

# ДИПЛОМНАЯ РАБОТА

по теме

## ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКОГО БОГОСЛОВСКОГО ДИАЛОГА

Выполнила: Досина А.Ю.; Научный руководитель: профессор, доктор философии, кандидат богословия Данилов А.В.;

Рецензент: доцент кафедры истории Беларуси БГПУ им. М. Танка, кандидат исторических наук Канапацкий И.Б.; Минск 2005.

### Введение

Что мы имеем в виду, когда говорим о межрелигиозном диалоге? Есть два возможных способа понимания. Во-первых, под диалогом религий можно понимать любое соприкосновение различных религиозных традиций вне зависимости от формы такового, будь то конфронтация или мирная встреча или ассимиляция. Когда мы так понимаем межрелигиозный диалог, это означает, что взаимоотношения различных религий исторически имеют диалогическую природу. Диалог религий тогда был всегда и всегда будет. Во-вторых, диалог религий понимается как необходимый результат современных процессов глобализации и миграции, приводящие культуры в тесное взаимодействие и взаимопроникновение. Негативные следствия этого – размывание границ культурной и религиозной идентичности, ведущие к обострению конфликтов, интолерантности и фанатизму. Тогда межрелигиозный диалог является незаменимым средством преодоления не только религиозной, но и политической и социальной конфронтации.

Конечно, первая позиция понимания оправданна, но она слишком обобщающе включает в сферу диалога любые религиозные трансформации. О диалоге в собственном смысле этого слова, т.е. в руссе второго способа понимания, можно говорить лишь начиная со втор.пол. XX-го века.[1] Исходя из этого можно дать следующее определение: межрелигиозный диалог – это коммуникация между адептами минимум двух религий, когда проявляется взаимное уважение к различности и сохраняется верность собственной традиции, с целью взаимообмена духовным опытом в поиске истины.

Актуальность темы христианско-мусульманских взаимоотношений и диалога имеет как минимум два аспекта. Первый из них связан с тем, что ислам является второй после христианства по величине мировой религией и, как и христианство, религией миссионерствующей. Поэтому между ними наблюдается определенное столкновение интересов. Диалог между ними

служит, в этом смысле, мирному разрешению встречных интересов. Второй аспект вызван к жизни событиями последних лет, а именно расползанием по миру исламистского терроризма. Это приводит к тому, что у христиан возникает ложный образ ислама как религии насилия и ненависти. В свою очередь и мусульмане, особенно из бедных регионов (напр. Афганистан, Ирак, Африка и т.д.) неверно отождествляют христианство с «господствующей идеологией богатых государств первого мира».[2] Даже в современном мире, призывающем к укреплению связей между народами, на основе признания всеобщего равноправия, все время, так или иначе, проявляет себя такой предубежденный тип коллективного подсознания.

Практически вся история христианско-мусульманских взаимоотношений, начиная с периода активной внешней экспансии ислама в середине VII века, носит характер напряженной конфронтации, которая выражала себя, прежде всего, в соперничестве между двумя моделями цивилизации – исламским миром и Западом. В ходе исторических событий это соперничество оказало свое определенное влияние и на религиозный диалог, когда сформировавшиеся предубеждения препятствуют его успешному развитию.

Цель данной работы – рассмотреть процесс развития христианско-мусульманского диалога, чтобы выявить его возможности и перспективы, области взаимопонимания и неприятия позиций. Целью является так же выявление связи между социально-практическим и богословским аспектами диалога, т.к. существует расхожее мнение, будто в христианско-мусульманском диалоге нет места ортодоксии, но лишь ортопраксии. Но основываясь на современных данных религиоведения[3] можно предположить, что именно богословский диалог обосновывает легитимность социально-практического сотрудничества.

Одна из поставленных задач – отразить те изменения, зафиксированные в документах и деятельности конкретных организаций, которые последовательно происходили в восприятии различными христианскими церквями ислама. Так же в задачи входило представление трансформаций в либеральном исламском богословии касательно образа христианства. Еще одна задача заключалась в рассмотрении возможностей изменения в христианском восприятии основ исламского вероучения и, соответственно, попыток богословского обоснования подобных изменений. Остановившись на проблемах видения в христианской перспективе Корана, пророка Мухаммеда, затрагивая вопросы, связанные с различными образами Иисуса Христа в исламской и христианской традициях, а также обращаясь к проблемам сравнительной антропологии и уделяя внимание некоторым подходам в решении этих проблем, предлагается попытка определить общие начала и основания, необходимые для построения конструктивного богословского диалога христиан и мусульман.

В работе использованы современные и актуально задействованные в процессе христианско-мусульманского диалога документы различных христианских церквей, Всемирного Совета Церквей, а так же исследования

богословов, как христианских, так и мусульманских. Учтены отечественные и зарубежные источники последних лет, включая и Интернет-ресурсы.

## **Глава 1. Развитие христианско-мусульманского диалога**

### **Раздел 1. Католики и мусульмане: диалог со II Ватиканского собора**

#### **§1. II Ватиканский собор: определение позиции Католической церкви в диалоге с исламом**

II Ватиканский собор (1962-1965) стал значительным позитивным поворотом во всей истории христианско-исламских взаимоотношений. В соборных документах – Догматическая конституция о Церкви «*Lumen Gentium*» и Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «*Nostra Aetate*» – Католическая церковь впервые определила свое отношение к мусульманам на официальном уровне. Характерно, что ни в одном из названных текстов нигде не говорится об «исламе», но о «*fides islamica*», т. е. «вере мусульман». Однако подобное словосочетание позволяет интерпретировать высказывания собора как имеющие непосредственное отношение к исламу, отдельно от которого невозможно представить «веру мусульман».

Вопрос о возможности спасения нехристиан стал одним из самых важных в католическом богословии в 40-50-е гг. XX столетия. Среди соборных документов эта проблема была особо затронута во II-ой главе «О народе Божиим» Догматической конституции о Церкви «*Lumen Gentium*» (обнародована 21 ноября 1964 г.). Здесь, прежде всего, речь идет о различной соотнесенности не только католиков и иных верующих во Христа, но и всех людей с Народом Божиим, к которому они «по-разному принадлежат или предназначены».[4] Образуется характерная инклюзивистская система: в божественном плане спасения Католическая церковь представляет собой средоточие, сердцевину, вокруг которой, наподобие луковых оболочек, располагаются иные религии, в частности иудаизм и ислам.

В 16-ом разделе названной главы Догматической конституции о Церкви указывается, что «спасительный Промысел объемлет и тех, кто признает Творца, и среди них прежде всего мусульман, которые, исповедуя свою приверженность вере Авраама, вместе с нами поклоняются Богу единому, милосердному, Который будет судить людей в последний день».[5] Богословский тезис, на основании которого рассматривается вера мусульман – теоцентричен: особо подчеркивается общность поклонения христиан и мусульман единому Богу. В латинском тексте соборного оригинала стоит выражение «*nobiscum Deum adorant unicum*», четко означающее, что верующие обеих религий молятся одному и тому Богу.

Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «Nostra aetate», утвержденная 28 октября 1965 г., значительно углубила высказывание о мусульманах, сделанное в Догматической конституции о Церкви. Разделу № 3, полностью посвященному мусульманам, предшествует ряд заявлений касательно «восприимчивости к сокровенной силе», свойственной людям и наполняющей их жизнь глубоким религиозным содержанием. Более четкую оформленность эта восприимчивость обретает в различных религиях. Ничего из того, что свято и истинно в этих религиях Католическая церковь не отвергает.

Так же церковь «с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям, определениям Которого, даже сокровенным, они всей душой стремятся подчиниться, как подчинился Богу Авраам, на которого охотно ссылается исламская вера».[6] Подобная оценка впервые позволила Католической церкви стать открытой на диалог с партнером, признанным равным. Как и Догматическая конституция о Церкви, Декларация «Nostra aetate» делает центральным аспект монотеизма – веры в единого Бога; при этом именуется Его атрибуты, одинаково важные и в христианстве и в исламе.

Необходимо отметить, что в сноске данного документа указывается на письмо папы Григория VII исламскому правителю в Мавритании аль-Назиру. В своем письме папа обращается к мусульманскому правителю как к «брату в Аврааме», замечая, что христиане и мусульмане, хотя и различным образом (*diverso modo*), но молятся Одному и Тому же Богу. Собор так же говорит о Аврааме, подчеркивая его значение для ислама, как полного и окончательного предания себя Богу.

Среди свойств и проявлений Божиих, равно исповедуемых верующими обеих религий, указывается и то, что Бог «говорил к людям». Это утверждение может служить лишь косвенным намеком на возможность сверхъестественного происхождения ислама и коранического откровения, поскольку ни в одном из упомянутых соборных документов этот вопрос прямо поставлен не был. Отсутствие богословской оценки Корана как слова Божьего и Мохаммеда как пророка впоследствии стало поводом для критики и среди христианских богословов и среди самих мусульман. Однако, с другой стороны, здесь было оставлено пространство для более глубоких исследований и дискуссий.

Общей для христиан и мусульман определяется и их вера в Воскресение мертвых и Страшный суд, означающая сходное понимание истории как линейного процесса и смысла индивидуальной человеческой жизни на земле.

Выделив то, что объединяет, Собор, тем не менее, не мог обойти молчанием решающее различие христианства и ислама: Иисус Христос почитается мусульманами как пророк, но не признается как Бог. Однако,

вместе с тем, в Декларации «Nostra aetate» не поднимается проблема отрицания в исламе крестной смерти и ее спасительного значения.

Документ позитивно оценивает и практику исламской веры, особое значение в которой, как и в христианской религии, придается молитве, милостыне и посту. В заключение раздела о мусульманах звучит призыв отказаться от безнадежной исламо-христианской вражды и попытаться вместо этого понять друг друга через совместное служение людям, защиту их прав и социальной справедливости. Возможный диалог, таким образом, обретает не только богословски-теоретическое, но и практическое измерение. Несмотря на выраженную готовность сойти с позиций многовековой конфронтации, в Декларации отсутствуют слова сожаления или просьба о прощении за действия Католической церкви против мусульман в период Крестовых походов.

Итак, II Ватиканский собор заявил о значимости ислама как монотеистической веры и, соответственно, об уважении к самим мусульманам, которые «воистину встречают Бога и отвечают на Его милосердие, благословляются и освящаются посредством своей сознательной молитвы и дел, согласных с нравственным законом и совершаемых ими по воле Божьей».[7] В дальнейшем соборные тексты Догматической конституции о Церкви и Декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям стали своего рода хартией диалога двух религий, задав Католической церкви необходимый вектор во взаимоотношениях с исламом.

## **§2. Постсоборное развитие диалога: период существования Секретариата по делам нехристиан (1964-1988)**

Еще до окончания II Ватиканского собора, 19 мая 1964 г. папа Павел VI учредил Секретариат по делам нехристиан (Secretarius pro non Christianis) в целях «содействия ведущимся в этой области исследованиям и развития дружественных отношений между Церковью и верующими нехристианских религий».[8] Деятельность созданного Секретариата должна была упрочить основания для диалога с верующими иных религий и, в частности, с мусульманами. Одним из основных направлений работы организации стало тщательное исследование принятых соборных документов касательно нехристиан и подготовка новых материалов по этой проблематике, а так же координация совместных встреч с верующими различных религий.

Впервые подобные исламо-христианские встречи на уровне официальных представителей с обеих сторон были проведены в 1964 г. в Египте, Ливане и на Филиппинах – странах, где христиане и мусульмане сосуществовали в течение долгого периода времени.

В 1969 г. под руководством Секретариата были опубликованы «Направления для диалога между христианами и мусульманами»,

разработанные двумя католическими богословами Жозефом Куо и Луи Гарде. Основополагающий принцип диалога, согласно данному документу, заключается в том, чтобы воспринимать партнера по диалогу «не только таким, какой он есть, но и каким он сам желает для себя быть».[9] В богословском плане снова акцентируется общность веры в единого, в Себе сущего и милосердного Бога, что «без сомнения самым глубоким образом связывает между собой иудеев, мусульман и христиан».[10]

22 октября 1974 г. папа Павел VI основал как особый орган при Секретариате по делам нехристиан специальную Комиссию по религиозным связям с мусульманами. Кроме содействия и активного поддержания христианско-исламских взаимоотношений, Комиссия занималась публикацией различных исследований по темам: современные направления и движения в исламе, религия и насилие, молитва совместно с мусульманами, богословское восприятие идей Декларации «Nostra aetate», религия и политика, религиозная свобода.

В 1981 г. был издан новый документ, посвященный христианско-мусульманскому диалогу и его базовым принципам. Здесь особое значение для успешного построения диалога придается признанию ценностей мусульманских партнеров. Для этого необходимо, прежде всего, понять, что полное предание себя Богу «для мусульман – ни в коем случае не является попыткой избежать ответственности или стать фаталистами, но скорее позволяет противостоять искушению гордостью и надменностью, которые человеку свойственно испытывать».[11] Именуя себя «слугами Божиими» (*'abd Allâh*), мусульмане выражают свою глубокую убежденность в том, что все от Бога и все возвращается к Богу, и в Нем они имеют свой источник и свою цель. Тогда предание себя Богу становится «в первую очередь твердой и ответственной установкой по отношению к воле Божьей».[12] Исполняя ее, человек должен быть готовым к терпеливому перенесению страданий и испытаний, как это показывают истории Авраама и пророков и особое служение Иисуса Христа. Поэтому Коран, несмотря на разительные отличия, «все же причастен содержанию библейского благовестия Ветхого и даже Нового Завета».[13]

Названный документ впервые эксплицитно дает оценку личности Мохаммеда, который представляется «великим литературным, политическим и религиозным гением, обладающим известными пророческими характеристиками». [14] Тем не менее, в тексте отсутствует однозначное утверждение сверхъестественного происхождения коранического провозвестия, поскольку в другом месте ислам обозначается не более чем одна из человеческих попыток в поиске Бога, ставшая «особой подготовкой к духовному принятию Бога Авраама, Моисея и Иисуса».[15]

В последующих главах говорится о частом обоюдном непонимании и иных препятствиях в христианско-мусульманском диалоге, например, восприятие ислама как исключительно законнической религии, сводящей

процесс спасения к чисто автоматическому событию в результате соблюдения свода правил. Устранению подобных предсуждений способствует и присущий обеим религиям особый взгляд на достоинство человека, как призванного Богом и несущего перед Ним моральную ответственность за свои мысли и действия. В итоге христиане и мусульмане поощряются к сотрудничеству в служении Богу и людям.

Со времени II Ватиканского собора начатый диалог развивался не только в мирных условиях, но и в ситуации военных действий в Персидском заливе, Ливане и Алжире, ставших действительной проверкой прочности новых христианско-исламских взаимоотношений. О том, что это испытание было выдержано свидетельствует День всеобщей молитвы о мире в Ассизи (27 октября 1986 г.), в которой среди 26 официальных делегаций приняли участие и представители мусульманского мира из Марокко.

### **§3. Деятельность, предпринятая Папским советом по межрелигиозному диалогу в период с 1988 по 2004 гг.**

28 июня 1988 г. согласно апостольской конституции «Pastor bonus» Секретариат по делам нехристиан был переименован в Папский совет по межрелигиозному диалогу. Новоучрежденный Совет продолжил работу по поддержанию и регулированию отношений с верующими нехристианских религий, а так же «со всеми теми, кто так или иначе испытывают религиозные чувства».[16] Новое название организации отразило готовность Католической церкви и далее быть верной духу II Ватиканского собора в позитивном восприятии других религий. Необходимо попытаться выявить общее, прежде чем отмечать различия – в этом состоит залог плодотворного и успешного диалога. В отношении мусульман одной из первых задач Папского совета по межрелигиозному диалогу стало активное сотрудничество с Иорданской Королевской Академией по исследованиям исламской культуры (фонд аль-Албайт).

