побачити, що іслам в теології релігій Руської православної церкви займав, переважно, роль релігії «чужого», тобто релігії, яка по-перше, не містить в собі істинності, а по-друге, не має жодної можливості до спасіння, незалежно від вчинків віруючих.

Висновки до ІІ розділу

Аналіз ставлення Східних отців церкви та церковних письменників VII–XV ст. до ісламу, проведений у термінології теології релігій дозволяє навести наступні висновки.

Перш за все, варто зазначити, що осмислення ісламу велося, переважно, без ґрунтовного знайомства з його особливостями, а відтак мала місце полеміка не тільки і не стільки з ісламом sui generis, як з уявленнями візантійців щодо нього. Мета полеміки – доведення переваг християнства перед ісламом – повністю пояснює стиль та характер викладу думок різних богословів та церковних письменників про іслам.

Першими Східними отцями церкви, які мали справу з ісламом були Максим Сповідник та Іоанн Дамаскін. І якщо для Максима Сповідника сприйняття велося в контексті дихотомії «цивілізація/не-цивілізація», оскільки він, судячи з усього, не мав явлень про іслам як релігійну та світоглядну систему, то для Іоанна Дамаскіна іслам був християнською єрессю, при чому його знання про іслам не завжди відповідали дійсності. Саме сприйняття та інтерпретація Іоанна Дамаскіна поклало початок ексклюзивістській лінії у православному ставленні до ісламу, а його формулювання вплинули на багатьох (у тому числі сучасних) православних мислителів.

Сприйняття ісламу в означений період відбувалось, як правило, в межах ідентифікаційної схеми «чужий/інший», де іслам відігравав роль абсолютного чужого, свідченням чого є такі агіографічні твори як «Історичне сказання…» Григорія Декаполіта та «Життя Костянтина Філософа». Якщо ж спробувати підвести сприйняття під тричасткову схему теології релігій, можна зазначити, що ставлення візантійських та сирійських Отців та церковних письменників до ісламу було ексклюзивістським.

Варто зазначити, що мета конкретного тексту часто впливала на формулювання, якими користувався автор. Так, наприклад, листи Миколи Містика до Багдадського халіфу, з огляду на свій дипломатичний характер

(який імплікував отримання потенційного зиску) не мали «гострих» висловів на адресу ісламу та є прикладом цілком миролюбного міжрелігійного спілкування.

Дані про рецепцію ісламу в Київській русі та Московському князівстві сьогодні доходять до нас через літописи та записи мандрівників (за винятком творів Максима Грека). Враховуючи характер текстів подібного виду, доцільно зазначити, що в них украй складно виокремити той тип ставлення, який можна було б описати в термінах теології релігій. Тому при описі використано ідентифікаційну схему «чужий/інший» та показано, яким чином трансформувалося візантійське уявлення про «агарян», перетнувши кордони Київської русі та Московського князівства.

Сприйняття ісламу окремими богословами, місіонерами та письменниками, належними до РПЦ за часів Російської імперії також демонструє достатньо статичну картину. Рецепція відбувається, переважно, у ексклюзивістському ключі та пов’язана з місіонерською діяльністю, яка провадилася з боку РПЦ на територіях Поволжя, Середньої Азії та Північного Кавказу, по мірі їх приєднання до Російської імперії. Разом з тим, враховуючи наявність спеціальних інституцій, які пов’язували своє існування з необхідністю «викриття» ісламу, ексклюзивне право на полеміку з ісламом відходило до місіонерських відділень духовних академій та семінарій, мова про які піде далі.

РОЗДІЛ ІІІ. ДОСЛІДЖЕННЯ ІСЛАМУ ТА БОГОСЛОВСЬКА ПОЛЕМІКА ІЗ НИМ НА СТОРІНКАХ ВИДАНЬ ДУХОВНИХ АКАДЕМІЙ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТ.

3.1. «Теорія ісламу» у «Трудах Київської духовної академії»

Окремим пунктом у дослідженні православно-мусульманської полеміки в контексті теології релігій варто вказати на журнали духовних академій – Київської («Труди Київської духовної академії»), Санкт-Петербурзької («Християнське читання»), Московської («Богословський вісник») та Казанської («Православний співрозмовник» та «Місіонерська протимусульманська збірка»).

Позаяк кожне з числа зазначених видань було пов'язаним з окремою духовною академією, усі вони мали свої особливості. Так, наприклад, найбільша кількість статей, присвячених полеміці з ісламом, була видрукувана у «Православному співрозмовнику» та «Місіонерській протимусульманській збірці», які виходили під егідою Казанської духовної академії. При цьому статті, надруковані казанськими виданнями відрізняються найбільшою полемічністю (конкретні приклади можна буде побачити далі), тоді як «Християнське читання» вирізняється кількома статтями, присвяченими різним аспектам історії ісламу, та позначені майже повною відсутністю як оціночних характеристик, так і богословської полеміки. Дослідженню окремих частин заявленої тематики присвячені праці Р.Ісхакова, О.Журавського, І.Алєксєєва, Т.Фолієвої. Разом з тим, на сьогодні можемо констатувати відсутність комплексного погляду на осмислення та створення «теорії ісламу[54]» представниками духовних академій РПЦ та спроб осмислення зазначеної теорії у термінах теології релігій.

Якщо спробувати підрахувати кількість статей щодо ісламу, православно-мусульманської полеміки, рецензій на західноєвропейські видання та стосовно православної місії серед мусульман за період середини XIX –

[54] Під «теорією ісламу» пропонуємо розуміти сукупність поглядів на іслам, висловлених представниками певної групи, в даному випадку – представниками духовних академій РПЦ у другій половині XIX – початку XX ст.

початку XX ст., можемо отримати наступні цифри: у «Православному співрозмовнику» було надруковано 22 статті, у «Богословському віснику» 1 стаття[55], у «Християнському читанні» 5 статей, у «Трудах Київської духовної академії» 3 статті. «Місіонерська протимусульманська збірка» була повністю присвячена тематиці, яка нас цікавить і, за даними, які наводить О. Журавський, нараховувала 20 випусків [125, с. 140].

Загалом, праці, присвячені полеміці з ісламом та опубліковані в журналах православних академій можна поділити на кілька груп. До першої можна віднести передруки історико-критичних західних[56] досліджень, до другої – власні історико-критичні дослідження, до третьої – безпосередньо теологічні полемічні твори. Незважаючи на нібито очевидну кореляцію із заявленою темою дослідження лише творів третьої групи, пропонуємо розглядати їх поруч з представниками другої групи, оскільки автори, яких можна віднести до цієї групи, по-перше, були православними богословами, а по-друге, їхні твори містять як оціночні характеристики, так і спробу створення певного «образу» або «теорії» ісламу, які, як було зазначено вище, підлягають осмисленню в термінах теології релігій.

Першим представником духовних шкіл, якого варто розглянути в контексті досліджуваної теми, є Афанасій Гассієв. Він народився у 1844 р. в осетинській родині. Після закінчення Владикавказького духовного училища, в 1867 р. став студентом Київської духовної академії, де в 1871 р. отримав ступінь кандидата богослов'я за працю про походження Корану [45, с. 29]. Вона була опублікована в «Трудах Київської духовної академії», за листопад 1870 року та січень 1871 р., за назвою «Коран, його походження та утворення». Дослідження автора базується на працях А. Шпренгера, Е. Ренана, Дж. Сейла та ін. В цілому, можна зазначити, що праця А. Гассієва виконана у загальній стилістиці сходознавства XIX ст.., зберігаючи окремі вади тогочасних студій –

[55] Пропонуємо враховувати серію статей одного автора за одну публікацію. Так, наприклад, у «Богословському віснику» була надрукована одна серія із шести статей С.С. Глаголєва, які становлять собою одну комплексну працю, з огляду на що доцільним видається вважати їх за одну публікацію. Те саме стосується і публікацій в журналі «Християнське читання».

[56] Європейських – французьких, німецьких, британських та інших.

теорію про наділення окремих рас психосоціальними властивостями, теорію про наявність «народного характеру» та його пряму залежність від кліматичних умов, теорію про поетичні або аналітичні схильності окремих на родів та ін. Періодичні розмірковування А. Гассієва про наявність загальної «Східної філософії», «загальної культури Сходу», існування яких, на його думку є, з огляду на відсутність раціонального мислення, дивним фактом, перемежовуються словами на кшталт: «Загалом, арабський геній виявив багато високої сили, проте дуже мало глибини та логічної послідовності, зв'язності» [21, с. 282]. Окрема увага в зазначеній праці приділяється походженню Корану та особі Мухаммада. Автор конструює образ Корану як книги, повністю залежної від обставин життя Мухаммада, що, напевно, на його думку мало б відвернути мусульман від сповідування власної релігії, чи, принаймні, переконати у її штучності[57]. У свою чергу, образ Мухаммада як жорстокого завойовника вписується автором у ряд його не менш жорстоких попередників, що має легітимізувати образ нещадного «пророка-завойовника», який використовує меч там, де можна обійтися проповіддю. Однією з характерних рис «історико-критичного» дослідження ісламу православними (хоча й не лише православними) богословами, властивій, у тому числі праці А. Гассієва, є намагання показати іслам як спотворений продукт суміші православ'я, іудаїзму та несторіанства. Крім того, в дослідженні А. Гассієва можна побачити також досить традиційний для християнсько-мусульманської (а не лише православно-мусульманської) полеміки аргумент про спотворення Мухаммадом біблійних оповідей: «Спотворення біблійних оповідей, яке зустрічається в Корані, можна пояснити частково впливом апокрифів, почасти їхнім поганим відтворенням Магометом, частково свідомим прилаштуванням біблійних оповідей для власної мети під час проповіді» [21, с. 183].

Таким чином, підсумовуючи виклад думок А. Гассієва, опублікованих у «Трудах Київської духовної академії» можна зазначити наступне. По-перше,

[57] Так, тези про наявність розбіжностей у читанні та розумінні Корану, на думку А. Гассієва, доводять його хибність, оскільки, якби Коран був посланий Богом Мухаммаду, то його сприйняття було б цільним та не допускало жодних розбіжностей у інтерпретації.

автор не проводить жодної теологічної полеміки з ісламом – іслам для нього є очевидно хибною релігією, яка є спотвореною версією суміші християнства (ортодоксального та єретичного) та іудаїзму, що, вочевидь, дає нам можливість визначити його як ексклюзивіста. По-друге, не вдаючись до дискусії щодо усвідомлення автором істинності його свідчень, можна констатувати, що в дослідженні А. Гассієва створюється особливий образ Корану як книги, що є людським витвором та цілком зумовлена життєвими обставинами Мухаммада; Мухаммада як авторитарного псевдо-пророка-завойовника; загальноарабської спільноти як групи людей, які не здатні до творчості, інтуїтивно сприймають зовнішній світ, маючи схильність до поезії та лінощів; ісламу як релігії, яка повністю відповідає заявленим характеристикам загальноарабської спільноти.

Іншим прикладом православно-мусульманської полеміки є анонімний «Лист до мусульманина, що бажає знайти істину»[58], опублікований в «Трудах КДА» за квітень 1871 р. Даний твір є цікавим досвідом апологетики з відтінком полеміки – автор критикує власний образ ісламу, який він розуміє як деїзм. Зазначаючи уявні переваги християнства та перебуваючи повністю в межах християнського дискурсу невідомий апологет намагається переконати мусульманина в істинності християнства. Мухаммад у даному творі постає звичайною людиною, яка не змогла осягнути божественності Христа: «Через шість століть після цієї події *(народження Ісуса Христа – В.К.)*, Магомет не осягнув ані божественності цього немовляти, народженого не так, як усі інші люди, ані величної мети його чудового народження, настільки явно передбаченого пророком давніх часів (Ісаєю): до такої міри проникливий погляд віри і настільки сліпе людське розуміння, коли воно намагається по-своєму пояснити божественне» [110, с. 120]. Можна сказати, що, з огляду на декілька причин, даний твір знаходиться на межі інклюзивізму та ексклюзивізму. По-перше, автор вказаного твору не поспішає робити узагальнень стосовно походження та віровчення ісламу, що може означати або

[58] Хоча даний лист не є, фактично, прямим прикладом теології релігій та не підпадає під наведену вище класифікацію, усе ж видається доцільним навести його короткий огляд, оскільки він є цікавим прикладом апологетики і може бути показаний в контексті досліджень ісламу в теології релігій РПЦ.

те, що іслам сприймається ним виключно в негативному сенсі, або те, що іслам сприймається з певною долею неупередженості. По-друге, у творі не робиться загальноприйнятих для його аналогів референцій до способу життя Мухаммада, на нього не навішуються ярлики «жорстокого вбивці», «східного деспота», «перелюбника» і т.д. По-третє, має місце спроба діалогу (діалогу в сенсі зіткнення думок, а не діалогу з повним прийняттям іншого в його відмінності), хоча в цій спробі автор говорить до представника іншої релігії мовою власної релігії.

3.2. Рецепція ісламу в журналі Санкт-петербурзької духовної академії «Християнське читання»

Гострота міжрелігійної полеміки у працях богословів XIX – початку XX ст. обумовлювалась різноманітними факторами: особистою авторською позицією, наявністю локальних мусульманських громад та їхніми розмірами, активністю державного апарату в розбудові міжрелігійних відносин, позицією церковної ієрархії щодо питань місії (не варто забувати, що часто полемічна література розцінювалась як один з видів місіонерської діяльності) та наявністю академічних центрів вивчення тієї чи іншої релігії. Разом з тим, поспішна абсолютизація зазначених критеріїв може призвести до того, що окремі твори випадатимуть з означеної схеми. В контексті продовження розгляду позицій православних богословів РПЦ щодо ісламу, пропонуємо дослідити приклади з журналу «Християнське читання», який друкувався Санкт-Петербурзькою духовною академією.

Анонімну статтю «Теократичний принцип ісламу та його наслідки для мусульман і християн», яка була надрукована у номері 5-6 за 1882 р. можна умовно віднести до групи історико-критичних досліджень ісламу. Невідомий автор не полемізує з ісламом стосовно богословських чи соціальних питань – він доповнює образ ісламу як релігії «чужого», роблячи це за допомогою подібних узагальнень: «Магометанство – це те саме папство, проте папство

войовниче і більш непроникне аніж римське. Воно завжди приписувало собі непомильність на яку папи претендували лише з ватиканського собору, при цьому непогрішність магометанства набагато жорсткіша» [144, с. 703-704]. Серед інших особливостей досліджуваного тексту можна зазначити наступні: «традиційне» висвітлення населення Аравійського півострову початку VII ст. як «грубих та неосвічених людей», екстраполяція особливостей однієї держави на весь мусульманський світ, намагання спростувати ісламське походження культурного спадку Близького сходу, Іспанії, Індії та кількох інших країн, геополітична пропозиція стосовно Вірменії: «вилучити її, подібно Лівану, з під безпосереднього контролю султану, поставивши у ній губернатором християнина…» [144, с. 723]. Стосовно теології релігій у даному тексті, то варто зазначити очевидний ексклюзивізм автора, для якого іслам є повністю хибною релігією, яка станом на XIX ст. не може давати жодних позитивних наслідків, а тим більше надавати людині таку ж можливість спасіння, як і християнство.

Продовжуючи огляд рецепції ісламу православними богословами в журналах академій РПЦ, пропонуємо поглянути на інше число «Християнського читання». Першою статтею, із зазначеної тематики був «Нарис розвитку релігійно-філософської думки в ісламі» Сергія Ігнатовича Уманця, письменника та чиновника, який вийшов друком у номерах 1-2, 5-6 та 7-8 за 1887 р. Дослідження С. Уманця відноситься до ряду «історико-критичних» творів та позначене яскравою полемічністю вкупі зі значною кількістю оціночних характеристик і епітетів. Так, на початку дослідження Мухаммад називається лжепророком [146, с. 189], а Коран, на думку С. Уманця «показує Бога, наділеного всіма людськими рисами, до обличчя та ніг включно» [там само, с. 193]. Показує ставлення дослідника до ісламу і його характеристики сунізму та шиїзму: «Не дивує, що за умов такого жалюгідного стану сунізму, який втратив майже всі ознаки релігії та перетворився на якийсь яскравий калейдоскоп забобонів, грубих повір'їв та безглуздих легенд, які видавались за догмати…» [там само, с. 197]; «Імам для шиїта є всім – це Бог,

який тимчасово прийняв оболонку смертної людини» [там само]. Нарешті, підсумовуючи власний екскурс до «історії розвитку релігійно-філософської думки в ісламі», автор дає загальну характеристику ісламу: «Вчення Мухаммада не відрізнялося оригінальністю. Догмати його віри були частково запозичені ним в іудаїзмі, а частково – у християнстві. Міфологія ж була взята ним у євреїв та персів. Потрібно визнати, що жодна релігія не була зроблена з таких різноманітних шматків, як іслам. Таким чином, багато рис, властивих трьом вищезазначеним релігіям були проявлені в ісламі» [там само, с. 584]. Резюмуючи особливості сприйняття та висвітлення ісламу С. Уманцем, варто зазначити наступне. По-перше, для нього, як і для деяких інших конфесійно заангажованих представників т.зв. «історико-критичного напряму», є очевидною перевага християнства над ісламом в усіх аспектах, що вказує на його ексклюзивістську позицію. По-друге, наявна тенденція до висвітлення регіональних особливостей ісламу[59], яка, не беручи до уваги недоліки у висвітленні С.Уманця, може свідчити про накопичення знання, яке може служити толерантизації у сприйнятті релігії іншого.

Іноді богословські журнали духовних академій РПЦ сприяли створенню узагальнених образів, які мали б визначати не лише ставлення православних до мусульман, а й навпаки[60]. Так, у статті «Про необхідність православної протимусульманської місії в російських середньоазіатських володіннях» (була надрукована у «Християнському читанні» №11-12 за 1895 р.), автор, який побажав залишитись невідомим, запропонував ряд цікавих тез. Поряд з досить традиційним поділом, запозиченим ще з Візантійської полемічної літератури, де християнство уособлює цивілізацію, а всі інші релігійні системи – варварство та дикість, автор зазначає: «Туземне населення не може не усвідомлювати, що секрет зовнішнього завойовницького успіху Росії полягає не стільки в її матеріальних перевагах, скільки у моральності та

[59] Пропонуємо не деталізувати теорію С.Уманця щодо особливостей того чи іншого регіонального різновиду ісламу. Ця тема, як і расистські конотації, які проглядаються в розглянутій праці, потребує окремого дослідження. Будь-який читач зможе переглянути їх в рамках вказаного опусу.

[60] Інша справа, що серед споживачів інформаційного продукту у вигляді журналів православних духовних академій важко(за невеликим виключенням) уявити мусульман.

ідейній величі, яка переважає силою гармати та штики» [9696, с. 506]. Запропонована цитата свідчить, з одного боку, про намагання прикрити колоніальні зазіхання величною ідеєю, тим про що писав Едвард Саїд у праці «Культура й імперіалізм» [130], а з іншого боку – про спроби створення образу «російської цивілізації», яка була б антагоністом «дикості мусульманського степу». Сприйняття будь-якого мирного співіснування на умовах доброї волі також відкидається: «Можна говорити про змушену стриманість ісламу, з огляду на могутність християнських народів, але не можна говорити про примирення ісламу з християнством[61]; можна вести мову про можливість майбутнього знищення ісламу, як самостійної релігії, за умов навернення мусульман у християнство, але аж ніяк не про нейтральне підґрунтя, абсолютно неможливе у даному випадку» [96, с. 514-515]. Після вищенаведеного огляду статті може виникнути питання про доцільність її розгляду в контексті зазначеної теми дослідження. Обґрунтування може бути наступним: по-перше, дана стаття є індикатором ставлення до ісламу та мусульман з боку частини російських православних богословів кінця XIX ст., по-друге, оскільки вона пройшла цензуру, її можна визнати такою, що отримала ствердження від офіційних церковних ієрархів, і, нарешті, по-третє, в ній можна побачити образ «чужого», мусульманина, на перешкоді місіонерській діяльності якого може і має стояти лише активна стримуюча і місіонерська діяльність РПЦ. Вкупі ці фактори дозволяють нам говорити про ексклюзивізм у сприйнятті ісламу автором зазначеної статті.

Ведучи мову про теологію релігій РПЦ та місце ісламу в ній, можна вказати на наявність праць початку XX ст., які поряд з питаннями «конкретної» теології релігій підіймали «загальні» питання – до переліку таких досліджень входить розлога робота Є.П. Аквілонова, православного теолога, згодом, професора Санкт-Петербурзької духовної академії, за назвою «Про божественність християнства та його переваги щодо буддизму та ісламу», опублікована в п’яти номерах журналу «Християнське читання» (№1, 2, 6, 10,

[61] Не до кінця зрозуміло, що автор має на увазі під словами «примирення» – мирне співіснування, чи створення єдиної уніфікованої релігії.

11 за 1903-й рік). Праця присвячена апології християнства перед буддизмом та ісламом. Пропонуємо розглянути ті її частини, які стосуються образу ісламу та спроб окреслення загальної теології релігій. Перше, про що варто зазначити, розглядаючи дослідження Є.П. Аквілонова, це наявність чіткої внутрішньої структури – автор робить вступ, після чого розглядає особливості конкретних релігій (спочатку ісламу, а потім буддизму), для того щоб у кінці свого дослідження вийти на більш абстрактний рівень та розглянути питання сотеріології та христології. Починаючи свій опус, автор дає загальні характеристики сучасного йому стану речей: по-перше, веде мову про наявність окремих людей, які «подібно до ворога з притчі, сіють плевели усіляких оман» (скоріш за все, маючи на увазі мусульман та буддистів) [2, с. 3]. Перша зустріч з ісламом у статті відбувається наступним чином: «… мохамеданство, не дивлячись на крайню заплутаність та несамостійність власних релігійних ідей, мирно співіснуючих з найбільш безглуздими та фантастичними вигадками, все ще має достатньо сміливості не лише для захисту від супротивників, а й для наступу на них» [там само, с. 4]. Вочевидь запропонована цитата несе значне інформаційне навантаження: по-перше, іслам, досить традиційно, називається мохамеданством (іноді можна зустріти назви «магометанство»)[62]; по-друге, релігійні ідеї ісламу називаються вкрай заплутаними та несамостійними; по-третє, віровчення ісламу характеризується наявністю найбільш безглуздих та фантастичних вигадок; по-четверте, іслам сприймається автором зазначеного дослідження як агресивна релігія, яка не лише захищається від супротивників, а й має нахабство переходити в контрнаступ. Всі ці фарби мають створити образ ісламу, як релігії агресивно налаштованих невігласів. Наголошуючи на неупередженості власних оцінок, Є.П. Аквілонов, одразу говорить про висновки, до яких він прийшов через розгляд віровчення ісламу та буддизму – християнство, безперечно, є найвищою релігією, авторська ж праця, у свою чергу, призначається християнам задля їхнього подальшого утвердження у

[62] Це вказує на звичну модель сприйняття ісламу людьми (в тому числі деякими науковцями) з християнським підґрунтям – Мухаммад, на їх думку, відіграє в ісламі роль, аналогічну Ісусові Христу в християнстві.

своїй вірі. Виходячи з цього засновку стає зрозумілою кінцева мета та методика висвітлення ісламу православним богословом.

Сам жанр твору Є.П. Аквілонова можна назвати «компаративною апологетикою» – автор робив спробу показати Будду як «атеїста та нігіліста», а Мухаммада як «брехуна та лицеміра», що, на його думку, мало ствердити переваги християнства та його «моральну чистоту» порівняно з іншими релігіями. При цьому, автор, розглядаючи буддизм та іслам користувався «критико-історичною» літературою, а показуючи християнство – внутрішніми джерелами та апологіями. Характерним маркером є наступна цитата: «Будда намагається звільнити людину від життя та перероджень, Магомет – від кари та пекла, Спаситель – від гріха та смерті. Вплив Господа Ісуса на людське серце – чудо, якого не знали та до якого не могли піднятись ані Будда, ані Магомет» [5, с. 856]. Тут має місце, по-перше, значне редукування як буддизму, так і ісламу, а по-друге – згущення фарб, яке покликане показати вищість та перевагу християнства. У контексті конструювання образу ісламу можна навести ще кілька цитат з твору Є.П. Аквілонова: «Іслам є мирська релігія, яка переслідує земні цілі, вона являє собою деспотичний принцип… Він завжди стоятиме на заваді духовному розвитку народів, але, в той же час, зі своїм монотеїзмом може слугувати перехідним етапом до християнства…» [там само, с. 861]; «Іслам – релігія самовпевненості… Мохаммед занурює людину в життєву безодню… Іслам робить людину життєлюбцем… Мохаммед – лжепророк сумнівної вартості, релігія якого стискає людину та робить її гордою» [там само]. Зазначені цитати покликані до створення у читача образу релігії, головним для якої досягнення конкретних, сьогочасних завдань, релігії деспотичної за своєю суттю, яка нівелює всі цінності, які культивує християнство. Іноді автор подає досить дивні відомості про віровчення ісламу: «Той самий іслам, який колись і чути не хотів про визнання когось близьким до Бога, нині наказує своїм правовірним надавати Мохаммеду божественного шанування, молитися йому та прикликати його ім’я частіше, ніж ім’я Аллаха»

[6, с. 445]. Не оминув Є.П. Аквілонов і спокуси окреслити характер Мухаммада та його зовнішність, а також їхній вплив на віровчення ісламу.

Квінтесенцією розгляду ісламу зазначеним православним богословом можна назвати наступну цитату, яка, за авторським задумом, мала підсумувати всі його міркування: «Релігія, яка не наближує людей до Бога, але навіює їм страх перед деспотичним Аллахом, релігія, яка примушує шанувати таку відверто грішну та недосконалу людину як Мохаммед; релігія, яка робить Коран марновірно шанованою містичною книгою, яка сковує розум та совість… узаконює рабство та деспотію, затримує народи на шляху духовного та соціального прогресу, навіює їм зарозумілість та гординю – така релігія… має загинути. Старий іслам не придатний для нового часу» [там само, с. 455-456]. На тлі подібних розмірковувань особливо вирізняється спроба авторського наближення до питань «загальної» теології релігій, пов'язаних із можливістю спасіння людини не лише через християнство [див. 7, с. 553-586]. Тут має місце досить чітка христоцентрична система, яка наголошує на неможливості самовідкуплення людини, надаючи перевагу спасінню через воплоченого у Ісусі Христі Бога. Це проявляється як у загальних конструкціях сотеріологічної проблематики, так і в конкретних – розгляді ісламу з точки зору православ'я. Хоча позиція автора виглядає досить зрозумілою, особливо в контексті його міркувань про неможливість спасіння поза християнством, «теорія ісламу» Є.П.Аквілонова, як і її порівняння з християнством є недосконалими через ряд вищезазначених причин.

3.3. Опис ісламу в журналі Московської духовної академії «Богословський вісник»

Не є таємницею, що протягом історії міжрелігійних стосунків, розгляд ісламу православними богословами, афілійованими РПЦ, найчастіше відбувався в контексті апологетичних студій, що пояснює стиль та аргументацію творів на стику апологетики та полеміки. Винятком із цього правила можна назвати серію робіт Сергія Сергійовича Глаголєва, професора

Московської духовної академії, опублікованих в журналі МДА «Богословський вісник» (1903, т.2. №11. с. 427-460; 1903, т.2. №12. с. 667-689; 1904, т.1. №2. с. 248-280; 1904, т.1. №4. с. 640-662). Автор пропонує достатньо систематичне дослідження – спочатку розглядає передумови виникнення ісламу, життя Мухаммада, пізніше розповідає про Коран та шаріат. У дослідженні С.С. Глаголєва можна умовно виокремити «опис ісламу» та «опис арабів». Якщо «опис ісламу» виконано в досить нейтральних кольорах, то «опис арабів», які для автора, напевно, є єдиним народом-носієм ісламу, позначений певною тенденційністю та оціночністю [див., наприклад, 23, с. 433].