5 апреля 1993 г. был создан фонд «Nostra aetate» с целью организовать в Риме обучение студентов, исповедующих иные религии и желающих усовершенствовать свои познания в области христианства. Большую часть стипендий получили студенты-мусульмане, что позволило им, посещая один из папских университетов или академий, изучать христианскую религию из христианских источников. Некоторые страны с преобладающим мусульманским населением, например, Турция, изъявили желание перенять подобный опыт и приглашать в свои учебные заведения христиан, предоставляя им возможность, в свою очередь, работать с сочинениями исламских философов и религиозных мыслителей.

С 1994 г. стали проводиться совместные встречи между представителями Папского совета по межрелигиозному диалогу и иранской Организации по делам исламской культуры и отношений. Главной темой обсуждений были выбраны проблемы современности: экологический

кризис, военные столкновения на Ближнем Востоке, помощь бедным в странах Азии и Африки.

Особое значение для развития диалога с мусульманами на официальном уровне имели так называемые «комитеты взаимодействия».[17] Первый исламо-католический комитет взаимодействия начал свое существование в 1995 г. 28 мая 1998 г. появился Объединенный Комитет, образованный в соответствии с соглашением, которое было подписано между Папским советом по межрелигиозному диалогу и постоянно действующим исламским Комитетом аль-Азхар по вопросам диалога. Задачей Объединенного Комитета являлась организация регулярных встреч и дискуссий по различным, как практическим, так и теоретическим, вопросам. Такие же цели были поставлены и перед координационной комиссией, учрежденной в 2002 г. Католической церковью вместе с Ливийским международным исламским обществом призыва.

25 апреля 2002 г. официальные лица из турецкого министерства по делам религии подписали с Папским советом по межрелигиозному диалогу Декларацию, предназначенную для содействия христианско-мусульманскому диалогу во всех его формах. Данный документ еще раз акцентировал необходимость установления контакта между учебными заведениями и обмена профессорами и студентами, по примеру Папского Григорианского университета в Риме и некоторых университетов Анкары.

На развитие христианско-мусульманских отношений в последние годы не могли не повлиять события 11 сентября 2001 г. в США и другие террористические акты, совершенные в Европе и Америке лицами, относящими себя к исламу. В христианской среде, с одной стороны, вновь окрепли тенденции к более критической оценке мусульманской религии и ее традиций, но с другой, прозвучал призыв не отождествлять радикальные проявления исламистского экстремизма с самим исламом и его сущностью. Это оказало влияние и на многих членов мусульманской общины, которые стали проявлять большую инициативу в межрелигиозном диалоге, «зачастую стремясь опровергнуть [негативный] образ, созданный средствами СМИ или группировками, прибегающими к насилию во имя религии».[18]

#### **§4. Постсоборные документы вероучительного характера**

Вероучительные постановления Католической церкви после II Ватиканского собора, в тех пунктах, где, так или иначе, затрагивается проблема восприятия иных религий, прежде всего, ссылаются на соборные высказывания в Догматической конституции о Церкви «*Lumen gentium*» и Декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям «*Nostra aetate*». Характерно то, что в разделах, посвященных иудеям и мусульманам, акцент смещен с поклонения единому Богу, которое они воздают Ему наравне с христианами, в сторону недостаточности попыток



приверженцев иудаизма и ислама на пути познания истины. Так, катехизис Католической церкви от 1992 г. указывает, что «они ищут Бога, Он еще не известен им, но близок».[19] Декларация вероучительной конгрегации «Dominus Jesus» так же замечает: «Они ищут абсолютной истины, но им не достает согласия с Богом Откровения».[20]

## **§5. Высказывания глав Католической церкви о мусульманах и исламе**

Большую роль в укреплении христианско-мусульманских связей сыграли обращения Павла VI и Иоанна Павла II к мусульманским представителям и общинам в различных странах. В своих высказываниях папы значительно углубили и развили идеи II Ватиканского собора.

В приветствии, адресованном новому послу Пакистана, в 1972 г. папа Павел VI вновь подтверждает, что «Церковь признает богатство исламской веры, веры, связывающей нас с единым Богом».[21] В подобной речи, обращенной так же и к послу Марокко, в 1976 г. понтифик называет мусульман, «нашими братьями в вере в единого Бога»[22], при этом упоминая, как и II Ватиканский собор, послание папы Григория VII.

Папа Иоанн Павел II с самого начала своего служения открыто выразил свое стремление, как предстоятеля Римо-Католической церкви, всячески поддерживать христианско-исламский диалог и в теоретической и в практической плоскости. В дальнейшем об этом свидетельствуют его многочисленные встречи с мусульманами в течение всего понтификата, среди которых особенно ярким событием стало, первое за всю историю папства, посещение мечети Омейядов в Дамаске в 2001 г.

В большинстве заявлений папы Иоанна Павла II заметна тема общей веры в единого Бога и взгляд на Авраама, как на духовного прародителя христиан, мусульман и иудеев. Так, организованный в 1985 г. католическо-мусульманский симпозиум «Святость в христианстве и исламе» папа открыл словами: «Ваш и наш Бог – есть Один и Тот же, и мы являемся братьями и сестрами в вере Авраама».[23] За шесть лет до этого, выступая перед католической общиной Анкары, Иоанн Павел II назвал «исповедание единого Бога через духовное следование Аврааму христианами, мусульманами и иудеями, если оно подлинно переживается и пронизывает собою их жизнь» - «надежной основой для достоинства, братства и свободы людей», а так же «принципом нравственных действий и жизни в обществе».[24] В проповеди во время юбилейного паломничества по святым местам в 2000 г. понтифик подчеркивает, что «с Авраама, на которого вместе с нами взирают мусульмане и иудеи, как на пример безусловного предания себя воле Божией, начинается союз Бога с человечеством».[25]

Вместе с тем, позиция Иоанна Павла II отчетливо теоцентрична: главное, что связывает христиан и мусульман между собой – это

поклонение единому Богу. На встрече с членами мусульманской общины в Бельгии в 1985 г. папа обратился к ним со словами: «христиане и мусульмане – мы встречаемся в вере в единого Бога, нашего Творца и Водителя, нашего справедливого и милосердного Судью. В нашей повседневной жизни мы стремимся к тому, чтобы соответствовать воле Божией и исполнять написанное в Священных книгах. Мы верим, что Бог превосходит наши представления и наш мир и что Он сопровождает нас в нашем настоящем каждый день. Мы молимся Ему и благодарим Его, просим Его о прощении наших грехов и взываем к Нему о помощи и благословении».[26]

Еще один аспект, который может стать связующим звеном для обеих религий, папа Иоанн Павел II замечает в отношении к особому предназначению человека и «благоговению перед его достоинством, которое является основанием прав каждого из нас» (обращение к мусульманским общинам Кадуна, Нигерия) [27]. В своем выступлении перед верующими Католической церкви в Анкаре (1979 г.), папа, процитировав строки из Корана о творении и назначении человека (32,7-9) и соответственно из ветхозаветной книги Бытия (1,27;2,15), проводит параллель между двумя историями. И в кораническом призвании человека быть представителем Бога на земле и в библейской задаче хранения творения и господствования над ним понтифик видит знак исключительного достоинства человека в обеих религиях.[28] Этот антропологический момент снова акцентируется в папской речи к мусульманам Камеруна (1985 г.): «Бог поставил нас на земле как Своих представителей, чтобы сознательно заботиться о мире природы и чтобы организовывать наши человеческие общества согласно Его воле».[29] Таким образом, папа формирует общий базис христианской и исламской этики и антропологии, на котором могут основываться верующие в обсуждении актуальных проблем современного человека в области правоповедения, биоэтики, медицины и экологии.

Беседуя с мусульманскими лидерами в Кении (1980 г.), Иоанн Павел II выразил мнение, что христианство и ислам могут объединить усилия и на поле совместной борьбы с современным материализмом: «молитва, милостыня и пост высоко ценятся в обеих наших традициях и являются, без сомнения, великим свидетельством миру, который подвергается опасности быть поглощенным материализмом».[30] Эта же мысль встречается и в поздравительных обращениях Католической церкви к мусульманским общинам по случаю окончания поста в месяц Рамадан.

Впервые подобное послание появляется в 1967 г. и с того момента ежегодно направлялось к мусульманским общинам мира, сначала от имени председателя Секретариата по делам нехристиан, а впоследствии и Папского совета по межрелигиозному диалогу. Лишь в 1991 г., в связи с военной ситуацией в Персидском заливе, папа лично поздравил всех, кто исповедует ислам. «Вы, закончившие тяжелый месяц поста согласно вашему религиозному долгу», - подчеркнул понтифик «даете современным обществам необходимый пример послушания Богу, значения

молитвы, самодисциплины и аскетической простоты в использовании благ этого мира. Так же и мы, христиане, проводим пост, как время особого покаяния и очищения, совершаемых в молитве и воздержании. Эти ценности, которые разделяют христиане и мусульмане в их религиозных верованиях и традициях, могут быть предложены человечеству как ответ на притягательную силу власти, благосостояния и материального удовольствия».[31]

Верующих обеих религий связывает и стремление к миру и социальной справедливости, как свидетельство искреннего исполнения воли Божией. В уже процитированном поздравлении с окончанием месяца Рамадан Иоанн Павел II говорит: «Путь тех, кто верит в Бога и служит Ему – это не путь правления, но путь мира: единство в мире со своим Творцом через исполнение Его воли, мир в и со всем творением через мудрое использование божественных благ для благосостояния всех, мир в человеческой семье, через взаимное служение – вплетает наши общества в единую сеть справедливости и братства».[32]

Мир и социальная справедливость – взаимообусловлены и являются целью христиан и мусульман, как и всех людей доброй воли, достигаемой в совместном сотрудничестве. Большое значение здесь папа придает молитве, как видно в лично инициированной им мультирелигиозной молитве о мире в Ассизи (1986, 1993 гг.) и словах, произнесенных по случаю Международного Дня мира в 1991 г. «Молитва – это действительно объединяющие нас узы... Как подлинное выражение правильного отношения к Богу и ближним, молитва является позитивным вкладом в дело мира»,[33]- заметил Иоанн Павел II, косвенно указав на взаимопроникновение духовной и практической плоскостей диалога.

Богословская позиция в диалоге Иоанном Павлом II определяется уважительным отношением не только к тому, что может объединять верующих обеих религий, но и к тем вероучительным аспектам, которые различны. Эту установку определяют его слова, с которыми он обратился к мусульманской молодежи в Касабланке в 1985 г.: «Католическая Церковь с уважением относится к вашему духовному прогрессу, вашей духовной традиции и понимает их значение. Мы, христиане, так же гордимся нашей собственной религиозной традицией. Я считаю, что мы, и христиане, и мусульмане, должны с радостью осознать те общие религиозные ценности, которые мы имеем и возблагодарить Бога за них... Однако, мы должны так же признавать и уважать наши различия. Очевидно, что наиболее фундаментальным из них является тот взгляд, которого мы придерживаемся в отношении личности и деяний Иисуса из Назарета... Это – важное различие, которое мы должны принять со смирением и уважением, со взаимной терпимостью. Это тайна, которую, я уверен, Бог когда-нибудь нам откроет».[34]

Вновь и вновь папа Иоанн Павел II призывает христиан и мусульман к диалогу, «чтобы лучше понимать друг друга, как в плоскости богословской науки, так и в личных отношениях, на работе и в семье».[35]

На межрелигиозной встрече в Иерусалиме в 2000 г. выступая перед иудеями, христианами и мусульманами, рассматривает богатство трех религиозных традиций как общий источник, из которого следует взаимно черпать, т.к. «проблемы современного времени не могут быть разрешены, если мы не знаем друг друга и отделены друг от друга... Необходимо сделать все, что в наших силах, чтобы исцелиться от болезней прошлого и принять твердое решение о построении такого будущего, в котором возникнет лишь уважительное и плодотворное сотрудничество».[36]

По убеждению понтифика в диалоге не следует навязывать партнеру свое мнение, но контакт должен быть ориентирован на твердое исповедание собственной веры вместе с уважительным вниманием друг другу и «стремлением распознавать все благое и святое в учениях других».[37] Построение мирного диалога – исполнение воли Божией, потому что «наш Бог – это Бог мира, Который требует мира между теми, кто живет согласно Его заповедям... Он – Бог диалога, Который с самого начала истории вступает в диалог спасения с созданным Им человечеством. Этот диалог длится и по сей день и будет продолжаться до скончания времен».[38]

## **§6. Обобщающие итоги диалога католиков с мусульманами**

1. II Ватиканский Собор стал поворотным пунктом в отношении Католической церкви и ее богословия к вере мусульман.
2. На соборе впервые была предпринята попытка честной и непредвзятой оценки ислама и мусульман: а) Догматическая конституция о Церкви «*Lumen gentium*», б) Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «*Nostra aetate*».
3. Сделано позитивное определение ислама как возможного, хотя и неодинакового с христианством, пути спасения.
4. Различия в вероучениях не замалчиваются, но и не ставятся преградой на пути дальнейшего диалога.
5. Соборные формулировки были углублены и детализированы в высказываниях пап Павла VI и Иоанна Павла II
6. За последующие сорок лет после II Ватиканского собора наблюдаются трансформационные процессы в католическом самопонимании относительно других религий, что нашло отражение в многочисленных межрелигиозных встречах.

## **Раздел 2. Протестанты и мусульмане: от наступательной миссии к**

## **диалогу**

### **§1. Евангелические Церкви и ислам**

Вследствие своей географической удаленности от регионов, где активно распространялся ислам, Евангелические церкви Европы и Северной Америки долгое время не имели с ним практически никакого контакта. Подобное положение вещей значительно изменилось лишь в XIX столетии, вследствие активизации миссионерской деятельности протестантизма, а также миграции в Западную Европу и США после II Мировой войны большого количества рабочих и беженцев из мусульманских стран.

Существовавшая вплоть до настоящего времени позиция протестантского богословия по отношению к мусульманам и их вере была сформирована в русле негативных полемических высказываний Лютера и Кальвина. С одной стороны, ислам воспринимался как серьезная внешняя угроза, а с другой – как «Божья кара над папством и развращенным христианским миром; воплощение апокалиптической антихристианской силы конца времен».[39] Также в своих высказываниях касательно ислама, Лютер осуждал его как «веру в дела» или «религию закона» и называл Мухаммада «одержимым духом лжи», а Коран – «сомнительной книгой, полной сказок и всякого безумия...источником всяческих ересей».[40]

Подобная предосудительная оценка не была новой в истории христианско-исламских взаимоотношений. Чтобы изменить ее и занять непредвзятую позицию по отношению к исламу и мусульманам, потребовался длительный промежуток времени. Лишь в 1971 г. на полном собрании Всемирного совета церквей в Адисабебе Евангелическая церковь начала интенсивный и объективный диалог с представителями ислама. В дальнейшем были разработаны некоторые документы, в которых Евангелическая церковь более четко обозначила свое восприятие этой религии.

### **§ 2. «Религии, религиозность и христианская вера»**

Это исследование было опубликовано в 1991 г. по желанию руководства Объединенной Евангелической и Лютеранской церкви Германии (VELKD). В самом начале документа утверждается, что ислам вместе с христианами и иудеями «разделяет проповедь о едином Боге (Аллахе)».[41] Однако, по мнению авторов текста, «для ислама ортопраксия – важнее, чем ортодоксия, потому что он, прежде всего, «din» - устроение пути».[42]

Далее, особо акцентируется законнический характер ислама. С одной стороны выделяется общее для христиан и мусульман понимание закона как святой, безусловной воли Божией, значимой для всех сфер

существования. С другой же, выполнение мусульманами всех предписанных обязанностей перед Богом и организация жизни согласно закону, который определяет не только частную сферу индивидуума, но и общественную жизнь в социуме, - становится основанием для восприятия ислама как единства религии и политики.

И христианство, и ислам свидетельствуют об ответственности человека перед Создателем в каждый момент настоящей жизни и за все совершенное в день Страшного Суда. Обеим религиям свойственна взаимосвязь веры и благих дел, однако, если для ислама закон должен быть необходимо исполним, как руководство свыше на пути спасения, то в христианском понимании невозможно оправдаться перед Богом лишь делами закона. Истоки этого различия заметны в ином, чем у мусульман, отношении христиан ко греху: «грех – это не просто индивидуальное преступление заповеди, которое можно исправить добрым делом, в отдельных грехах проявляется охватывающая всю жизнь греховность человека... Новое отношение с Богом открывается, прежде всего в Евангелии божественного прощения и любви, явленных в Иисусе Христе, Сыне Божиим, в Котором человечество обрело примирение с Творцом».[43]

В целом, по своему содержанию изложенный документ является характерным примером современного представления протестантских церквей об исламе и соответствующей ему богословской аргументации.

### **§ 3. «Христианская вера и ислам»**

В данном заявлении Лозаннского движения в содействии с Немецким Евангелическим Альянсом и рабочими группами миссионерского служения Евангелической церкви Германии постулируется следующее герменевтическое правило: «формальная общность необязательно должна означать и содержательное согласие».[44] Под «формальными общностями» здесь имеется в виду вера в Откровение Бога человеку и в Священное Писание. Вместе с тем, отдельные коранические и библейские цитаты необходимо понимать, исходя исключительно «из сердцевины их контекста»[45].

Далее достаточно резко констатируется, что «Мохаммед не является пророком Божиим и Коран, соответственно, не может быть Откровением Божиим».[46] Обоснование высказанной точки зрения заключается в том, что «Коран противоречит центральным моментам Библии,...и Мохаммед не соответствует библейским критериям пророка Божия».[47] Каковы эти критерии, однако, нигде не указывается.

В итоге и вера в единого Бога обозначается как формальное, а не содержательное согласие, поскольку представление мусульман о сущности Божией остается совершенно иным. «Бог – един в Себе, абсолютно свободен и принципиально отделен от Своих творений. Божественная сила и власть, хотя и может быть близкой человеку, но никогда не доходит до

отношений 'я - ты'».[48] Такой образ Бога, по мнению создателей документа, определяет и отношения человека и Бога: «мусульмане понимают себя не как детей, но как слуг, рабов Божиих».[49]

Соответственно заданному с самого начала текста вектору, заостряется различное понимание христианами и мусульманами Иисуса из Назарета, и, в частности кораническое отрицание крестной смерти Христа, Его воскресения и искупительного значения Его жертвы, через которую стало возможным примирение с Богом. Причина этого отказа признать Иисуса Спасителем состоит, согласно следующему разделу, в совершенно ином в исламе взгляде на человеческий грех. «Грехопадение прародителей в раю не изменило в корне отношения человека и Бога... Ислам отвергает первородный грех; смерть – не есть следствие греха, но ее основание лежит в воле Божией».[50]

Затем следует вывод, что вера христиан и мусульман – «совершенно несовместимы», при чем поклонение Богу в исламе называется ориентированным «посюсторонне» и нацеленным на «подчинение всего мира господству Божию».[51] Обеспокоенные уровнем эмиграции мусульман в города Германии, авторы заявления предостерегают, что «цель ислама – не в религиозном обращении индивидуума, но в стремлении оказать влияние на государственные органы, институты и общественные структуры».[52] В качестве своеобразного средства упрочения социального мира здесь предлагается проповедь Евангелия мусульманам.[53]

Заметная веронетерпимость проявляется и в различных рекомендациях, например, «при организации общественного труда обращать минимум внимания на исламскую религиозную мораль», «не разрешать мусульманские захоронения на церковных кладбищах», «не создавать условий, способствующих построению мечетей».[54]

Очевидно, что данный документ, написанный в духе религиозного и социального отграничения, носит миссионерско-апологетический характер и выражает эксклюзивистскую позицию, а в отдельных фрагментах даже некоторые черты фундаментальной установки. Ислам представлен в недифференцированном и несколько карикатурном виде с употреблением привычных клише: «религия закона», «военный экспансионизм», «теократическое устройство общества».

#### **§ 4. «Встреча христиан и мусульман»**

Указанный документ издан в 1999 г. при участии рабочего института Евангелического Миссионерского Служения в Германии. Однако, и по содержанию, и по общей окраске высказываний он значительно отличается от предыдущего и выражает ясное осознание необходимости новой богословской рефлексии касательно ислама вообще и его взаимоотношений с христианством в современном мире. Особо

подчеркивается важность совместных встреч, способствующих взаимообогащению духовным опытом. Вниманию читателя предлагаются некоторые примеры христианско-мусульманских контактов на почве социальной работы. Так же рассматриваются условия, при которых эти контакты могут быть более плодотворными.

Взаимодействие, при этом, должно основываться, прежде всего, на общей истории веры, которая «связывает иудеев, христиан и мусульман и имеет свои корни в призвании Авраама и Божьем благословении над ним. Вследствие этого существует внутренняя близость этих трех вероучительных общин, проявляющая себя во многих общих вероучительных положениях. Их невозможно игнорировать, несмотря на все отчуждение и противопоставление».[55]

Эта близость в вере, в дальнейшем обосновывается еще глубже, но создатели документа сознают, что средоточие веры и тем самым «вся вера во всех ее аспектах для христиан и мусульман акцентирована по-разному».[56] Степень соприкосновения, по мнению авторов, возрастает в области мистики, а так же, не в последнюю очередь, зависит от влияния секуляризации на общины верующих. В своих взаимоотношениях христиане и мусульмане призываются отказаться от «оценивающего сравнения религий» или «нивелирования вероучительных различий», но «обоюдно признать друг друга верующими людьми и свидетельствовать друг другу о своей вере».[57]

Общение с мусульманами, направленное на сотрудничество и мирный диалог, требует от христиан уважения к Мохаммеду, «который был несгибаемым проповедником первой заповеди, подобно ветхозаветным пророкам».[58] Однако документ подчеркивает, что значение Мухаммеда не ограничивается проповедью о едином Боге, поскольку для мусульманской общины он стал политическим руководителем и судьей. Эта точка зрения – новаторская для протестантского богословия, т.к. ранее считалось невозможным совмещение божественного господства и политической власти.

Вместе с тем в заключительных строках раздела, посвященного Мухаммеду, христиане призываются не отходить от собственных вероучительных позиций, сохраняя при этом уважительное отношение к исламу. В этом создатели документа видят залог формирования справедливого общества и государственности.[59] Сюда так же относится сотрудничество христиан и мусульман в управлении Божиим творением.

Документ утверждает с одной стороны неприемлемость для христиан исламского понимания Откровения, но с другой стороны это не должно «препятствовать им признать достоинство Корана, хотя коранический образ Иисуса мешает восприятию Корана как слова Божия».[60] В качестве рекомендаций для проведения богословских встреч предлагается совместная интерпретация коранических и библейских текстов, что может привести к снятию прежнего неприятия



противоположной позиции.

Как и в предыдущих документах, решающее различие видится в представлении о первородном грехе и спасении. Если ранее протестанты заявляли, что исламская позиция неверна, то теперь она воспринимается более дифференцированно: «Мусульмане имеют иное представление о грехе, чем христиане, они отвергают мысль о первородном грехе Адама, последствия которого распространились на весь человеческий род... Мусульмане видят грех скорее как акт индивидуального неповиновения Богу и Его повелениям... Через искреннее покаяние они могут взывать к милосердию Божью и восстанавливать с Ним отношения, когда Он принимает их покаяние».[61]

Сравнивая этот документ с предшествовавшими ему, где выражалась наступательная агрессивная миссиология, можно отметить преодоление агрессивности и призыв к мягким формам апологетики собственных позиций.

## **§ 5. «Что должен знать каждый об исламе»**

Так называется книга, изданная в 2001 г. при сотрудничестве Объединенной Евангелическо-лютеранской Церкви Германии (VELKD) с Евангелической Церковью Германии (EKD). Она представляет собой введение в основы ислама. Авторы ставили перед собой цель создать средство лучшего понимания ислама христианами и способствовать мирному сосуществованию обеих религий.

Поощряется признание христианами важного исторического значения Мохаммеда, как того, «кто проповедовал покаяние и призывал людей в своем окружении к вере в единого Бога и, вместе с возвещением святости и справедливости Божией, соучаствовал в библейском пророческом благовестии».[62] Пророческий статус Мохаммеда таким образом признается позитивно, но с другой стороны присутствует ясное указание на то, что христиане не могут согласиться с притязанием Корана на окончательность и универсальность.

Иудеев, христиан и мусульман особенно сближает свидетельство о едином Боге и необходимости предания себя человеком Всевышнему. В вопросах веры и жизни христиан и мусульман объединяет так же «благодарность за творение и ответственность за его сохранение,... ожидание суда над человеческими деяниями, критика идолослужения посягательством на цели и блага, стремления к справедливости и миру».[63] В противоположность представлению ислама как религии закона, что часто можно было встретить в сочинениях протестантских богословов, составители книги, согласно исламскому самовосприятию, подчеркивают, что «божественное право и закон не являются для мусульман тягостным ограничением или утомительной задачей, но свидетельствуют о милосердии Бога, ведущего творение правильным путем».[64] Так же

говорится о характерном для ислама тесном переплетении религиозной и политической сторон жизни. Вместе с тем политическая ангажированность ислама богословски оправдывается: «Ислам – это посланничество верующих формировать не только свою жизнь, но и жизнь целого мира согласно божественной воле... Это целеполагание охватывает человеческую жизнь целиком, включая политические, социальные и религиозные аспекты его существования».[65]

Подобно другим документам протестантских церквей, затрагивающих проблему христианско-исламского диалога, книга указывает на существенные отличия в понимании отношений Бога и человека, греха и, соответственно, пути спасения. Центральное различие видится в том, что согласно христианской вере «Бог нисходит в человеческий мир так, что предаёт себя страданиям и смерти, ибо Его любовь ведёт Его к этому и он желает вернуть свое потерянное творение в свой дом».[66] Подобное представление объявляется совершенно чуждым исламу. Несмотря на отрицание исламом первородного греха налицо общность в понимании того, что человеку невозможно не грешить, и поэтому он нуждается в прощении и милосердии Божиим и в благодатной помощи на пути к вечному спасению.

## **§6. Общие итоги**

Итак, можно отметить следующее:

1. Протестантские церкви во многом пересмотрели свое отношение к мусульманам, сменив радикально-миссионерскую наступательную позицию на уважительный диалог.
2. Налицо отход от богословских взглядов, сформированных под влиянием высказываний Лютера и Кальвина касательно ислама и Мохаммеда.
3. Нельзя говорить о протестантских новациях в диалоге с исламом, т.к. изменение отношения к мусульманам находится под влиянием идей, развивающихся в католическом богословии.

## **Раздел 3. Православные и мусульмане: формирование диалога**

### **§1. Основные исторические этапы взаимоотношений православных и мусульман**

Православная церковь имела контакты с исламом с самого момента его возникновения, т.к. сосуществовала бок о бок с арабским миром.

Встреча с исламом принимала не только форму вооруженного конфликта и противостояния, но часто осуществлялась на интеллектуальном уровне в ходе богословских дискуссий, в которых предпринимались попытки разъяснить различия между этими двумя формами религиозного опыта и определить их позиции. В результате арабских завоеваний часть православных богословов оказалась проживающей в новообразованных исламских государствах. Это дало им возможность непосредственного и углубленного знакомства не только с Кораном, но и исламской богословской литературой.

Иерарх Греческой Православной Церкви архиепископ Анастасий (Яннулатос), занимающийся вопросами диалога православных и мусульман, выделяет четыре периода в истории их межрелигиозных взаимоотношений.

Первый период – непосредственная конфронтация между христианством и исламом. Практически все дискуссии проходили в Сирии, в халифате. Этот период длился с середины VIII-го до середины IX-го столетий. Отношение православных богословов к исламу было в это время в основном насмешливым и пренебрежительным. Среди христиан, которые первыми уделили внимание новой религии, был св.Иоанн Дамаскин. С богословской точки зрения он не придавал какого-либо значения мусульманскому учению и видел в исламе «религиозную фабрикацию, выдумку, подходящую лишь для примитивных людей».[67] Характерно, что в его сочинении «О ста ересьях вкратце» после описания ста ересей, заканчивающихся верой «измаилитов», он пишет о «саракинах», последователях «лжепророка Магомеда», который, используя писания христианских ересиархов, изобрел сто первую ересь.[68]

Подобная оценка была поддержана последующими богословами этого периода. Коран воспринимался как еретическая книга, полную вымысла и искаженного христианского вероучения. Мохаммед рассматривался либо как предтеча антихриста, либо как сам антихрист и лжепророк. В IX веке появляется сочинение епископа Харранского (Месопотамия) Феодора, известного так же как Абу Курра, под названием «Против иудейской и сарацинской ересей». В этом произведении, написанном в форме диалога, с одной стороны сохраняется позиция св.Иоанна Дамаскина, а с другой стороны предпринята первая попытка серьезно понять ислам и дискутировать с ним.

С середины IX-го до середины XIV-го столетия продолжается второй период. Центр исследований в области ислама перемещается в столицу Византийской империи Константинополь. В отличие от первого периода, когда господствовало насмешливое отношение, вызванное «непоследовательностью Корана» в сравнении с Библией, во второй период ислам был осознан как самостоятельная религия. В связи с исламскими завоеваниями на территориях Византии ислам стал рассматриваться как главная угроза империи. Богословская позиция из насмешливой превратилась во враждебную.

Наиболее характерным для этого периода является сочинение Никиты Хониата «Отвержение книги, выдуманной арабом Мухаммедом», в котором автор пытается доказать противоречивость и несостоятельность мусульманской веры.

Третий период продолжался с середины XIV-го по XV-ый век. По словам архиепископа Анастасия он отличался «мягкостью и объективностью».[69] В это время ведущими сторонниками дебатов с мусульманами стали такие выдающиеся в православии личности, как св. Григорий Палама, монах Иосиф Вриенний, императоры Иоанн VI Кантакузин и Мануил II Палеолог, а так же патриарх Геннадий. Именно св. Григорий Палама начал разрабатывать принципы диалога. Стремясь убедить собеседников, он основывает свои аргументы прежде всего на моментах, общих для обеих религий. В процессе дискуссий ни та, ни другая сторона не смогли убедить партнера по диалогу, но сохранялась атмосфера взаимного уважения и почтения друг к другу.

Представляет интерес отчет о встрече при дворе турецкого султана в 1390-1391 гг. в Брусе (Турция), составленный императором Мануилом Палеологом. На этой встрече он имел возможность обменяться взглядами с ведущими мусульманскими богословами относительно различных богословских вопросов. Он избегает в отчете унижительных и пренебрежительных высказываний в адрес ислама.

Вскоре после интронизации на патриарший престол Геннадия в уже завоеванном турками Константинополе его посещает султан Мехмед Завоеватель. В это время в исламе зарождается движение суфизма, позитивно воспринимавшего христианскую мистику. Желая получить точную информацию касательно христианской религии, он попросил патриарха Геннадия о кратком письменном изложении всего того, что было им услышано во время визита. В ответ на эту просьбу Геннадий написал длинное сочинение «Касательно единственного пути к спасению человека». Для молодого султана эта версия оказалась слишком длинной, поэтому Геннадий составил упрощенную версию «Исповедание веры». В обоих вариантах он старается разъяснить проблемные пункты вероучения, ставшие предметом разногласий между двумя вероучениями (троичность Бога, христологические догматы), используя язык, понятный собеседнику и легко воспринимаемый им.

К патриарху Геннадию так же обратилось два турецких паши с вопросом о божестве Иисуса Христа. Отвечая им, патриарх выбрал отправным пунктом своей экзегезы общие и христианам и мусульманам вероучительные положения, прежде всего веру в единого Бога.

Оказавшись после падения Константинополя внутри исламского мира, православные богословы должны были еще более смягчить свою позицию по отношению к мусульманам. Несмотря на то, что сочинения, написанные за эти три периода, носили явно полемический характер, «подобные

трактаты показывают, что эти две религии разделяют общий понятийный базис, который делает диалог возможным. Общий богословский язык, подобный этому, не всегда имеется в диалоге христианства с иными религиями, например, с религиями Индии».[70]

Четвертый период (середина XV-го до середины XIX-го в.), выделяемый Яннуллатосом, вряд ли можно охарактеризовать, как период диалога, т.к. это было время распространения турецкого владычества и сопротивления православных, оказавшихся под игом.