Загалом С.С. Глаголєву не вдалося уникнути «традиційних» помилок християнської апологетики, пов'язаної зі сприйняттям ісламу – від нахилу в бік редукування ісламу до особи Мухаммада. Разом з тим, православний богослов протестує проти іншого традиційного конструкту, який зображував Мухаммада як одержимого чи хворого на епілепсію: «Погано пояснюють успіх Мухаммада ті, хто приписує йому галюцинації, істерії. Побачити незвичайні сни, прийти в стан нервового збудження, декілька разів у житті, може, зрештою і нормальна людина…Від самої релігії Магомета віє чимось тілесно-здоровим. Релігія ця земна, практична. Їй не лише чужий екстаз, а й фанатизм був також відсутній у її початковій формі» [там само, с. 444]. Має місце і диверсифікація сприйняття образу Мухаммада – його життя не розглядається в одному ключі, як «східного деспота та перелюбника», натомість автор намагається висвітлити різні аспекти його життя, підкреслено відкидаючи будь-яку можливість душевної хвороби [там само, с. 457]. Було б значним перебільшенням стверджувати, що рецепція ісламу С.С. Глаголєвим була цілком позитивною. Його сприйняття можна скоріше вважати наближенням до академічного розгляду, оскільки порівняння ісламу з християнством майже відсутні, а, замість них, має місце оповідь про культ, віровчення та організацію ісламу, які, втім, іноді будуються на фундаменті передсудів та оздоблюються оціночними характеристиками. Разом з тим, спростування усталених образів та моделей, характерних для християнської

«теорії ісламу» сприяють розумінню ісламу, так, наприклад, подібна цитата була б неможливою в кінці XIX – на початку XX ст. в тій же Казанській духовній академії, про яку мову йтиме нижче: «Безсумнівно, Коран є творінням Магомета, його творінням не менше, а навіть більше, ніж, наприклад, Макбет чи Гамлет є творами Шекспіра. Проте, якщо драми Шекспіра вичерпують його справу, то не можна сказати, що Коран, тобто вчення Магомета, вичерпувало його…» [25, с. 248]. Підсумовуючи сприйняття та висвітлення ісламу С.С. Глаголєвим, потрібно зазначити, що його працю можна, безсумнівно, назвати новим етапом розвитку апологетики[63] в РПЦ – переходом до спростування стереотипів стосовно ісламу та намаганням його зрозуміти, а не відкинути, як наперед хибне вчення. Проте згаданий новий етап не був прийнятий усіма богословами та ієрархами РПЦ, підтвердження чого можна буде знайти далі в тексті. Якщо ж вести мову про теологію релігій, то концепція С.С. Глаголєва знаходиться на межі ексклюзивізму та інклюзивізму, про що свідчить відсутність, з одного боку, категоричного засудження ісламу як експліцитно хибної релігії, а з іншого, відсутність свідчень про можливість компромісу сотеріологічного чи христологічного характеру.

3.4. Іслам та православне місіонерство: журнали Казанської духовної академії

Осмислення ісламу православними богословами в журналах духовних академій РПЦ відбувалось різними шляхами та з різною метою – наприклад, при Казанській духовній академії було два видання, де підіймалась зазначена проблематика – «Православний співрозмовник» та «Місіонерська протимусльманська збірка».

Праці, опубліковані в «Православному співрозмовнику» та присвячені осмисленню ісламу, були досить різноманітними за змістом, проте на основі деяких внутрішніх характеристик можемо поділити їх на чотири групи:

---

[63] Факт починання нового етапу С.С.Глаголєвим ще не гарантує його підтримки в середі інших богословів. Просто, варто наголосити на тому, що його дослідження якісно виділялось та є спробою від «полемічної» апологетики до «діалогічної». Звичайно, обидва терміни вживаються нами з певною долею умовності.

1. Навчальні матеріали для місіонерів, які матимуть справу з мусульманами [наприклад: 46, с. 35].

2. Порівняльно-катехізаторські праці [наприклад: 19, с. 85].

3. Полеміко-апологетичні праці [наприклад: 98, с. 220; 99, с. 255].

4. Спроби осмислення результатів місіонерської діяльності та самого процесу місії серед мусульман [наприклад: 85, с. 234].

Одним із видатних представників Казанської школи був Микола Петрович Остроумов (1846-1930), учень М. Ільмінського та Г. Саблукова, який згодом став професором Казанської духовної академії та вивчав іслам з місіонерською метою. В контексті даного дослідження ми розглянемо декілька його праць, опублікованих у «Православному співрозмовникові». Першою статтею, яку можна знайти в журналі, за його авторством, є «Розбір мохаммеданського вчення про особу Господа нашого Ісуса Христа», опубліковану в №2 за 1871 р.

Вчення ісламу про Ісуса Христа видається М.П. Остроумову «грубо-чуттєвим» та наділеним «безглуздими уявленнями, які були б образливі для християнських почуттів» [там само, с. 253]. Казанський богослов намагався звести відмінності християнської та мусульманської христології до наступних пунктів:

1. Мухаммад проповідував своє пророче покликання та відкидав Христа як Сина Божого.

2. Замість християнського віровчення про Боголюдину, він пропонував своє бачення, згідно з яким Ісус Христос був у всьому людиною.

3. Мухаммад відкинув значення надприродного приходу Христа у світ та значення його вчення як «найдосконалішого одкровення для людства» [там само, с. 253].

4. Мухаммад відкинув християнське віровчення про страждання, смерть та воскресіння Ісуса Христа, які є центральними в доктрині християнства про відкуплення.

5. На думку М.П. Остроумова, «мохаммеданство перекрутило всю історію земного життя Господа, показавши замість неї свою, яка недостойна Боголюдини» [там само].

6. Джерелами Корану та мусульманського віровчення були апокрифи та неканонічні оповіді.

7. Внаслідок некритичного підходу до зазначених оповідей, іслам змішав істинне та хибне, керуючись при цьому вірою в Аллаха та його посланця Мухаммада.

8. Через це навіть у випадку можливого, на перший погляд, компромісу між християнством та ісламом в окремих христологічних питаннях, його ймовірність насправді близька до нуля.

9. «Тому все мохаммеданське вчення про Ісуса Христа є у найвищий мірі антихристиянським та ворожим до християнства» [там само, с. 254].

При розгляді концепції «ісламської христології» М.П. Остроумова, цікавими видаються кілька моментів. По-перше, в зазначеному творі іслам неодноразово називається «ворожим» християнству, що може позначати його сприйняття казанським богословом, як Чужого. По-друге, тезове викладення христологічних розбіжностей нагадує обвинувачення в суді – православний богослов виносить вирок ісламу, стверджуючи його ворожість християнству, що не залишає можливості для спасіння мусульман. Нарешті, по-третє, весь текст М.П.Остроумова побудований на бінарних опозиціях «Ісус Христос/Мухаммад», що що є штучним протиставленням, оскільки засновник ісламу не претендував на Божественний статус і це дає можливість досліднику автоматично вивищувати християнство. Хоча питання, пов’язані з теологією релігій, прямо не піднімаються автором, вони імпліцитно присутні у вигляді наступного логічного ряду – якщо Ісус Христос є єдиним шляхом до спасіння в

християнській традиції, а мусульмани не сприймають його в якості Бога і спасителя, значить, мусульмани не будуть спасенними. Це дозволяє нам охарактеризувати теологію релігій М.П. Остроумова який суворий ексклюзивізм.

Крім зазначеної праці, в журналі «Православний співрозмовник» виходили й інші статті М.П. Остроумова, присвячені православному осмисленню ісламу – «Мухаммеданське вчення про загробне життя людини в зв'язку з кінцем світу» [99] та «Мухаммеданський піст Рамазан» [98]. Вони написані цілком в дусі «Розбору…», розглянутого вище – автор наголошував на походженні ісламу[64] та його обрядів від викривленого християнства та іудаїзму, намагався на тлі порівняння ісламу та християнства довести переваги останнього.

Сприйняття візантійських традицій російським православ'ям відобразилось не лише у засвоєнні обрядових чи віроповчальних особливостей, а й у сприйнятті інших релігій, зокрема ісламу, який, традиційно, зображувався в якості «варварської загрози» для «християнської (а конкретніше – православної) цивілізації». Прикладом подібного підходу є стаття Михайла Олексійовича Міропієва, випускника Казанської духовної академії, кандидата богослов'я, «Релігійне та політичне значення хаджу або священної мандрівки мухаммедан в Мекку для здійснення релігійного святкування», надрукована в «Православному співрозмовнику» №2 за 1878 р. [88]. Окрім того, що стаття геополітичного плану (слово «релігійне» фігурує лише в назві тексту) була видана в журналі духовної академії, який мав своєю аудиторією, в основному, священників, в ній мали місце деякі некоректні репрезентації ісламу, його віровчення та практики, вкупі з оціночними характеристиками. Так, наприклад, «мухаммеданський шаріат, як і вся мухаммеданська релігія являють собою нерухоме, мертве тіло» [88, с. 384]. Крім того, образ ісламу як статичної та монолітної релігії ілюструють слова М.О.Міропієва про pax islamica як світ,

[64] До речі, в жодній з опублікованих у «Православному співрозмовнику» статей, М.П. Остроумов не вживає назви «іслам», використовуючи «мухаммеданство» або «мохаммеданство», що, на нашу думку може свідчити про його сприйняття ролі засновника ісламу в створенні цієї релігії.

який функціонує без жодних регіональних особливостей, при чому характеристика однієї з його частин дає можливість розуміння та оцінки всіх інших: «ті релігійні почуття, якими керується у своєму житті араб, турок та інші мусульмани, живуть у душі і російського мусульманина» [там само]. Образ «середньостатистичного мусульманина» автор подає як тип людини, «яка керується у своєму житті тілесними слабостями та душевними страстями» [там само, с. 385]. Підсумовуючи короткий огляд статті М.О.Міропієва, варто зазначити про його імпліцитний ексклюзивізм та зорієнтованість на питання геополітичного характеру, а не власне богословські, хоча його праця і була опублікована в богословському журналі.

Досить цікавою з точки зору створення «теорії ісламу» є лекція протоієрея А. Яблокова «Про сутність мухаммеданського богослужіння у порівнянні з християнським», прочитана в Казанському місіонерському притулку та надрукована в «Православному співрозмовнику» №1 за 1887 р. [169]. У ній, поряд з традиційною аргументацією щодо хибності ісламу, його монотеїзм протиставляється християнському та іудейському монотеїзму. На думку автора, єдиний, «справжній» монотеїзм є лише в християнстві – його основою є вчення про триіпостасність Бога, будь-який інший монотеїзм є хибним [169, с.82]. Крім наголосу на тринітології[65], відбувається протиставлення «духовного християнства» «тілесному, грубо-чуттєвому ісламу» [там само]. Наведемо характерні цитати: «Мухаммеданський Бог не є свята любов, не є відкидання самозакоханості та чуттєвості» [там само, с. 83]; «мусульманин не може мати ні надії на Бога, ні істинної живої любові та вірності Богові» [там само, с. 84]; «в ісламі не може бути як істинно релігійних дій загалом, так і в богослужінні, яке розуміється в істинно-християнському розумінні, зокрема» [там само, с. 86]. Запропоновані цитати вказують на особливий образ ісламу, який уявляється та критикується А. Яблоковим. Те саме стосується і мусульманського обряду: «те, що ми сказали про молитву, цілком може бути застосованим і до інших мухаммеданських обрядів: той

[65] Християнському вченні про Трійцю.

самий зовнішній, легальний характер і, та сама беззмістовність помітна в очищенні, пості, хаджу та інших обрядах» [там само, с. 97]. «Беззмістовному» ісламу автор традиційно протиставляє «змістовне» християнське богослужіння, використовуючи задля історичної легітимізації його «краси та вищості» так звану «Легенду про вибір віри», згідно з якою, одним з ключових аргументів на користь православ'я від послів, які повернулися із зібраною інформацією про різні релігії, стала саме краса православної літургії [там само, с.90]. Підсумовуючи екскурс до поглядів протоієрея А. Яблокова на іслам варто зробити наступні висновки. По-перше, іслам сприймається автором в якості «тілесної» релігії, спрямованої на задоволення «грубо-чуттєвих потреб людини». По-друге, ісламський монотеїзм має ключову відмінність від єдино можливого «істинного» монотеїзму – тринітарного. По-третє, автор наголошує на виключній істинності християнства, що дає нам змогу віднести його працю до числа ексклюзивістських.

Одним з основних прийомів апологетичного погляду на іслам православними богословами, як візантійського, так і російського періодів, було «викривання» – деякі автори, за допомогою порівняння, намагались показати «низький» та «варварський» характер ісламу та «високий» і «цивілізований» християнства, співставляючи особи Мухаммада та Ісуса Христа. В якості ілюстрації можна навести анонімну статтю «Моральний характер Мухаммеда», опубліковану в «Православному співрозмовнику» №1 за 1887 р. [93]. Невідомий автор користувався наступною логікою викладу: будь-яка релігія має відбиток (який відіграє настільки значну роль, що іноді до нього можна звести всю суть релігії) життєвих обставин свого засновника; Ісус Христос мав «моральні якості», відповідно християнство є «моральною релігією», Мухаммад був з «аморальними якостями», відповідно, іслам є «аморальною релігією». Так, якщо в зазначеній статті автор не наголошує відкрито на перевагах християнства, то у фразах на кшталт: «Дійсне та неупереджене знайомство з історією мухаммеданства, з часів його появи, дозволяє чітко розрізняти в ньому людину низько моральну, таку що постійно піддається

страстям» [93, с. 155], не дивлячись на «академічний тон», імпліцитно відчувається протиставлення Мухаммада Христу, який згідно з біблійною оповіддю не піддавався на спокуси. Автор поділяє життя Мухаммада на два періоди – «пророчий» та «військовий», приділяючи більшої уваги другому, з наголосом на кривавих подіях. «Розповсюдження ісламу вогнем і мечем, жадоба помсти, така властива арабам, а у Мухаммеда посилена протидією та переслідуванням з боку курейшитів, зрештою, бажання наживи – ось головні риси, які характеризують Мухаммеда у другій половині його життя, всі ці риси відрізняються суворістю та кровопроливттям» [там само, с. 171]. Подібна цитата створює у читача декілька яскравих образів: по-перше, загальний образ «мстивого араба», який готовий використовувати заради помсти «вогонь та меч», а, по-друге, більш специфічний образ «конкретного араба» – Мухаммада, який був жорстоким, злим, мстивим та жадібним. Не обходить стороною невідомий апологет і питання про походження та наповнення Корану: «Коран являє собою невпорядковану купу, яка складається з байок, наказів та покликів» [там само, с. 179]. Підсумком статті є наступна цитата: «Життя та вчення Мухаммада, викладене в Корані, є постійними свідками його низького морального характеру» [там само, с. 189]. Таким чином, експліцитним є ексклюзивізм автора статті «Моральний характер Мухаммеда», оскільки іслам, будучи суцільним витвором Мухаммада, не є істинною релігією, спасіння, чи жодних натяків на його можливість автор не постулює.

У контексті осмислення поглядів на іслам богословів та публіцистів РПЦ, разом з їхніми викладами в термінах теології релігій, неможливо оминути «Місіонерську протимусульманську збірку», яка видавалася в Казанській духовній академії. Серед численних авторів даного видання пропонуємо розглянути працю Павла Раєва, пізніше відомого як Митрополит Санкт-Петербурзький і Ладозький Палладій (Раєв), «Ознаки істинності православного християнства та облудності мухаммеданства», оскільки він не лише розглядає окремі особливості віровчення або практики ісламу, а й виводить власну концепцію «істинно-божественної віри», в контексті дослідження якої

переходить до питань теології релігій. На початку свого дослідження автор зазначає, що «Православно-християнська віра є єдиним, істинно-божественним одкровенням і, як наслідок, єдина істинно-божественна віра, спасительна для людей у їхньому нинішньому стані. Всі ж інші вірування… або вірування нечисто істинні, або цілковито облудні…» [121, с. 5]. Зазначена цитата одразу знайомить читача з засновками, на яких базувався автор та вказує на його ексклюзивістську позицію. Дослідження поділяється на три частини – в першій автор виводить критерії «істинно-божественної віри», в другій застосовує їх до християнства, а в третій – до ісламу.

Будь-яка «істинна віра», на думку автора відкривається людині Богом та є позбавленою будь-яких протиріч [там само]. Вона повинна бути зрозумілою для будь-якої людини, незважаючи на «ступінь розвитку людини», має освячувати «все найблагородніше, що є в людині», а крім того «задовольняти всі найвищі духовні потреби нашої розумної природи» [там само, с. 11]. Предмет віри визначається П. Раєвим «як сукупність істин, які позначають ставлення людини до Бога або істинне богопізнання та істинне богошанування» [там само]. «Істинно-божественна віра», на думку православного теолога, має надавати людині можливість пізнання Бога. Наголос на етичному аспекті вказує на те, що «етичне вчення одкровенної віри[66] за своїм змістом може та має перевершувати етичне вчення природної віри» [там само, с. 15]. Крім того, в якості ще одного показника «істинно-божественної віри» автор наводить естетичну сторону богослужіння. Стосовно мети віри, зазначається, що «істинно-божественна віра має етично вдосконалювати людину так, щоби вона в своїй діяльності являла приклад своєї богоподібності» [там само, с. 19].

Наступна частина тексту присвячена обґрунтуванню істинності православної версії християнства. Для утвердження епістемологічного ексклюзивізму православ'я, П. Раєв пропонує використовувати «догматичне та моральне вчення Православної церкви, крім того поглянути на її зовнішнє богослужіння» [там само, с. 49]. За допомогою цікавої тези автор намагається

[66] Доволі часто термін «одкровенна віра» вживається П. Раєвим в якості синоніма до терміну «істинно-божественна віра».

вести свою місіонерську діяльність (не можна забувати, що адресатами зазначеної праці є не лише християни, а й мусульмани), ведучи мову про Символ віри: «Вникаючи в ці істини, будь-яка здравомисляча людина не може не визнати, що всі вони викладені в християнстві настільки ясно та безперечно важливо, настільки повно, наскільки не проявлялись у жодного з мудреців» [там само, с. 51].. Після цього відбувається виклад основ православного віровчення та світосприйняття, покликаних засвідчити відповідність православ'я всім перерахованим критеріям «істинно-божественної віри» та його переваги щодо ісламу. Не оглядаючи детально виклад православного віровчення П.Раєвим, зазначимо, що його ексклюзивність та істинність постійно постулюються православним богословом. Як ілюстрацію наведемо декілька цитат, які цілком засвідчують вищезазначену тезу: «Усе в ній [православній вірі – В.К.] є чистим, істинним та святим, одним словом досконалим. Її догматичні істини вирізняються особливою глибиною, моральні істини особливою чистотою та духовністю» [там само, с. 79-80]; «Стосовно предмета істинно-християнської віри, можна зазначити, що вона в цьому відношенні має все право називатись божественною» [там само, с. 80]; «Істинно-християнська віра за своїм змістом та духом є всесвітньою вірою, вірою усього роду людського. Вона прилаштована до найбільш суттєвих, вічних потреб людини; будучи звільненою від частковостей, вона подає загальні уроки, які мають велику для всіх, без виключення, силу та значення» [там само, с. 82].

Неодноразове ствердження безгрішності Ісуса Христа на тлі згадок про гріховність всього людства вказують на апологетичну інтенціональність автора, що, у свою чергу, може засвідчувати хибність його слів про власну об'єктивність, про яку він веде мову у власному творі. Свідчити на користь підтримки П. Раєвим ексклюзивізму у термінах теології релігій можуть його христологічні міркування: «Наскільки надзвичайні розумові якості Ісуса Христа, настільки надзвичайні і моральні його якості. Він являє собою найвищий зразок усіх чеснот, які тільки можна уявити» [там само, с. 88]. Не є

успішними з точки зору власної внутрішньої несуперечливості і тези такого характеру: «Найвище та найбільш значуще чудо в житті Ісуса Христа – це Його славне воскресіння із мертвих. Через це чудо Він, за словами апостола, відкрився у всій славі Сином Божим» [там само, с. 97]. Безперечно, з погляду християнина це дійсно найвище та найбільше чудо, здійснене Христом, яке без жодних сумнівів є доказом його божественності. Проте, з точки зору невіруючої людини або представника іншої релігії – це доказ, який так само потребує доведення, оскільки як для мусульманина чи іудея, так і для невіруючого, воскресіння Христове не є доконаним фактом. Подібна ситуація складається у випадку з історією розповсюдження християнства. На думку П. Раєва, мирний[67] характер християнської місії та спосіб його насадження якнайкраще засвідчують його істинність.

Оповідаючи про істинність християнства на тлі ісламу, православний богослов не оминув спокуси вставити фразу, яка, на його думку, мала б охарактеризувати «фанатизм», який був більше властивий для мусульман, аніж для християн, при цьому прямо не вказуючи, що веде мову про іслам[68]: «Характеру фанатиків властиве дещо похмуре, дике та жахливе; їхній запал дихає убивством та кров'ю; зброя, яка допомагає їм досягти успіху – меч та полум'я; вони мстиві, лиходіють в ім'я неба та не знають докорів сумління: ось фанатизм!» [там само, с. 122]. Експресивність та образність наведеного уривку створюють, або, радше, доповнюють, чи повторюють «образ ісламу», що сприймається як абсолютний «чужий», де предикати майже повністю затьмарюють суб'єкт і не дозволяють виникнути питанню про можливість існування людини, наділеної усіма зазначеними характеристиками одночасно. При викладі матеріалу, який, на його думку, має засвідчувати істинність

[67] На жаль, автор не уточнює про який саме час він веде мову, оскільки у випадку з раннім християнством (до IV ст.) місія здійснювалася мирним шляхом, проте, стосовно більш пізніх історичних періодів (наприклад, X ст. в Київській Русі, XVI ст.. в Південній Америці), ми не маємо права говорити про «абсолютно мирний характер християнської місії». Залишається під питанням авторська інтенція – наскільки він пам'ятав про характер розповсюдження християнства загалом, коли вводив спосіб розповсюдження релігії у якості критерію її істинності, вважаючи християнство абсолютно відповідним йому: «При розповсюдженні християнської віри не використовувались жодні недостойні або нечисті засоби» [там само, с. 120].

[68] До висновку, що автор має на увазі саме іслам, призводить традиційний для християнської полемічної літератури та текстів, які ми відносили до прото-теології релігій, асоціативний ряд, де іслам сусідить із такими суперечливими характеристиками як «косність», «нерухомість», «жорстокість», «деспотизм», «рабська покірливість», «неосвіченість», «фанатизм».

християнства на фоні хиби та облудності інших релігій (і, зокрема, ісламу), П. Раєв користується наступною логікою: християнство розповсюджувалося лише мирним шляхом, якщо при його поширенні проливалася кров, то лише мученицька, воно пережило багато гонінь та єресей, ergo воно є «істинно-божественною вірою».

Підсумовуючи свій виклад віровчення християнства автор зазначає: «Істинність православно-християнської віри настільки незаперечна… що сумніватися в її істинності та божественності, означає не вірити жодній дійсності, жодній очевидності, відкинути віковічні та найбільш істотні докази досвіду та писемні свідоцтва, піднятися проти переконань розуму, серця та совісті» [там само, с. 136]. Тобто, автор стверджує очевидну ексклюзивність православ'я – будь-яка людина, перебуваючи в здоровому глузді, не відкидаючи дійсності, не може не вірити в єдину істинність християнства в його православному варіанті.

Розгляд ісламу П. Раєв починає наступним вступом: «В мухамеданській вірі істина… знаходиться поряд з вигадкою та хибою або із сумішшю людських вигадок, сувора моральність поруч з явною поблажкою грубій чуттєвості, високі думки та благочестиві відчуття змішані з вульгарними та принадними до образи цнотливого почуття… Словом, мухаммеданство насправді так мало виправдовує свої зазіхання на ім'я істинної, одкровенної віри, що йому не можна приписати навіть її зовнішнього характеру» [там само, с. 137]. Поряд з визнанням окремих позитивних якостей ісламу, наприклад, «майже вірного погляду Мухаммеда на віру» [там само, с. 140], автор говорить і про те, що: «іслам в жодному випадку не може і не має бути в одному ряду зі старозавітньою, ба більше, й новозавітною вірою.» [там само, с. 141-142].

Далі в тексті автор неодноразово припускає можливість окремих істинних думок в Корані, які проте, на його думку, цілковито нівелюються впливом на Коран особою та життєвими обставинами Мухаммада. Іслам вбачається та критикується православним богословом як безсистемний синтез вчень іудаїзму, християнства, зороастризму та аравійського язичництва. Згідно

теорії П.Раєва, іслам не гідний носити ім'я «істинно-божественної віри»: «Догматичне вчення мухаммеданської віри жодним чином не варте істинно-божественної віри. Мухаммед – язичник, який, почасти, не зрозумів істин одкровення, а почасти перекрутив їх за своїми забаганками…» [там само, с. 165].

Огляд ісламу православний богослов робить користуючись своєю системою, яка містить наступні пункти: мораль, обряд (в т.ч. богослужіння), особа засновника релігії, спосіб розповсюдження релігії. По кожній позиції автор використовує наявні осмислення, не додаючи нічого нового, а іноді послуговується усталеними стереотипами про іслам. Спробуємо коротко охарактеризувати кожен з цих пунктів, посилаючись на авторський текст.

Стосовно моралі в ісламі П. Раєв заявляє, що: «Не дивлячись на велику кількість запозичень із книг Старого та Нового завіту, моральне вчення мухаммеданської віри не є вченням істинно-одкровенної віри, а скоріше її перекрученням» [там само, с. 166]. Судячи з усього думки православного богослова про мораль в ісламі були сформовані через осмислення ним критичних праць про життя Мухаммада та наявність в ісламі інституту полігамії. Ведучи мову про обряд автор говорить про його декілька проявів, а саме: піст та богослужіння. Цікавим, з точки зору протиставлення обрядовості ісламу та християнства, є наступний уривок: «Послідовник Мухаммеда, занурений в одну лише зовнішність та обрядовість, не здатний від того зрозуміти високої духовності християнської віри, яка віддзеркалюється у всіх діях істинних християн та просякає їх, постійно дивується тому, як християни мало служать Богові» [там само, с. 173]. Окрім підтвердження авторської тези про «обрядовірство» мусульман, тут вводиться бінарна опозиція – ісламу, який наголошує лише на зовнішніх обрядах, який примушує людину проводити значну кількість часу за їх виконанням, протиставляється християнство, яке, з точки зору зовнішнього спостерігача, потребує значно меншу кількість часу та зусиль на виконання своєї обрядової сторони, тим не менше, наділене «високою духовністю», відсутньою в ісламі. Викликати інтерес, в контексті

протиставлення поглядів християнства та ісламу, може наступний фрагмент тексту: «Головний недолік ісламу – відсутність духа святої любові, який проникає та просвітлює все істинно-людське, любові, яка би поширювалася не лише на друзів, а й на ворогів» [там само, с. 176]. При цьому автор не уточнює, на основі чого він веде мову про відсутність любові в ісламі. Разом з тим, викликає подив його намір вказати на абсолютне панування подібного ставлення до ворогів у християнстві.