## **§2. Современное состояние**

В ноябре 1986 г. между православными и мусульманами начинается серьезный и систематический диалог при сотрудничестве православного центра Вселенского Патриархата в Шамбези (Женева) и Королевской Академии исследований в области исламской культуры при фонде аль-Албайт (Иордания). Со стороны православных диалог возглавил митрополит Дамаскин (Папандреу). Начиная с 1986 г. проводились совместные консультации по различным темам. Они проводились, однако, преимущественно на академическом уровне. Со стороны православных цель встреч обозначалась как выявление теоретических предпосылок, способствующих построению сотрудничества обеих религий по актуальным проблемам мирного сосуществования.

Бросается в глаза, что на этих встречах греческие православные иерархи и богословы явно находились под влиянием идей II Ватиканского собора. Следуя в русле определений декларации «Nostra aetate» и заявлений Иоанна Павла II, митрополит Дамаскин Папандреу видит общность обеих религий «в вере в единого истинного Бога, Творца и Господа людей, мира, истории и религии», а так же в том, что «Церковь и мечеть – это места смирения, в которых человек распознает свою ничтожность, которая в конце-концов помогает духовно переосмыслить себя». Повторяется и призыв к совместной борьбе с материализмом, который мы уже слышали в папских выступлениях: «Опасность нашего времени не столько в конфликте между Евангелием и Кораном, сколько в идолопоклонническом почитании всего материального, которое угрожает как Востоку, так и Западу».[71]

В заявлениях митрополита Константина Дерконского (США) прослеживаются так же идеи II Ватиканского собора, как и у митрополита Дамаскина Папандреу. Общее он видит не только «в вере в единого, живого и сущего Бога», но и в антропологических принципах обеих религий: «Человек является творением Божиим, Господом ему даны разум и моральные способности... Бог поместил его на земле как своего наместника и дал ему власть над природой».[72]

В 1997 г. на встрече между представителями Вселенского Патриархата и фонда аль-Албайт были сформулированы восемь оснований диалога

православных и мусульман. В этом документе обе стороны принимают для себя обязательными ряд основоположений, которые должны служить диалогу и сотрудничеству. Особый акцент там был сделан на единстве всех людей и установлении мира и справедливости против идеологии насилия и войны. Было постановлено, что в православных и мусульманских учебных заведениях будет пропагандироваться дух взаимного уважения и понимания с целью избежания межрелигиозной нетерпимости и фанатизма.

### **§3. Взаимоотношения Русской Православной Церкви с исламскими структурами**

Относительно Русской Православной Церкви следует отметить следующее. На сегодня взаимоотношения с исламскими структурами является для нее второй после взаимоотношения с католиками по значимости темой в деле межконфессиональных контактов. Основания этого связаны с тем, что 1) на настоящий момент в регионах России существуют мусульманские структуры, «порой даже более мощные, чем епархии Русской Православной Церкви»[73], поэтому необходим как минимум религиозно-политический диалог; 2) в регионах с преобладающим мусульманским населением власти считают себя представителями ислама и заявляют о поддержке мусульман, поэтому священство в местных православных епархиях стремится избегать конфликтов с мусульманским населением, даже в негативных ситуациях; 3) идут процессы трудовой миграции, в результате чего образуются новые сети исламских общин в прежде неисламских регионах.

Идеальным партнером по диалогу для священнослужителей Русской Православной Церкви оказалось суфийское духовенство, «сосредоточенное на своих мистических практиках и утратившее миссионерский настрой».[74] В то же время иерархи Русской Православной Церкви проявляют благожелательный настрой по отношению к мусульманам. «Я называю Астрахань славным домиком, где живут мусульмане и православные в таком единстве, что православные празднуют мусульманские, а мусульмане – православные праздники. Мы стараемся жить в мире и понимать друг друга... По Божьей милости у нас много национальностей, и у нас мудрые политики и мудрые главы конфессий, которые не обостряют углы, не поднимают их на щит. У нас разные святые, но Всевышний один»,[75] выразил свое мнение в одном из интервью архиепископ Астраханский Иона (Карпухин).

За время существования Советского государства, когда и православные и мусульмане оказались в условиях активного распространения «воинствующего атеизма», священнослужители обеих конфессий пришли к своего рода «соглашению о ненападении», а также сумели разделить сферы влияния и создать атмосферу взаимного уважения. На сегодня базовым принципом взаимоотношений православного и исламского духовенства является «жесткая и строго соблюдаемая договоренность о разделе верующих по этническому принципу и совместной борьбе с

сектантами (как христианскими, так и мусульманскими), которые эту договоренность будут нарушать. Православные и мусульмане не занимаются миссионерством в отношении друг друга».[76]

Вместе с тем, в различных областях России складывается своя характерная ситуация, которая обуславливает установку представителей Русской Православной Церкви в отношении ислама. На территориях, где проживает преобладающее мусульманское население, тактика Русской Православной Церкви в значительной мере определяется «паническим страхом перед возможными погромами».[77] Несколько иной оттенок она приобретает в регионах Центральной России и Русского Севера, на Дальнем Востоке, где «священники Русской Православной Церкви готовы мириться с существованием мусульманских общин и даже признавать их в качестве 'второй традиционной конфессии', однако при условии, что мусульмане не будут проявлять особой активности».[78] Но, так или иначе, диалог между православием и исламом в России по мнению профессора Алексея Малашенко, заведующего сектором религии Института востоковедения РАН, «в известном смысле политически ангажирован, когда богословские проблемы важны во вторую очередь».[79]

Значительную роль в установлении успешного сотрудничества между православными и мусульманами России на уровне официальных представителей играет Межрелигиозный Совет России, равноправными учредителями которого, наряду с Русской Православной Церковью выступили Центральное духовное управление мусульман России и Совет муфтиев России.

Межрелигиозный совет России был образован 23 декабря 1998 года на встрече глав и представителей Русской Православной Церкви, Совета муфтиев России, Центрального духовного управления мусульман России и европейских стран СНГ, КЕРООР и Буддийской традиционной сангхи России. Он был создан по инициативе представителей традиционных конфессий.

Его главные цели – координация совместных действий и противодействие использованию религиозных чувств для разжигания межэтнических конфликтов, координация деятельности традиционных религиозных организаций для развития диалога, обеспечения межрелигиозного и межнационального мира, достижения согласия и стабильности в обществе. В число основных задач Межрелигиозного совета России входит предотвращение возможных конфликтов на этноконфессиональной почве, утверждение в обществе традиционных духовных ценностей, диалог с государственной властью России и других стран, международными межправительственными и межрелигиозными организациями. Руководители Межрелигиозного совета России собираются четыре раза в год. Совет не ставит своей целью сближение вероучений и доктрин, не имеет богослужебных форм деятельности и собственных теологических позиций. В то же время одной из его целей является «содействие взаимному познанию доктринальных, философских и культурных

традиций», что призвано служить развитию межрелигиозного диалога.

Председателем Совета является митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, председатель Отдела Внешних Церковных Связей Московского Патриархата. От мусульман России в работе Совета постоянно принимают участие два представителя, среди которых можно особо выделить: муфтии Талгат Таджуддин, Равиль Гайнутдин, Магомед Албогачиев, Мухаммадгали Хузин, Харис Саубьянов, Альбир Крганов.

10 сентября 1999 г. Межрелигиозный совет России на своем втором заседании принял Декларацию, которой была закреплена практика обсуждения представителями разных религий проблем, которые «волнуют верующих и современное общество в целом, а также объединения усилий в деле служения примирению и духовно-нравственному возрождению».[80] Среди основных моментов Декларации можно выделить следующие.

Одним из направлений деятельности Совета является организация и поддержка межрелигиозного диалога по общественно значимым и иным смежным проблемам. Другое направление – совместная борьба с тоталитарными сектами. Например, Советом приветствовалось решение Головинского суда Москвы о ликвидации общины «Свидетелей Иеговы». Еще одно направление – консолидация усилий по борьбе с терроризмом. На 18-м заседании Межрелигиозного Совета России в 2004 г. было сделано официальное заявление: «Не только власть и правоохранительные органы призваны бороться со злом террора... Религиозные общины могут стать одними из центров и организаторов такого объединения». Религиозные лидеры подчеркнули, что и дальше будут проповедывать мир и межрелигиозный диалог, противодействуя тем, кто «пытается поставить чувство верующих на службу злу».[81]

Участники Совета убеждены, что их усилия по приданию постоянного характера диалогу между последователями традиционных российских религиозных объединений «поможет Отечеству нашему и его народу обрести прочный мир, достичь согласия и благоденствия, духовно возродиться». Выступая на заседании Совета 26 июня 2003 г. в Москве, патриарх Московский и Всея Руси Алексей Второй подчеркнул, что «на протяжении столетий последователи православия, ислама, иудаизма и буддизма сосуществовали в мире на территории России, гармонично взаимодействуя на благо Отчизны и взаимного обогащения культур». «Убежден, что Межрелигиозный Совет России станет эталоном межрелигиозного диалога, - отметил в этой связи Алексей Второй. - Но практика показывает, что без поддержки делового мира межрелигиозное сотрудничество бывает малоэффективным».[82]

2 и 3 марта 2004 г. по инициативе Совета в Москве был созван II Межрелигиозный миротворческий форум. Инициатива проведения форума принадлежала Патриарху Алексию II и председателю Высшего духовного управления мусульман Кавказа Аллахшукюру Паша-Заде (Азербайджан). После него Совет призвал придать постоянный характер сотрудничеству в



организации проектов по решению социальных проблем. Так в Заявлении Межрелигиозного Совета России, сделанном в сентябре 2004 г. звучит: «Мы, представители традиционных религий России, свидетельствуем: правда — всегда на стороне невинно страждущего». Так же главной задачей форума, по словам организаторов, являлось создание Межрелигиозного совета стран СНГ, состоящего из 22 членов. В 2003 г. в Москве был учрежден Межрелигиозный Совет СНГ/Совет глав религиозных конфессий Содружества Независимых Государств. Его структура построена так же, как в Межрелигиозном Совете России.

30 января 2004 г. в связи с пятилетним юбилеем Совета свое поздравление его членам прислал президент Российской Федерации Владимир Путин. В его послании высоко оценивается вклад, который внес Межрелигиозный Совет в «сохранение и приумножение традиционных духовных ценностей, ставших неотъемлемой частью нашего общего культурного наследия». Как отмечается в президентском поздравлении, «заслуживает глубокого уважения роль Совета в развитии межрелигиозного диалога, в укреплении межконфессионального мира, общественного согласия и взаимопонимания между людьми». Доброжелательный и конструктивный тон ведущегося межрелигиозного диалога отметил также муфтий Равиль Гайнутдин.

#### **§4. Богословское обоснование диалога православных и мусульман**

Что касается выработки концептуального подхода православных к исламу, то здесь пока намечаются только его возможные перспективы. Мы можем найти рассуждения по поводу условий возможности диалога православных и мусульман. Архиепископ Анастасий Яннуллатос косвенно признает, что ислам может относиться к ряду Заветов Божиих с человеком. «В дополнение к окончательному Новому Завету – новому соглашению, которое Бог заключил с человечеством через Своего Сына – существовали другие 'Заветы', иные более широкого, иные более специфического содержания, которые не утратили своей значимости и законности».[83]

Диалог возможен и даже необходим между теми, кто находится под благодатными дарами Духа Святого. «Святой Дух действует образом, превосходящим человеческую мысль и представление, образом, который не может быть исчерпан определенными богословскими парадигмами или описаниями, но действие Святого Духа познается по плодам, как сказано у апостола Павла в послании к Галатам 5,22: 'Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание'».[84]

На данном этапе взаимоотношений православных и мусульман диалог ведется только «некоторыми из православных христиан и несколькими мусульманами»[85]. Поэтому на таком уровне диалог может не более, чем постараться сгладить острые углы и исправить искажения, созданные фанатичной и популистской полемикой, а так же содействовать, насколько это возможно, более верному взаимопониманию религиозного опыта.

Чтобы диалог был успешным, необходима активность со стороны обоих партнеров по диалогу. Если со стороны православных можно отметить пассивность, то мусульмане проявляют ее на сегодня даже в еще большей степени. Официально выраженной богословской позиции Православной церкви по отношению к исламу, сравнимой с высказываниями II Ватиканского собора или документами Евангелических церквей, до сих пор не существует.

## **§5. Обобщающие итоги диалога православных с мусульманами**

1. Ни одна из церквей не сосуществовала столь тесно с исламом, как Православная церковь.
2. Вследствие постоянства контактов на протяжении многих столетий складывается особая традиция полемики, служащая углублению обоюдного взаимопонимания, что резко отличается от ситуации с протестантами.
3. В отличие от католиков, у которых структуры взаимодействия с мусульманами складываются после II Ватиканского Собора, у православных они появились много ранее и пережили ряд трансформаций.
4. С середины XIX-го века начинается переосмысление позиции по отношению к исламу, что явилось предпосылкой для установления диалога.
5. Официально выраженной единой богословской позиции не существует.
6. Взаимоотношения с исламом являются для Русской Православной Церкви второй по значимости после взаимоотношений с католиками темой в деле межконфессиональных контактов. Особую роль здесь играет Межрелигиозный Совет России.

## **Раздел 4. Всемирный Совет Церквей в диалоге с исламом**

### **§1. Встречи и документы**

Первая христианско-мусульманская встреча, проведенная Всемирным Советом Церквей состоялась в 1966 г. в Кариньи (Швейцария). На ней было заявлено о необходимости дальнейшего диалога и в первую очередь о необходимости его институционализации. Уже в 1971 г. на конференции в Аддис-Абебе (Эфиопия) Всемирный Совет Церквей вступает в межрелигиозный диалог. Для дальнейшего ведения диалога была учреждена специальная подъединица Всемирного Совета

Церквей «Диалог с людьми живых вер и идеологиями».

Всемирный Совет Церквей заявил, что ислам и христианство не просто сосуществовали в процессе истории, но говорили и говорят об одном и том же Боге, Творце, Судии, дающем Откровение. За этой первой встречей на официальном уровне последовало дальнейшее сотрудничество в рамках Всемирного Совета Церквей или по его инициативе. Развитию конструктивного диалога препятствовали разногласия среди членов самого Всемирного Совета Церквей. Противоборствовали диалогу в основном евангелические и фундаменталистские группировки.

В 1993 г. под началом Всемирного Совета Церквей был опубликован документ «Отношения между христианами и мусульманами: экуменические размышления». Поводом к его написанию послужили пять проведенных в различных частях мира консультаций между верующими обеих религий. Хотя этот текст и не стал официальным заявлением Всемирного Совета Церквей по христианско-исламскому диалогу, он четко выражает готовность к дальнейшей совместной работе с мусульманами во всем мире.

В первом разделе непредвзято освещается история христианско-исламских отношений, при этом указывается, что диалог может быть не только обменом идеями и духовным опытом, но означает повседневное сосуществование. В первую очередь он зависит «от взаимного доверия и требует уважения и идентичности другого, а так же готовности ставить под вопрос свое самопонимание и понимать собеседника так, как он сам определяет себя».[86]

Во втором разделе особенно заметно предостережение в адрес христиан от представления ислама как монолитного блока. «В действительности ислам, как в процессе истории, так и в современном состоянии, представляет собой огромное многообразие богословских, философских и юридических направлений мысли».[87] Далее в кратком виде и согласно самовосприятию мусульман обозначен образ Бога, понимание Откровения и человека, характерные для ислама. На основании этого выявляются важные общности между христианской и мусульманской верой: «Обе они [веры] воспринимают Бога как Творца и Удерживателя, как справедливого и милосердного, как единого Бога, открывающего свое слово и призывающего человека к отчету за его наместническое правление над творением. Обе вероучительные общины придают молитве центральное значение и имеют общие ценности и идеалы, такие, как стремление к справедливости в обществе, заступничество за нуждающихся и любовь к ближнему».[88]

Вместе с тем обращается внимание на основные различия, «такие, как христианская вера в триединство Божие, Богосыновство Иисуса Христа, Его распятие и воскресение».[89] Далее предлагается ряд определенных тем, которые могут сыграть особую роль в совместной жизни христиан и мусульман в современном плюралистическом обществе. К ним

принадлежат проблемы отношения религии и государства, роль женщины в обществе, межрелигиозные браки.

В документе говорится о широко распространенном в христианских кругах мнении, что ислам не знает никакого различия между политической силой и религиозным авторитетом. Указывая на излишнюю категоричность подобной оценки замечается, что и христианство не является чем-то исключительно духовным и асоциальным, чуждым политических приоритетов.

В заключение выражается надежда и убежденность в том, что христиане и мусульмане могут внести свой совместный вклад в «благополучие всей человеческой семьи». Для этого совместного служения существует обширное поле деятельности, включая проблемы социальной справедливости и равноправия, защиты прав человека, религиозной свободы, мирного разрешения конфликтов и помощи беженцам.

## **§2. Совместное заявление Всемирного Совета Церквей и Римско-католической церкви**

Данное заявление представляет собой седьмой отчет (1998 г. Женева-Рим) совместной рабочей группы Всемирного совета Церквей и Римско-католической церкви о деятельности, проведенной в области межрелигиозного диалога. Особый интерес вызывают четыре параграфа.

§101 определяет особую необходимость пастырского попечения над лицами, состоящими в межрелигиозном браке. При этом упоминается совместное исследование от 1997 г. под названием «Рефлексия по поводу межрелигиозных браков».

В §102 говорится об особой роли межрелигиозной молитвы, которая сегодня приобретает широкую распространенность. Параграф отсылает к исследовательскому проекту о мультирелигиозной молитве и богослужении, предлагая три фазы дальнейшей разработки: 1) осмыслить с помощью поместных церквей этот феномен, 2) провести консультации с теми, кто задействует в своей практике межрелигиозную молитву, 3) Составить заключение посредством консультации с богословами. Небольшая часть христианских богословов, среди них и римско-католиков, предложила библейские перспективы межрелигиозной молитвы для различной богословской интерпретации молитвы в церквях и их традициях, так же как и для различных оценок молитвы вообще.

§103 настоятельно призывает иудеев, христиан и мусульман Ближнего Востока искать примирения и избегать конфликтных ситуаций. Здесь особое внимание документ уделяет Иерусалиму, на территории которого проживают представители трех монотеистических религий, и напоминает об общем для них религиозном призвании, которое первоначально было

дано Аврааму: «ходить путем Господним, творя правду и суд» (Быт.18,19). В разделе подчеркнута, что это – взаимная точка зрения православных, протестантов и католиков на проблему военных столкновений в данном регионе.

§104 продолжает развивать идею о духовном значении Иерусалима для иудеев, христиан и мусульман. В 1993 г. в городе Глионе (Швейцария) проходили трехсторонние консультации, посвященные этой теме, которые закончились принятием в Осло соглашения между Израилем и руководством Палестинской Автономии. Консультации были продолжены в августе 1996 г. в Фессалониках (Греция), несмотря на более пессимистическое настроение участников. В итоге проведенных встреч было выработано общее заключение, в котором Иерусалим называется «местом встречи между Богом и человечеством и между людьми в их различности».[90] Кроме того, предназначение Иерусалима видится в том, что он должен быть мира, хотя в настоящее время мир в нем отсутствует. Достижение такого понимания Иерусалима является одной из важнейших предпосылок для эффективного продвижения в диалоге между иудеями, христианами и мусульманами, считающими этот город своим священным городом. Данный параграф свидетельствует, что успешное построение диалога нуждается и в создании определенных политических условий.

### **§3. Общие итоги**

В заключение следует отметить:

1. Среди отдельных церквей-членов Всемирного Совета Церквей зачастую отсутствует единодушное определение позиции относительно ислама и диалога с мусульманами.
2. Несмотря на имеющиеся разногласия, существует общее всем этим церквям осознание неизбежности диалога.
3. Достигнуто понимание того, что западноевропейским христианам следует воздерживаться от безапелляционных суждений по поводу ислама, т.к. это может оказывать влияние на положение христиан в исламских странах.
4. Нужно не только воздерживаться от безапелляционных суждений, но и подавать пример мирного сосуществования христиан и мусульман на Западе для снижения конфликтных ситуаций, возникающих в странах Ближнего Востока.

## **Глава 2. Богословские основания христианско-мусульманского диалога**

## **Раздел 1. Восприятие христианства в современном исламском богословии**

В отличие от христианства и иудаизма ислам может почерпнуть сведения о христианстве прежде всего из Корана. Однако высказывания в нем о христианстве и христианах неоднородны, так что исламская богословская традиция занимает различные позиции относительно этих высказываний. В дальнейшем будет в основном излагаться точка зрения недавно умершего мусульманского богослова боснийского происхождения Смаила Балича, который был многие годы активно вовлечен в христианско-мусульманский диалог.

### **§1. Отсутствие единства в источниках**

Вследствие многообразия интерпретационных школ внутри ислама в исламском богословии отсутствует единый образ христианства. В процессе формирования исламского богословия встречается как резкое неприятие, так и дружелюбное отношение к христианству. Но можно точно определить, что никакая другая религия не нашла в Коране столь позитивного образа, как христианство.

Вместе с иудаизмом и христианством ислам относит себя к религиям, исповедующим единого Бога, и даже отчасти опознает себя в этих религиях. Коран говорит о двух типах христиан: 1) верные Писанию, которые стоят довольно близко к вере мусульман, 2) менее следующие Библии. Это различие имеет своим истоком то, как сам Коран понимает Бога. Но Коран никогда не критикует все христианство и всех христиан в целом и тем более не отвергает его.

### **§2. Церковь и Иисус Христос с точки зрения исламских богословов**

Один из авторитетов в исламе аль-Газали, размышляя о христианской Церкви, пишет: «Нет никакого оправдания тому, что человек искусственно создал попечительское управление, т.е. Церковь, для своих отношений с Богом. Поэтому утверждения мужей Церкви в христианстве, а так же высказывания странствующих проповедников для нас не имеют никакого значения и веса».[91]

Согласно мнению современного мусульманского мыслителя Мохаммеда ан-Новайхи: «Христос и христианское Откровение представляют эзотерический аспект религии Авраама, внутреннее измерение изначальной религии, которое содержит в себе скорее духовный путь, чем закон. Христос не принес никакого богооткровенного закона – шариа, но путь – тарика, который основан на любви Божией».[92] В современном исламском богословии, когда речь идет об Иисусе Христе,

распространенной становится точка зрения, что Он не отменил ветхозаветного Закона, но принес новый закон любви, которая превышает чем долг Закона.[93]

В сравнении с христианством ислам имеет совершенно иной подход к вопросу об отношениях между Богом и человеком, решительно не признавая личную встречу между человеком и Богом. Современные исламские богословы говорят о том, что христианство начинается не с восхождения человека к Богу, а с нисхождения Бога к человеку.

Несмотря на кораническое утверждение «и наш Бог и ваш Бог един, и мы Ему предаемся» /29,45/, которое свидетельствует об идентичности Бога в обеих религиях, в исламском богословии высказываются многочисленные сомнения, является ли Тот Бог, Которого почитают мусульмане, Тем же, Кому молятся христиане.

### **§3. Социально-политическая критика христианства**

Исламское богословие ставит в упрек христианству отсутствие цельного социального закона жизни, так что вера, по его мнению, изолирована от общества. Смаил Балич пишет: здесь начинается социально-политическое осуждение христианства, приводящее к созданию исламского «богословия освобождения», подобного его христианскому предшественнику.[94]

Арабский критик христианства Халифа Абдул Хааним обличает англо-американскую демократию в лицемерии, когда она утверждает, что ориентирована на христианскую идеологию. «Однако руководящие лица Запада перестали верить в христианскую догму. Когда они говорят сегодня о христианской идеологии, они подразумевают ряд неопределенных принципов любви и благожелательности. Далее в своем определении они не желают заходить, ибо иначе столкнутся с большими трудностями».[95]

### **§4. Взгляд на современную христианскую теологию**

Размышляя о современной христианской теологии Смаил Балич обращает внимание на предпринятые Гансом Кюнгом попытки с помощью новой интерпретации сделать понятным современному человеку христианское вероучение. Таинственные понятия троичности Бога, грехопадения, боговоплощения излагаются современным языком, преимущественно политической повседневности. Иисус Христос представляется прежде всего как социальный революционер, открытый для всех общественных групп, заступающийся за инакомыслящих и морально падших, обещающий грешникам прощение. Смаил Балич пишет: «Образ Иисуса у Кюнга мне представляется более близким исламу, потому что несмотря на все Его величие преимущество отдается Его человеческим чертам».[96]

Смаил Балич, дискутируя о притязании христианской религии на

исключительность, приводит следующее мнение христианского теолога Петера Хюнерманна. Церкви в ее обращении к другим религиям следует признать присутствие лучшей истины в них. Вместе с тем, утверждая за собой право на обладание высшей истиной, Церковь не должна забывать и собственные грехи, отступничество, непонимание и отвержение этой истины Божией.

Смаил Балич согласен с тем, что учение Иисуса Христа стало действительно мощным импульсом к одухотворению мира. Оно способствовало освобождению верующего человека от полной связанности Законом, который сводится к формальному выполнению ряда обязанностей, к «ложному почитанию Бога», т.е. фарисейству. В то время как христианство отвергло фарисейское исполнение Закона Божия, ислам неразрывно связывает между собой исполнение предписанных Законом обязанностей с внутренней убежденностью в необходимости этого исполнения для полного предания себя Богу.

Исследуя образ Мохаммеда у известного немецкого теолога и религиоведа Густава Меншинга, Смаил Балич подчеркивает его представление Пророка как реформатора уже имеющегося религиозного наследия. По свидетельству самого Корана: «Не говорится тебе ничего, кроме того, что говорится посланным до тебя» /41,43/. Если мусульманин займется чтением, например, Голландского Катехизиса, он не сможет избежать чувства, что исторически ориентированный образ Иисуса Христа близок его исламскому пониманию.

## **§5. Идеологизация как причина агрессивности**

Как в христианстве, так и в исламе могут встречаться довольно агрессивные формы миссионирования. Размышляя о подобном явлении Смаил Балич сравнивает действия фундаменталистских евангелических группировок с сочинениями южноафриканского мусульманского автора Ахмада Деедата. Его апологетические работы «Ислам и христианство», «Как Салман Рушди одурачил Запад», «Коран – величайшее чудо», «Мухаммад – естественный последователь Христа» вследствие чрезвычайной резкости высказываний были запрещены для публикации в западноевропейских странах. Смаил Балич подчеркивает, что «бестактное миссионирование препятствует добрым человеческим отношениям и, прежде всего, вредит религии как таковой – это отказ от диалога».[97]

Со стороны ислама в последнее время в пропагандистских целях особенно популярным стало использование так называемого Евангелия от Варнавы, как доказательства подлинности пророчества Мохаммеда. В этом тексте под сомнение ставится традиционный для христианства образ Христа как Богочеловека, в результате чего оспаривается законность существования Церкви и ее вероучения. Однако,- как пишет Смаил Балич далее,- мусульманам стоит прислушаться к совету «оставить случай и историю возникновения Евангелия от Варнавы ученым и не использовать его в



целях пропаганды».[98]

По мнению Смаила Балича ислам должен учитывать его оценку со стороны Запада, образ его восприятия на Западе как идеологии, угрожающей основным ценностям западной цивилизации: демократии, свободе прав, либерализму, суверенитету разума.

## **§6. Опыт встречи с европейским христианством**

Сравнивая взаимоотношения ислама с одной стороны с западным христианством, а с другой стороны с восточным православным христианством, Смаил Балич замечает политическую ангажированность последнего. Он считает, что на такую ангажированность повлиял опыт коммунистического прошлого тех стран, в которых существовало православие. Так он приводит Болгарию как пример обострения христианско-мусульманского конфликта. В конце 70-х гг. XX-го века в Болгарии была предпринята попытка ликвидировать мусульманскую общину, что проявилось в высылке граждан, исповедующих ислам за пределы страны, как турок, так и этнических болгар (помаков). Позднее, с целью искоренения всех признаков их религиозной идентичности было произведено насильственное переименование тех болгар, которые носили мусульманские имена.

Обращая взгляд на свою родную Боснию, Смаил Балич отмечает, что именно там противостояние православных христиан и мусульман приняло наиболее ужасные формы. Событием, ставшим одной из предпосылок такого развития событий, ученый считает отказ Сербской Православной Церкви участвовать в диалоге вместе с католиками и мусульманами.

Далее Смаил Балич цитирует работу греческого богослова митрополита Дамаскина Папандреу под названием «Задачи Православия в строительстве объединенной Европы». В частности излагается православно-христианская позиция, согласно которой для устройства этической и социальной жизни верующих православие не предлагает никакой системы, кроме той, которая относит себя к Богу. По мнению митрополита Дамаскина Папандреу, «именно из этого первоисточника обретает человек свое понимание гуманности. Высшей целью человека является развитие его личности как сорботника в божественном творении».[99]

Комментируя это высказывание православного богослова Смаил Балич говорит об опасности возможных последствий подобного «обожествления» человека, которое может стать чисто антропоцентрическим и вводящим людей в соблазн самообожествления. «Подлинная вера никогда не допустит такой деградации, однако 'божии вольтижеры', которые нередко с крестом на груди или шапке угрожают [мусульманским] агрессорам, делают высказывания от лица всей Церкви».[100] В подобных случаях христианству лучше воздерживаться от провозглашения заповедей типа «возлюби ближнего твоего» и «возлюби врага твоего», которые

превращаются иначе просто в фарс.

## **§7. Голоса относительно христианской миссии**

Касательно этой темы Смаил Балич ссылается на мнение либерального исламского богослова из США Фатхи Утман. Тот пишет о необходимости правильного понимания людьми самой религии, ибо только тогда они смогут последовать ее зову. Когда такое понимание будет достигнуто, наступит момент искренней и взаимной радости. «Мусульмане будут радоваться тому, что христианство, свободное от всякой несправедливости, праведно и мирно будет распространяться на белых пятнах религиозной карты мира. Равно и христиане будут рады тому, что мусульмане по новому воспримут их религию и деятельность, согласно с их учением».[101] С точки зрения либерального ислама возможна совместная миссия в мире христиан и мусульман, а так же взаимообогащающий обмен духовным опытом.

## **§8. Критика собственной ситуации**

Смаил Балич уделяет пристальное внимание явлению исламского фундаментализма, вследствие которого в современных европейских обществах ислам воспринимается как регрессивная, нетолерантная, исторически закосневшая и враждебная диалогу религия. Исламский ученый согласен с тем, что если религиозный фундаментализм задействуется политическими структурами, он действительно начинает угрожать демократическим ценностям и свободе индивидуума.

Следует освободиться от культурно и исторически обусловленных клише восприятия партнера, мешающих религиозному диалогу в новой ситуации. Нельзя отождествлять аутентичный ислам с исламистским фундаментализмом, преследующим чисто политические цели.

Смаил Балич указывает, что и в исламе существует точка зрения, разводящая политику и религию. В пример приводится теория отделения исламской религии от политики, разработанная известным экспертом в области политического ислама Мохаммедом Саидом аль-Ашмави. Основные пункты этой теории следующие: 1) все специфические выражения исламского богословия должны быть четко определены (речь идет в частности о сугубо материалистическом понимании слова 'шариа', где «пятьдесят процентов содержания не может быть отнесено к божественному праву, но скорее является человеческими дополнениями»); 2) Коран должен анализироваться историко-критически, а не традиционно буквально (аяты Корана, оправдывающие войну и агрессию следует понимать в их историческом контексте, а не как «неукоснительное правило, действующее вечно»); 3) следует отказаться от злоупотребления понятием 'джихад' и вернуться к его первоначальному значению (духовная брань); 4) необходимо отделять веру и политику, чтобы вера не

превратилась в идеологию; 5) суверенность государства должна исходить из свободного волеизъявления народа; 6) недопустимо увечить женщину, в своих правах она должна быть равна мужчине, и в этом нет противоречия религии; 7) достоинство человека должно стать высшей ценностью, вне зависимости от его религиозных убеждений.