Наступною частиною осмислення (або конструювання) «теорії ісламу» у П. Раєва є погляд на мусульманське богослужіння: «Зовнішнє богослужіння мухаммеданської віри не достойне ні Бога… ні людини… Воно не збуджує ні подиву величі Божій, ні благоговіння… Молитви, які чиняться народом у мечетях, за присутності імама, полягають у монотонному читанні та співі необхідних молитов та віршів Корану. Вони настільки одноманітні…, що важко припустити виникнення благочестивого почуття та заглиблення розуму в їх зміст при відправленні молитов» [там само, с. 180]. Наведений уривок засвідчує як декілька особливостей конкретного твору П. Раєва, так і, на більш глобальному рівні, окремі особливості православної полемічної апологетики щодо ісламу. У першу чергу, можна говорити про значення початкової авторської інтенції – якщо наміром було показати переваги християнства, то, незалежно від ступеня усвідомлення цього самим автором, текст побудований так, щоб через співставлення окремих пунктів показати переваги християнства. Крім того, вищенаведені цитати засвідчують наявність неточностей у творі П. Раєва, так при розгляді ісламу автор намагався висвітлити найбільш суперечливі моменти, пов’язані з його критикою, а при висвітленні християнства – «згладити» гострі кути. Це безпосередньо пов’язане з попередньою тезою про авторську інтенцію. Зрештою, помітно, що схема, за якою автор робить порівняння, цілком зроблена в християноцентричному дусі – критерії порівняння підібрані таким чином, щоби християнство майже у всіх випадках відповідало критеріям «істинно-божественної віри», а іслам – ні.

Ведучи мову про Мухаммада, П. Раєв перебуває в руслі стереотипів та усталених моделей сприйняття ісламського пророка християнськими полемістами. Так, зображуючи його діяльність, православний богослов використовує наступні означення – фанатизм, підступність, жорстокість, кровожерливість, хтивість. Крім того, з огляду на авторські претензії щодо об'єктивності його твору, цікавою виглядає наступна теза, яка перегукується із питанням про епістемологічний ексклюзивізм. «Існує настільки багато різних пристрасних поглядів на самозваного пророка Аравії, серед його ворогів та ревних шанувальників, що навряд чи можливо сказати, чого в ньому було більше – мрійності, самоодурення чи ошуканства» [там само, с. 193]. Очевидно, що для П. Раєва у сприйнятті Мухаммада існували кілька альтернатив, які, в будь-якому разі, виставляли останнього в неприглядному світлі. Згідно з першою, Мухаммад був самозванцем-мрійником. Згідно з іншою версією П. Раєва, джерелом поведінки Мухаммада могло бути самоодурення. Якщо слідувати цим шляхом, то результатом буде сприйняття Мухаммада як божевільного (згадки про це можна побачити у тексті православного богослова, доповнюючи собою образ пророка як людини, хворої на епілепсію), що, в результаті, також не даватиме образу Мухаммада як сильного засновника войовничої релігії. Нарешті, третя альтернатива, – ошуканство, в контексті праці казанського дослідника виглядає найбільш вірогідною. Проте вона виглядає такою лише на тлі інших варіантів. Таким чином, пошуки джерел, які сформували характер та поведінку Мухаммада містить ознаки маніпулятивності – автор пропонує три «альтернативи», з яких сам обрав одну, а дві інші, за допомогою розмірковувань читача, видаються хибними. Якщо ж спробувати поглянути на ситуацію під іншим кутом, очевидним стане авторський ексклюзивізм у питаннях про істину – всі три варіанти, які пропонуються як мотиваційні джерела Мухаммада, є а) заздалегідь хибними; б) невідповідними щодо авторської концепції «істинно-божественної віри» і в)

свідчать про облудність ісламу як релігії та відсутність в ньому будь-якої істини[69].

Нарешті, від розгляду особливостей характеру та істинності пророчої місії Мухаммада, П. Раєв переходить до специфіки розповсюдження ісламу в перші століття його існування, дивлячись на це крізь призму власної концепції про «істинно-божественну віру»: «Як Мухаммад сам полюбляв війну, так і нащадкам своїм він заповідав непримириму ворожнечу проти всіх невірних, викликаючи у них жадобу до спустошення, кровопролиття та насилля в найбільш сильних та енергійних віршах» [там само, с. 196]. Запропонований уривок тексту може говорити нам, як мінімум, про два аспекти «теорії ісламу», використані П. Раєвим: по-перше, йде мова про жорстокість та харизму Мухаммада; по-друге, автор оповідає про заповіт Мухаммада щодо боротьби з невірними (щоправда, не уточнюючи кого саме П. Раєв розуміє під словом невірні, у використанні мусульман, оскільки, не дивлячись на те, що християни та іудеї в Корані іменуються «людьми книги», іноді окремі християнські дослідники самі застосовують до себе термін «невірні», який в оригінальному контексті стосувався язичників).

Традиційне, для християнсько-мусульманської полеміки протиставлення «цивілізація – не-цивілізація» знаходить свій відголос і в тексті П. Раєва: «Мусульманські юрби, в усіх частинах світу, де вони тільки вводили віру лжепророка, вдавалися до нечуваної жорстокості – ось проповідь, варта цієї жахливої релігії! Вони були подібні потоку, що вийшов з берегів та розповсюджує свої спустошення вдалечінь. Це були нові, настільки ж страшні орди нового Аттіли!» [там само, с. 220]. Експресія казанського богослова в зазначеному уривку сягає свого апогею – він не лише вкотре наголошує на тому, що Мухаммад – лжепророк, а й за допомогою яскравих фарб змальовує мусульман як «нових гунів», як «орду», яка неначе «потік, що вийшов з берегів» змиває на своєму шляху будь-які залишки цивілізації.

---

[69] Тут можна побачити цікаве протиріччя – з одного боку, П. Раєв веде мову про можливість наявності окремих істин в ісламі(хоча й затьмарених його хибами), а з іншого, аналіз його концепції свідчить про відкидання ним будь-яких імовірностей подібного характеру.

Текст Павла Раєва, майбутнього архієпископа Казанського та Свіяжського, а згодом – митрополита Санкт-Петербурзького та Ладозького, настільки насичений образами, характерними для християнської «теорії ісламу», має настільки багато підтекстових рівнів та конотацій, що заслуговує на окреме ґрунтовне дослідження. Сам автор, при закінченні твору говорить: «Таким чином, оглянувши віру православно-християнську та віровчення мухаммеданське, прямо та безпристрасно, обговоривши високу гідність першої та недоліки останнього, можемо зробити розумний висновок, що перша, безсумнівно, є істинно-божественною вірою, а останнє – віровченням облудним» [там само, с. 225]. Очевидним є ексклюзивістські твердження автора, який ведучи мову про наявність істини в ісламі, хоча й визнавав можливість її наявності там, проте згодом повністю відкинув її ймовірність. Іслам та мусульмани у творі П. Раєва зображуються перед читачем як противага християнській цивілізації, як «орда», наділена характеристиками абсолютно чужими характеристиками та може вважатися лише ворогом. Таким чином, в зазначеному тексті прекрасно ілюструється теза про відсутність необхідної інформації як головну причину створення стереотипів, які, будучи змішані зі страхом перед іншої людиною, дають у результаті образ релігії та віруючого, далекі від реальної ситуації. Разом з тим, не можна не зазначити і позитивних рис праці – у ній, чи не вперше, автор намагається за допомогою чіткої системи обґрунтувати ексклюзивізм православ'я, таким чином, впритул підходячи до теології релігій.

Висновки до ІІІ розділу

Підсумовуючи огляд сприйняття ісламу в журналах богословських академій РПЦ в середині XIX – на початку XX сторіччя, можемо зробити наступні висновки. Праці, пов'язані з осмисленням ісламу (з певною долею умовності) можна поділити на три групи: передруки західноєвропейських історико-критичних праць, власні історико-критичні праці та богословські

полемічні твори[70]. Всі зазначені категорії текстів, так чи інакше, мали зв'язок зі створенням певного образу ісламу. Після розгляду робіт із другої та третьої груп, можна вказати на переважно ексклюзивістське сприйняття ісламу православними теологами та письменниками, які публікували власні статті у зазначених виданнях. Крім того, в деяких творах (а саме у праці Є.П. Аквілонова та П.І. Раєва) можна побачити систематичне дослідження питань теології релігій, в контексті зустрічі християнства з буддизмом та ісламом (у Є.П. Аквілонова) та з ісламом (у П.І. Раєва). Разом з тим, праці деяких дослідників (наприклад, С.С. Глаголєва) досить важко вмістити в усталену схему теології релігій.

Найбільша кількість статей, присвячених осмисленню ісламу була надрукована в журналах, пов’язаних з Казанською духовною академією («Православний співрозмовник» та «Місіонерська протимусульманська збірка»), найменша – у журналах Київської та Московської академій («Труди київської духовної академії» та «Богословський вісник»), що підтверджує тезу про кореляцію мусульман, які мешкають в певному регіоні з кількістю історико-критичних, місіонерських, полемічних та богословських статей, які видаються про іслам. Проте, наявність публікацій про іслам у всіх чотирьох академічних журналах засвідчує наявність сталого зацікавлення проблематикою православно-мусульманських відносин.

Аналіз текстів академічних журналів щодо ісламу та їхня інтерпретація в термінах теології релігій викликають певного роду складнощі. Перш за все, у публікаціях не завжди присутня інформація щодо наявності одкровення чи істини в ісламі, що змушує інтерпретатора до висновків другого порядку, наприклад: «якщо іслам вважається релігією, вигаданою Мухаммадом, то відповідно, він не є істинною релігією та не містить одкровення, що значить, він сприймається ексклюзивістські». Далі, наявність розмаїття сучасних позицій теології релігій (у тому числі й запропонованих Г. Д’Костою) досить

[70] Крім того, існував ще один досить цікавий вид текстів – рецензії на західноєвропейські (як правило, британські, французькі або німецькі) праці, присвячені дослідженню ісламу. Проте, в контексті даного дослідження, видається доречним віднести їх до першої групи запропонованої класифікації.

часто не пояснює ставлення православних до мусульман, оскільки мають місце різні відтінки ексклюзивізму, а говорити, що той, чи інший випадок відповідає обмежувальному ексклюзивізму чи ексклюзивізму загального доступу є надто сміливим з боку дослідника, оскільки виникає ризик насилля над автентичним авторським текстом. Зрештою, подібна постановка питання призводить до потреби у переосмисленні узвичаєних схем та типологій теології релігій, а подеколи може провокувати відмову від них на користь компаративної теології.

Разом з тим, необхідно наголосити на тісному зв'язку між місіонерською та колоніальною діяльністю, яка провадилася, відповідно, з боку РПЦ та Російської імперії. Релігія досить часто виконувала роль ідеологічного виправдання колоніалізму та експансіонізму, який провадився на теренах Поволжя, Середньої Азії та Північного Кавказу, висновок про що можна зробити після аналізу текстів М. Міропієва та М. Остроумова.

Таким чином, інтерпретації текстів, в основному, залежить від точки зору та позицій інтерпретатора – можна розглядати їх з точки зору богословської полеміки, як тип літератури, який мав місце при православно-мусульманських контактах XVII – XX ст.; можна аналізувати ці тексти з позицій теології релігій, відшукуючи сотеріологічні та епістемологічні особливості сприйняття православними богословами та авторами ісламу; можна дивитися на православну рецепцію ісламу з постколоніальної точки зору, знаходячи у православних текстах виправдання місіонерської та колоніальної діяльності, спрямованої на приєднання територій, на яких проживають мусульмани, так само як і виправдання цього приєднання. У будь якому разі, кожна з постановок питання заслуговує окремого дослідження, де були б висвітлені різні аспекти всього комплексу рецепції ісламу православними богословами, публіцистами та ієрархами.

РОЗДІЛ IV. ІСЛАМ У ТВОРАХ БОГОСЛОВІВ ТА ПУБЛІЦИСТІВ РПЦ КІНЦЯ XX – ПОЧАТКУ XXI СТ.

У зв'язку з початком переслідування Православної церкви на території колишньої Російської імперії, яке розпочалося майже одразу після встановлення радянської влади, значно знизилася актуальність міжрелігійної полеміки[71]. XX століття подає приклади мирного співіснування між представниками православ'я та ісламу, які мали місце, коли представники обох традицій зазнавали утисків з боку державного апарату. Активізація та відродження полеміки відбулося лише наприкінці XX ст., після розпаду Радянського Союзу та одночасно з релігійним відродженням у пострадянських країнах. У даному розділі пропонуємо розглянути сприйняття та уявлення про іслам починаючи з 1989-го року, коли на хвилі поступового повернення релігії до публічного простору відбулася бесіда о. Олександра Меня з муллою із Дагестану Магумаєвим Магометом Расулом, і аж до 2013 року, коли мав місце скандал із лекціями Олександра Дворкіна, присвяченими ісламу. Осіб, які розглядатимуться, можна умовно поділити на дві категорії – богослови та офіційні особи, оскільки поруч із представниками теологічної думки увага зосередиться також на сприйнятті ісламу двома патріархами РПЦ – Алексієм II та Кирилом. Крім того, варто зазначити, що офіційну позицію РПЦ можуть репрезентувати лише останні, оскільки думки інших авторів є їхніми власними та не можуть претендувати на імперативність, не в останню чергу через те, що їм бракує дипломатичності.

[71] Питання, які напряму не пов'язані з темою дослідження, проте так чи інакше стосуються православно-мусульманських стосунків у XX сторіччі, розкриває у своїй дисертації Е. Шарп [208, с. 30-46, 87].

4.1. Формування образу ісламу у православній свідомості.

Розгляд спадщини протоієрея Олександра Меня ставить перед дослідником ряд проблем, серед яких на першому місці знаходиться ідентифікаційна – наскільки можна його зараховувати до числа православних богословів. З одного боку, він цілком підпадає під цю категорію, особливо якщо враховувати наявність профільної освіти (у 1960 р. закінчив Ленінградську духовну семінарію, а у 1965 р. – Московську духовну академію). Разом з тим, як зазначає сучасний православний богослов, протоієрей Максим Козлов: «Отець Олександр (Мень) не був богословом у власному розумінні слова, він був публіцистом. Він непогано знав німецьку мову, зміг користуватися тією літературою, яка на той момент була доступна у Ленінській бібліотеці, разом з її запасниками, це була в основному дореволюційна німецька література…» [54, с. 117]. Тобто з одного боку о. Олександр, начебто формально і відповідає категорії богослова, а з іншого – не завжди має визнання у цьому образі. У нашому дослідженні пропонуємо вважати його теологом, без огляду на різні трактування його богословського підґрунтя, тим більше, що його знання з бібліїстики, у яких він користувався зазначеними джерелами, навряд чи могли серйозно вплинути на його рецепцію ісламу.

Поруч зі своїми працями з теології, о. Олександр відомий як історик релігій та автор однойменного семитомного видання. Цікавою особливістю праці «Історія релігій» є те, що вона охоплює собою період до народження Ісуса Христа – останній, сьомий том, який виходив окремою книгою за назвою «Син людський», присвячений земному життю Христа. Це пов’язано з концепцією о. Олександра Меня, за якою усі нехристиянські релігії були приготуванням до приходу християнства у світ (т. зв. «теорія виповнення»). З огляду на це, іслам не входить до зазначеного дослідження, залишаючись за обрієм богословських концепцій автора. По даній тематиці на сьогодні доступні лише уривчасті свідчення про зустріч о. Олександра з муллою із Дагестану Магометом Расулом Магумаєвим. Поруч із констатацією наявного стану речей,

коли мало місце те, що іноді називають «діалогом мучеництва»[72], православний теолог наголосив на тому, що «Нерідко агресивні, дії яких у нашій країні спрямовані на руйнацію, виступають хто під зеленим прапором ісламу, а хто – під знаком хреста» [8]. Крім того, позиція о. Олександра видається виваженою, щонайменше, через те, що він намагається уникати абсолютизацій – у одному абзаці фігурують згадки і про те, що християни та мусульмани є «дітьми Єдиного Бога», і про те, що на сьогодні християнство та іслам є різними релігіями і на меті не стоїть пошук повної тотожності між ними, повного зрівняння та створення єдиної релігії. Консолідація сил православ'я та ісламу, на думку православного теолога, потрібні у протистоянні «тому злу руйнування та розпаду, тій іржі, яка роз'їдає…суспільство» [там само]. Згадки у Корані про спільних для ісламу та християнства пророків, на думку автора, допомагатимуть православ'ю та ісламу жити поряд, сповідуючи при цьому різні релігії, але маючи точки дотику, які послуговуватимуть для впровадження діалогу. Все це засвідчує його відкритість та спрямованість на пошук порозуміння між релігіями, при цьому залишаючись на позиціях власної релігії. Формально віднести думки о. Олександра Меня щодо ісламу до теології релігій не дає лише відсутність сотеріологічної складової у його промові. Проте тут, напевно, варто пригадати його концепцію історії релігій, згідно з якою сотеріологічно виповненим є лише християнство – всі інші релігії виступають підготовкою для його прийняття. Це, своєю чергою, дозволяє зарахувати о. Олександра Меня до інклюзивістів, на користь чого свідчать ще і його повага до ісламу та мусульман, відмова від категоричних суджень та спрямованість на пошуки діалогу чи компромісу між православ'ям та ісламом. Ці ж самі причини не дають класифікувати ставлення православного теолога до ісламу як ексклюзивістське (оскільки він не стверджує хибності ісламу) або плюралістське (так як християни та мусульмани, на думку о. Олександра мають дотримуватися кожен своєї релігії, не прагнучи до синтезу; крім того, він не стверджує їхньої сотеріологічної рівності).

[72] Йдеться про зближення представників різних конфесій чи релігій за часів переслідування з боку третьої сторони.

Для того, щоби мати авторитет серед вірян та кліриків РПЦ не обов'язково було жити та працювати в Росії чи Радянському союзі. Одним з подібних прикладів є ситуація з ієромонахом Серафімом Роузом, який народився та помер у Каліфорнії, будучи священнослужителем Російської православної церкви за кордоном. На сьогодні він користується достатньою повагою, його праці постійно перевидаються, а деякі виходять за благословенням того чи іншого церковного ієрарха. Так, наприклад, його праця 1975 року «Православ'я та релігія майбутнього», про яку мова піде далі у тексті, видавалася за благословенням Макарія (Свистуна), Митрополита Вінницького та Могилів-Подільського[73]. Не вдаючись до детального розбору зазначеної книги, спробуємо зробити екскурс до поглядів Серафіма Роуза щодо ісламу. Створення образу ісламу відбувається тут у його чіткому розмежування з християнством та іудаїзмом, при чому християнство протиставляється ісламу та іудаїзму, які, на думку автора, мають набагато більше спільного через власне розуміння монотеїзму [126, с. 19]. Згідно з думкою Роуза, неможливо ставити в один ряд Ісуса Христа та Мухаммада, чого, зрештою, ніхто не пропонує, оскільки особа Христа та особа Мухаммада, як і їхній вплив на створення та розвиток християнства та ісламу, відрізняються. Характерною для авторського сприйняття теологічних протиріч є наступна цитата: «Можна було би сказати, що у цих трьох релігіях (іудаїзм, християнство та іслам. – *В.К.*), без огляду на минуле, можна погодитись з тим, що Ісус Христос – істота надзвичайна та виняткова, яка була послана Богом. Проте ми, християни, припустивши, що Ісус Христос – не Бог, уже не зможемо вважати Його ані «пророком», ані «посланцем Божим», а лише великим, незрівнянним самозванцем, який проголосив себе Сином Божим, прирівнявши себе до Бога. А відтак, за цим екуменічним рішенням на міжконфесійному рівні, Триєдиний Бог християн – це те саме, що й монотеїзм іудаїзму, ісламу та давнього єретика Сабелліуса,

[73] Що виглядає певною мірою дивним, адже митр. Макарій у 1992-94 роках очолював Відділ зовнішніх церковних зв'язків Московської патріархії, тобто був, фактично, головним церковним дипломатом. А благословення ним видання книги православного ультраортодокса та консерватора Серафіма Роуза, який повністю відкидав будь-яку цінність нехристиянських релігій, спасительну цінність неправославних конфесій та будь-яку можливість екуменічної діяльності, щонайменше ставить ряд запитань.

сучасних антитринітаріїв та деяких сект ілюмініствів» [там само]. Подібне конструювання якнайкраще свідчить про авторський ексклюзивізм – для нього іудаїзм та іслам стоять поруч з сабеліанами, антитринітаріями та ілюмінистами. Разом з тим, зацікавлення може викликати і специфічне розуміння релігії Авраама православним дослідником: «Авраам не вклонявся Богу в формі безособового монотеїзму інших релігій, але поклонявся Святій Трійці» [там само, с. 20]. Логічний ряд автор будує наступним чином: а) На свято П'ятидесятниці православні віруючі прикрашають храми та домівки гіллям, яке має символізувати діброву, де Аврааму явилися ангели; б) перед Авраамом, за біблійним переказом, з'явилися три ангели; в) значить, Авраам поклонився Триєдиному Богу [див.: там само, с. 20]. Очевидною є неспроможність відокремлення автором тексту від його інтерпретацій – якщо у Торі зафіксована подія, то її різним чином можуть пояснювати іудеї, християни, чи мусульмани. Разом з тим, дана неспроможність цілком пояснюється вкоріненістю Серафіма Роуза у православній традиції, яка є для нього визначальною та повністю зумволює сприйняття тих, чи інших текстуальних елементів. Далі в тексті автор прямо та експресивно відкидає будь-яку можливість поклоніння спільному Богу: «Ні! У нас не той самий Бог, що й у нехристиян!» [там само, с.21], а ще згодом взагалі перетворює мусульман та іудеїв на ідолопоклонників: «Ні, вони (мусульмани та іудеї. – *В.К.*) не знають Отця. У них є уявлення (концепції) про Бога; але будь-яке уявлення про Бога є ідолом, оскільки концепції є продуктом нашої уяви, сотворенням Бога за нашим образом та подобою» [там само, с. 22].

Таким чином, ексклюзивізм у сприйнятті ісламу ієромонахом Серафімом Роузом має свої специфічні риси, серед яких можна виокремити: а) жорстке розмежування християнства та інших монотеїстичних традицій, зокрема іудаїзму та ісламу; б) повернення до візантійської традиції розгляду ісламу поруч з християнськими єресями; в) специфічне розуміння релігії Авраама, цілком вкорінене у християнському епістемологічному ексклюзивізмі, який не припускає можливості існування істини поза християнством.

Сприйняття ісламу та створення його специфічного образу, як видається, напряму корелюються з наявністю особистих контактів з представниками мусульманської громади та доступом до повноцінної джерельної бази. При цьому, звичайно, не варто забувати про особисту позицію автора, його інтенціональність, оскільки, навіть за наявності академічної літератури, мусульманського середовища навколо і, разом з тим, особистого бажання конфронтації з боку суб'єкта – порозуміння буде неможливим. Прикладом подібного ставлення до ісламу, сформованого багаторічним досвідом особистого спілкування та життя пліч-о-пліч з мусульманами, є праця Митрополита Омського та Таврійського Володимира (Василя Ікіма), написана 2000 року, коли він був Архієпископом Ташкентським та Середньоазійським, за назвою «…А друзів шукати на Сході. Православ'я та Іслам: Протистояння чи співдружність?». Із самого початку книги автор намагається деконструювати «медійний»[74] образ ісламу: «У суспільну свідомість Заходу, а нині й Росії, впроваджується уявлення про мусульманський світ як про розсадник тероризму, фанатизму, національного екстремізму, наркобізнесу. Насправді, усі ці явища є чужими та ворожими для основ мусульманського віровчення…» [там само]. Далі у своїй праці митр. Володимир намагається крок за кроком спростовувати думки про зв'язок ісламу та тероризму, ісламу та фанатизму, ісламу та національного екстремізму, ісламу та наркобізнесу.

Спростовуючи зв'язок ісламу та тероризму автор праці рухається двома шляхами: на одному він згадує про «світовий тероризм», стверджуючи, що він бере свій початок від убивства Юлія Цезаря, а на другому повідомляє читачам про існування втаємниченої «третьої сили», яка домагається «взаємознищення Православ'я та Ісламу» [20, с. 5]. Той самий «конспірологічний» аргумент з'являється коли мова заходить про деконструкцію зв'язку між ісламом та фанатизмом – автор наголошує на тому, що, по-перше, фанатизм властивий не лише ісламу, а, по-друге, призводить до нього культивація невігластва, якою і займаються «невідомі сили». Створення

[74] У розумінні створений засобами масової інформації.

образу ісламу відбувається через розкриття досягнень епохи Халіфатів, та протиставлення «людей книги» «язичникам». Разом з тим, варто зазначити майже повну відсутність посилань у тексті – з одного боку, це може бути пов'язаним з тим, що праця носить скоріше публіцистичний, аніж науковий характер, але, з іншого боку, їхня наявність допомогла б у розумінні авторської позиції та додала б авторитету для дослідження.

Вище йшлося про колективне протиставлення «нас» – «людей книги» «їм» – «язичникам-маніхеям», а трохи згодом автор вибудовує дещо відмінну схему протиставлення, де «ми» – це православні та мусульмани, а «вони» – це римо-католики, несторіани та протестанти. На користь цього свідчить наступна цитата: «Протягом сторіч виникали складні конфлікти між мусульманами та римо-католиками, несторіанами, а згодом і протестантами. Проте дослідники, які вміють відокремлювати релігію від політики можуть засвідчити: протягом усієї історії між Ісламом та Православ'ям ніколи не виникали конфлікти» [там само, с. 13].

У контексті висвітлення особливостей праці митр. Володимира, доречно навести ще кілька цитат, одна серед яких стосується сучасного стану речей: «Православні патріархати зберігалися на території Єгипетського та Турецького султанатів та нині вільно діють в мусульманських країнах» [там само][75]. Іншим прикладом є його ставлення до римо-католиків та протестантів, на тлі яких автор намагається показати переваги православ'я для міжрелігійних відносин: «Православ'я вважає і протестантів, і римо-католиків спотворювачами християнства. На відміну від цих конфесій, Православ'я далеке від місіонерської агресивності» [там само, с. 18]. Це, на думку автора, є основою мирного співіснування православ'я та ісламу. Акцент на віднаходження паралелей між протестантами та ваггабітами також, з академічної точки зору, є

[75] Тут варто зазначити, що вкрай недоцільним є впадання у крайнощі – з одного боку ствердження абсолютно ідеальних стосунків між православними та мусульманами, а з іншого – змальовувати їх виключно у темних тонах. Так наприклад, Вселенський патріарх Варфоломій, у праці «Віч-на-віч з тайною. Православне християнство у сучасному світі» називає період у історії Константинопольського патріархату від XV до XIX ст. «полоненою Церквою» [16, с. 75], а інший авторитетний православний теолог Митрополит Діоклійський Каліст (Уер) вказує на певні утиски, яких зазнавало православне духовенство та віряни в Туреччині, вже у XX ст. [51, с.132-133]. Тому спроби митр. Володимира до ідеалізованого зображення православно-мусульманських відносин виглядають не зовсім доречними.

не надто валідним, проте не варто забувати, що праця, яка розглядається, писалася в межах християнського, навіть більше того – православно-консервативного дискурсу, у зв'язку з чим досягненням видається, принаймні те, що автор відмовляється від засудження мусульман, дозволяючи їм сповідувати свою релігію[76].