В отношении христианства прежде всего следует помнить слова самого Корана: «Поистине, те, которые уверовали, и те, кто обратились в иудейство, и христиане, и сабии, которые уверовали в Аллаха и в последний день и творили благое,- им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они печальны» /2,59/.

## **§9. Христианский Запад и ислам в сравнении**

В представлении Смаила Балича западное христианство ориентировано преимущественно на светский гуманизм, истоки которого лежат в античности, и в котором коренится идея полной автономии личности. В ходе исторического развития западное христианство все более отступало от изначальных вероучительных принципов, как например схоластика.

Со своей стороны мусульмане принимают образ мышления современного индустриального общества с его принципами: сомнение как исходный пункт всякого истинного познания, человек – мера всех вещей, секс не относится к области этики. Далее Смаил Балич разъясняет эти принципы в отношении современных либерально настроенных мусульман. Так первый принцип, призывающий все подвергать сомнению, служит восприятию Корана в современном культурно-историческом контексте, преодолевая прежний буквализм понимания. Второй принцип говорит о том, что ориентиром и основанием всех индивидуальных и социальных отношений является человек. Однако в отличие от Запада, ставшего антропоцентричным, ислам остается обращенным на Всевышнего, поскольку человек мыслится как тварное и зависимое от Него существо. В принятии третьего и последнего принципа мусульмане проявляют осторожность, поскольку считают, что вольное отношение к сексу может привести к отрицательным последствиям.

## **§10. Исламские ученые о секуляризации**

На сегодня подавляющее большинство исламских ученых выражает точку зрения, что процессы секуляризации современных западноевропейских обществ взаимосвязаны с особенностями христианского менталитета, предоставляющего человеку значительную свободу в его самоопределении. При этом с позиций либерального исламского богословия секуляризация не является отвержением веры, но ограничением влияния религии на государство и на нерелигиозные сферы жизни человека. Ислам же в отличие от христианства представляет собой всеобъемлющий совершенный порядок жизни.

## **§11. Мнения о христианско-исламском диалоге**

Одной из главных целей христианско-исламского диалога исламскими богословами вслед за их христианскими коллегами называется достижение мирного сосуществования между всеми людьми, поскольку мир между религиями, о чем говорил еще Ганс Кюнг, является предпосылкой мира между народами. Чтобы верующие ответственно относились к построению религиозного мира, он должен быть богословски обоснован, чему так же призван служить христианско-исламский диалог.[102]

Однако на пути своего развития христианско-исламскому диалогу приходится преодолевать многочисленные трудности. Западные исламские богословы указывают на опасность размывания границ мусульманской идентичности в результате того, что мусульмане, находясь в меньшинстве на Западе, легко соглашаются на либеральные корректуры шариата, что может привести к вероучительному синкретизму.[103]

Общими для исламского и христианского мира называются социальные проблемы. Среди них особенно выделяются те, с которыми сталкивается современная молодежь: презрительное отношение к традициям, неуважение к родителям и старшим, употребление наркотиков, отсутствие нравственных принципов поведения. В совместном диалоге христианство и ислам должны попытаться решить эти проблемы, прежде всего в практической плоскости.

Поиск общего языка в диалоге и обмен идеями в единомудном служении Богу способствуют разрушению разделяющих преград. Путь диалога – это тернистый путь примирения.[104] Однако события, отбрасывающие диалог назад, как например исламистский терроризм или война в Ираке, не должны отнимать надежды на лучшее будущее.

## **§12. Протест против концепции «столкновения цивилизаций»**

Сторонники сопротивления воздействию западной цивилизации на исламский мир не должны забывать, что в процессе долгого сосуществования христианство оказало значительное влияние на ислам. В свою очередь в ряде богословских идей современных западных теологов и религиоведов касательно личности и роли Иисуса Христа заметно влияние коранического образа Христа, ориентированного более на человеческое Его служение.

«Поэтому концепция столкновения цивилизаций, а точнее религий, неуместна. Ислам открыт для других культур, он даже в известной степени способен к адаптации... Развитие христианства остается в поле зрения мусульманского внимания».[105]

## **Раздел 2. Коран: трудности христианского восприятия и возможность нового подхода**

Коран, центральный источник вероучения и практики в исламе, долгое время, также, как и пророк Мохаммед, воспринимался в христианской перспективе с презрением и недоверием. Даже теперь, когда прежнее предубеждение все же постепенно ослабевает, и в Коране начинают видеть «прикосновение Слова Божьего», остаются серьезные трудности в его понимании и восприятии христианами. Одно из основных затруднений связано с отсутствием определенного авторитета или образца, согласно которым читатель-христианин мог бы организовать свой опыт прочтения текста и которые способствовали бы установлению достаточно четкого суждения о прочитанном. Вследствие этого возникает многообразие различных подходов и оценок, так что невозможно задать какой-то всеобщее признанный стандарт для читателя-христианина. Однако, это не должно означать отказ от подобного прочтения, поскольку Коран, говоря и о христианах, признавая их и конфронтируя с ними, является прямым обращением, которое нельзя проигнорировать. Как «напоминание для всех миров»/6,90/[106], он относит себя и к христианам, претендуя на то, чтобы они восприняли и попытались осмыслить его.

Современное богословие разрабатывает и сопоставляет три направления рассмотрения Корана: Коран в контексте своих собственных религиозно-исторических притязаний; Коран в контексте исторического спектра отвечающих ему христианских суждений; Коран в контексте современного религиоведения и религио-критических факторов, затрагивающих не только сам Коран, но и традиционные христианские суждения о нем. При этом, чтобы восприятие носило наиболее объективный характер, необходимо учитывать определенные герменевтические границы: недостаточное знание языка, преимущественно только чтение текстов Корана без толкований и комментариев, что создает интеллектуальную дистанцию при восприятии, а так же отсутствие единых интерпретационных рамок, вследствие того, что Коран встроен в широкую плоскость пророческих преданий (Хадисы).

В отличие от Библии, в Коране можно найти ряд высказываний, обращенных к нему самому, в которых он определяется как Откровение Слова Божьего, подчеркиваются особенности его литературного характера и его обязательная религиозная сила. Но также говорится и о других Священных Писаниях: «книге Ибрахима»/19,42/, «книге Мусы»/3,2/, «Псалтыри Дауда»/4,161;17,57/, «Евангелии Исы»/5,50/, писании Иоанна Крестителя/19,13/, и в целом о «писаниях и мудрости»/2,123/. Причем Коран понимает себя уже содержащимся в этих писаниях, данным для «... подтверждения истинности того, что было ниспослано до него, как прямой

путь и радостная весть верующим»/2,91/.

Коран признает существование религиозного многообразия и неединства («Всякому из вас Мы устроили дорогу и путь. А если бы пожелал Аллах, то Он сделал бы вас единым народом, но... чтобы испытать вас в том, что Он даровал»/5,52-53/.), однако, вместе с тем притязает превосходить предшествовавшие ему традиции веры, утверждая себя вознесенным над человеческим авторством и любой исторической традицией. «Людей писания» указано чтить и держаться Торы и Евангелия /5,51;5,72/, несмотря на то, что христиане и иудеи «не веруют в то, что за этим, хотя это – истина, подтверждающая истинность того, что с ними [в их писаниях]»/2,85/.

Коран утверждает, что они должны придти к тому, чтобы признать Мохаммеда как посланника Божия и Коран как значимое и обязательное для них писание: если христиане и иудеи правильно читают свои, то они уже находят Мохаммеда «записанным у них в Торе и Евангелии»/7,156/. Те, кому Бог однажды уже даровал «писания», должны в вере принять и Коран, иначе они неправильно воспринимают предшествующие писания или отчасти исказили и забыли их /5,17;6,44;3,72;5,16;4,48/.

Коран определяет себя как окончательное, всеобъемлющее Слово Божие, а Мохаммеда как последнего посланника Бога, называя его «Печатью пророков». Свое основание аутентичности Коран видит в том, что он является небесной пракнигой, предшествующей всем историческим откровениям; согласно уверению Божью: «Он находится в матери книги у Нас, вознесен, мудр [Коран есть мать писания]»/43,3/.

Коран свидетельствует о неспособности и бессилии всех людей создать книгу подобную ему: «если бы Коран не был божественной речью, то красноречивые курайшиты смогли бы создать такой же, но это слова Всевышнего».[107] Автор Корана – Сам Бог и Он же – первый толкователь Корана и лишь Ему подобает правильное истолкование. Это особое положение наиболее проявляется при сравнении Корана с Библией, которая, будучи и в полной мере Словом Божьим, все же строится из свидетельств человеческого опыта.

Признание определенного личного живого участия человека в передаче Откровения в рамках концепции боговдохновенности становится основным затруднением для объективного восприятия мусульманами Библии. («Откровение можно принимать, можно отвергать, единственное, чего нельзя делать – это изменять данное свыше Послание по человеческому усмотрению, ибо в этом случае оно перестает быть Словом Бога и становится рукотворным, а при искажении его смысла может стать и лжепророческим».[108]) Личное, человеческое, обусловленное – значит изменчивое, что в свою очередь приводит к искажению Откровения, утрате устойчивости и подлинности. Тем не менее, мусульманам можно было бы более пристально и серьезно рассмотреть этот факт личного участия через вдохновение Духом Святым и не отвергать столь однозначно этот

познавательный опыт, но переработать его в рамках условий собственной веры. Это могло бы им помочь найти подход к решению проблемы соотношения некоторых высказываний Корана с уровнем менталитета современных людей.

В традиционном представлении христиан Коран долгое время определялся как некий литературный сборник мусульманских искажений и отклонений от основ христианского вероисповедания касательно христологических вопросов и сокровенной тайны Троицы. Несмотря на то, что в Коране за Иисусом признается статус пророка, «мусульмане не считают Его Сыном Божиим и не верят в Его распятие. Поэтому в исламе отсутствуют такие понятия спасения, как прощенные на кресте грехи, воскресение Иисуса из мертвых...освящение и искупление».[109]

Христианская Троица представляется в Коране как «Бог-Мария-Иисус»/5,116/ и соответственно как выражение многобожия. Несомненно, вследствие всех этих расхождений Коран получает очень низкую оценку в глазах христианских богословов, но есть некоторые возможности, которые позволили бы определить новые позиции касательно подобного восприятия. И, прежде всего – это акцентирование веры в Единого и Единственного Бога, о которой сообщает Коран и которую всячески укрепляет и поддерживает.

Категорическое и бескомпромиссное утверждение Единства Божия формирует мусульманскую веру, которая стремится отличить себя от других монотеистических традиций и в этом стремлении резко отходит от христианских понятий Троицы и Богосыновства. Кроме того, именно в Иисусе Христе Коран усматривает причину разделения среди иудеев и христиан, и из этой утраты единства выводит их неверность своему призванию. «И, поистине, те, которые разногласят об этом, - в сомнении о нем (Иисусе); нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предположением»/4,156; см. также 2,107; 23,55; 30,31/.

Также и протест против тринитарного исповедания говорит о том, что учение о Троичном Боге не было в состоянии удержать вместе иудеев и христиан, и самих христиан между собой, как единую общину веры и, отмечая разрушительное воздействие разногласий, призывает: «О обладатели писания! Не излишествуйте в вашей религии...и не говорите три! Удержитесь, это – лучшее для вас. Поистине, Аллах – только единый Бог»/4,169/.

В антитринитарном суждении Корана можно усмотреть косвенное упоминание об истории принятия троического догмата в среде христианской Церкви. Первые богословские попытки рассуждать о Боге в трех лицах, предпринятые Тертуллианом и Ипполитом, натолкнулись на сопротивление со стороны многих простых верующих, упрекавших их в создании учения о двубожии или трехбожии. Однако впоследствии этому мнению суждено было исчезнуть.

Хотя Коран не говорит прямо об этих исторических событиях, но выступает за тех, кто за несколько столетий до того стал церковным меньшинством. Это меньшинство по сути своей стремилось держаться за букву библейского языка и хотело предохранить христиан от богословских разногласий и некорректных толкований. Христианскому богословию не следует забывать своей догматической истории и оно должно признать, что при принятии ряда вероучительных положений были использованы имперские силовые методы.

Для объективного восприятия Корана необходимо учитывать культурный контекст времени появления некоторых его высказываний и стараться рассматривать их в общем контексте. Также будет полезно исследовать Коран во взаимосвязи с другими текстами исламской традиции, что будет способствовать выведению более корректных заключений. На этих основаниях диалог христианской богословской традиции с мусульманами в отношении Корана может стать более конструктивным, хотя так или иначе христианская вера никогда не отнесет Коран к свидетельствам, в которых видит свою идентичность.

### **Раздел 3. Попытки обоснования пророческого статуса Мохаммеда в христианской перспективе**

На протяжении всей истории христианско-исламских отношений, христианское богословие, так или иначе, сталкивалось с проблемой восприятия пророческого статуса Мохаммеда и необходимостью оценки его личности. В то время как для мусульман прошлых веков, «как и для сегодняшних и завтрашних мусульман, он был, есть и всегда будет образцом как учитель, наставник, лидер и, кроме того, носитель Божественного учения, связующее звено с Богом и как человек, которого они любят, чтут и кому подражают более всех людей»[110], христианское богословие, вплоть до XX века, видело в Мохаммеде лишь обманщика, нервнобольного, одержимого и сексуально-распущенного политического властителя, в конце-концов даже слугу дьявола и лишь в последние десятилетия постепенно решается изменить столь однозначное видение.

Главный вопрос сегодня заключается в том, возможно ли для христианского богословия расценивать религиозное самопонимание Мохаммеда как пророка Божия истинным и каким образом? Пытаясь ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к провозвестию, которое сообщил Мохаммед, поскольку невозможно достаточно объективно подойти к проблеме его статуса пророка и посланника Божия, не рассматривая характер Откровения, о котором он пророчествовал. При попытке ответить на этот вопрос следует воздерживаться от однозначных решений, образ Мухаммеда более дифференцированный.



В содержании коранического Откровения можно выделить два момента: высказывания о сущности невидимого Бога; высказывания касательно Божией воли (заповеди и установления, которым необходимо следовать). Сначала обратимся к первому пункту, так как он являет суть данного Мохаммеду Откровения.

В центре всех пророческих деяний Мохаммеда находится провозвестие единства Божия. При этом Мохаммед утверждает это провозвестие не от себя самого, но происходящим от Бога - тогда нет причин сомнениям в этом утверждении для любого, кто исповедует монотеизм, в том числе и для христиан. Ибо «источником истинной веры является один – это Бог»[111], и «мы верим в одного Бога, Бога единого, Бога живого...» (речь Иоанна Павла II к молодым мусульманам на встрече в Касабланке[112]).

Однако в этом совместном исповедовании единства Божия не исчерпываются все общие черты монотеистической веры. И мусульмане и христиане почитают Бога как Творца, Который знает все о своем творении, Который дает испытать людям Свою справедливость как их Судия, но вместе с тем являет Себя как их заступник, прощающий и милующий, воле Которого вручает себя каждый верующий.

Но вместе с тем, кроме объединяющего всегда есть и то, что разделяет: существуют глубокие различия в том, как понимают Бога христиане и мусульмане, и эти различия резко проступают там, где затрагивается вопрос о значении Иисуса Христа касательно Божественной сущности. Именно этот аспект акцентировало христианское богословие, утверждая невозможность подлинного Откровения Бога Мохаммеду (и называя последнего лжепророком), поскольку в Коране не только не говорится о воплотившемся во Христе Боге, но напрямую отрицается факт Богоявления.

Эту проблему можно попытаться решить, если перестать говорить об Откровении Божиим как о «точечном», совершенном однажды, в определенный момент истории, но рассуждать о целой истории божественных Откровений, цепочке провозвестий, как, например, понимается в богословской перспективе история Израиля, когда воля Божия находила Свое выражение во многих конкретных исторических ситуациях и, тем самым, Откровение связывалось с утверждением божественной сущности. Тогда, в той или иной мере, Откровение Божие исторически обусловлено, и это, в свою очередь подразумевает необходимость двигаться дальше, дать событиям проявиться в новом свете, учесть смену перспективы. Не подвергая сомнению божественный Источник, можно сказать, что эта обусловленность касается и произносимых пророками слов, причем не только в отношении пророков Израиля.

С христианских позиций иудейский закон, Тора, не отвергается, как

данный Богом, несмотря на то, что не задействует в полноте замысел спасения. Для христианской веры оно исполняется во Христе, но это не говорит о том, что до Иисуса Христа Бог не обращался к людям. Бог меняет провозвестия Своей воли, а в определенных ситуациях и провозвестие Своей сущности: Откровение должно быть доступным человеку, чтобы в должной мере быть им воспринятым и понятым.

В этом отношении, не только для христиан, но и для мусульман, как и для всякой религии, полезна самокритика, не в смысле отказа от фундаментального Откровения, а в плане готовности воспринять возможность других Откровений. Вряд ли без этой готовности и своего рода открытости религиозным представлениям другого межрелигиозный диалог будет успешным, так как «мы не сможем достичь ничего большего, чем просто ряда монологов, где другие присутствуют только, чтобы послушать то, о чем необходимо говорить нам».[113]

Итак, необходима готовность воспринять и признать возможность других Откровений в ходе истории после Иисуса Христа: Откровений не частного характера отдельным людям, не пророческих Откровений, приоткрывающих народам волю Божию, но фундаментальных провозвестий, когда, соответственно способности человеческого восприятия, создаются новые образы веры. Эти провозвестия должны быть совершенно иными, чем прежние, иначе они встраиваются в уже имеющиеся. Но равно они должны быть связанными и с тем, что Бог – Тот же Самый, Который являл Себя через предшествующие провозвестия, чтобы человек не удалялся от монотеистической веры. «Нет сомнений, что обращение Бога к Мохаммеду удовлетворяет этим критериям, что оно указывает на требующуюся связь идентичности и инаковость, и поэтому может расцениваться как Откровение Единого Бога».[114]

Признание христианами пророческого статуса Мохаммеда вовсе не означает отказ от собственного Откровения в Иисусе Христе, но осознание того, что история продолжается, и Богу невозможно предписать, каким образом Он явит Себя другим людям в этой продолжающейся истории и как Он будет воспринят этими людьми в их культурной среде. Форма Откровения, излагаемая Мохаммедом, связана с признанием суверенности Единого Бога, Который действует иначе, чем мы ожидаем и желаем. «Забывать, что Бог больше Откровения, через которое Он являет Себя человеку – вот в чем опасность... ведь Бог одновременно Deus revelatus и Deus absconditus, так что никто не может притязать на то, чтобы знать всего Бога».[115] И кто серьезно принимает эту непостижимость, трансцендентность Бога – подойдет более понимающе к проблеме различий в представлениях о Боге в отдельных религиях, перестав видеть в этих различиях исключают друг друга противоположности именно потому, что все монотеистические религии испытывают Бога как совершенно иного, единство Которого отлично от человеческих представлений и в своей полноте сокрыто от нас.

С этой позиции можно допустить, что Откровение, данное Мохаммеду,

относится к Тому же Самому Богу, о Котором говорится и в христианском Откровении. Обобщая, можно сказать, что исторически воплощаемое Откровение Божие, распространявшееся от Израиля через христианскую веру вплоть до ислама, находит свое объяснение в двух различных моментах: 1) в таинственном суверенитете единства Бога, Который совершенно иной и поэтому определяет будущее не по нашим желаниям и проекциям, но согласно Своей воле; 2) в нашей вере в то, что Бог обращается к человеку, нисходит к нему и предусматривает в своих особых провозвестиях различные менталитеты и условия тех, кому Он являет Себя.

Однако речь идет не только о провозвестии Божественной сущности, но и о провозвестии Божественной воли, и именно, когда мы сравниваем между собой многообразные выражения этой воли, выявляются четкие различия. Очевидно, что в смысле определяемых Богом форм жизни, иудей, христианин, мусульманин видят различно то, что желает Бог от них и от их жизни. В этом многообразии обусловленных культурой и историей религиозных форм жизни с трудом могут быть распознаны связующие моменты, поэтому взаимопонимание религий прежде всего может совершаться через их утверждение о единстве Божиим.

При этом особо акцентируется вера, а этические предписания отходят на второй план. Но они могут стать достаточно серьезным препятствием в решении проблемы христианского восприятия Мохаммеда как пророка. Если исходить из утверждения единства Божия, о котором провозвещуется через Мохаммеда, всякие сомнения в его пророчестве могут быть устранены. Но является ли Мохаммед пророком, когда рассматривается Откровение божественной воли? Ведь тогда надо было бы признать, что заповеди Корана обязательны и для христиан.

Здесь снова следует обратиться к культурной обусловленности человеческого бытия, которая не отменяется Богом, а утверждается, и различные провозвестия воли Божией являются манифестациями подобного утверждения, в том числе и то провозвестие, о котором пророчествовал Мохаммед. Это подразумевает и то, что определенные предписания могут быть значимы для большого числа людей, но не являются универсальными в том смысле, что другие люди не должны рассматривать их как обязательные предписания.

Итак, пророчество Мохаммеда касательно Откровения сущности Божией имеет универсальное значение, поскольку говорит о едином Боге, и это, провозвещуемое Мохаммедом единство Божие связывает христиан и мусульман между собой, даже если они понимают его по-разному. В отношении же Откровения воли Божией пророчество Мохаммеда, наоборот, разделяет верующих, но в силу своей обусловленности носит ограниченную значимость, как направленное на исламскую общину.

Все происходящее и происходившее так или иначе должно

соотноситься с божественной волей, при этом Бог, действуя, остается непознаваемым до конца в своей трансцендентности, и воля Его не может быть понята во всей полноте, но может узнаваться в конкретных ситуациях. При этом то, как Бог являет Себя в истории народов, подразумевает различные способности людей к восприятию Откровения. Множественность провозвестий воли Бога, связанное с индивидуальностью человеческих судеб, не препятствует исповеданию единого Бога и противостоит любым претензиям на исключительность его восприятия. «Только так можно отважиться на высказывание, что Мохаммед – пророк единого Бога, сообщаящий людям провозвестие божественной воли и одновременно твердо сохранить христианскую идентичность, когда мы признаем, что это провозвестие не имеет для нас никакого обязательного характера».[116]

Заповеди Корана отражают божественную волю, но она не обращена на нас, она значима для других, которые, тем не менее, связаны с нами верой в единого Бога. «При этой предпосылке не будет препятствия не только видеть в Мохаммеде пророка Божия, потому, что Он приоткрыл божественную сущность, утверждая единство Бога, но и видеть в нем пророка божественной воли в его провозвестии о ней».[117]

#### **Раздел 4. Коранический образ Иисуса Христа и христианско-мусульманский диалог**

Христология играет основную роль в богословском размежевании между христианством и исламом. Образ Иисуса Христа, данный в Коране, в ряде моментов значительно отличается от новозаветного повествования, и в сравнении с последним представляется с христианских позиций неполноценным и ущербным. Можно заметить, что вообще христология Корана в течение длительного периода времени воспринималась христианскими богословами либо крайне негативно, в рамках общего отношения к исламу как к «козням сатаны», либо индифферентно, как не заслуживающая серьезного рассмотрения. Тем не менее, ислам остается единственной мировой религией, кроме христианства, которая содержит в своем Священном Писании явное свидетельство об Иисусе Христе, и этот факт несомненно требует внимания и нуждается в новом осмыслении, с учетом всех особенностей коранической христологии. Прежде всего, следует отличать понятие чисто коранической христологии от христологии ислама в целом: во многих моментах последняя может выходить за рамки первой, дополняя и восполняя то, что в Коране либо размыто и недостаточно, либо вообще не сказано о Христе.

Ко времени обретения Корана пророком Мохаммедом в Малой Азии существовало достаточно много различных христологий, конкурирующих

между собой. (Данная ситуация находит свое отражение и в некоторых сурах Корана, например: «И разногласили партии среди них!» /43, 65/; «Потом ко Мне будет ваше возвращение, и Я рассужу между вами относительно того, в чем вы разногласили» /3, 48/). В подобной обстановке, когда многочисленные церкви и христианские секты вели полемику об истинности их представления образа Иисуса Христа, христология Корана также строилась одновременно как выражение и как средство теологии, спорящей с иными богословскими системами, утверждая при этом, что образ Иисуса необходимо ориентирован на образ Бога.

Христология Корана – это христология раба Божия и посланника Божия, она – теоцентрична, поскольку интегрирована в кораническое учение о пророках: Иисус – это слуга и пророк Божий, Бог же есть единый и единственный, и лишь Ему одному подобает молитва и поклонение, о чем в Коране говорит и сам Иисус: «Ведь Аллах – мой Господь и ваш Господь. Поклоняйтесь же Ему; это – путь прямой!» /3, 44/. Образ Иисуса не стоит в центре коранического повествования, и постоянно упорядочивается, подчиняется Богу, ибо пророк – это тот, «кто очень близок к Богу, полностью подчинив Ему все свое существование».[118] Подобная христология, построенная «снизу», от человечества Христа, противопоставляет себя христологиям «сверху», от божественности Христа.

Коран всячески акцентирует и старается подчеркнуть человеческое во Христе: «Мессия, сын Марьям, – только посланник, прошли уже до него посланники, а мать его – праведница. Оба они ели пищу…» /5, 79/. Как и в Новом Завете, в Коране сказано, что Иисус был рожден девственной матерью Божьим могуществом /5, 109/, однако, несмотря на это, Христос точно также как и Адам является земным, смертным творением Бога, Который способен создать то, что Он пожелает так, как Ему будет угодно: «Поистине, Иса пред Аллахом подобен Адаму: Он создал его из праха, потом сказал ему: “Будь!” – и он стал» /3, 52/.

Коран и вместе с ним исламское богословие отвергают Богосыновство Иисуса Христа, в полном смысле слова понимаемое как Его Божественность. Это обосновывается следующим образом. Неоспоримое человечество Иисуса Христа включает соответствующие человеческие потребности, которые может иметь только человек, но не Бог. «Утверждение об особой сущности Бога, о Его несопоставимости с любыми творениями не допускает ни малейшего приближения человека к Богу, и в этом отношении исламская теология бескомпромиссна».[119] Иисус представлен Кораном как пример для других людей, что также напрямую соотносится с Его абсолютным человечеством: «Он – только раб, которому Мы даровали милость и сделали Его примером для сынов Исраила. А если бы Мы пожелали, Мы создали бы из вас ангелов на земле, которые бы заместили» /43, 59-63/.

Сам Иисус (или как Он упоминается в Коране – Иса),- говорит Коран,-

свидетельствуя о Себе пред Богом, никогда не утверждал, что является Сыном Бога, но, наоборот, призывал Своих последователей поклоняться одному лишь Богу, таким образом не претендуя на Божественное достоинство: «И вот сказал Аллах: "О Иса, сын Марйам! Разве ты сказал людям: Примите меня и мою мать двумя Богами кроме Аллаха?" Он сказал: "Хвала Тебе! Как можно мне говорить, что мне не по праву?..."» /5, 116 -117/. Кроме того,- учит Коран,- подобное утверждение, что Иисус – Сын Божий, противоречит Божественным единству, единственности и неповторимости (tawhīd), не допускающим со своей стороны никакого иного равного: «...и не был Ему равным ни один» /112, 4/.

Трансцендентность Бога и неприступность Его миру запрещают любую антропоморфную форму речи человека о Нем: «...и бессмысленно приписали Ему сынов и дочерей без всякого знания...как будет у Него ребенок, раз не было у Него подруги и когда создал Он всякую вещь...» /6, 100 - 101/. Для исламской традиции также характерно указание на логические противоречия касательно понимания Бога или вообще абсурдное Его восприятие, если будут допущены утверждения о божественности Иисуса. Об этом говорит комментатор Корана ар-Рази: «Иисус предал себя в великом молитвенном поклонении и смирении Богу (хвала Ему!). Если бы он был Богом, то это было бы невозможно, потому что Бог не молится Сам Себе... Если считать возможным, что Бог жил в теле Иисуса, то откуда ты знаешь, что Бог не живет также и в моей плоти, в твоей плоти...?».[120]

Особое отношение ислама к пророкам, согласно которому пророка отличает в частности то, что из-за его возвышенного положения Бог не даст ему умереть ужасной и отвратительной смертью, не позволяет согласиться с фактом распятия Иисуса Христа. Здесь Коран особым образом противоречит христианскому богословию страстей Христовых: «"Мы ведь убили Мессию, Ису, сына Марйам, посланника Аллаха" (а они не убили его и не распяли, но это только представилось им; и, поистине, те, которые разногласят об этом – в сомнении о нем; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предложением. Они не убивали его, - наверное, нет, Аллах вознес его к Себе: ведь Аллах велик, мудр!» /4, 156/. И во внутриисламском экзегетическом понимании подразумевается, что вместо Христа на крест взошел некий другой человек. Одновременно считается, что до конца остается тайной Божией все произошедшее в Великую Пятницу и то, как Бог мог спасти висевшего на кресте.

Все вышеперечисленные противопоставления несомненно увеличивают дистанцию между кораническим образом Иисуса Христа и новозаветной христологией. Одной из предпосылок ее сокращения могло бы стать принятие во внимание того, что высказывания Корана об Иисусе имеют первично рассудочную природу. Иисус, в принципе, - объект разумного восприятия веры, в отличие от Нового Завета и позднехристианской традиции, которые несут на себе черты верующего созерцания. Также, рассматривая полемику Корана относительно Божественной природы Христа, следует учитывать, что она никогда не направляется против

личности Иисуса, но, в первую очередь, против тех, кто не придерживался в своей вере исключительно теоцентрической точки зрения. Подобные подходы к свидетельствам Корана об Иисусе могут помочь установлению христологического моста между христианством и исламом, учитывая и то, что в Новом Завете и Коране мы находим не только различия, но и ряд схождений относительно образа Иисуса Христа.

За последние пятьдесят пять лет, в восприятии христианами коранического образа Иисуса Христа постепенно происходила определенная трансформация, начало которой было положено на втором Ватиканском Соборе. Католическая Церковь, уделяя особое внимание отношению к нехристианским религиям и признавая, что «не отвергает ничего из того, что истинно и свято в этих религиях»[121], заявила, что также «с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему...».[122]

Касательно взаимоотношений христиан и мусульман Собор, вопреки многовековым раздорам и вражде, призвал всех «предать забвению прошлое и искренне стремиться ко взаимопониманию».[123] В ряде документов также определялась позиция относительно диалога с представителями других религий. Не отрицая их право на поиск истины в религиозной области, Католическая церковь утвердила, что ее следует искать посредством «свободного исследования, учительства или наставления, общения и диалога. Такими путями одни люди излагают другим ту истину, которую они нашли (или полагают, что нашли), чтобы оказать друг другу взаимную помощь в поисках истины; познанной же истины следует твердо держаться по личному согласию».[124] Вместе с тем было заявлено о готовности вести диалог, при этом диалог должен предполагать определенное состояние духа, направляться лишь любовью к истине (конечно, с соблюдением надлежащего благоразумия) и быть приспособленным к характеру собеседника и реальным обстоятельствам.[125]

Вследствие развития подобного понимания наблюдается постепенный отход от апологетически-полемической и строго догматической рецепции коранического образа Иисуса Христа и ориентация на экзегетически обоснованный диалог. Становится все более отчетливым, что католические и протестантские богословы пытаются понять образ коранического Иисуса с точки зрения исламской традиции, чтобы найти возможные основания для христологического диалога с мусульманами. И если ранее образ Иисуса, данный в Коране, отвергался или оспаривался, то теперь возникают попытки обосновать его право на богословскую легитимность.