Приступаючи до опису ситуації в Середній Азії, автор користується певного роду схематизмом, який, у кожному разі, спрощує наявний стан речей. Ця схема будується ним наступним чином: «блискучий «мусульманський Ренесанс» епохи Темуридів» – «кривава гра властолюбців» (міжусобні війни локальних правителів, які продовжувалися до приходу військ Російської імперії) – «поява миротворців, яка позитивно відбилася на поточній ситуації в регіоні та була відповідно оцінена місцевим населенням» [там само]. Не зупиняючись детально на висвітленні митр. Володимиром ситуації з віротерпимістю у Середньоазійському регіоні часів Російської імперії, оглянемо богословський аспект сприйняття ним ісламу. Оповідаючи про нього автор констатує, що «Православ'я та Іслам являють собою відмінні типи світогляду, повністю сумістити які неможливо. Тому всілякі богословські дискусії, суперечки про тонкощі віровчення християнства та ісламу видаються марними та навіть можуть нашкодити. Нам треба діяти в дусі поваги до поглядів та культур одне одного, а не загострювати наші розходження» [там само, с. 52]. Цілком зрозумілою, тоді видається наступна цитата: «Аллах мусульман – це Той самий Єдиний Бог, Творець та Володар всесвіту, Якому поклоняються християни» [там само, с. 55]. Крім вияснення спільного між християнством та ісламом, митр. Володимир пропонує спробувати пояснити мусульманам основи християнської догматики, зокрема, христології, тринітології та маріології, внаслідок чого, на його думку, взаєморозуміння лише поглибиться.

Отже, підсумовуючи сприйняття ісламу Митрополитом Омським та Таврійським Володимиром, можна зазначити наступне. Виклад, здійснений ним

[76] Хоча слушно було б поставити під питання необхідність дозволу для мусульман від православного теолога, щоби сповідувати власну релігію.

у праці «…А друзів шукати на Сході. Православ'я та Іслам: Протистояння чи співдружність?» найперше пов'язаний зі спробою спростування сучасних йому стереотипів стосовно ісламу. У своєму тексті автор намагався представити все з позиції людини, яка довгий час особисто знайома з середньоазійською версією ісламу, внаслідок чого сама праця позначена досить толерантним підходом та відкиданням негативних установок щодо ісламу, які побутують у суспільстві. Якщо спробувати вмістити його міркування в контекст теології релігій, то можна зазначити, що зазначена праця є інклюзивістською, оскільки автор визнає особливий шлях ісламу як релігії, не закликаючи до навернення мусульман у християнство. Позатим, є у книзі митр. Володимира і окремі недоліки, серед яких можна зазначити перебільшену схильність до схематичного викладу достатньо складного матеріалу та тенденція до абсолютизації певних позицій, що, вкупі зі зрізанням гострих кутів, призводить до подання не зовсім коректної, з історичної точки зору, інформації.

Одним із найактивніших сучасних полемістів з ісламом у лоні РПЦ є Юрій (Георгій) Максимов[77]. Його збірник статей, опублікованих у різні роки та виданий у 2010 р. носить назву «Виклик ісламу та Православна церква». Як говорить автор у передмові до видання: «Трагедія Косова, Друга Чеченська, вибухи в будинках у російських містах, метро, літаках, «Норд-Ост», Беслан…– це лише невеликий список того, що примусило суспільство звернути увагу на іслам, спробувати осмислити те, що відбувається та знайти відповідь» [75, с. 3]. Вже із самого початку книги він намічає контури свого сприйняття ісламу – як бачимо, іслам, у першу чергу, асоціюється з міжетнічними чистками та тероризмом. Загалом, авторська позиція щодо ісламу стає очевидною після прочитання вступу, де значиться, що «у всіх цих статтях відстоюється православна позиція, тобто істина» [там само, с. 5]. Проте спробуємо детальніше придивитися до авторського конструювання ісламу, яке настільки ж своєрідне, наскільки й відокремлене від реального стану речей.

[77] Частково йшлося про його досвід сприйняття та інтерпретації ісламу в творах Отців церкви і церковних письменників у першому параграфі другого розділу нашого дослідження.

Праця Ю. Максимова побудована наступним чином – у першій частині він намагається викласти мусульманські уявлення про Ісуса Христа (послуговуючись при цьому лише коранічними текстами без авторитетних богословських коментарів), після цього наводить докази на користь історичності та божественності Ісуса Христа. Друга частина книги присвячена історії з переходом до ісламу колишнього священнослужителя РПЦ В'ячеслава Полосіна, третя носить назву «Екстремістські тенденції в ісламі», а четверта, підсумовує виклад авторської позиції та включає декілька інтерв'ю даних Ю.Максимовим для різних видань.

Цікавою особливістю сприйняття ісламу Ю. Максимовим, є вміщення в одному ряду ісламських пророків та тих, хто загинув під час джихаду (войовничого джихаду?). Це свідчить більше про авторські уявлення, аніж про іслам, оскільки порівняння подібного роду по-перше, неприпустимі для тих мусульман, думки яких відрізняються від думок православного дослідника, а по-друге, навряд чи мають під собою надійні історичні підстави. Крім того, автор рухається шляхом традиційної для дослідників XIX ст. дорогою, коли ототожнює особи Ісуса Христа та Мухаммада, оскільки перший – засновник християнства, а другий – ісламу, відповідно, цих категорій автору цілком достатньо для порівняльного аналізу. Не дивлячись на те, що Мухаммад не є для мусульман постаттю такого ж масштабу, як для християн Ісус Христос, хоча б тому, що вони не вважають його Сином Божим чи однією з божественних іпостасей.

Характерною як для християнсько-мусульманської полеміки загалом, так і для православно-мусульманських дискусій зокрема, є спроба спілкування кожної зі сторін «власною мовою» – коли православні місіонери перебувають повністю в рамках мови, символів, контексту, сформованих православ'ям, у той час, коли мусульманські апологети займають аналогічну позицію, лише за тієї різниці, що вони вкорінені в ісламі. Не є виключенням з цього правила праця Ю. Максимова [див. 75, с. 65.].

У іншій публікації, присвяченій полеміці з колишнім православним священиком В'ячеславом Полосіним, Ю.Максимов повертається до ще однієї теми, яка на сьогодні настільки ж бездоказовою, наскільки й провокаційною – «епілепсії Мухаммада»[78]. Щоправда робить він це у відповідь на закиди В. Полосіна про таку саму «епілепсію Павла», одного з християнських апостолів. Тим не менше, залишаючи читача перед уявним вибором (оскільки «епілептична» тема закінчується апеляцією до власного вибору читача [75, с.94] щодо того, хто саме був хворим на цю недугу – один із християнських апостолів, чи мусульманський пророк Мухаммад, Ю. Максимов вибудовує аргументацію таким чином, щоби читач сам зробив «правильний» вибір. Відбувається це наступним чином: при оповіді про «епілепсію Павла» автор використовує лише фрагмент біблійного тексту з Другого послання до коринтян та цитату з єпископа Кассіана (Безобразова), що саме собою не дає жодного пояснення ситуації, тоді як про «епілепсію Мухаммада» православний дослідник оповідає через використання концепцій деяких ісламознавців (зокрема, Теодора Ньольдке та Олега Большакова), що видається легітимізацією авторської тези через залучення авторитету науковців. Якщо виходити з позицій необхідної рівності у ставленні до об'єктів дослідження, то при висвітленні питання про «епілепсію Павла» автор також мав би послуговуватися літературою академічного (чи історико-критичного) характеру.

Іншою публікацією, яка також проявляє ставлення православного богослова до ісламу є його міркування, присвячені виступу колишнього Папи римського Бенедикта XVI з промовою у Регенсбургському університеті, коли той згадав слова Візантійського імператора Мануїла II Палеолога щодо ісламу[79]. Виклад матеріалу Ю. Максимовим, у даному випадку, виглядає

[78] Вживаємо цей термін у лапках, оскільки на сьогодні цей концепт не є до кінця доведеним чи спростованим. З огляду ж на його явну грубість для делікатної теми міжрелігійних стосунків пропонуємо саме такий слововжиток.

[79] Знаковою виглядає відсутність згадки про ініціативу "A Common Word between Us and You ", яка виходила від 138 мусульманських теологів різних напрямів після «Регенбурзького скандалу», та, безумовно, зробила свій внесок у розбудову міжрелігійних відносин. Особливо вражає відсутність згадки і про відповідь тодішнього Московського патріарх Алексія II, про яку йтиметься далі. Разом з тим, варто зазначити, що лише на офіційному сайті ініціативи є дані про дев'ять окремих книг, що вийшли її слідами. Так само, дев'ять

однобоко. Так, ведучи мову про означену подію та її наслідки автор цілковито схвалює виступ Бенедикта XVI, при цьому неодноразово наголошуючи, що останній «висловлюючи жаль із приводу реакції мусульман… утримався від формальних вибачень, яких від нього вимагали ряд політиків та релігійних діячів у ісламських країнах. І це не вийшло поза увагу «ображеної» сторони» [75, с. 128, подібна цитата є і на с. 130]. Тенденційність викладу Ю. Максимова проявляється, і у висвітленні лише негативних та агресивних реакцій, від частини мусульман, у тому числі про вбивство католицької монахині у Сомалі, ряд погроз від «Аль Каїди» та ряду подібних до неї військово-релігійних організацій. Крім того, автор наводить експресивну цитату від представників, як він їх називає «Іракської сунітської[80] організації "Рада моджахедів шури"» наступного плану: «Ми попереджаємо того, хто поклоняється Хресту: ти та Захід будете розбиті, як це відбулося в Афганістані, Іраку та Чечні. Ми зламаємо хрест та виллємо вино. За допомогою Всевишнього ми завоюємо Рим. Ми переріжемо їм горло, а їхні гроші та діти стануть здобиччю моджахедів» [там само, с. 126]. Використання подібних цитат (незалежно від того, чи спеціально це робиться) апелює до почуттів та образного сприйняття, а не до розуму, внаслідок чого активізується механізм сприйняття «свій-чужий», де мусульманин (будь-який, що особливо важливо) сприймається як ворог. Загостренню ситуації сприяють наступні цитати, базовані на жонглюванні контекстами (йдеться про XIV сторіччя, час коли імператор Мануїл II Палеолог був полонений султаном Баязидом): «Зрозуміло, і в той час мусульмани були наповнені спрагою «зламати Хрест… перерізати християнам горло, а їхні гроші та дітей зробити трофеями моджахедів», у чому Мануїл встиг упевнитися на власні очі і, внаслідок цього, розумів, що ця спрага жодним чином не пов'язана з тими чи іншими словами християн чи вибаченнями» [там само, с. 130]. Пряма відсилка до цитати «Ради моджахедів шури» зображає іслам у якості такого

монографій містять окремі розділи про дану ініціативу, вказані десять статей у академічних журналах, дві дисертації та одне студентське есе щодо ініціативи "A Common Word". Детальніше ознайомитися з інформацією можна на офіційному веб-сайті ініціативи: http://www.acommonword.com/

[80] Про політичний чи військовий характер автор публікації не згадує, адже вона для нього просто «сунітська», тобто тільки релігійна.

собі «моноліту жорстокості», оскільки, по-перше, вказується історична єдність ісламу[81]: він незмінний і у XIV ст., і у XXI ст., а, по-друге, головною рисою є «тваринна жорстокість», постійна готовність до вбивства мусульманином християнина, лише через розбіжності у релігійних переконаннях. Крім того, маніпуляції подібного характеру, показуючи лише один бік ситуації, малюють зображення у чорно-білих тонах, де є «хороші християни» (православні, візантійці, імператор Мануїл II Палеолог, Бенедикт XVI тощо) та «погані мусульмани» (турки, османи, агаряни, сучасні терористи та різного роду екстремісти). На противагу цьому, А.П. Лєбєдєв, професор історії Московської духовної академії (1845-1908) у своїй праці «Історія Греко-Східної церкви під владою турок. Від падіння Константинополя (у 1453 р.) до сучасності» наводить значну кількість свідчень про досить мирне співіснування представників ісламу та православ'я на території Османської імперії (наприклад, див.: [72, с. 104]).

Серед прикладів, які виявляють ставлення Ю. Максимова до релігії, обрану ним об'єктом дослідження показовим є також і наведення історії з російським солдатом Євгеном Родіоновим, якого було вбито під час Першої чеченської війни (1994-1996 рр.), бойовиками, начебто за відмову прийняти іслам. Існувала спроба канонізації Є. Родіонова, з ініціативи одного зі священиків РПЦ, протоієрея Олександра Шаргунова [95], яка, щоправда, не отримала підтримки з боку Синодальної комісії з канонізації святих, позаяк вся інформація стосовно начебто «смерті за віру» надавалася матір'ю Є. Родіонова, чого було недостатньо, а крім того, були відсутні свідоцтва людей, які б це бачили, чи приймали участь у страті (детальніше див.: [164]). Зрозуміло, що подібні спроби викликали занепокоєння з боку представників мусульманської громади, на що особливо звернув свій погляд Ю. Максимов. Завдяки маніпуляціям з фактологічною базою, «православний релігієзнавець» стверджує, що Є. Родіонов був страчений через релігійні переконання (але аж ніяк не через те, що під час військової кампанії потрапив у полон до ворога), і

[81] «Ісламу» у версії Ю. Максимова, який, зазначимо навряд чи має аналоги в реальному світі.

використовує це задля культивації образу «Чужого», наділеного атрибутами жорстокості. Так, наприклад, характерною виглядає наступна цитата про іслам та припустимого вбивцю російського солдата, де можна спостерігати досить чіткий та різкий перехід від конкретної постаті припустимого вбивці, до Мухаммада та ісламу загалом: «Хайхороєв (припустимий вбивця Є. Родіонова. – В.К.) вчинив так не через свою забаганку, а слідуючи мусульманським приписам, які йдуть від «пророка» Мухаммеда, який вважається у ісламі прикладом» [75, с. 144]. Згодом автор показує знання фіксу – мусульманського права, щоправда не договорюючи всього до кінця: «Мусульманськими правознавцями було закріплено в якості норми шаріату надавати полоненим можливість збереження життя, якщо ті приймуть іслам. Саме ці норми і наслідував мусульманин Хайхороєв» [там само, с. 145]. На перший погляд, цитата видається цілком логічною та виваженою, через що може ввести в оману недосвідченого читача. Проте автор не договорює, що в ісламі існують, за різними версіями, чотири чи шість мазгабів, погляди яких на окремі питання можуть докорінно відрізнятися, з огляду на що не варто робити швидких та не до кінця обґрунтованих узагальнень.

Прикладом реінтерпретації історії з метою створення жаданого ефекту є короткий виклад, разом зі спробою деконструкції традиційної історії православно-мусульманських стосунків у Росії, яке Ю. Максимов дав у одному з інтерв'ю, православному електронному виданню, яке засноване домовим храмом мучениці Тетяни при Московському державному університеті імені м. Ломоносова, за назвою «Не боятися тверезо дивитись на світ та називати речі власними іменами». Певна тенденційність, властива творам Ю. Максимова, простежується і тут: на питання про традиційне мирне співіснування православних та мусульман у Росії, «православний релігієзнавець» відповів, що «протягом всієї своєї історії наша країна воювала з мусульманами», та всі ці війни «мали релігійну основу» [там само, с. 188-189]. Крім того, Ю. Максимов змішує політичні та релігійні питання, оскільки навіть тоді, коли військові та політичні акції Російської імперії відбувалися під гаслами про звільнення

православних народів, то в першу чергу, це були війни за вплив, територію, ресурси і т. ін.

Підсумовуючи сприйняття ісламу Ю. Максимовим, можемо зробити наступні висновки. По-перше, іслам сприймається ним у якості ворожої релігії, яка протистоїть християнству. По-друге, іслам асоціюється православним дослідником у якості релігії насильства та тероризму. По-третє, інтерпретація історичних подій відбувається в рамках «мови ворожості», тобто будь-які історичні контакти між православ'ям та ісламом подаються автором як протистояння, органічним продовженням цілої низки яких є сучасний стан православно-мусульманських (або, у ширшому контексті, християнсько-мусульманських) відносин. По-четверте, у окремих публікаціях Ю. Максимова простежуються тенденції до маніпуляцій та перекручення фактів, внаслідок чого відбувається дезінформація читачів. По-п'яте, відсутність засудження чи критики текстів Ю. Максимова з боку офіційних осіб РПЦ, може засвідчувати або імпліцитну підтримку позиції зазначеного дослідника, або відсутність зацікавлення відповідальних осіб подібного роду проблемами. Таким чином, якщо спробувати вписати доктринальну позицію Ю. Максимова до тричасткової схеми теології релігій, буде очевидним те, що він є абсолютним ексклюзивістом, оскільки не визнає наявності в ісламі, ані одкровення, ані істини, ані спасительної можливості. Разом з тим, варто пам'ятати, що позиції певних осіб, які займають своє місце в церковній ієрархії, не можуть абсолютизуватися та видаватися за офіційну позицію церкви. Крім того, дослідження та формування міжрелігійних стосунків у РПЦ значно ускладнює відсутність напрацьованої концепції, яка би показувала ставлення РПЦ як до інших релігій, так і до їхніх послідовників загалом та офіційних представників зокрема та була би затвердженою офіційним церковним зібранням, наприклад Архієрейським собором, на зразок того, яким послуговуються при міжконфесійних відносинах – «Основні принципи ставлення Російської православної церкви до інослав'я »[82].

[82] Див.: [97].

4.2. **Іслам у сучасній російській апологетиці**

Абсолютно відмінним від творів Ю. Максимова видом апологетики виглядає твір «Листи до мусульманина», видана 2010 року, за авторством невідомого о. Тимофія[83]. Обрання саме зазначеного тексту для дослідження, в рамках виявлення місця ісламу в теології релігій РПЦ, зумовлено наступними причинами. По-перше, книга о. Тимофія є, напевно, безпрецедентним явищем у сучасній літературі, присвяченій православно-мусульманським взаєминам, оскільки пропонує незвичайний погляд на цю проблематику, про що мова піде нижче; по-друге, «Листи…» були видані достатньо великим (як для сучасної православної літератури) тиражем у 5000 екземплярів, через що дана праця має можливість впливу на думку рядового віруючого (того, який, звичайно, цікавиться літературою з означеної тематики); по-третє, на поточний момент в церковній огорожі РПЦ масова література щодо ісламу представлена, переважно, творами о. Даниїла Сисоєва та Ю. Максимова[84], які виявляють досить тенденційне ставлення до ісламу, внаслідок чого майже кожна книга (навіть написана у напівхудожньому стилі), яка випадає із загального потоку, є потенційно цікавою для дослідження.

За словами автора, його текст є спробою пошуку порозуміння між віруючим християнином та мусульманином, коли кожен з них перебуває в межах своєї релігії, «вірним своїй вірі» [104, с. 3]. Побудована книга у формі листів, причому тільки з одного боку – автор «пригадує» про окремі закиди свого кореспондента у відповідях на них. Стосовно джерельної бази та перекладів, на одній з перших сторінок, він вказує на два переклади Корану російською, якими користувався під час написання твору: «Перший – академічний, переклад Крачковського, другий – поетичний – В. Порохової» [там само, с. 6]. Однією з характерних рис книги о. Тимофія можна назвати «інкультураційну» – автор намагається віднайти спільну мову з мусульманами

[83] Невідомого через те, що він не розкриває своє прізвище.

[84] В цілому не можна сказати, що зазначені автори є надто оригінальними – вони, переважно, послуговуються напрацюваннями російських дослідників XIX- початку XX ст., які, своєю чергою, часто використовували у своїх працях погляди «історико-критичної» школи, внаслідок чого сучасні російські богослови та конфесійні релігієзнавці оперують уявленнями про іслам на рівні XIX ст., що були деконструйовані протягом XX ст.

(не будемо уточнювати, наразі, наскільки вдалими є ці спроби) через використання арабського варіанту написання біблійних імен. Так, поруч зі словом «Бог» він синонімічно використовує «Аллах», замість «Ісус Христос» – «Іса Масіх», чи просто «Іса» [там само, с. 10, 12 і далі]. У кінці праці поданий список арабських та російських транскрипцій всіх імен основних біблійних персонажів, які згадуються в Корані, що може свідчити про спрямованість автора у бік знаходження порозуміння та включення до міжкультурного і міжрелігійного контексту.

Цікавою спробою віднаходження спільної мови (або новим шляхом місіонерської діяльності) виглядає наступна цитата: «Таким чином, слово Аллаха не може суперечити саме собі. І ні один пророк Аллаха не стане руйнувати слово та справу попередніх пророків Аллаха, хоча й може за велінням Господа, доповнити їхні слова, пояснити людям усілякі протиріччя стосовно Його давнішого слова. Чи погоджуєшся ти з цим? Якщо так, то не бійся взяти до рук Євангеліє. Ти там знайдеш справжнє слово Аллаха і, якщо не погордуєш ним, то виконаєш волю пророка Мухаммада» [там само, с. 12]. Тут автор проводить паралель між християнством та ісламом, намагаючись знайти між ними спільну мову, проте, на меті стоїть пропозиція мусульманину прочитати Євангеліє. На користь місіонерства свідчить і твердження про те, що «перед тобою (*після прочитання Євангелія. – В.К.*) відкриється цілий новий світ, він увірветься у твоє життя. Без нього було так спокійно, так просто і ясно. І раптом тобі пропонують дізнатися, що навіть сам Коран складніший, аніж тобі здавалося. Спробуй припустити, що найголовніше у пророцтві Мухаммада, можливо, вислизає від вас самих» [там само, с. 22]. Як бачимо, в запропонованій цитаті є а) заклик до читання Євангелія, оскільки після цього «відкриється цілий новий світ»; б) твердження про те, що Коран може бути складнішим, ніж здається на перший погляд; в) припущення про те, що найголовніше у пророцтві Мухаммада вислизає від мусульман. З цього виходить, що поряд з інкультурацією о. Тимофій не дуже помітно, проте, невпинно проводить місіонерську роботу серед мусульман.

Інший традиційний для християнсько-мусульманської богословської полеміки пункт – це питання про пророчу місію Мухаммада. Як пам'ятаємо з попередніх розділів тексту, цим питанням цікавилися теологи у Візантії, Московському князівстві, Духовних школах Російської імперії. Ця проблема не втратила актуальності і у XXI ст., проте висновки, зроблені автором «Листів…» могли би здивувати значну частину теологів, «конфесійних релігієзнавців», церковних письменників та інших осіб, які, так чи інакше, намагалися знайти відповіді на це питання. Перед тим, як дати пряму відповідь на питання, о. Тимофій пропонує дефініцію поняття «пророк». Тут, на відміну від Ю. Максимова, який стверджував, що головною місією пророка є передбачення майбутнього [75, с. 61], він стверджує, що головними функціями пророка є ретрансляційна та виховна: «пророк – це посланець Аллаха, який звіщає Його волю та повеління. Зазвичай пророк працює над виправленням того народу, до якого його послано… І в цьому – головна частина пророчого служіння. А ще пророк діє згідно з тим, що було повідомлене попередніми пророками Аллаха, але в той же час звіщає своєму народу дещо таке, чого без нього люди не мали можливості дізнатися» [104, с. 25-26]. Далі, після екскурсу в історію доісламської Аравії, автор приходить до наступного висновку: «Мухаммад – пророк Аллаха та Іси. Так, саме так, хоча він і жив за шість сторіч потому. Час тут не має жодного значення. Має значення інше: люди даного народу в даний час зійшли з прямого шляху, потонули в дикості та релігійному розброду, і раптом з'являється людина, яка вказує їм на єдність Бога та правоту його посланців, серед яких найбільшим є Іса» [там само, с. 28]. Окрім незвичайного, як для православно-мусульманської полеміки, богословського висновку дана цитата показує ще одну особливість авторського сприйняття інших релігій – скоріше за все, він є прихильником теорії прамонотеїзму, оскільки вважає, що «люди даного народу в даний час зійшли з прямого шляху» [там само].

Христологія є ще одним «каменем спотикання» у богословських співбесідах між православ'ям та ісламом. Автор «Листів до мусульманина» не

оминає його у своєму тексті, ведучи мову про те, що ситуація, коли існує дві полярні точки зору на те, чи був Ісус Христос сином Божим, чи Бог не має дітей, спричинена різними трактуваннями слова «син». У якості прикладу о. Тимофій наводить цитати з Біблії, де «синами Божими» називаються праведники та, рідше, прості віряни [104, с. 30-31]. Позатим, автор не може просто так відмовитися від ствердження божественності Христа, оскільки в такому випадку він виходить за рамки ортодоксального християнства [там само, с. 33]. Згодом, коли мова заходить про іслам, автор наголошує на тому, що в Корані мається на увазі те, що Аллах не має біологічного сина, народженого від жінки. «Зняти протиріччя можна лише зрозумівши, що під цим дивним терміном «Божий Син» християни мали на увазі одне, а Мухаммад – зовсім інше. І тому, говорячи про різні предмети, вони не суперечать одне одному. А найголовніше, Пророк не суперечить собі, водночас відсилаючи вас до Євангелія та доводячи, що Аллах не брав собі сина» [там само, с. 49]. Тут варто зупинитися детальніше, задля розуміння та осмислення авторської інтенції. По-перше, варто зазначити, що спосіб оповіді, обраний автором, звільняє його від необхідності слідування чітким науковим канонам, які необхідні для релігієзнавчого, чи богословського дослідження[85]. По-друге, відсутність потреби у слідуванні певним канонам призводить до того, що автор розмірковує над лінгвістичними питаннями христології не володіючи мовою написання Нового завіту. Те саме стосується і мусульманської теології – пояснюючи уривки Корану самостійно, без посилань на авторитетних тлумачів, та користуючись, при цьому, лише двома перекладами Корану російською, автор «Листів…» переходить межу, яка пролягає між дослідженням (не важливо, богословським, чи науковим) і простим викладом власних думок про ті чи інші уривки Біблії та Корану.

[85] Те, що теологія має свої чіткі межі та закони може викликати подив у окремих академічних дослідників, проте варто пам'ятати, що: а) теолог не може бути позаконфесійним (принаймні, з точки зору православ'я та католицизму); б) приналежність до певної конфесії накладає на теолога свої обмеження, за які він не має права виходити; в) одним з критеріїв богослова є наявність профільної освіти та наукового звання, що також передбачає слідування певним нормам.

Було би значною помилкою зараховувати автора «Листів до мусульманина» до числа плюралістів від теології релігій, які відстоюють рівність між різними релігіями, немов між шляхами, які ведуть на одну вершину, чи річками, що впадають у одне море. Чим ближче читач просувається до кінця книги, тим очевиднішими стають нотки ексклюзивізму та христоцентризму о. Тимофія: «Якщо ми й здатні якимось чином любити Бога, то любимо ми його, перш за все, через те, що Він у Своєму стражданні настільки наблизився до нас. Якщо ти сприймеш це все щиро та не лицемірно, якщо не станеш сподіватися на власне виконання п'яти стовпів ісламу, якщо ти прагнеш Божої милості та милосердя, то незабаром сам зрозумієш та відчуєш, що без Іси Масиха ти не обійдешся, оскільки Він і є милосердя Аллаха. Нехай буде з тобою милосердя Аллаха!» [104, с.162]. Як згадувалося вище, однією з особливостей полемічної православно-мусульманської літератури є те, що кожен з учасників дискусії «говорить своєю мовою» – перебуває повністю в межах своєї власної релігії, її дискурсу, настанов, особливостей, переваг і недоліків. Дещо іншою є ситуація з «Листами до мусульмани», яка знову засвідчує актуальність обрання даної праці для нашого дослідження, хоча вона й не є строго богословською, а радше публіцистичною. Автор намагається займатися місіонерською діяльністю з точки зору іншої релігії, тобто не просто стверджує вищість чи сотеріологічний або епістемологічний ексклюзивізм власної релігії, а доводить співрозмовнику, що його, співрозмовника, релігія є дуже схожою на релігію місіонера, проте повна істина можлива лише у християнстві. Разом з тим, немає жодної можливості, як і необхідності, до ідеалізації зазначеного тексту, оскільки він містить ряд неточностей, суперечностей, а іноді навіть відвертих помилок. Так, про лінгвістичні розвідки о. Тимофія, які виконувалися ним без знання жодної з необхідних мов уже зазначалося. Проте є ще декілька моментів, на які варто звернути увагу, позаяк вони впливають на загальне враження про книгу та її автора. По-перше, він не розрізняє «Євангеліє» та «Новий завіт»: «Якщо взяти весь Інжил, тобто Новий завіт…» [104, с. 164]. Слово «Інжил» у Корані є відповідником грецького

«Євангеліон», яке своєю чергу позначає чотири Євангелія. Тоді як «Новий завіт» містить 27 книг, серед яких є чотири Євангелія, а тому видається некоректним ототожнення назв «Інжил» та «Новий завіт». По-друге, оповідаючи про деякі особливості християнського віровчення (а саме, про прихід Ісуса Христа), автор говорить: «Безтілесні терористи, під командуванням Ібліса, захопили в заручники весь людський рід. Яким би сильним не був Аллах, проти них, убити шайтанів, не зачепивши тих, ким вони прикриваються, дуже складно. Саме для цього знадобилося, щоби Іса став одним із бранців цих терористів, щоб увійти до них, померти, як і всі їхні полонені, але власною смертю вбити мучителів у їхньому схроні. Так і отримали ми від них свободу» [104, с.180]. Запропонований уривок має декілька особливостей: по-перше, з богословської точки зору аналогія значно «шкутильгає» – згідно з християнським віровченням[86], Ісус Христос не знищував демонічні сили (принаймні у Новому завіті посилання на це відсутні), а, натомість, забрав у них владу (так, слідом за ап. Павлом це повторює Іоанн Златоуст у своєму «Огласительному слові», див.: [22]). По-друге, з релігієзнавчої точки зору, аналогія виглядає так, ніби на підсвідомому рівні автор асоціює іслам із тероризмом, позаяк наводить його в якості прикладу, вважаючи, що для мусульманина найзрозумілішою аналогією буде та, яка пов’язана з тероризмом.

Підсумовуючи погляди щодо ісламу автора «Листів до мусульманина», доцільно зосередитися на наступному. По-перше, книга о. Тимофія не вирізняється чіткістю та строгістю богословських поглядів, глибоким вкоріненням у християнську доктрину. По-друге, в окремих місцях автор балансує на межі інклюзивізму та плюралізму, проте чіткі формулювання, що Христос є найбільш вірним шляхом до спасіння, ускладнюють ідентифікаційну роботу дослідника, оскільки є як ознаками ексклюзивізму, так і можуть засвідчувати його інклюзивізм. По-третє, «Листи

[86] Автор усвідомлює, що існують розбіжності (іноді суттєві) між православним, католицьким та протестантським (або протестантськими) віровченнями, проте, наявні також і загальні спільні риси, про які зараз йдеться. Через це вживання терміну «християнське віровчення» видається адекватним ситуації.

до мусульманина» є новим типом апологетично-місіонерської роботи, оскільки пропонують більш виважений підхід до представників нехристиянських релігій, зокрема ісламу, та, водночас, не нехтують місіонерською роботою. По-четверте, з огляду на складнощі, які виникають при визначенні авторської позиції, через застосування матриці теології релігій, видається доречним віднести автора «Листів до мусульманина» до інклюзивістів, або до тих осіб, які перебувають на межі ексклюзивізму та інклюзивізму.

Іншим, набагато консервативним досвідом формування образу ісламу в сучасному російському православ'ї можна назвати книгу «Наша віра: православ'я та світові релігії», видану у Москві 2004 р. Легітимізації тексту в очах віруючих мало б сприяти її благословення Іполита, єпископа Тульчинського і Брацлавського, на друк, який, щоправда, 2008 р. був відправлений на спочинок, не в останню чергу через специфіку власної діяльності та активне співробітництво з Союзом православних братств України та благословеннями на видання матеріалів, які суперечать церковному вченню [132]. Загалом, означена праця, видана за авторством Н.В. Васильєва, С.М. Смирнова та І.Г. Федорова, містить цілу низку суперечностей та протиріч, починаючи з того, що була видана з підзаголовком «православ'я та світові релігії», хоча більшість місця у тексті відведено осмисленню[87] міжконфесійних відносин, критиці Римо-католицької церкви, екуменічного руху, Української греко-католицької церкви. Загалом дана праця цілком вписується в стилістику робіт представників ультраконсервативної частини парафіян Російської православної церкви, оскільки говорить про виключну монополію християнства у питаннях істини: «Проведений розбір та порівняння з основами християнства сутності нехристиянських релігій, виявляє, що усі вони відкидають найважливіші християнські Істини, та, будучи у протиріччях з Божественним Одкровенням, є неодкровенними релігіями, облудними від початку до кінця» [17, с. 48].

[87] Якщо бути точнішим, то відтворенню штампів, характерних для ультраконсервативної частини православного середовища.

Праця «Наша віра...» є, за авторськими словами [там само, с. 8], логічним продовженням праць ієромонаха Серафіма Роуза, про якого йшлося вище, що цілком пояснює її консерватизм. Про іслам автори говорять традиційною «мовою ворожості», розглядаючи його як повну протилежність християнству, критикують його, послуговуючись напрацюваннями казанських апологетів XIX ст. та ретранслюють думки, які побутували серед представників «критико-історичного» напряму досліджень. Через це, авторський колектив не застрахований від повторення ряду помилок, властивих їхнім ідейним попередникам – посилання подаються лише на Коран, без урахування його можливих трактувань різними школами. Так само іслам представ єдиною монолітною релігією, яка, в очах авторів, судячи з усього, є більш цільною та чіткою, ніж власне християнство. Крім того, автори стверджують, що християнство та іслам мають діаметрально протилежні цінності та «істини»: «Коран відкидає усі, до єдиної, основоположні істини християнства» [там само, с. 41]. Після короткого огляду власних конструктів колектив авторів книги «Наша віра…» приходить до наступного висновку: «Таким чином, Коран, який за своєю основою глибоко суперечить християнству, не є Одкровенням Всевишнього, а іслам – хибна релігія, поклоніння в якій відбувається вигаданому не триіпостасному богові-ідолу» [там само, с. 41-42].

Таким чином, якщо спробувати коротко охарактеризувати книгу «Наша віра: православ'я та світові релігії», необхідно зазначити наступне: по-перше, як видно навіть з назви праці, її автори пропонують дихотомічне позиціонування «свій-чужий», де роль чужого виконують неправославні конфесії та релігії; по-друге, якщо спробувати підвести судження колективу авторів під тричасткову модель теології релігій, стає очевидним їхній крайній ексклюзивізм як у питаннях сотеріології, так і з епістемологічних проблем, що дає нам право класифікувати їх як крайніх ексклюзивістів, повністю закритих до будь-якого міжрелігійного співробітництва.

Особливе місце серед православних полемістів з ісламом кінця XX – початку XXI ст. займає постать о. Даниїла Сисоєва, який був убитий прямо в

одному з православних храмів Москви, у 2009 р. Його погляди також вирізнялися консерватизмом, щоправда не настільки глибоким, як у випадку з авторами книги «Наша віра…». У книзі «Іслам: православний погляд», виданій 2011 р., містяться основні закиди о. Даниїла щодо ісламу, поділені на кілька частин, серед яких особливо можна виокремити розбір ісламського віровчення з православної точки зору, критику особи Мухаммада та відповіді на питання людей, які слухали православного полеміста під час різних лекцій.

Власне осмислення автор починає з цікавого узагальнення: «Наша розмова часто є бесідою двох глухих. Коли ми розмовляємо з мусульманами, мусульмани нам говорять про одне, ми їм про інше. І не можемо зрозуміти одне одного, щонайменше, через те, що вкладаємо різний зміст у слова» [142, с. 6]. Подібний початок може наводити на думку про те, що осмислення буде проводитись якраз із урахуванням значних відмінностей між християнством (у його православній версії, якої, нагадаємо, дотримувався о. Даниїл) та ісламом. Проте наступна цитата викликає, як мінімум подив, оскільки православний полеміст говорить, що: «Іслам можна порівняти скоріше не з церквою – православною, чи католицькою, а з такими проектами, як націонал-соціалістичне, комуністичне будівництво, сучасна глобалізація» [там само, с. 7]. Подібні конструкції, вказують на особисте авторське сприйняття: оскільки націонал-соціалізм, комунізм, сучасна глобалізація є явищами, які не надто позитивно сприймаються представниками консервативної частини сучасної РПЦ, то вміщення у цей ряд ще й ісламу, експлікує вектор сприйняття, який пропонується автором.

Не дивлячись на запропоновану автором диференціацію у сприйнятті ісламу, за якою християнство та іслам докорінно відмінні, він вдається до традиційної помилки християнсько-мусульманської полеміки – уявлення про існування «загального монолітного ісламу», за який найчастіше сприймається один із його різновидів. Так, наприклад, розповідаючи про місіонерську діяльність мусульман він заявляє: «Місіонерство мусульман називається джихадом. Це чиста правда, джихад – це місія, але не лише місія. Під джихадом

може розумітися і справжня війна, і погроми, отруєння води у колодязях супротивника. За нинішнім поясненням ряду мусульманських авторитетів із Саудівської Аравії, так званих, ваггабітів, джихадом є також і розповсюдження наркотиків» [там само, с. 12].

Змалювання ісламу як релігії, з православної точки зору, відбувається через використання традиційного інструментарію, до якого входять критика Корану, критика Мухаммада та критика віровчення. Досить характерним виглядає і відсутність посилань на академічні джерела з дослідження ісламу[88]. Прикладом поєднання цих тез є наступна цитата: «Уявлення Мухаммада про християнство були цілковито хибні. І з тими прокльонами, які Коран сипле в бік християн, ми повністю погоджуємося. Тих, хто вважає так, ми, звичайно, піддаємо анафемі. Як можна погодитися, що є три Боги? Де б вони вмістилися? Він же всюдисущий Бог» [там само, с. 17]. Подібна постановка питання виглядає недоречною через декілька причин. Спробуємо розглянути їх, не заглиблюючись до теологічних та догматичних тонкощів віровчення. По-перше, Коран, як і будь який інший головний сакральний текст, є надто складним задля винесення однозначних суджень. По-друге, на сьогодні достеменно невідомо, якими саме були уявлення Мухаммада про християнство, тому однозначно говорити про це також не видається можливим. По-третє, навіть коли о. Даниїл намагається погодитися зі ствердженням ісламу, то вдається до цього лише заради, того, щоб протиставити «справжнє» християнське віровчення «несправжньому».

Коли автор книги «Іслам: православний погляд» вдається до апології християнства через протиставлення Аллаха мусульман та Бога християн, він приходить до висновків, які були зроблені ієромонахом Серафімом Роузом, що може свідчити про а) знайомство о. Даниїла працею «Православ'я та релігія майбутнього» та свідоме продовження ним лінії ієромонаха Серафіма (що дає нам змогу зарахувати його до числа ультраконсерваторів, поряд з авторами

[88] Тут потрібно додати, що, оскільки книга представляє собою скоріше стенограму лекції (чи декількох лекцій), аніж серйозне полемічне дослідження (про що, зокрема, свідчить стиль викладу матеріалу), відсутність посилань є зрозумілою, проте необґрунтованою, принаймні у рамках друкованого видання.

праці «Наша віра: православ'я та світові релігії»), або про б) несвідоме наслідування думок згаданого православного письменника, чи про в) використання двома полемістами думок когось третього – можливо, іншого представника християнсько-мусульманської полеміки (причому, він не обов'язково має бути православним).

Займаючись порівняльною теологією та апологетикою, о. Даниїл виокремлює декілька пунктів, за якими показує не лише розбіжності між християнством та ісламом, а й вдається до аргументації, яка, на його думку, може допомогти зрозуміти, чому християнство (у православній версії) є істинним, тоді коли іслам є хибною релігією. Відмінності показуються автором за наступною схемою: уявлення про Бога, ангелів, писання, посланців, останній день. Було б перебільшенням сказати, що у своїй праці о. Даниїл дає якусь нову інформацію, чи відкриває нові знання щодо ісламу – йдеться, більшою мірою, про повторення усіх відомих забобонів та стереотипів. Так, про Коран він говорить, що «Церква вважає його вигадкою Мухаммада, яка була інспірована злими силами» [142, с. 23], а про Мухаммада: «Для християн опис, який дається Мухаммеду його прибічниками, збігається з описом біснування» [там само, с. 24]. Крім того, має місце значне спрощення у поясненні пророчої місії в ісламі: «Для ісламу єдиною звісткою є єдинобожжя. Нічого нового Аллах не може сказати людству, крім того, що не має нікого, кому потрібно поклонятися, окрім нього» [там само, с. 25]. При цьому автор жодним чином не згадує інкорпорування до ісламської традиції пророків, яких шанує християнство та іудаїзм та які, у свою чергу, не приносили «єдиної звістки про єдинобожжя». Не менш цікавою, хоча й тенденційною, цілком у дусі полеміки о. Даниїла Сисоєва, є спроба відмежування біблійного Ісуса Христа від коранічного Іси Масіха[89]: «Можна сказати, що мусульмани поважають Ісуса Христа і це буде несправедливим, оскільки вони, як такого, Ісуса Христа не знають взагалі. Іса Масих, відомий з Корану, докорінно відрізняється від Ісуса Христа. По-перше,

[89] Якщо дотримуватися справедливості та намагатися відшукати об'єктивність, автор мав би вести мову ще й про третій варіант сприйняття – історичну особу Ісуса Христа, послуговуючись при цьому не лише текстами, які афілійовані християнською традицією, а й науковими чи критичними розвідками. Проте з огляду на його ексклюзивістську вкоріненість подібний варіант виглядає дещо фантастично.

відрізняється іменем. Річ у тім, що калькування імені Ісус арабською мовою буде, звичайно, в жодному разі не Іса, а Ієсуа чи Ієшуа… Причому цікаво, як Мухаммед пояснював це калькування. Справа в тому, що Мухаммед прекрасно знав істинне ім'я, проте говорив, що інакше, не потрапляє в ритм Корану. Розумієте? Ім'я Ісуса Христа було змінене, щоби зручніше вкладалося в ритм Корану» [там само, с. 26]. Найбільшою вадою, у даному випадку, видається те, що автор не наводить жодних посилань та не повідомляє, звідки отримав зазначену інформацію, що було би вкрай корисним з огляду на його безапеляційність та, виникаючу звідси, потребу в детальному дослідженні і деконструкції його уявлень.

Доповнення образу ісламу о. Даниїлом Сисоєвим відбувається через повторення деяких стереотипів, до спростування яких, до речі, були причетні деякі православні автори, наприклад, митрополит Омський та Таврійський Володимир (Ікім), про якого йшлося вище. Про заборону ісламу щодо вживання алкоголю йдеться поруч із тим, що ця релігія, за словами автора книги «Іслам: православний погляд» не забороняє вживання наркотиків, а спиртне забороняє лише через те, що під час Євхаристії використовується вино. Те само стосується уявлень про рай в ісламі, у інтерпретації о. Даниїла: «Рай мусульман – це зовсім не рай християн. Рай мусульман – це, як би сказати пом'якше, особливе місце, сад, де люди займатимуться великим активним сексом та отримувати велике естетичне задоволення від красот раю, від рослин та насолоджуватимуться їжею» [там само, с. 29-30]. Очевидно, що тут має місце традиційний стереотип стосовно потойбічного життя в ісламі, який до того ж конструює образ мусульман як чуттєвих людей, які мають справи лише з фізичними, або в кращому випадку, естетичними задоволеннями, та нездатні до розумової чи аскетичної діяльності, оскільки навіть у раю їхній спосіб життя буде цілком земним. До того ж, не до кінця зрозумілим виглядає, що саме мав на увазі православний автор, оповідаючи, що в ісламському раю люди займатимуться «великим активним сексом».

На особливе місце у розгляді конструкції ісламу, виконаної о. Даниїлом Сисоєвим, заслуговує його інтерпретація течій ісламу. Вище вже йшлося про ототожнення джадидизму та «євроісламу», згодом критика автора переміщується у бік суфізму. Ось що пише о. Даниїл про суфізм: «Так само нині розповсюджений суфізм – напрямок ісламу, який згідно ісламської точки зору, є єрессю. Він заявляє, що Бог – це певна безособова сила, яка може увібрати в себе та розчинити людину, що чомусь є ідеалом – розчинення людської особи! Ця течія в ісламі нині також дуже розповсюджена серед певного кола інтелігенції» [там само, с. 39]. Не будемо зосереджуватися на нелюбові автора до інтелігенції, що є достатньо традиційним феноменом серед представників консервативної частини православного середовища, натомість звернемось до суфізму, а точніше того конструкту, який у своїй праці називає «суфізмом» о. Даниїл Сисоєв. Ведучи мову про те, що суфізм «з точки зору ісламу є єрессю», автор, очевидно, повністю перебуває в рамках християноцентричного дискурсу, або не достатньо добре володіє інформацію стосовно єресі в ісламі. На сьогодні, як вказують академічні дослідники ісламу, за виключенням шиїзму, в ісламі відсутня чітка ієрархія [84]. Це, своєю чергою може значно проблематизувати питання єресі – наскільки адекватно, з академічної точки зору[90], говорити, що той, або інший рух в ісламі є єретичним? В ісламі були відсутні «Вселенські собори», де б закріплювались основи віровчення та мала місце полеміка з єретиками, через що не варто говорити про ат-Тасаввуф як про єресь. Поза тим, видається поспішним вести мову, що за суфізмом «Бог – це певна безособова сила, яка може увібрати в себе та розчинити людину, що чомусь є ідеалом – розчинення людської особи», оскільки не існує однорідного суфізму, як і однорідного ісламу, а крім того, ще в ранньосуфійському періоді (VIII-IX ст. н.е.) були суперечки стосовно того, чи

[90] З одного боку, автор праці «Іслам: православний погляд» не претендує на всеохопність чи вичерпність, оскільки намагається працювати в межах православного дискурсу. Проте, з огляду на універсалістські претензії його «теорії ісламу», яка жодним чином не допускає можливості існування альтернативних точок зору, постає наступна проблема. Будь-яке пояснення світу, що претендує на те щоб стати метанаративом (“Grand narrative”) з огляду на свою глобальність має включати можливі варіанти альтернативних точок зору, що, у свою чергу відсутнє в поглядах о. Даниїла Сисоєва. Тому, в компаративному контексті, можливість осмислення академічного дискурсу видається адекватною.

розчиняється містик у Богові, чи наближається до нього, чи споглядає [див. 47, с. 228-229].

Отже, підсумовуючи виклад поглядів о. Даниїла Сисоєва на іслам, можна зазначити наступне. По-перше, іслам сприймається ним як абсолютно ворожа релігія, яка є абсолютним антиподом християнству. По-друге, все, що є позитивного в ісламі, було запозичене з християнства. По-третє, намагаючись викладати історію ісламу, автор книги «Іслам: православний погляд» вдається до ряду неточностей та перекручень, внаслідок чого зазначена історія спотворюється та виникає ризик створення некоректного образу ісламу у православних віруючих, які читатимуть зазначену працю. По-четверте, іслам в уяві о. Даниїла виглядає монолітним конструктом, який ототожнюється з ваггабізмом. По-п'яте, ним відкидається будь-яка цінність ісламу, внаслідок чого, його позиція може бути визначена як ексклюзивізм, що межує з ісламофобією.

Одним із достатньо впливових богословів та публіцистів у сучасній РПЦ можна назвати професора Московської духовної академії, о. Андрія Кураєва. Спроби осмислення ісламу о. Андрій робив починаючи з 1999 р., різними шляхами: інтерв'ю, записи у блозі, а у 2004 р. опублікував книгу «Як ставитися до ісламу після Беслану». У 2013 р., після теракту у Бостоні зробив запис у особистому блозі та дав інтерв'ю сайтам Lenta.ru та Polit.ru, де у достатньо різкій формі ототожнив іслам із тероризмом. Пропонуємо детальніше розглянути погляди о. Андрія Кураєва щодо ісламу, та простежити їхню еволюцію від 1999 р. до 2013 р.

В інтерв'ю, даному о. Андрієм газеті «Культура» у вересні 1999 р., яке хронологічно є його першим публічним досвідом конструювання образу ісламу, він наголошував на декількох пунктах. Перш за все, йшлося про «особливе місце Росії», яке вона, на думку православного богослова, займає між Сходом та Заходом, будучи свого роду воротами, через які, за його словами, «може відбуватися взаємовигідний та різнобічний обмін між Сходом та Заходом» [66]. Проте, через вплив певних сил, унеможливлюється

зазначений обмін, та більше того, нагнітається «антиісламська істерія», яка має на меті послаблення Росії. Крім того, незвичним виглядає включення ісламу до «західної цивілізації»: «Я глибоко переконаний, що іслам – це частина західної цивілізації. Можливо мої слова зачеплять почуття деяких мусульман, проте як спеціаліст з історії релігії, я стверджую: іслам – типова західна релігія. Під заходом я розумію простір середземноморського світу від Персії до Британії. Схід – це Індія, Далекий Схід, Китай. Там цілковито інші уявлення про Бога, людину. А іслам, все ж таки, це не християнство, це витончена єресь в його межах. З точки зору ісламу, християнство – це єресь у межах авраамічних релігій. По суті, ми говоримо про певну домашню суперечку, а не про протистояння цивілізацій» [там само]. Нетиповими, як для православно-мусульманської полеміки тут можуть видатися декілька пунктів. По-перше, фактичне віднесення pax islamica до «західної цивілізації». Це видається дивним з академічного погляду, проте о. Андрій вибудовує свою логіку: православ'я та іслам є складовими однієї «цивілізації», іслам для православ'я, як і православ'я для ісламу є єресями, проте, оскільки конфронтація між ними відбувається на одній територіально-культурній цілісності, не можна говорити про «міжцивілізаційний» конфлікт. Позатим, якщо уважніше придивитися до логіки викладу та проаналізувати її, стають очевидними недоліки концепції о. Андрія. Перше, і найголовніше – це те, що він не наводить будь-яких ознак, крім території та «уявлень про Бога, людину», які б характеризували цю «цивілізаційну єдність». Хоча, якщо дослідити уявлення про Бога та людину в ісламі та православ'ї, стане зрозуміло, що ці уявлення відрізняються одне від одного досить сильно, щоби ми могли вважати їх відмінними релігіями, які, втім, мають спільні риси. По-друге, сприйняття ісламу як «витонченої єресі» в межах християнства. Дана концепція є усталеною, в контексті православно-мусульманської полеміки, – її використовував ще Іоанн Дамаскін, про що йшлося вище. Разом з тим, варто зазначити, що запропонована концепція має право на існування, але лише в якості складової опису православно-мусульманських стосунків, оскільки на сьогодні очевидною є відмінність між

християнством та ісламом. По-третє, дана цитата відкриває християноцентричність сприйняття о. Андрія – він вважає, що «з точки зору ісламу, християнство – це єресь у межах авраамічних релігій». Як йшлося вище, під час розгляду сприйняття ісламу о. Даниїлом Сисоєвим, концепція «єресі» в її християнському розумінні є досить проблематичною для ісламу.

Інша цитата, де йдеться про необхідність створення мусульманського телеканалу, звучить на тлі міркувань щодо специфіки ісламу в Росії: «Неважко помітити, що в ісламу в Росії два доволі різних обличчя. Є іслам поволзький (татарський, башкирський, сибірський) та північнокавказький. Поволзький іслам – трохи асимільований, можливо, більш світський, терпимий. Кавказький – більш жорсткий. І в цих умовах саме уряд, якщо він зацікавлений у збереженні цілості Російської Федерації, має ініціювати створення загальноросійського телеканалу для мусульман. Цей канал має бути підконтрольним державі лише за однією позицією: вона має слідкувати за тим, який образ ісламу буде пропонуватися аудиторії – з «Калашниковим» у руках, чи образ просвітленого ісламу» [там само]. Окрім зрозумілої інтенції щодо необхідності створення федерального телеканалу, який би пропагував «мирний іслам», звертає на себе увагу ще одна особливість наведеної цитати. А саме, регіональний поділ ісламу в Росії. На прикладі дихотомічного поділу, о. Андрій протиставляє «мирний іслам» Поволжя, «жорсткому ісламу» Кавказу. Тут необхідно вказати, що а) не весь іслам Кавказу є жорстким (при тому, що до кінця незрозуміло, що саме автор вкладає у словосполучення «більш жорсткий»), варто пригадати про традиційне існування там суфійських тарикатів і б) з огляду на це, видається не до кінця коректним представлення ісламу, що походить з Кавказу з «Калашниковим» в руках, який, до того ж, протиставляється «просвітленому» поволзькому ісламу.

Риторика о. Андрія Кураєва щодо ісламу зосереджується, в основному, на соціально-політичних та геополітичних аспектах. Він не вдається до богословських рефлексій на тему відмінності чи схожості православ'я та ісламу, наявності в останньому істини, чи його сотеріологічної вартості. Існує

лише одне виключення – у своєму інтерв'ю для газети «Православна Москва» за грудень 2009 р., коментуючи перехід колишнього священика РПЦ Вячеслава (Алі) Полосіна до ісламу та інформаційну кампанію, яка була з цього приводу піднята у ЗМІ, о. Андрій заявив про те, що «З християнської точки зору, іслам – це, загалом, хибна релігія. Але саме через те, що ми називаємо її хибною, є можливість збудувати певний бар'єр між нами» [70]. Далі відбулася імпліцитна відсилка до принципу «канонічної території», екстрапольованого на міжрелігійні відносини – православ'я не займає мусульман своєю місіонерською активністю, і, як результат, очікує аналогічних інтенцій з ісламського боку. А фраза, про іслам як «хибну релігію», дає змогу віднести о. Андрія до числа ексклюзивістів від православної теології релігій.

Менш однозначною та, подекуди, суперечливою, виглядає збірка о. Андрія Кураєва «Як ставитися до ісламу після Беслану?», видана 2004 р. у Москві. Вона складається з різних інтерв'ю та статей, де наскрізною темою є питання насильства (у тому числі тероризму) в ісламі. Зрозумілими є почуття автора, пережиті внаслідок трагедії у Беслані 1 вересня 2004 р., де, внаслідок захоплення школи терористами і її штурму урядовими військами, загинули діти і дорослі. Проте не буде перебільшенням сказати, що ці почуття деформували сприйняття ісламу о. Андрієм в бік ототожнення ісламу та насильства – ця теза звучатиме в багатьох його інтерв'ю та рефлексіях, аж до сьогодні.

На самому початку своєї збірки, автор приступає до конструювання своєрідного образу ісламу, засновуючись на подіях у Беслані, які, нагадаємо не є репрезентацією всього ісламу. «Те, що відбулося в Беслані – це не просто злочин. Це релігійний злочин. Ритуальне вбивство. Вбивство дітей, вчинене з молитвою та в ім'я віри терориста. З криком «Аллах акбар» терорист вбиває людей, приносячи їх у жертву власній релігійній ідеї» [67, с. 2]. Тут має місце очевидне перекручення фактів, з ряду наступних причин. По-перше, терористи, які захоплювали дітей разом з їхніми вчителями та батьками у школі лише використовували релігійну риторику, не будучи їй відданими, оскільки вона суперечить діям, вчиненим ними. По-друге, авторське зміщення з політичного

контексту проблеми до її релігійної складової можуть виглядати зрозумілими, проте є невиправданими у випадку ретрансляції цього зміщення для масового споживача інформації, або, що ще гірше, екстраполяції його на всіх мусульман. По-третє, використання словосполучення «ритуальне вбивство» виглядає недостатньо адекватним з академічної точки зору, проте може мати досить сильний сугестивний ефект, оскільки апелює не до розуму, а до почуттів респондента. Крім того, зазначене словосполучення може нагадувати міф про «ритуальні убивства» християнських дітей іудеями, який побутував в російськомовному православному середовищі кінця XIX – початку XX ст., та призвів до багатьох негативних наслідків (варто лише пригадати чисельні іудейські погроми та сумнозвісну «справу Бейліса»).

У своїй статті до журналу «Огонёк» (№4, 1995), що присвячена ісламській тематиці та була опублікована в зазначеній збірці, о. Андрій Кураєв дає можливість доволі чіткого розмежування його «раннього» (який включає, переважно події до 2001 р.) та «пізнього» (з 2001 р. і до сьогодні) періодів рецепції ісламу. Характерною особливістю першого із зазначених періодів є постійне апелювання до того, що можна, звичайно з певною долею умовності, назвати «державним благом». Йдеться про пошуки оптимального варіанту співіснування православ'я та ісламу на території Росії, який би убезпечив її від міжрелігійного та міжетнічного протистоянь[91]. На перший погляд, мета виглядає як потрібною, так і благородною. Проте якщо проаналізувати як саме прямує до неї о. Андрій, то можна побачити, що він намагається міркувати про «державне благо» у православно-мусульманських стосунках, повністю перебуваючи на православних позиціях, тобто робити так, як було би найвигідніше саме для православної сторони кооперації. Разом з тим, у нього можна виокремити декілька тез, які «мандрують» із однієї публікації в іншу, серед яких: необхідність створення мусульманського федерального телеканалу

[91] У окремих православних теологів та публіцистів (а подеколи навіть у офіційних осіб, зокрема, про це йтиметься під час опису рецепції ісламу Патріархом РПЦ Кирилом), які займаються тематикою православно-мусульманських стосунків, відбувається ототожнення етнічного та релігійного компонентів – так, російські мусульмани переважно асоціюються з татарами чи мешканцями Північного Кавказу, тоді як із християнами (православного типу) асоціюється все населення Росії, яке не сповідує традиційно буддизм, іудаїзм, чи іслам.

(що означає посилення контролю за тим, що подається віруючим з боку держави), підтримка «м'якого» або «татарського» ісламу з боку держави, знову ж таки, державне стримування «місіонерської агресії» з боку «нетрадиційних мусульман» [67, с. 31]. Не може не викликати зацікавлення на межі з подивом те, що православний богослов, людина чіткої конфесійної визначеності та приналежності, дає поради стосовно побудови державної політики у міжрелігійній сфері, поради, які мають давати професіонали з досвідом та конфесійно незаангажовані.

Найбільш новим хронологічно (а, почасти, і змістовно) є конструювання образу ісламу о. Андрієм Кураєвим у зв'язку з терактами у Бостоні, США, у 2013 р. У своєму блозі він передрукував частину книги «Як ставитися до ісламу після Беслану» не даючи, втім, посилань на власний текст. Його досить різкі думки спровокували суспільний резонанс, наслідком чого стало інтерв'ю, яке о. Андрій дав веб-сайту Політ.ру, під заголовком «Меч лежить у колисці ісламу і забувати про це не варто». Даючи зазначене інтерв'ю, православний богослов не зміг уникнути однієї з найбільш типових помилок, які трапляються на шляху осмислення ісламу православними богословами – представив іслам як монолітний конструкт, де «є первинна установка на глобальний контроль усього і усіх. Світ, який не сприймає законів шаріату, називається «територією війни» і з ним можливий лише тимчасовий мир. Ось і виходить, що успішний діалог з ісламом може втілюватися лише за допомогою сили та бути примусом до миру» [68]. Фактичне створення образу «єдиного ісламу» поруч із некоректною репрезентацією віроповчальних положень, укупі зі сміливими екстраполяціями, в результаті призводять до спотворення реальної картини та введення в оману тих читачів, хто черпає власні знання щодо ісламу зі слів о. Андрія. При цьому, відповідаючи на доречний закид стосовно існування терористів та тероризму не лише в ісламі, а й в інших релігіях, наприклад, тому ж таки християнстві, він протиставляє християнство як релігію, якою послуговуються певні терористи-одинаки (як правило, це ті, хто невірно зрозумів слова Біблії) та іслам, який православний богослов

неодноразово називає «конвеєром тероризму», наголошуючи на масовості явища тероризму в цій релігії. При цьому, о. Андрій висуває ряд вимог до мусульманської спільноти, де чільне місце посідає вимога визнати наявність тероризму в ісламі та перепросити за нього, а крім того, почати вирішувати проблему тероризму, несучи при цьому колективну відповідальність, подібну до тієї моральної відповідальності, яку несло населення Німеччини після розгрому націонал-соціалізму [там само]. Привертає до себе увагу і критика офіційної позиції церкви щодо цього питання, яка була процитована вище в тексті.

Отже, узагальнюючи огляд рецепції ісламу сучасним богословом, місіонером, публіцистом, професором Московської духовної академії, о. Андрієм Кураєвим, доцільним видається зробити наступні висновки. По-перше, його сприйняття побудоване на баченні ісламу як монолітної структури[92]. По-друге, має місце ототожнення ісламу та тероризму – якщо не кожен мусульманин є терористом, то, кожен має нести частину відповідальності за існування тероризму в лоні ісламу. По-третє, осмислення ісламу православний богослов веде більше в політичних термінах, звертаючись до релігійної риторики лише тоді, коли виникає нагальна потреба зміщення акцентів, у зв'язку з тією чи іншою подією. По-четверте, о. Андрій Кураєв жодним способом не займається ані порівняльною теологією, ані теологією релігій напряму. По-п'яте, зважаючи на те, що було сказано у попередньому пункті, доцільно вести мову про імпліцитну наявність теології релігій у його творах, яка буде переважно ексклюзивістською.

Одним зі спікерів, приналежних до РПЦ, який щоправда, не афішує цього, представляючись як експерт, релігієзнавець або ісламознавець є голова Центру географії релігій при Синодальному відділі із взаємин Церкви та суспільства РПЦ, Роман Силантьєв. Його найвідоміша праця називається «Новітня історія ісламу в Росії» [138]. Крім того, Р. Силантьєв є автором ряду

[92] Тут варто зазначити, що він визнає регіональні особливості ісламу, принаймні тоді, коли говорить про «татарський» чи «північнокавказький» іслам. Проте, незрозуміло, чи впливає це якось на його загальний рівень рецепції, де іслам мислиться ним як цілість.

публікацій, присвячених ісламу та православно-мусульманським відносинам [напр. 139]. Зазначена праця (як і деякі інші) піддавалася критиці та називалася експертами такою, що не демонструє достатньо високого рівня обізнаності та компетентності, базується на неавторизованих джерелах та не може вважатися ісламознавчою [109]. Значні пересмикування фактологічним матеріалом можна підкреслити і в інших його працях, зокрема у статті «Іслам та Християнство. Спроби відновлення діалогу у 2007 році» [139], де автор експліцитно виражає свою ідеологічну позицію, надаючи оціночних характеристик подіям, пов'язаним із промовою Папи Римського Бенедикта XVI у Регенсбурзі та виражаючи особисту неприязнь до конкретних персон із числа російських мусульман.

Іншим православним спікером, необережні слова якого призвели до нагнітання міжрелігійної напруги, є професор Православного Свято-Тихонівського гуманітарного університету, відомий борець із «тоталітарними сектами і деструктивними культами» Олександр Дворкін. З одного боку виникає складність у питанні його ідентифікації – начебто він не є професійним теологом, який би мав профільну освіту та праці, де викладав би свої богословські погляди. Так само, як його виступи є фактичною ретрансляцією книги Тома Холланда «Під тінню меча» (Tom Holland "In the Shadow of the Sword"), яка не вирізняється, на думку фахівців, адекватністю у викладі віровчення ісламу. Проте, з іншого боку, видається доцільним контрапунктом окреслити погляди О. Дворкіна, хоча би з тієї причини, що свої лекції він читає не лише у парафіях РПЦ, а й у Кузбасській духовній семінарії, де навчаються майбутні священики, щодо яких не можна сказати, що вони у майбутньому відмоляться ретранслювати погляди О. Дворкіна. Тому, окресливши в загальних рисах погляди та похибки у рецепції та ретрансляції історії ісламу православним автором, розглянемо також і хронологію декількох скандалів, які виникали через його місіонерсько-апологетичну активність, пов'язану з ісламом.

Як головну помилку при висвітленні історії ісламу, О. Дворкіну закидають відсутність достатнього рівня загальної та специфічної підготовки, за допомогою якого би він зміг вільно орієнтуватися у деяких особливостях історії ісламу, при викладі яких він виказує свій недостатній рівень обізнаності [48]. Серед інших недоліків присутні: плутанина у відстанях між Меккою та Мединою, ствердження про існування семи версій Корану, станом на X ст., замість яких, насправді було сім способів його читання, ототожнення християн із коранічним терміном «мушрикун», тобто «багатобожниками», тоді як християни іменуються в Корані «насара», твердження про те, що іслам є плагіатом з іудаїзму, зороастризму та християнства [детальніше див.:168]. Як бачимо, рівень підготовки О. Дворкіна не був достатньо високим, щоби він мів говорити про іслам на академічному рівні. Проте це не стало на заваді серії його популяризаторських лекцій.

Інше питання, яке може виникнути в контексті дослідження рецепції ісламу О. Дворкіним – це питання про причину активізації його виступів щодо ісламу. Враховуючи те, що у своїх лекцій він допускався помилок та користувався неакадемічними джерелами, то навряд чи варто вважати, що ці лекції були спрямовані на подолання міжкультурного бар'єру чи толерантизацію у сприйнятті ісламу православними віруючими, у тому числі майбутніми священиками. Спробуємо прослідкувати хронологію виступів О. Дворкіна, де згадується іслам, користуючись наявними джерелами інформації з цього питання. У 2003 р. в своїй лекції «Обережно, секта! 26 питань та відповідей» він згадував іслам та Мухаммада, що пропонує кілька альтернатив у рецепції ісламу О. Дворкіним – або він дійсно вважав іслам християнською єрессю (як це було у деяких Візантійських церковних письменників та Отців, наприклад, Іоанна Дамаскіна), або помилково класифікував іслам, вмістивши його до списку сект. Після цього з'являється значна темпоральна прогалина – наступна згадка про іслам у православного автора має місце аж у 2012 р. Тоді в Інтернеті з'явилася публікація під заголовком «До чого можуть призвести богословські компроміси в місіонерстві», де О. Дворкін критикує

православного священика, о. Олега Стеняєва, який під час богословського диспуту з мусульманами, на його думку, недостатньо відстоював православний догматичний ексклюзивізм, який відкидає будь-яку цінність ісламу [34]. Згодом, у лютому 2013 р., у стінах Північного (Арктичного) федерального університету ім. М.В. Ломоносова, ним була прочитана лекція щодо історії виникнення ісламу, яка побіжно розглядалася вище у тексті. Після цієї лекції (15.03.2013 р.) був опублікований відгук про лекцію у блозі Олександра Степанова, за назвою «Історія ісламу від православного сектознавця», що, у свою чергу, спричинило появу «Звернення до православного діяча О. Дворкіна слідами його виступу» (21.03.2013 р.), написане Нафігуллою Ашировим, співголовою Ради муфтіїв Росії. На наступний день, в Інтернеті з'явилася відповідь О. Дворкіна, де він намагався дистанціюватися від РПЦ як структури, стверджуючи що не є її представником та перекласти частину власної відповідальності на О. Степанова, звинуативши останнього у перекрученнях та потязі до розпалення міжрелігійної ворожнечі. При цьому О. Дворкін наголошував на тому, що його лекція носила достатньо не публічний характер та не мала на меті образити мусульман [102]. О. Степанов, своєю чергою, у квітні-червні 2013 р. зробив запит щодо аналізу лекцій О. Дворкіна до наступних представників академічної науки: А.Г. Хайрутдінова, І.М. Яблокова, Г.Г. Ісаєва та А.В. Журавського, висновок яких свідчив не на користь О. Дворкіна [168]. У травні 2013 р. на офіційному веб-сайті Кузбаської духовної семінарії з'явилося повідомлення про те, що О. Дворкін прочитав там лекцію про іслам. Щоправда, цього разу, на відміну від попереднього, в Інтернет не було викладено відеозапис лекції.

Таким чином, підсумовуючи огляд рецепції ісламу О. Дворкіним, можемо зазначити наступне. По-перше, сприйняття ісламу в О. Дворкіна є переважно ексклюзивістським, при спробах порівняння він всіляко підкреслює розбіжності між ним та християнством. По-друге, виклад історії ісламу зазначеним автором має відтінки тенденційності та однобокого висвітлення ситуації, з вульгаризацією історії ісламу. По-третє, виголошені лекції

спричинили резонанс у певних колах, внаслідок чого з'явилися ряд відгуків про недостатню професійну підготовку та компетентність О. Дворкіна.

4.3. Позиція щодо ісламу офіційного церковного істеблішменту

Ведучи мову про сприйняття ісламу в РПЦ наприкінці XX – на початку XXI ст., неможливо оминути увагою офіційну позицію церкви. Незважаючи на критичні зауваження стосовно самої концепції «офіційної позиції церкви», яка висловлюється окремими сучасними теологами, видається доцільним розглянути позицію РПЦ щодо ісламу. Одразу зазначимо, що, по-перше, на сьогодні в РПЦ відсутня єдина концепція ставлення до представників нехристиянських релігій. Є постанови про ставлення до інших конфесій, проте аналоги католицькому документу Nostra Aetate, де йдеться про ставлення католицької церкви до нехристиянських релігій, прийнятому на II Ватиканському соборі, відсутні. А тому, стосунки між православ'ям та ісламом позначені свого роду ситуативністю, коли вирішення тих чи інших поточних завдань формує порядок денний настільки складного та громіздкого процесу розбудови та формування міжрелігійних стосунків. Через це, в одній церкві можуть уживатися різні позиції, серед яких можуть бути крайньоексклюзивістські (напр. Ю. Максимов чи о. Даниїл Сисоєв) та офіційні вислови патріархів, чи ліберально налаштованих щодо ісламу кліриків (напр. митр. Володимир (Ікім)). По-друге, виходячи із вищеозначених передумов доцільним видається дослідити висловлювання щодо ісламу двох останніх Патріархів Московських і всієї Русі – Алексія II (Рідігера) та Кирила (Гундяєва). Проте при дослідженні варто пам'ятати про ситуативність та суб'єктивізм – у деяких випадках того, що озвучує Патріарх під час свого виступу. Наприклад, якщо вести мову про спільні заяви Патріарха Алексія II та Голови управління мусульман Кавказу Шейх-уль-ісламу Аллахшукюра Пашазаде, які були знайомі між собою ще за радянських часів, коли однаково обмежувалися як православ'я, так і іслам, внаслідок чого обидва релігійні

лідери були поєднані між собою дружніми стосунками, то тут фактор суб'єктивності і особистих знайомств превалюватиме над тим, що вони обидва є представниками різних релігій. Поруч з цим, буде значним перебільшенням говорити про те, що вони через свою дружбу готові відкинути догматичні розбіжності між православ'ям та ісламом. Вони радше волітимуть уникати підкреслення цих розбіжностей, аніж загострюватимуть на них увагу. Те ж можна сказати і про ситуативність – багато чого залежить від того, з якої саме причини відбувається та чи інша зустріч. Наприклад, відповідь Патріарха Алексія II на ініціативу 138 мусульманських богословів за назвою "A Common Word between Us and You" відрізнятиметься від слів Патріарха Кирила, проголошених ним на зустрічі із мусульманськими лідерами Північного Кавказу, під час зустрічі щодо запровадження в навчальний курс предмету «Основи релігійної культури чи світської етики». Звичайно, ідеальною умовою для дослідника було би порівняння двох текстів, виголошених двома особами за повністю ідентичних умов – тоді б, щонайменше, можна було б тішитися сподіванням на «чистоту експерименту». Проте, умови, які існують в реальному житті, відрізняються від ідеальних умоглядних конструкцій, внаслідок чого науковець, який ступає на шлях текстуальної компаративістики, змушений працювати із наявними текстами, які, в даному випадку, взаємопоєднуються лише релігійною приналежністю адресата. Враховуючи вищезазначені фактори, спробуємо проаналізувати два документи – відповідь Патріарха Алексія II на ініціативу мусульманських богословів "A Common Word between Us and You" та виступ Патріарха Кирила на зустрічі з муфтіями регіонів, які входять до складу Північно-Кавказького федерального округу Росії.

Промова Папи римського Бенедикта XVI в Регенсбурзі, коли він процитував Візантійського імператора Мануїла II Палеолога, що негативно відгукувався щодо ісламу, спровокувала значний резонанс та різнополярну реакцію в мусульманському середовищі. Дехто, як, наприклад, пакистанські ісламісти з організації «Армія правовірних» видали фетву, де закликали

правовірних убити папу Бенедикта за його слова, а інша частина надала цілковито відмінну відповідь: так, 138 мусульманських богословів з різних куточків світу, разом написали та опублікували послання за назвою «Спільне слово між нами та вами» (англ. “A Common Word Between Us and You”), де закликали християн до пошуку діалогу та взаємопорозуміння [176, с. 7]. Серед адресатів послання значився і Патріарх Московський і всієї Русі, Алексій II (Рідігер).

У відповіді Алексія II можна виокремити вісімнадцять основних пунктів, які поділяють текст на три частини: одна з них може носити назву «вступної», друга – «богословської», а третя – «дипломатичної».

Перш за все, Алексій II констатує наявність спільних цілей, для досягнення яких потрібна «чіткість у розумінні цінностей одне одного» [103]. Після чого наголошує на тому, що і християнство, і іслам стверджують духовну компоненту людського існування, не забуваючи при цьому про світ та взаємозв’язок «мира та справедливості, моралі та закону, правди та любові».

Згодом, завершивши вступ, предстоятель РПЦ висловлює свої думки щодо пошуку спільного між різними релігіями: не дивлячись на те, що іслам та православ’я зорієнтовані на любов до Бога та ближнього, все ж не варто дошукуватись «мінімуму, який, начебто, фіксує спів падіння у нашій вірі та є богословські достатнім для релігійного життя людини. Жодне віроповчальне положення у християнстві та ісламі не можна розглядати у відриві від його унікального місця в богословській системі, оскільки у іншому випадку відбувається розмивання ідентичності та виникає небезпека руху шляхом змішування вір. Тому, видається більш плідним, шлях вивчення цілісного віровчення кожної за сторін та їхнє порівняння» [там само]. Тут можна побачити як імпліцитне відкидання плюралізму як позиції теології релігій (щоправда, назагал не йдеться про ексклюзивізм чи інклюзивізм), на користь компаративної теології.

Другий блок своєї відповіді, Патріарх Алексій II починає зі слів про Бога, оскільки, на його думку, у християнстві неможливо говорити про любов

не ведучи мову про Бога. Далі він пропонує християнське (православне) бачення концепції Бога – триіпостасність, відносини всередині якої повністю керуються любов'ю. Пізнання Бога можливе лише через пізнання його любові, на думку Алексія ІІ. Цікавим моментом, у такому разі видається наступне – чи малося на увазі, що людина може пізнати Бога через пізнання його любові до людини, чи для цього необхідно пізнання інтерперсональної любові, яка існує всередині різних осіб Трійці? Дане богословське питання є ключовим для розуміння теології релігій Алексія ІІ (якщо доцільно говорити про її наявність) – якщо наголос робиться на можливості пізнання Бога через пізнання його любові до людини, то, в такому випадку, можемо говорити про позицію, яка є ближчою до інклюзивізму, аніж до ексклюзивізму. Проте якщо малося на увазі, що пізнати Бога можливо лише через пізнання відносин любові, які мають місце між різними особами Трійці, то, в такому випадку, Алексій ІІ ухиляється в бік ексклюзивізму, позаяк концепції Бога у християн та мусульман відрізняються. Однак, нажаль дане питання залишається не до кінця виясненим, а отже, з цієї тези, наразі, неможливо ідентифікувати теологію релігій Алексія ІІ. Воплочення слова Божого в Ісуса Христа, на думку Патріарха, є так само природнім визнанням любові Бога до людини. А свідоцтвом та передумовою любові людини до Бога, своєю чергою, є наявність у ній свободи. Закінчуючи «богословську» частину власного звернення, Алексій ІІ, поряд із розмовами про обмеженість часу та місця і неможливість зведення християнської теології до декількох формулювань, стверджує потребу діалогу на доктринальному рівні, який «слугуватиме розширенню науково-дослідної взаємодії та вивченню положень віровчення, створить глибинну основу для розвитку багатогранного співробітництва між нашими релігійними общинами» [там само]. Як бачимо, діалог на доктринальному рівні розглядається як необхідна передумова для розвитку співробітництва та віддається «на відкуп» теологам, які мають детальніше пізнавати віровчення іншої релігії. При цьому жодного слова не сказано щодо спасіння чи істинності. Найпростішим поясненням цьому факту є те, що документ є не лише богословським, а й (більшою мірою)

дипломатичним, а тому демонстрація православного ексклюзивізму виглядала би тут, щонаменше недоречно.

Наступна, «дипломатична» частина тексту починається досить різким переходом від теології до практичних завдань, оскільки постулюється потреба для християн та мусульман «бути разом перед обличчям сучасних світоглядно-глобалізаційних викликів» та, вперше у документі, використовується словосполучення «традиційні релігії».

Тоді як у другій, «богословській» частині послання Алексія II йшлося про те, що на сьогодні існує ризик того, що, внаслідок неправильного просування шляхом міжрелігійного співробітництва, виникне «змішання релігій», то у третій, «дипломатичній» така можливість категорично відкидається: «Дехто з числа як мусульман, так і християн висловлюють занепокоєння, що розвиток міжрелігійного діалогу призведе до релігійного синкретизму та перегляду віровчень, до стирання межі, яка розділяє дві духовні традиції. Проте час показав, що розумна система міжрелігійної співпраці зберігає та підкреслює унікальність кожної із них. Більше того, сам розвиток правильних форм міжрелігійного діалогу стає серйозною перепоною для маніпуляцій, скерованих на створення певної всесвітньої релігії» [там само].

Іншою особливістю «дипломатичної» відповіді Алексія II на ініціативу “A Common Word…” є спроба побудови ідентичнісної схеми через спільне протиставлення християн та мусульман третій стороні: «На жаль, змушені констатувати, що у наших релігій є недруги, які, з одного боку, хотіли би зіштовхнути християн та мусульман між собою, а з іншого – навпаки, привести послідовників християнства та ісламу до хибної «єдності», побудованої на фундаменті релігійної та моральної байдужості, яка віддає пріоритет чисто мирським інтересам» [там само]. Згадка про «чисто мирські інтереси» вказує на протиставлення православно-мусульманської співпраці секулярним інтересам сучасного світу, як люблять додавати православні спічрайтери «глобалізованого та секулярного». Разом з тим, не можна не побачити очевидну термінологічну суперечність – коли йдеться, з одного боку, про те, що

православ'я та іслам намагаються «зіштовхнути», а з іншого – «привести до єдності». Подібна постановка питання виглядає дивною але, з іншого боку, можливо автор імпліцитно пропонує наступну схему міжрелігійних відносин: через антагонізм до виявлення негативних сторін протистояння та утвердження релігійної індиферентності, або ж розуміє загальний наслідок релігійної байдужості як похідну від православно-мусульманського антагонізму? Загалом, варто зазначити, що подібна концепція у будь якому вигляді а) носить очевидний вплив конспірологічних теорій і б) незалежно від того, як саме автор бачив її перенесення на реальність, видається суперечливою з погляду логіки.

Наступним аспектом «дипломатичної» частини тексту є ознайомлення адресатів із ситуацією в Росії, де, окрім згаданого концепту «традиційних релігій» з'являється ще й поняття «Батьківщина», яку захищали представники різних релігійних общин. Так само, досить різко, якщо порівнювати першу і другу частину тексту з третьою, виникає словосполучення «батьківська релігія», яку «оберігали від зовнішніх зазіхань, причому досить часто спільно, коли йшлося про іноземні нашестя» [там само]. Така апеляція до «громадянського виміру» виглядала би більш своєчасною при написанні внутрішньоросійських звернень, проте, вона виглядає достатньо дивною, коли вживається у відповіді до мусульманських теологів з різних частин світу.

Згадка про «виклики сучасності» повторюється, коли мова йде про Міжрелігійну раду Росії та Міжрелігійну раду СНД: «У межах цих організацій ми намагаємося разом протистояти сучасним викликам, а також демонструвати світові позитивний досвід співіснування та взаємодії православних та мусульман протягом століть в одному суспільстві. Як відомо, у інших країнах християнської традиції мусульмани також мають змогу вільного розвитку релігійного життя» [там само]. Доречною виглядає відсутність абсолютизації та ідеалізації досвіду православно-мусульманських відносин, як це, наприклад, мало місце у праці митрополита Володимира (Ікіма). Твердження про те, що мусульмани майже не мають перешкод до вільного віросповідання у «країнах християнської традиції», попри всю його сумнівну спрямованість до

абсолютизації, є переходом до констатації наявності переслідування християн у деяких мусульманських країнах, яка, увінчана сподіваннями на майбутній розвиток міжрелігійного діалогу, як доктринального, так і практичного, завершує відповідь Патріарха Алексія ІІ на ініціативу мусульманських богословів.

Підсумовуючи ставлення Патріарха Московського і всієї Русі Алексія ІІ до ісламу (на прикладі його відповіді на ініціативу 'A Common Word between Us and You'), можна зробити наступні висновки. По-перше, у його зверненні відсутня очевидна наявність теології релігій. По-друге, судячи за текстом його звернення, він більше схиляється до порівняльної теології, аніж до теології релігій, оскільки перша є більш обережною, позаяк не ставить питання щодо спасіння чи життя вічного, або істинності тієї, або іншої релігії, натомість пропонуючи порівняння окремих аспектів віровчення. По-третє, якщо спробувати інтегрувати богословські конструкції Патріарха Алексія ІІ до схеми теології релігій, то вийде, що він балансує на межі двох позицій – інклюзивізму та ексклюзивізму. Це пов'язано з тим, що поряд із постійними згадками триєдності Бога (що, як правило, свідчить про ексклюзивізм), він залишає невеличкий «лаз» для інклюзивізму, коли не уточнює про які саме стосунки любові необхідні для пізнання Бога веде мову. Внаслідок цього, чітко визначити до якої саме позиції він схиляється, украй складно, оскільки в зазначеному документі відсутні суворі критерії, а інших, де було би доктринальне співставлення чи омислення ісламу, він по собі не залишив[93]. По-третє, документ, судячи з усього, має демонструвати два рівні розуміння православно-мусульманської конвергенції РПЦ – «доктринальний» (друга частина документу) та «практичний» (третя частина документу). Разом з тим, необхідно зазначити, що деякі апеляції до патріотичних почуттів чи громадянської релігії виглядають незрозуміло у тексті виключно богословського спрямування. Те саме стосується і вміщення туди ідентифікаційної опозиції «ми/вони» або «свій/чужий», де постулюється

[93] Не будемо брати до уваги вияви «діалогу на практичному рівні», які включають різноманітні заяви щодо актуальних суспільних проблем і боротьби церкви із ними.

загроза мирному православно-мусульманському співіснуванню з боку «світоглядно-глобалізаційних викликів». По-четверте, інтенція певної частини послання формує відповідний дискурс. Так, коли йдеться про доктринальний діалог, то використовуються богословські поняття (повністю християноцентричні та, можливо, незрозумілі для мусульманського адресата) такі як: Бог, триєдність, воплочення, слово Боже, Син Божий та інші; тоді як у практичній частині тексту вживаються маркери на кшталт: співвітчизники, батьківщина, протистояння, небезпека, глобалізація.

Загалом відмінною від звернення Патріарха Алексія ІІ виглядає промова Патріарха Кирила, виголошена ним під час зустрічі з муфтіями регіонів, які входять до складу Північно-Кавказького федерального округу, 13 грудня 2012 р. Як вже зазначалося, дана зустріч мала місце з приводу введення до шкільних навчальних планів курсу «Основи релігійної культури та світської етики», що, до певної міри, пояснює характер і тон промови Патріарха.

Розпочинаючи власний виступ Кирил відмовляється від ідеалізації історії православно-мусульманських відносин в Росії, одразу заявляючи, що «нашими предками була вистраждана модель спільного життя, вистраждана у повному розумінні слова, оскільки взаємини складалися непросто, було усяке, включно із кровопролиттям» [140]. Проте, далі одразу впадає до ока подібність третьої, практичної, або «дипломатичної» частини відповіді Патріарха Алексія ІІ мусульманським теологам та текст виступу Патріарха Кирила. Наведемо один із характерних уривків: «У Великій вітчизняній війні наші народи разом захищали єдину Батьківщину, проливаючи за нею кров та неможливо було більш переконливо ствердити власний патріотизм, свою відданість спільним цінностям, спільним інтересам, оскільки за них люди віддавали життя» [там само]. Наведений уривок вказує на декілька характерних для промови Патріарха Кирила моментів: по-перше, він апелює до спільного «досвіду болю», пережитої війни, коли гинули величезна кількість людей, незалежно від їхнього віросповідання. По-друге, відбувається наголос на етнічній, а не релігійній складовій – ведеться мова не про «прибічників наших релігій», а про

«наші народи». По-третє, Предстоятель РПЦ стверджує, що православні та мусульмани, за часів Другої світової війни, мали спільні цінності та спільні інтереси, при цьому не конкретизуючи, якими саме вони були. І значно важче видається припустити, що солдати, які воювали на боці СРСР, робили це в переважній більшості з любові до Батьківщини, а не з метою захисту власних сімей. Позатим, очевидною є апеляція до патріотичних та громадянських почуттів адресатів промови.

Наступною особливістю виступу Патріарха Кирила можна назвати уникнення ним релігійного дискурсу – коли він веде мову про сучасний стан справ, то, переважно, користується словами, пов'язаними з терміном «нація»: «На сьогодні можна побачити акти тероризму, залякування, провокацію міжнаціональних конфліктів. Усе це відбивається на міжнаціональних відносинах» [там само]. До кінця незрозуміло, з чим пов'язана таке уникання, проте можна висунути декілька гіпотез. По-перше, оскільки йдеться про конфлікти пов'язані з національною та релігійною ідентичністю, то Патріарх може уникати ствердження релігійної проблематики в якості наріжної при описі цих конфліктів. По-друге, це може свідчити про самозрозумілий для нього ексклюзивізм православ'я перед іншими релігіями чи конфесіями, а відтак, немає жодної потреби вести мову про релігійну складову, можна говорити лише на практичному рівні, а отже, варто уникати будь-яких апеляцій до релігійного. По-третє, враховуючи досвід роботи Патріарха Кирила як церковного дипломата (у 1989 – 2009 рр. він займав посади Голови Відділу зовнішніх церковних зв'язків), можна припустити, що він намгається не вживати досить гострого поняття «міжрелігійний», пом'якшуючи його багато значнішим терміном «міжнаціональний».

Разом з тим, акцент на «духовній складовій» все ж виникає у промові Патріарха, коли той говорить, що нині неможливо повністю врегулювати проблеми екстремізму та тероризму виключно силовим чи соціально-економічним шляхами. Тут Патріарх Кирил, судячи з усього, переходить до головної частини власного «месиджу», ведучи мову про те, що однією з

основних причин тероризму є поточна ситуація у суспільстві, коли наявні: «аморальність, втрата будь-яких духовних орієнтирів, корумпованість влади, втрата віри» [там само]. Протидіяти цьому може лише злагоджена співпраця православних та мусульман для зміцнення релігійних основ життя людей, яке Предстоятель РПЦ ототожнює із викладанням основ релігії у школах. Далі він постановляє задачі для релігійної освіти та держави: перша має формувати моральність, тоді як друга – її захищати. При цьому Кирил знову апелює до минулого, наголошуючи на тому, що горці та козаки на Північному Кавказі зберігали відданість кожен своїй вірі, проте, жили у мирі одне з одним. «Спільне виховання людей у різних релігійних традиціях не несе жодної небезпеки. Я глибоко переконаний у тому, що подолання міжнаціональних проблем лежить, в першу чергу, у нашій власній праці, спрямованій на релігійне виховання нашої молоді. Саме тоді ми будемо поважати одне одного, розуміти, що ми належимо до єдиної системи цінностей» [там само]. Таким чином, Предстоятель РПЦ робить наголос на моральних цінностях як меті релігійної освіти та співпраці між православними та мусульманами в Росії, оскільки саме виховання моральних цінностей є тим, до чого і православні, і мусульмани мають спрямовувати свої зусилля, не озираючись на відмінності у віровченні. При цьому, варто вказати на трактування Патріархом Кирилом терміну толерантність, а точніше його відкидання, коли йдеться про міжрелігійні відносини в Росії: «Я не вживаю слово «толерантність», тому, що це – терпимість, а терпимість – завжди крізь міцно стиснуті зуби, не толерантність, а братські, добрі відносини, повага до звичаїв і традицій одне одного – якщо все це буде у курсі ісламу, в курсі Православ'я, у інших курсах, то «на виході» ми матимемо правильну модель міжнаціональних та міжрелігійних відносин» [там само]. Зазначимо, що тут вперше і востаннє у всьому документі використовується поняття «міжрелігійний». Закінчуючи своє звернення, Патріарх називає мусульман своїми братами та ще раз узагальнює те, про що говорив вище: «Ми говорили про наші спільні моральні цінності, в

тому числі, про необхідність разом працювати, взаємодіяти, зміцнювати нашу Батьківщину, нашу країну, зміцнювати духовні основи життя» [там само].

Підсумувати сприйняття ісламу Патріархом Кирилом можна наступним чином. Перш за все, у нього не простежується чітка тенденція до міркування в категоріях теології релігій, свідченням чого є відсутність рефлексії па теми, пов'язані з можливістю спасіння, одкровення чи істини в ісламі. Далі, Предстоятель РПЦ виявляє більше схильностей до вирішення конкретних проблем, таких як, наприклад, запровадження релігії у школи, чи розбудова морального суспільства, що підтверджує його реноме практичної людини, зорієнтованої на державництво та «ефективного менеджера». Крім того, на користь його орієнтації на праксис свідчить і аналіз офіційного дискурсу, зокрема уникання ним понять «міжрелігійний», відсутність апеляції до богословської проблематики тощо. Зрештою, на нашу думку, не буде перебільшенням сказати, що Патріарха Московського і всієї Русі Кирила можна зарахувати, певною мірою, до продовжувачів лінії Патріарха Алексія II, позаяк останній також не завжди користувався релігійною термінологією та наголошував на преференціях порівняльній теології, на відміну від пошуку богословського компромісу між різними релігіями. Отже, позиція Патріарха Кирила не дає можливості для його чіткої ідентифікації в термінах теології релігій.

Висновки до IV розділу

Проведений огляд ставлення богословів та публіцистів РПЦ до ісламу наприкінці XX – на початку XXI ст. дозволяє зробити наступні висновки.

Перш за все, богословів та публіцистів РПЦ, які писали про іслам вкрай складно розмістити в тричастковій схемі теології релігій, оскільки їхні напрацювання мають значно тонші грані між різними позиціями, внаслідок чого, один і той самий автор може сприйматися і серед ексклюзивістів, і серед інклюзивістів. При цьому виникають складнощі і з іншими типологічними

схемами, наприклад, схемою Гевіна Д'Кости, оскільки вона пропонує, більшою мірою, опис існуючих позицій конкретних богословів, а не є матрицею, яку можна було би прикласти до конкретної ситуації та отримати певний результат.

По-друге, необхідно констатувати відсутність єдиного документу, який би виражав ставлення до інших релігій, на зразок декларації католицької церкви 'Nostra Aetate', що могло бути спричинене або тим, що нехристиянські релігії є цілковито неспасенні, внаслідок чого відпадає будь-яка необхідність говорити про теологію релігій. Серед інших вірогідних причин можна назвати те, що на сьогодні у РПЦ є актуальніші питання, аніж вияснення спасительного статусу та істинності нехристиянських релігій, або ж тим, що ці питання є надто болючими, через що їх краще уникати.

По-третє, відсутність чіткої та консолідованої позиції РПЦ щодо представників нехристиянських релігій (у даному випадку – ісламу) обумовлює можливість існування свободи думки серед богословів та публіцистів, які пишуть про іслам, внаслідок чого уможливлюється поєднання в одній «церковній огорожі» і тих, хто вважає, що іслам є до певної міри спасительним, і тих, хто вважає його «проклятою релігією, яка була вигадана напівбожевільним Магометом».

По-четверте, проведений огляд сучасного ставлення РПЦ до ісламу дозволяє констатувати відсутність його богословського осмислення, яке було би зроблене професійними теологами на ґрунтовному рівні, з урахуванням складності та багатоманітності зазначеної тематики, за умови використання праць професійних сходознавців. Внаслідок цього на медійному та побутовому рівнях РПЦ визнаються найбільшими «сходознавцями» такі полеміст як Ю. Максимов чи о. Даниїл Сисоєв, які конструювали дуже специфічну теорію ісламу. Підґрунтям цієї теорії дуже часто слугують не академічні розвідки, а богословська полеміка Візантійського періоду чи неверифіковані дані щодо ісламу.

По-п'яте, офіційний дискурс РПЦ, як за часів патріаршества Алексія II, так і при Кирилі, майже повністю уникає використання богословських співбесід

з ісламом, очевидно побоюючись активізації міжрелігійного протистояння, проте, не забороняє публікації матеріалів, які можуть призводити до подібної активізації, або ображати релігійні почуття мусульман.

По-шосте, внаслідок складності (а подекуди і неможливості) вписання сучасних російських богословів та публіцистів у тричасткову схему теології релігій, доцільною для їхнього опису видається або деталізація зазначеної схеми та пошук універсальної моделі, яка б охоплювала усі типи ставлення або відмова моделі теології релігій, або її субституція схемою, запропонованою О. Журавським – поділом на ісламофобську, ісламофільську та офіційну позицію. При цьому, у разі відсутності артикуляції офіційної богословської позиції РПЦ щодо ісламу, в майбутньому можлива подальша диференціація, яка ще більше перешкоджатиме класифікації та опису моделей міжрелігійного співіснування у Росії.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено комплексний аналіз місця ісламу в теології релігій Руської православної церкви. Відповідно до поставленої мети та завдань дисертаційного дослідження зроблено наступні висновки:

1. Відсутність наукових розвідок щодо теології релігій на пострадянському просторі зумовили потребу в розкритті передумов, сучасного стану та перспектив даного розділу богословських студій. Теологія релігій є специфічним розділом богослов'я, сформованим у XX ст. у працях католицьких та протестантських теологів. Формуванню теології релігій передував період прото-теології релігій, який починається в епоху патристики та закінчується II Ватиканським собором, що прийняв декларацію Nostra Aetate, яка стала свого роду проривом у розвитку міжрелігійних відносин. Окреслено межі можливостей екстраполяції моделей та схем, що сформувалися в рамках католицького та протестантського богослов'я на інші конфесії, зокрема на православ'я:

- цілком можливо застосовувати тричасткову типологію задля класифікації існуючих позицій у ставленні православних до нехристиян, проте ця типологія (принаймні при застосуванні для опису різноманіття православних ставлень до інших вірувань) вимагає значного доопрацювання у відповідності до конкретних дослідницьких завдань;
- тричасткова схема теології релігій не може повністю покривати всі підходи та типи ставлення до представників нехристиянських релігій, але в цілому є продуктивною щоло аналізу православного ставлення до ісламу;
- окремою проблемою є розділення ставлення до представників нехристиянських релігій та до релігій як таких, у контексті визначення їхнього сотеріологічного потенціалу;
- залишається невирішеною проблема співвідношення теології релігій із постмодерністськими (або навіть пост-постмодерністськими) трактуваннями релігії та теології, як її частини.

2. Формуванню теології релігій як дисципліни, якій властиві свої специфічні доктринальні позиції передувало існування двох головних ліній у ставленні до нехристиянських релігій – їхнє відкидання, або часткове визнання. Специфіку кожного етапу формування ставлення християнського болослов'я в цілому до ісламу визначають наступні положення:

- серед Отців церкви та Церковних письменників були такі, хто припускав часткову спасительність нехристиянських релігій та такі, хто таку можливість повністю відкидав;
- середньовічні християнські мислителі можуть також бути віднесені до цих двох груп, хоча й варто розмежовувати абстрактні міркування про можливість спасіння нехристиян та конкретні думки певних богословів, які вони висловлювали про нехристиянські релігії;
- ранньопротестантські мислителі запропонували власні думки щодо можливості спасіння нехристиян, при чому «батьки Реформації» – Мартін Лютер та Жан Кальвін – були ексклюзивістами, хоча й мали відмінні погляди на механізм реалізації сотеріологічної монополії;
- офіційна позиція католицької церкви довгий час залишалася цілковито в рамках ексклюзивістської парадигми, що засвідчується енцикліками «Ubi Primum» Льва XII (видана 1824 р.) та «Singulari Quadam», за авторством Пія IX (видана 1854 р.);
- значним поштовхом до інституалізації теології релігій був II Ватиканський собор, де у декларації «Nostra Aetate» було викладено основи католицького ставлення до нехристиянських релігій;
- після II Ватиканського собору окремими теологами, приналежними до католицької церкви була запропонована тричасткова модель ставлення до нехристиянських релігій, базована на сотеріології та епістемології, яка включала такі позиції, як: плюралізм, інклюзивізм та ексклюзивізм, і пропонувала поведінкові моделі щодо нехристиян;
- у кінці 70-х – на початку 80-х рр. XX ст. відбувся «вибух плюралізму», спричинений постколоніальними, постмодерністськими та гендерними

студіями, який включав до себе праці таких теологів з різних конфесій, як Дж. Гік, Р. Паніккар, А. Рейс, В. К. Сміт та багатьох інших. Плюралізм пропонувався зазначеними богословами як єдина можлива відповідь християнства у ставленні до «Іншого» після неоднозначного XX ст. Разом з тим, даний напрям у теології релігій зазнає критики від поміркованих інклюзивістів та (як правило) консервативних ексклюзивістів.

3. В результаті аналізу творів Східних Отців церкви та Церковних письменників на предмет їхнього ставлення до ісламу визначено, що їхня рецепція ісламу була, переважно, ексклюзивістського типу – вони не визнавали іслам ані як спасительну релігію (бодай частково), ані як істинну, наголошуючи на істинності лише однієї, православної, гілки християнства. При цьому весь комплекс проблем, пов'язаних з православним осмисленням ісламу, досить складно описати лише в термінах теології релігій.

З огляду на це застосовано ідентифікаційну схему ставлення «Чужий/Інший», де «Чужий» асоціюється з особою, яка має діаметрально протилежні до суб'єкта погляди, внаслідок чого наділяється рядом негативних характеристик, які протиставляють її суб'єкту мислення. «Інший», своєю чергою, розглядався як співрозмовник, який, хоча й наділений відмінними поглядами, характеристиками та особливостями, не сприймається вороже. Аналіз текстів Східних Отців церкви та церковних письменників VII–XV ст. дозволив виявити, що іслам сприймався як «Чужа» релігія, а мусульманин – як постійний «Чужий».

4. Дослідження сприйняття ісламу в Київській Русі та Московському князівстві (XI–XVI ст.), відображеного в літописних творах, описах мандрівок руських та московських купців і кліриків та, меншою мірою, у богословських творах, виявляє наявне в них сприйняття мусульманина як «Чужого», ексклюзивістське ставлення до ісламу та картину світу, в центрі якої є православна церква. Богословське ставлення до ісламу в зазначений період найкраще ілюструється постаттю Максима Грека, який переніс візантійську ексклюзивістську модель сприйняття ісламу до Московського князівства.

Найтолерантніше ставлення до ісламу засвідчується в «Ходінні за три моря» Афанасія Нікітіна і репрезентує практичні пошуки міжрелігійного компромісу задля сприянню торговій діяльності.

5. Богослови та церковні ієрархи РПЦ XVI–XIX ст. демонстрували одностайно ексклюзивістський підхід до ісламу, наголошуючи на тому, що він не є спасительною релігією. Твердження про спасительність та істинність ісламу не подавалися прямо, а релігія та її носій, як правило, ототожнювались.

6. Аналіз публікацій в журналах духовних академій РПЦ дозволяє констатувати розширення горизонтів православного сприйняття ісламу. При цьому, журнали зорієнтовані на місіонерську діяльність (наприклад, «Православний співрозмовник» та, частково, «Місіонерська протимусульманська збірка») демонстрували консервативнішу, а відтак – більш ексклюзивістську позицію, тоді як публікації в «Богословському віснику» пропонували більш академічний підхід, орієнтуючись на дослідження ісламу. В багатьох випадках саме завдяки передрукам у журналах академій публікувалися статті представників історико-критичного дослідження ісламу, хоча ці передруки використовувалися з місіонерською та полемічною метою.

7. Ставлення до ісламу з боку теологів, публіцистів та ієрархів РПЦ у кінці XX – на початку XXI ст. демонструє відсутність чітко артикульованої позиції і, відповідно, усталеної методології богословських досліджень ісламу, тому релігієзнавче дослідження сучасного богословського доробку РПЦ має відбуватися з урахуванням всього спектру наявних позицій. Системне теоретичне богословське дослідження ісламу (неважливо – в контексті апологетики, чи міжрелігійного діалогу) як таке на сьогодні в РПЦ відсутнє. Натомість богословська література демонструє наявність кількох ліній ставлення до ісламу, які визначаються позарелігійними факторами:

- напрям «православного сходознавства», представленого працями ексклюзивістів Ю. Максимова та о. Даниїла Сисоєва;
- інклюзивістське (або, за словами О. Журавського, «ісламофільське») ставлення митрополита Омського та Таврійського Володимира (Ікіма);

- серед офіційних осіб РПЦ наявна «дипломатична» лінія, де майже не піднімаються питання про спасительність чи істинність ісламу, замість цього наявна орієнтація на спільне вирішення конкретних церковних завдань; Проте, у деяких випадках (наприклад, у відповіді Алексія II на ініціативу мусульманських богословів за назвою «Спільне слово між нами та вами», «A Common Word Between Us and You») можна побачити стриманий ексклюзивізм у питаннях віровчення та відкритість до суспільного діалогу.

Отже, станом на сьогодні у РПЦ можна констатувати наявність кількох ліній ставлення до ісламу, з більшим чи меншим ступенем відкритості, при чому питання сотеріології та епістемології (які становлять серцевину теології релігій), за незначними виключеннями, не піднімаються.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абу Курра, Феодор. Диалоги с мусульманами. / Феодор Абу Курра // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Feodor_Karskij/dialogi_s_musulmanami (проверено 27.12.2013 года).
2. Аквилонов Е.П. О божественности христианства и превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством. / Е.П. Аквилонов // Христианское чтение. – 1903. – №1. – С. 3-11.
3. Аквилонов Е.П. О божественности христианства и превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством (продолжение). / Е.П. Аквилонов // Христианское чтение. – 1903. – №2. – С. 189-210.
4. Аквилонов Е.П. О божественности христианства и превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством (продолжение). / Е.П. Аквилонов // Христианское чтение. – 1903. – №4. – С. 554-569.
5. Аквилонов Е.П. О божественности христианства и превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством (продолжение). / Е.П. Аквилонов // Христианское чтение. – 1903. – №6. – С. 850-561.
6. Аквилонов Е.П. О божественности христианства и превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством (продолжение). / Е.П. Аквилонов // Христианское чтение. – 1903. – №10. – С. 442-457.
7. Аквилонов Е.П. О божественности христианства и превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством (окончание). / Е.П. Аквилонов // Христианское чтение. – 1903. – №11. – С. 553-586.
8. Андреева А. Ислам – Христианство. Конфронтация или диалог? / А. Андреева // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.alexandrmen.ru/biogr/islam_cr.html (проверено 12.01.2014 г.).
9. Александр Дворкин прочел лекцию в Кузбасской семинарии // [Электронный ресурс]. Режим доступа:

http://npds.ucoz.ru/news/aleksandr_dvorkin_prochital_lekciju_v_kuzbasskoj_seminari/2013-05-17-499 (проверено 12.01.2014 г.).

10. Алексеев И.Л. Казанское миссионерское исламоведение и проблема восприятия ислама в русском обществе / И.Л.Алекссев // Религиоведение. – 2001. – №2. – С.84-97.
11. Барт, Карл. Церковная догматика. Том I. / Карл Барт [перевод с немецкого В. Витковский]. – М.: Библейско-богословский институт св. Андрея, 2007. – 560 С.
12. Батунский М.А. Россия и ислам: в 3 т. / М.А. Батунский. – М.: Прогресс–Традиция, 2003. –Т.1. – 350 с.
13. Батунский М.А. Россия и ислам: в 3 т. / М.А. Батунский. – М.: Прогресс – Традиция, 2003. –Т.2. – 596 с.
14. Беневич Г. Христологическая полемика прп. Максима Исповедника и выход ислама на сцену мировой истории. / Г. Беневич // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/1371847.html (проверено 14.01.2014 г.).
15. Бронк А. Релігійний плюралізм та правдивість релігії. / А. Бронк // Релігія в сучасному світі: Матеріяли до курсу релігієзнавства./ За ред.. Г. Зімоня. – Львів: Свічадо, 2007. – С. 467-485.
16. Варфоломій, Вселенський Патріарх. Віч-на-віч із тайною. Православне християнство у сучасному світі. / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2011. – 360 с.
17. Васильев Н.В., Смирнов С.М., Федоров И.Г. Наша вера. Православие и мировые религии. / Н.В. Васильев, С.М. Смирнов, И.Г. Федоров. – М.: Ковчег, 2004. – 276 с.
18. Верт, Пол. Православие, инославие, иноверие. / Пол Верт. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 280 с.
19. Викторин, епископ. Понятие о женщине и быт её у мухаммедан и христиан. / Епископ Викторин // Православный собеседник. – 1875. – Ч.1.– С. 85-144.

20. Владимир, архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский. ...А друзей искать на Востоке. Православие и Ислам: противостояние или содружество? /Архиеп. Владимир. – Ташкент: Издательство Ташкентской и Среднеазиатской епархии, 2000 г. – 64 с.
21. Гассиев А. Коран, его происхождение и образование / А.Гассиев // Труды Киевской духовной академии. – 1870. – ноябрь. – С. 273-323.
22. Где, смерть, твое жало? Где, ад, твоя победа? – Слово свт. Иоанна Златоуста в переводе Ольге Седаковой // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravmir.ru/oglasitelnoe-slovo-svyatitelya-ioanna-zlatoust-vladyka-shhedr-i-lyubit-odaryat/ (проверено 20.01.2014 г.).
23. Глаголев С.С. Ислам. / С.С. Глаголев // Богословский вестник. – 1903. – Т.2. – № 11. – С. 427-460.
24. Глаголев С.С. Ислам (продолжение). / С.С. Глаголев // Богословский вестник. – 1903. – Т.2. – № 12. – С. 667-689.
25. Глаголев С.С. [Ислам.]: Коран (продолжение). / С.С. Глаголев // Богословский вестник. – 1904. – Т.1. – № 2. – С. 248-280.
26. Глаголев С.С. [Ислам.]: Шариат (продолжение). / С.С. Глаголев // Богословский вестник. – 1904. – Т.1. – № 4. – С. 640-662.
27. Глаголев С.С. [Ислам.]: Секты ислама, возникшие в Средние века (продолжение). / С.С. Глаголев // Богословский вестник. – 1904. – Т.2. – № 7/8. – С. 404-456.
28. Глаголев С.С. [Ислам.]: Секты ислама, возникшие в Новое время (окончание). / С.С. Глаголев // Богословский вестник. – 1904. – Т.3. – № 9. – С. 40-80.
29. Греки, араби і ми. Дослідження ісламофобії в гуманітарних науках / за ред. Ф. Бютгена, А. де Лібера, М. Рашеда, І. Розьє-Катак; пер. з фр. Та наук. ред. А. Рєпа. – К.: Ніка-центр, 2012. – 304 с. – (Серія «Ідеї та Історії», вип. 8).

30. Григорий Декаполит. Православная Энциклопедия. // [Электронный источник]. Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/166830.html (проверено 20.01.2014 г.).
31. Грін Ж. Брат Франциск. / З франц. пер. Г. Чернієнко. –К.: Юніверс, 2006. – 296 с. – (Життєписи).
32. Давыденков, О. Булус ар-Рахиб и его творения / Олег Давыденков // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие, философия. – 2010. – № 4 (32). – С. 7–19.
33. Декаполит, Григорий. Сказание весьма полезное и всячески сладчайшее о видении, увидев которое некий сарацин уверовал и стал мучеником за Господа нашего Иисуса Христа. / Григорий Декаполит // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://royallib.ru/read/prepodobniy_grigoriy_dekapolit/istoricheskoe_skazanie_grigoriya_dekapolita.html#0 (проверено 27.12.2013 г.).
34. Дворкин А. К чему могут привести богословские компромиссы в миссионерстве? / А. Дворкин // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://orthodoxy.org.ua/content/k-chemu-mogut-privesti-bogoslovskie-kompromissy-v-missionerstve-59237 (проверено 27.12.2013 г.).
35. Джераси, Роберт П. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 538 с.
36. Джихад. / Исламская энциклопедия // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://islamist.ru/%D0%B4%D0%B6%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B4/ (проверено 20.01.2014 г.).
37. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. / В. Єленський. – Львів: видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.

38. Жизнеописание преподобного Макария (Глухарева), первоапостола Алтая. / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.orthedu.ru/nbpi/nbpi/st-makarii/1.htm (проверено 20.01.2014 г.).
39. Житие Константина-Кирилла (Философа) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2163 (проверено 27.12.2013 г.).
40. Завершинский Г., священник. Богословие диалога: встреча религий / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – №3 (32). – С. 125-142.
41. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как образ бытия человека / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 1 (30). – С. 59-77.
42. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как общение в любви. / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 4 (33). – С. 19-32.
43. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. «Принцип персоны» архимандрита Софрония (Сахарова). / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2007. – № 4 (41). – с. 32-46.
44. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Тринитарный подход. / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 2(31). – с. 62-78.
45. Ибрагимова З.Х. Чеченский народ в Российской империи: адаптационный период. / З.Х. Ибрагимова. – М.: ПРОБЕЛ–2000, 2006.– 756 с.: ил.
46. Инструкция миссионерам преосвященнейшего Филарета, бывшего архиепископа Казанского. – Православный собеседник. – 1865. – Ч.2. –С. 35-40.
47. Ислам: Энциклопедический словарь. Ответственный секретарь С.М. Прозоров. – М.: Наука, ГВРЛ, 1991.

48. История ислама от православного сектоведа // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://echo.msk.ru/blog/stiepanov75/1031470-echo/ (проверено 12.01.2014 г.).
49. Исхаков Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). / Р. Исхаков. – Казань: Татарское книжное изд-во, 2011. – 222 с.
50. Каллист Уэр, епископ. Смеем ли мы надеяться на спасение всех? / Епископ Каллист Уэр // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://pstgu.ru/download/1270145406.uer_rescue.pdf (проверено 12.01.2014 г.).
51. Калліст (Уер), митрополит. Православна церква. / Митрополит Калліст (Уер). – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 384 с.
52. Каплан В. Ловушки миссии, или как не скатиться в «хрислам» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://orthodoxy.org.ua/node/59813 (проверено 12.01.2014 г.).
53. Киселёв О. Теология религий веры бахаи. / О. Киселёв // Віра багаї: історія, віровчення та практика. Матеріали IX Міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук. ред. О.В. Мартиненко, В.Г. Літвінчук. – К.: Дух і літера, 2012. – С. 166-180.
54. Козлов М., протоиерей. Православие и инославие. / Протоиерей М. Козлов. – М.: Никея, 2010. – 160 с.
55. Кочергин В.В. Иудаизм в богословии религий Русской православной церкви / В.В. Кочергин // Іудаїзм: гендерні та регіональні дослідження: матеріали Другої міжнародної молодіжної релігієзнавчої школи з іудаїки / Наук. ред.: А.М. Басаурі Зюзіна. – К., 2013. – С. 73–84.
56. Кочергін В. Теологія релігій в контексті трансформацій сучасного релігійного життя / В. Кочергін // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: матеріали XXX Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк, 2011., с. 207-210.

57. Кочергін В. / В. Кочергін // Теологія релігій як розділ теології та релігіологічна дисципліна// «Дні науки філософського факультету – 2012» міжн. наук. конф. (2012; Київ) (матеріали доповідей та виступів)/ редкол. А. Є. Конверський (та ін.). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – ч.4. – 199с. (с.8-11)
58. Кочергін В. / В. Кочергін // Співвідношення Чужий/Інщий в контексті релігійної освіти // «Дні науки філософського факультету – 2013», 16-17 квіт. 2013 р.: (матеріали доповідей та виступів) / редкол. А.Є. Конверський (та ін.). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. – Ч. 5. – С. 146–148.
59. Кочергін В. / В. Кочергін // Погляди на іслам східних отців церкви та церковних письменників VII–XV століть. Частина І. // Практична філософія. –2013. – № 1(47). – С.125–135.
60. Кочергін В. / В. Кочергін // Погляди на іслам східних отців церкви та церковних письменників VII–XV століть. Частина ІІ. // Практична філософія. –2013. – № 2(48). – С.222–230.
61. Кочергін В. / В. Кочергін // Рецепція ісламу в духовних академіях Російської православної церкви в середині XIX – на початку XX ст. (на прикладі академічних журналів) // Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини: матеріали наукової конференції. (Галич, 25 травня 2013 р.). – Галич.: інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника «Давній Галич», 2013. – С. 310–317.
62. Кочергін В. / В. Кочергін // Теологія релігій: питання ідентифікації // Філософська думка. – 2013. – №3. – С.55–65.
63. Кочергін В. / В. Кочергін // Конфесійне релігієзнавство та теологія релігій: проблема співвідношення // Виховання, освіта, менеджмент, філософія, право: історичний аспект: матеріали V всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю (Євпаторія, 17-20 вересня 2013 р.). – Євпаторія, 2013. – С.235–238.

64. Кочергін В. / В. Кочергін // Іслам у журналах Духовних академій Російської православної церкви: проблема сприйняття та осмислення (середина XIX – початок XX ст.). // Релігія і соціум. Міжнародний часопис. – 2013. №3-4(11-12). – С. 359–364.
65. Крупман А. Ислам(офобия) в Европе. Мифы и реальность. / А. Крупман // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://i-r-p.ru/page/stream-document/index-29090.html (проверено 20.01.2014 г.).
66. Кураев А. Интервью газете «Культура». / А. Кураев // Культура. – 1999. – № 34. – С. 5.
67. Кураев А., диакон. Как относится к исламу после Беслана? / Диакон А. Кураев. – М.: Мрежа, 2004. – 48 с.
68. Кураев А. Меч лежит в колыбели ислама…// [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://polit.ru/article/2013/04/30/kuraev/ (проверено 12.01.2014 г.).
69. Кураев А., диакон. Настало время снять табу с темы агрессивности, растворенной в исламе. / Диакон А. Кураев // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vremya.ru/2006/24/52/145296.html (проверено 12.01.2014 г.).
70. Кураев А., диакон. Неверье – слепота, но чаще – свинство. / Диакон А. Кураев // Православная Москва. – 1999. – № 35 (209). – С. 3.
71. Кураев А., диакон. Секрет долговечности ислама. / Диакон А. Кураев //[Электронный ресурс]. Режим доступа: http://diak-kuraev.livejournal.com/438563.html?thread=105878563& (проверено 12.01.2014 г.).
72. Лебедев А.П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. Издание 2-е, исправленное. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2012. – 704 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

73. Лефебюр Л. Християнські тлумачення Святого Письма стосовно мусульманської традиції. / Л. Лефебюр // Колегія. – 2012. – № 8 (21). – С. 109-131.
74. Лєдвонь І., OFM. Винятковий характер християнства. / І. Лєдвонь, OFM. // Релігія в сучасному світі: Матеріяли до курсу релігієзнавства./ За ред.. Г. Зімоня. – Львів: Свічадо, 2007. – С. 394-404.
75. Максимов Ю. Вызов ислама и Православная Церковь. / Юрий Максимов. – М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010. – 224 с.
76. Максимов, Ю. Святитель Григорий Палама об исламе / Ю. Максимов // : [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/1652.htm (проверено 15.01.2014 г.).
77. Максимов, Ю. Святитель Николай Мистик об исламе / Ю. Максимов//: [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/apologetika/stnikolaymistik.htm (проверено 15.01.2014 г.).
78. Максимов, Ю. Св. Симеон Фессалоникийский об исламе / Ю. Максимов //: [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/apologetika/simeonthessalonik-islam.htm (проверено 15.01.2014 г.).
79. Максимов, Ю. Феодор Абу Курра: Забытый богослов / Юрий Максимов //: [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/apologetika/abuqurra.htm#ftn2 (проверено 15.01.2014 г.).
80. Максимов Ю., Смоляр К. Православное религиоведение: Ислам, Буддизм, Иудаизм. / Ю. Максимов, К. Смоляр. – М.: Издательство храма пророка Даниила на Кантемировской, 2008. – 304 с.
81. Максимов, Георгий, диакон. Монах Иосиф Вриенний об исламе. / диакон Георгий Максимов // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/1878838.html (проверено 27.12.2013 г.).

82. Максимов, Ю. Отношение к исламу в дореволюционной России по трудам церковных авторов. Часть 1. / Ю. Максимов // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/4348.htm (проверено 27.12.2013 г.).
83. Максимов Ю. Отношение к исламу в дореволюционной России по трудам церковных авторов. Часть 2. / Ю. Максимов // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/4350.htm (проверено 27.12.2013 г.).
84. Малахов В. Грозит ли Европе исламизация? / В. Малахов // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.strana-oz.ru/2013/1/grozit-li-evrope-islamizaciya (проверено 20.01.2014 г.).
85. Малов Е. Очерк религиозного состояния крещенных татар, подвергшихся влиянию магометантства. / Е. Малов // Православный собеседник. – 1871. – № 3. – С. 234-256.
86. Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX вв. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/1999_1_2/08/08_1/&searched=1 (проверено 20.01.2014 г.).
87. Мейендорф, И., протопресвитер Византийские представления об исламе /Протопресвитер Иоанн Мейендорф //: [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/library/13_m/mey/yendorf_011.htm (проверено 15.01.2013 г.).
88. Миропиев М.А. Религиозное и политическое значение хаджа или священного путешествия мухаммедан в Мекку для совершения религиозного празднества. / М.А. Миропиев // Православный собеседник. – 1878. – № 2. – С. 383-408.
89. Многолетняя история сложных отношений православного сектоведа с исламом. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://echo.msk.ru/blog/stiepanov75/1043640-echo/ (проверено 12.01.2014 г.).

90. Мондін Б. Підручники систематичної філософії: том 4. Філософія релігії і теодицея / пер. З італ. Б. Завідняка. – Жовква: Місіонер, 2012. – 208 с.
91. Найти картонное чучело для битья. Интервью с Диаконом Андреем Кураевым. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lenta.ru/articles/2013/04/30/kuraev/ (проверено 27.12.2013 г.).
92. Никонов К.И. Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога / К.И. Никонов // Религиоведение. – 2011. – №3. – С.75 – 83.
93. Нравственный характер Мухаммеда. // Православный собеседник. – 1887. – № 1. – С. 154-190.
94. Обращение к православному деятелю А. Дворкину по следам его выступлений. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://golosislama.ru/news.php?id=15910 (проверено 12.01.2014 г.).
95. О воине Евгении Родионове и публикации о нем в «Церковном вестнике». // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://rusk.ru/st.php?idar=314085 (проверено 20.01.2014 г.).
96. О необходимости православной противомусульманской миссии в русских среднеазиатских владениях. // Христианское чтение. – 1895. – № 11-12. – С. 504-521.
97. Основні принципи ставлення Руської православної церкви до інослав'я // [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1207644.html (перевірено 20.01.2014 р.).
98. Остроумов Н.П. Мухаммеданский пост Рамазан. / Н.П. Остроумов // Православный собеседник. – 1875. –№2. – С.255-301.
99. Остроумов Н.П. Мухаммеданское учение о загробной жизни человека в связи с концом света. / Н.П. Остроумов // Православный собеседник. – 1871. – № 2. – С. 298-330.

100. Остроумов Н.П. Разбор мухаммеданского учения о лице Господа нашего Иисуса Христа. / Н.П. Остроумов // Православный собеседник. – 1871. – № 2. – С. 220-291.

101. Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославию. // Церковь и время. – 2001. – № 1(14). – С. 190-221.

102. Ответ Дворкина А. на обращение муфтия Н. Аширова по следам его выступления. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://golosislama.ru/news.php?id=15937 (проверено 12.01.2014 г.).

103. Ответ Предстоятеля Русской Православной Церкви на открытое письмо 138 мусульманских богословов / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/391673.html (проверено 12.01.2014 г.).

104. Отец Тимофей. Письма к мусульманину. / Отец Тимофей. – М.: Православный паломник-М, 2010. – 222 с.

105. Отчет ЕС: мусульмане Европы сталкиваются с растущей ксенофобией и впадают в отчаяние. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.i-r-p.ru/page/stream-event/index-9906.html (проверено 20.01.2014 г.).

106. Палама, Григорий, свт. Диспут с хионами. / Свт. Григорий Палама // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lib.cerkov.ru/1882 (проверено 27.12.2013 года).

107. Палама, Григорий, свт. Письмо своей Церкви. /Свт. Григорий Палама // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/718 (проверено 27.12.2013 года).

108. Палюх М. Чи мав Тома ідею теології релігій? Жак Дюпуї versus Тома Аквінський / М. Палюх // Колегія. – 2012. – № 8 (21). – С. 186-210.

109. Петраш Ю. «Исламоеду» не место в науке и практике исламоведения. / Ю. Петраш // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ansar.ru/analytics/2011/4/03/13511?print (проверено 27.09.2014 года).

110. Письмо к мусульманину, желающему обрести истину // Труды Киевской духовной академии. – 1871. – апрель. – С. 113-127.

111. Повесть временных лет. / Подготовка текста, перевод и комментарии О.В. Творогова // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869 (проверено 10.01.2014 г.).

112. После обработки всех бюллетеней на выборах президента Франции Олланд опережает Саркози на полтора процента // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.interfax.ru/world/news/242209 (проверено 20.01.2014 г.).

113. Православные богословы об исламе. / [Н.П. Остроумов, Н.Я. Ильин и др.]. – М.: Имперская традиция, 2006. – 608 с.

114. Православная энциклопедия [под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. –М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. –.– Т.5. – 2002. – 751 с.

115. Прп. Иоанн Дамаскин. 101 глава из сочинения о ересях/: [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.um-islam.nm.ru/damask2.htm (проверено 27.12.2013 г.).

116. Прп. Макарий (Глухарев). Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры. / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://smolyane.narod.ru/saint/prepodob/makariy/makariy_misly.htm (проверено 27.12.2013 года).

117. Прп. Максим Грек. Слово обличительное против агарянского заблуждения и против измыслившего его Магомета / пер. Ю. Максимова // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.orthodoxy-islam.com/mgrek2.htm (проверено 27.12.2013 года).

118. Прп. Максим Грек. Слово 2-е, о том же к благочестивым против богоборца Магомета; здесь же отчасти сказание о кончине века сего / пер. Ю. Максимова // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.orthodoxy-islam.com/mgrek3.htm (проверено 27.12.2013 года).

119. Прп. Максим Грек. Ответы христиан против агарян, хулящих нашу православную веру / пер. Ю. Максимова // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.orthodoxy-islam.com/mgrek1.htm (проверено 27.12.2013 года).

120. Прп. Максим Исповедник. Письма/ пер. Е Начинкин; сост. Г. И. Беневич. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 285 с. – (Византийская философия. Т.2; Smaragdos Philocalias).

121. Раев П. Признаки истинности православного христианства и лживости мухаммеданства. / П. Раев // Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии. – 1875. – № 9.– 225 с.

122. Разрушение ценностей ислама приведет человечество к краху, считает Кураев // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.islam.ru/news/2012-03-21/3826 (проверено 27.12.2013 года).

123. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии. / Пер. с нем. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 367 с. – (Серия «Диалог»)

124. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Многообразие религий и единый завет. / Пер. с нем. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 130 с. – (Серия «Диалог»).

125. Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема / [Бессмертная О. Ю., Журавский А.В., Смирнов А. В. и др.] ; под ред. А. В. Смирнова. – М. : Языки славянских культур, 2010. – 528 с.

126. Роуз, Серафим, иеромонах. Православие и религия будущего. / Иеромонах Серафим Роуз. – М.: Православный благовестник. – 192 с.

127. РПЦ как она есть // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.religiopolis.org/publications/6405-rpts-kak-ona-est.html (проверено 20.01.2014 г.).

128. Русецький М. Спасительні елементи в нехристиянських релігіях. /М. Русецький // Релігія в сучасному світі: Матеріяли до курсу релігієзнавства./ За ред.. Г. Зімоня. – Львів: Свічадо, 2007. – С.409-434.

129. Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I–IV века. / Н.И. Сагарда; под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 796 с. (разд. паг.) : ил.

130. Саїд Е. Культура й імперіалізм. / Е. Саїд. – К.: Критика, 2007. – 608 с.

131. Саїд Е. Орієнталізм. / Е. Саїд. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 511 с.

132. Священний синод прийняв рішення перенести Собор УПЦ на наступний рік, звільнив єпископа Іполита від управління єпархією та обрав двох нових єпископів. // [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://arhiv.orthodoxy.org.ua/2007/12/15/12813.html (перевірено 20.01.2014 р.).

133. Св. Николай Мистик. Письма к критскому эмиру./ [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.um-islam.nm.ru/mystic.htm (проверено 27.12.2013 года).

134. Свт. Симеон Фессалоникийский. Послание в поддержку благочестия, против Агарян./ [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.um-islam.nm.ru/symeon2.htm (Проверено 27.12 2013 г.).

135. Свт. Симеон Фессалоникийский. Сочинения против ислама. Против язычников, или магометан / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.um-islam.nm.ru/symeon2.htm (проверено 27.12.2013 г.).

136. Святитель Николай Мистик об исламе. / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/apologetika/stnikolaymistik.htm (проверено 20.01.2014 г.).

137. Сектовед Дворкин продолжает читать лекции об исламе. Эксперты внимательно изучили его труды. / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://golosislama.ru/news.php?id=17480 (проверено 27.12.2013 г.).

138. Силантьев, Р. Новейшая история ислама в России. / Р. Силантьев. – М.: Алгоритм, 2007. – 567 с.

139. Силантьев, Р. Ислам и Христианство. Попытки восстановления диалога в 2007 году. / Р. Силантьев. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/291125.html (проверено 27.08.2014 г.).

140. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с муфтиями регионов, входящих в состав Северо-Кавказского федерального округа. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/2649689.html (проверено 14.06.2012 г.).

141. Стадтстіл Р., Кабрера П. Першоджерела з релігієзнавства он-лайн: приклади навчальних вправ. / Р. Стадтстіл, П. Кабрера. // Релігієзнавчі нариси. – 2012. – № 3. – С.122-154.

142. Сысоев Даниил, священник. Ислам. Православный взгляд. / Священник Даннил Сысоев. – М.: Автономная некоммерческая организация «Духовное наследие», 2011. – 96 с.

143. Сухова Н. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). / Н. Сухова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 658 с.

144. Теократический принцип ислама и следствия этого для мусульман и христиан // Христианское чтение. – 1882. – № 5-6. – С. 703-724.

145. Тролль К. Вопросы мусульман – ответы христиан. / К. Тролль. / пер. с нем. – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.

146. Уманец С.И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе / С.И. Уманец //Христианское чтение. – 1887. – №1-2. – С.189-213.

147. Уманец С.И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (продолжение) / С.И. Уманец // Христианское чтение. – 1887. – № 5-6. – С. 578-594.

148. Уманец С.И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (продолжение) / С.И. Уманец // Христианское чтение. – 1887. – № 7-8. – С. 112-136.

149. Уманец С.И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (продолжение) / С.И. Уманец // Христианское чтение. – 1887. – № 9-10. – С. 424-441.

150. Уманец С.И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (продолжение) / С.И. Уманец // Христианское чтение. – 1887. – № 11-12. – С. 648-676.

151. Уманец С.И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (продолжение) / С.И. Уманец // Христианское чтение. – 1888. – № 5-6. – С. 657-671.

152. Уманец С.И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (окончание) / С.И. Уманец // Христианское чтение. – 1888. – № 9-10. – С. 421-430.

153. Урбан Ю. Діалог християнства з нехристиянськими релігіями. / Ю. Урбан // Релігія в сучасному світі: Матеріяли до курсу релігієзнавства. / За ред.. Г. Зімоня. – Львів: Свічадо, 2007. – С. 451-467.

154. Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший экзарх всея Беларуси. Взыскание царства. / Патриарший Экзарх всея Беларуси, Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 232 с.

155. Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший экзарх всея Беларуси. Путь жизнеутверждающей любви. / Патриарший Экзарх всея Беларуси, Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 230 с.

156. Флоровский, Г. Восточные отцы Церкви/ Георгий Флоровский; худож.-оформители Б.Ф. Бублик, Ю.В. Лила. – М.: АСТ, 2005. – 633с. – (Philosophy).

157. Фолиева Т. Межконфессиональные отношения Русской православной церкви и исламских организаций России: история и современность / Т.Фолиева // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Матеріали VII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи/ Наук. ред. Л.Д. Владиченко, Т.В. Хазир-Огли. – К., 2008. – С.170-179.

158. Хождение за три моря Афанасия Никитина. / Предисл., подгот. текста, пер. и коммент. Н.И. Прокофьева. – М.: Советская Россия, 1980. – 208 с., ил.

159. Хождение Игумена Даниила. / Подготовка, перевод и комментарии Г.М. Прохорова // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4934 (проверено 10.01.2014 г.).

160. Христиане и мусульмане: проблемы диалога. / Составление, вступительная статья и комментарии А. Журавского. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – 558 с. (Межконфессиональный и межрелигиозный диалог).

161. Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость. / Ред. Жозеф Доре. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 264 с.

162. Хромец И. Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера. / И. Хромец // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/974071.html (проверено 14.01.2014 г.).

163. Хромец И. Свобода, вина и прощение в трансцендентально-антропологической концепции Карла Ранера / И. Хромец // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/917809.html (проверено 14.01.2014 г.).

164. «Церковный вестник»: Кто «поспешил» с канонизацией? Синодальная комиссия не нашла оснований для прославления в лике святых солдата Евгения Родионова. (Интервью секретаря синодальной

Комиссии по канонизации священника Максима Максимова). // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.religare.ru/2_8105.html (проверено 20.01.2014 г.).

165. Черноморец Ю. Православная теология Девида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. Черноморец // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/ (проверено 14.01.2014 г.).

166. Чорноморець Ю. Православна теологія на шляху до нової парадигми. / Ю. Чорноморець // Філософська думка –Sententiae. – 2012. – Спецвипуск №3. – С. 74-88.

167. Чорноморець Ю. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу. / Ю. Чорноморець // Філософська думка –Sententiae. – 2012. – Спецвипуск №3. – С. 8-14.

168. Экспертный анализ выступления сектоведа Дворкина по поводу ислама. / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://echo.msk.ru/blog/stiepanov75/1053736-echo/ (проверено 10.01.2014 г.).

169. Яблоков А., протоиерей. О сущности и характере мухаммеданского богослужения сравнительно с христианским богослужением. / протоиерей А. Яблоков // Православный собеседник. – 1887. – №1. – С. 81-104.

170. Яннулатос, А., Архієпископ Тиранський і всієї Албанії. Діалог з ісламом з православного погляду /Архієпископ Тиранський і всієї Албанії Анастасій Яннулатос // Людина і світ. – 2003. –№ 5 (512). – С. 2-5.

171. Dignitatis Humanae. Декларация о религиозной свободе / Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Составление, вступительная статья и комментарии А. Журавского // М.: ББИ, 2000. С. 10–24.

172. Lumen Gentium. Из догматической конституции о церкви / Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Составление, вступительная статья и комментарии А. Журавского // М.: ББИ, 2000. С. 24–30.

173. Nostra Aetate. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям / Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Составление, вступительная статья и комментарии А. Журавского // М.: ББИ, 2000. С. 3–10.

174. Abelard, Peter. A Dialogue of a Philosopher and a Jew and a Christian. / trans. Peter P.J. Payer. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979. – 195 p.

175. Abelard, Peter. Christian Theology. / Peter Abelard. –NY: Blackwell, 1948. – 117 p.

176. A Common Word between Us and You. A 5-Year Anniversary Edition. MABDA. English Monograph Series №20. The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, Jordan, 2012. – 258 p.

177. Akin, James. A Tiptoe Throw Tulip. [Online Source]. Mode of Access: http://www.ewtn.com/library/ANSWERS/TULIP.htm (reviewed 20.01.2014).

178. Aquinas, Thomas. Summa Theologica. [Online Source]. Mode of Access: http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.toc.html

179. Arakaki, Robert R. Plucking the Tulip. An Eastern Orthodox Critique of the Reformed Doctrine of Predestination. [Online Source]. Mode of Access: http://orthodoxbridge.com/wp-content/uploads/2012/10/Plucking-the-TULIP4.pdf

180. Balthasar, Hans Urs von. The Moment of Christian Witness. / Hans Urs von Baltasar. Ignatius Press, 1994. – 155 p.

181. Barnes, Michael, SJ. Theology and Dialogue of Religions. / Michael Barnes SJ // NY: Cambridge University Press, 2003. – 274 p.

182. Cullman, Oscar. Salvation in History: New Testament Library. / Oscar Cullman. NY: Harper & Row, 1967. – 352 p.

183. Danielou, Jean. Holy Pagans of the Old Testament. / Jean Danelou // London.: Longmans, Green and Company, 1957. – 144 p.

184. Douglas, Mary. Judgements on James Frazer. / Mary Douglas // Daedalus. – 1978. – Vol. 107. No. 4. – pp. 151-164.

185. Dupuis, Jacques. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. / Jacques Dupuis. – NY: Orbis, 1991. – 448 p.

186. D`Costa, Gavin. Christianity and world religions: disputed questions in the theology of religions / Gavin D`Costa //. West Sussex, Wiley-Blackwell, 2009. – 234 p.

187. Erickson, Milard J. How shall They be Saved. / Millard J. Erickson. – Michigan: Baker Publishing Group, 1996. – 278 p.

188. Fredericks, James L. Faith Among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions. / James L. Fredericks. – New Jersey: Paulist, 1999. – 190 p.

189. Hick, John. A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths. / John Hick. – Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995. – 160 p.

190. Hick, John. A Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion / John Hick. – Yale University Press, 1995. – 198 p.

191. Hick, John. An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent. Second Edition / John Hick. – Yale University Press, 2005. – 464 p.

192. Hick, John. God and the Universe of Faith. 2-nd edition. / John Hick. – London: Oneworld, 1994. – 224 p.

193. Knitter, Paul F., and others. Death or Dialogue? / Paul. F. Knitter and others. – NY: Orbis, 1990.

194. Knitter, Paul F. No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions. / Paul F. Knitter // NY: Orbis Books, 1985. – 288 p.

195. Kärkkäinen, Veli-Matti. An introduction to the theology of religions: biblical, historical and contemporary perspectives/ Veli-Matti Kärkkäinen//. IVP Academic. An imprint of InterVersity Press, Downers Grove, Illinois, 2003. – 372 p.

196. Luther, Martin. Large Cathecism. [Online Source]. Mode of Access: http://www.gutenberg.org/cache/epub/1722/pg1722.html

197. Luther`s and Zwingli`s Propositions for Debate: The Ninety-five Theses of October, 31 1517 and the Sixty-seven Articles of January, 19 1523. In the origin version and contemporary translations. With a New English Translation, Introduction and Bibliography by Carl S. Meyer. / E.J. Brill. – Leiden: E.J. Brill, 1963. – 68 p.

198. Melanchton, Philipp. On Christian Doctrine. NY: Oxford University Press, 1965. 380 P.

199. Milbank, John. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason / John Milbank, second ed. // NY: Blackwell Publishing, 2006. – 443 p.

200. Nozaki, Warren. Reformed Theology Resurgence. [Online Source]. Mode of Access: http://www.equip.org/articles/reformed-theology-resurgence/#christian-books-1

201. Panikkar, Raimundo. The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany. / Raimundo Panikkar // UMI, Books on Demand, 2001. – 195 p.

202. Panikkar, Raimundo. The Trinity and Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery. / Raimundo Panikkar // NY: Orbis Books, 1973. – 82 p.

203. Pinto, Henrique. Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue. / Henrique Pinto. // NY: Routledge, 2003. – 250 p.

204. Race, Alan. Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian theology of religions. / Alan Race // NY: SCM Press, 1993. – 184 p.

205. Rahner K. Die anonymen Christen. Schriften zur Theologie / Karl Rahner. Schriften zur Theologie. Bd. VI. Einsiedeln: Benziger, 1965. – Ss. 545-554.

206. Saint Augustine. Against Julian [Online Source]. Mode of Access: https://archive.org/stream/fathersofthechur013910mbp#page/n5/mode/2up

207. Saint Augustine (Bishop of Hippo). Letters 156–210: Epistulae II. NY: New City Press, 2004. 420 P.

208. Sharp A. Eastern Orthodox Theological and Ecclesiological Thought on Islam and Muslim-Christian Relations in the Contemporary World (1975-2008). A thesis submitted to The University of Birmingham for the degree Doctor of Philosophy. / A. Sharp. – Birmingham, 2010. – 292 p.

209. Sullivan, Francis A., SJ. Salvation Outside the Church? / Francis A. Sullivan SJ. – New Jersey: Paulist, 1992. – 260 p.

210. The Death of Death in the Death of Christ / ed. John Owen // Edinburgh: Banner of Truth, 1983. – 312 p.

211. The Myth of Christian Uniqueness: Toward A Pluralistic Theology of Religion. / eds. John Hick and Paul F. Knitter // Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2005. – 240 p.

212. Thompson, Neemiah. The Search for a Methodist Theology of Religious Pluralism. / Neemiah Thompson. – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998. – 225 p.

213. Zwingli, Huldrich. That the Apostles Baptized Babies. [Online source]. Mode of Access: http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1682&chapter=3831&layout=html&Itemid=27