Подобное обоснование видится прежде всего в том, что свидетельство Корана является особым случаем нехристианского и внецерковного свидетельства об Иисусе Христе, а кораническая христология – единственная вне новозаветной, фундированная в Священном Писании мировой религии. Далее, ссылаясь на Евангелие от Марка, ряд

богословов считает, что возникновение и существование многочисленных христологий допускается Божьим Промыслом и предполагается, когда Иисус Христос спрашивает Своих учеников «за кого почитают Меня люди?» (Мк.8,27). Уже сама постановка вопроса провоцирует и задействует не одну христологию, но многие. И, действительно, ответ учеников (Мк.8,28) отображает разнообразные понимания образа Иисуса Христа, конкурирующие между собой и дополняющие друг друга.

Интерес представляет и следующий вопрос Иисуса: «А вы за кого почитаете Меня?» (Мк.8,29). Внешняя форма обоих вопрошаний сходна: они не звучат «кто Я?», но «за кого» почитают Меня люди, «за кого» почитаете вы Меня. Если принять подобную форму всерьез, можно сказать, что христология есть и остается христо-логия, то есть человеческая речь об Иисусе Христе, собственное понимание образа Иисуса Христа, как Он представляется отдельным людям или группам в их историческом, культурном и экзистенциальном контексте. Но ни одно из таких представлений или пониманий не может полностью представить или охватить Иисуса. «Кто утверждает, только этот или тот Иисус Христос есть истинный Христос, кто изначально объявляет только определенную форму христологии, тот идентифицирует человеческий ответ на событие явления Иисуса Христа непосредственно с божественной истиной Христа. Он путает образ Иисуса с Самим Иисусом».[126]

Подлинный религиозный интерес и стремление оценить нехристианское понимание Иисуса Христа также могут стать своего рода предпосылками легитимизации коранической христологии: если мусульмане утверждают, что они, как мусульмане веруют также в Иисуса Христа, и если Он богословски важен для них и указывает духовный путь, то никто не вправе отрицать, дисквалифицировать эту веру.

Вера, и христиан и мусульман, связывается с утверждением определенных, но различных, догматических содержаний и внутренних установок по отношению к личности Иисуса Христа, которые, однако, не могут претендовать на абсолютные подлинность и исключительность. Как пишет Али Мерад в своей статье «Исламо-христианский диалог: в поисках общего языка»: «Было бы самонадеянно со стороны мусульман полагать, что им доступна абсолютная истина о Христе, и считать себя навсегда свободными от необходимости стремиться к диалогу для сопоставления своей веры с иными свидетельствами. И, напротив, можно задать себе вопрос, есть ли у христиан законные основания считать себя обладателями исключительного откровения о смысле явления Иисуса Христа».[127] Подобная позиция подразумевает веротерпимость, пока в конце истории Сам Бог не сделает ясным, насколько правильными или нет были различные понимания Христа.

Подобные попытки обоснования коранического образа Иисуса выражают серьезное отношение христиан к данным свидетельствам Корана, в свою очередь, для конструктивного христологического диалога необходимо,



чтобы и мусульмане отнеслись к христианской традиции с должным вниманием. Конкретно, это означает, что мусульмане должны изучать Новый Завет, а христиане – Коран: кто не знает Священного Писания другого, не может осмысленно вести с ним диалог. «Мы должны, сохранив наше понимание веры, попытаться увидеть Откровение других таким, как они сами его определяют...важно обращаться к современным течениям мысли, не фиксируя внимание только на формах, которые представляются нам традиционными».[128]

Необходимо вновь богословски продумывать образ Иисуса Христа, вопрошать о Нем в новых контекстах, так как современные социальные, исторические, религиозные условия и соответствующие опыты жизни часто приносят с собой модифицирование христологических вопросов и ответов, открывая новые подходы к образу Христа, можно ли тогда отказываться от таковых при встрече с мусульманами и Кораном, и как тогда будет выглядеть диалог об Иисусе Христе?

С одной стороны существуют моменты, в которых мусульмане и христиане, наверное, никогда не найдут согласия, но вместе с тем есть ряд высказываний об Иисусе, в которых возможно и сближение. Диалог может стать гораздо конструктивнее, если стараться выявить и акцентировать прежде общее, поскольку то, что объединяет верующих, сильнее того, что их разделяет. Разумеется, подобное желание сблизиться не должно вести к ослаблению или умалению истины. Противопоставления и различия, в свою очередь, можно научиться воспринимать не как признак некоей закостенелости, а, наоборот, выражением веры другого, отличной от твоей, признавая за другим право быть иным. «Да будет в необходимом – единство, в спорных вопросах – свобода, во всем – любовь».[129]

Образ Иисуса Христа и разделяет и связывает между собой мусульман и христиан, и при построении диалога, в поиске возможных точек схождения, необходимо учитывать эту амбивалентность. С этих позиций, христология, направленная на согласие, должна прежде всего восприниматься теоцентрически: она должна подчеркивать, что Иисус предал Себя единому и единственному Богу, Его святой воле, и что Он также понимал Себя как «слуга Богу и людям» (Мк.10,45;Лк.22,27; 19,35-37;43,63-64;3,45). Это означает безусловную направленность Иисуса Христа на Бога, а следовательно и безусловную направленность на Бога всякой христологии, связанной с историческим Иисусом.

Способная к консенсусу христология должна акцентировать на пророческом служении Христа, описывать Иисуса как Пророка и Учителя Премудрости (Мф.21,11;Деян.3,22; 2,136;4,171;3,45-51). Именно как пророк и посланник Божий Иисус представлен в Коране, но можно поставить вопрос для мусульман, не рассматривал ли Сам Иисус Христос Свое посланничество более, чем чисто пророческое (не просто пророк, но посланник Божий Израилю), а также подчеркнуть, что, если Иисус, согласно утверждению Нового Завета, заслуживает почитания более чем просто пророк, то такое "более чем" вовсе не отменяет чисто человеческий

образ, на котором настаивает Коран. Также христологическое согласие может быть достигнуто через подчеркивание богодухновенности Христа: Иисус представляется как Духом Божиим облеченный властью пророк, Чудотворитель, Тот, Кто исцеляет. Один из вопросов христианско-исламского диалога – являются ли высказывания Корана об Иисусе как "исцеляющем" более чем историческими, как об этом заявляет христианская традиция.

Однако христианско-исламский диалог состоит не только в догматических дискуссиях: христо-логический диалог должен развиваться в христо-практический. Это означает, что всякое общее христологическое высказывание в контексте диалога должно измеряться по его практическим следствиям, а именно, приносят ли они плоды касательно отношений христиан и мусульман в плане братского примирения.

## **Раздел 5. Антропология: «образ Божий» и «наместник Божий», тварность и достоинство человека**

### **§1. Человек как творение Божие с библейско-христианской точки зрения**

Одной из плодотворных тем христианско-мусульманского диалога является антропология. Отправной точкой служит понимание человека как творения Божия, отличного от других творений, призванного к исполнению особенных задач.

Библейская история творения человека излагается в 1, 2 и 5 главах книги Бытия. Существуют две повествовательные традиции, которые сегодня принято обозначать как Элохвист (1 и 5) и Яхвист (2). В повествовании о творении Яхвиста (Быт.2,4-24) присутствует детальное описание создания человека из праха земного, где используются только по отношению к человеку выражения «вдохнуть дыхание жизни», «стать душою живою». В свою очередь во фрагменте Быт.1,26-28, относимом к Элохвисту, особое внимание придается сотворению человека по образу и подобию Божию и предназначению сотворенного человека.

В библейском понимании тварность человека означает прежде всего его зависимость, ограниченность и преходящность. Изложение истории создания человека не ограничивается актом творения человека, но подчеркивает, что Бог в премудрости и доброте заботится обо всем, что необходимо человеку в его жизни. Многие библейские термины, такие как *bāsār/sarx*/плоть, *nəfəš/psyche*/душа, *rūah/pneuma*/дух и *leb/kardia*/сердце указывают на различные аспекты и функции человеческого существа. Они не противопоставляются, но и не совмещаются друг с другом, образуя комплементарные полюса

человеческого бытия.

Важное значение для библейско-христианского определения человека имеет соотнесенность всех антропологических понятий с Богом. Характерно и то убеждение, что человек и Бог предстоят друг другу как личности. Ярким примером является не только повествование о творении и грехопадении, но и заключение Богом завета с Ноем, а впоследствии с Авраамом, Моисеем, народом Израиля, а в Новом Завете особым образом в личности Иисуса Христа со всем человечеством. Но вместе с тем человек как существо социальное должен соотноситься и с другими людьми, быть направленным на исполнение своего долга пред ними.

Итак, библейский образ человека свидетельствует о том, что он «является глубоко диалогическим существом. Человек – это творение Бога, определенное к встрече с Богом, а так же к встрече со своими собратьями».[130]

## **§2. Человека как творение Божие с коранически-мусульманской точки зрения**

Согласно Корану единый Бог создает весь мир. «Он – Аллах, Творец, Создатель, Образователь» /59,24/, Он «изводит живое из мертвого и выводит мертвое из живого» /6,95/. Бог творит человека из земли (глины, праха): «Из нее [земли] Мы вас сотворили и в нее вас вернем и из нее вас изведем другой раз» /20,57/. Сначала создается Адам, а затем из его души Аллах творит пару ей – женщину /4,1/. В арабском оригинале употреблено словосочетание *mīn nafsīn wāhidatin* в прямом смысле означающее «из одного существа». Затем из этой сотворенной пары создается все человечество в целом /7,189/. Библейское представление о сотворении Евы (Хаввы) из ребра Адама встречается только в исламском предании (Ат-Табари. Тарих, 1,86-152; он же Тафсир 153-196;8,93-108;14,21-23;16,160-163): Всевышний погружает Адама в состояние, среднее между сном и бодрствованием, и, вынув у него из левого бока ребро, творит жену, называя ее Хавва, т.е. «созданная из живой плоти».

Эта творческая деятельность Бога, от которой человек зависит в своем бытии, постоянно повторяется при каждом зачатии и рождении. «Мы уже создали человека из эссенции глины, потом поместили Мы его каплей в надежном месте, потом создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого куска кости и облекли кости мясом, потом Мы вырастили его в другом творении» /23,12-14/.

Аллах создает человека соразмерно /67,23;90,8-10/, хорошо обеспеченным /16,81-83;20,55-57;55,9-11/. Он «прекрасно сделал всякую вещь, которую сотворил» /32,6/, сотворил человека «лучшим сложением» /95,4/ и подчинил ему «то, что в небесах, и то, что на земле,- все, исходящее от Него» /45,12/. В заботе Бога о человеке выражается полнота Его благодати и милосердия: «Поселись ты и твоя жена в раю и питайтесь

оттуда на удовольствие» /2,33/. В ответ человек должен проявлять чувство благодарности и почитания.

Как и в Библии в Коране описываются различные, но дополняющие друг друга измерения человека, образующие единое целое: телесное (*ġism*), душевное (*nafs*), духовное (*rūh*) и сердце (*galb*). Еще одну параллель можно провести, обратив внимание на аяты, говорящие об особенностях процесса творения человека: «И начал творение человека из глины, потом сделал потомство его из капли жалкой воды, потом выровнял его и вдул в него от Своего духа и устроил вам слух, зрение и сердца» /32,6-8; см.15,29;38,72/. Если глина как субстанция человека указывает на его принадлежность к преходящей материи, то вдувание духа Божия возвышает его над остальным творением и определяет его как особое духовное и нравственное существо.

В неявном виде встречающиеся в Коране, в исламской мистике развиваются идеи различения между разнообразными проявлениями человеческой души. Нижняя ступень души – «душа, побуждающая ко злу» /12,53/ – общее обозначение душевных влечений негативного характера. Следующая ступень – «душа порицающая» /75,2/ – выражает самокритику, которую предпринимает разум в отношении предписанных душе действий, «эта душа чувствует преступления зла и сопротивляется ему, просит о благодати Бога и прощении после отступления,... надеется достичь спасения».[131] Наивысшее самоочищение и искреннее обращение к Богу достигаются на последней ступени, которая есть «душа успокоившаяся» /89,27/. Соответственно, цель каждого человека – достичь последней душевной ступени, что можно соотнести с христианским понятием святости.

В Коране, так же как и в библейской традиции, подчеркивается социальная включенность человека, его принадлежность семье и умме. Умма как община верующих мусульман выступает здесь решающей социальной и политической величиной. Включенность в умму определяется только исламским вероисповеданием и не зависит от территориальных границ.

Кораническая антропология отчетливо теоцентрична. Человек – прежде всего творение Божие и, тем самым, он существо, полностью зависящее от Бога во всех проявлениях своей жизни.

### **§3. Призвание человека в библейско-христианском представлении**

Библейский фрагмент Быт.1,26, где речь идет о творении человека по образу и подобию Божию, является центральным и наиболее дискутируемым в библейской антропологии. По наиболее распространенному богословскому суждению образ – это предданное человеку Богом духовное начало, а подобие – задание на уподобление человека Богу. Итак, достижение подобия считается в христианстве

основным призванием человека. В Новом Завете как образ Божий понимается Иисус Христос, а человек – образ образа. Насколько человек следует Христу и подражает Ему, настолько он осуществляет свое определение к богоподобию.

В Библии призвание к богоподобию выражено косвенным образом. Вслед за этим косвенным упоминанием человеку ставится прямая задача господствования над творением и сохранения его (Быт.1,28). Человек получает свое особое место и призвание и обретает свое достоинство через данную ему Богом заповедь владеть землей и управлять ею. Насколько сознательно человек принимает эту задачу господства и насколько ответственно он ее выполняет, настолько он является представителем, наместником Бога на земле. Здесь христианство учит о человеке как соратнике Божиим.

Согласно воле Божией человек должен быть ответственным и эта ответственность подразумевает его свободу и разум. Человек тогда соответствует своему определению, когда сознает, что его свобода и его власть на земле не абсолютны и безграничны, но даны ему Господом и Творцом, от которого и зависят.

#### **§4. Особое место и достоинство человека в коранической перспективе**

Коран говорит о двух аспектах человеческого бытия: человек как слуга Божий и как наместник Божий. Понятие тварности человека в Коране тесно переплетается с понятием Господь и Господин, обозначающим такие божественные атрибуты как суверенность и могущество. Бог – это Господь миров, а тем самым и человека. Тогда человек – это слуга или раб Божий, что подразумевает его смирение, благоразумие и абсолютное подчинение Всевышнему. Определение человека как слуги или раба Божия является основополагающим для исламской антропологии, так что в арабском религиозном языке слово `abd (слуга, раб) часто используется как синоним слова «человек».

Согласно Корану человек единственный, кто призван к жизни, чтобы служить Богу: молитвенное поклонение Богу – богослужение – становится основной религиозной обязанностью. «И кто надеется встретить своего Господа, пусть творит дело благое и в поклонении Господу своему» /18,110;см.19,66/. При таком обозначении человека как слуги Бога не отрицает идею особого достоинства человека, т.к. именно через служение и подчинение Богу человек обретает свою ценность. Для верующих мусульман примером воплощения этого в человеке является пророк Мохаммед. Ислам призывает подражать тому идеальному служению Богу, которое исполнил своей жизнью Мохаммед.

Необходимо принять во внимание и другое, не менее важное предназначение человека, которое выделяет его из всех творений и делает

его больше, чем просто безвольным слугой, но сотрудником Божиим по Завету. «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек» /33,72/. Среди исламских богословов существуют различные мнения о том, что это за залог, но все они едины в том, что здесь обозначается добровольное подчинение человека Богу, когда человек свободно принимает решение быть с Богом.

В соответствии с 28-ым аятом 2-ой суры человек установлен на земле как *halifa*, что может означать одновременно «последователь» и «наместник». В истории исламской экзегезы богословы раннего периода придерживались первого понимания («последователь») и связывали его с политической преемственностью. Однако в более позднее время широкое распространение приобрела интерпретация человека именно как наместника Бога на земле. Это утверждение характерно и для современного исламского богословия, согласно которому человек имеет совершенно определенные среди всех созданий лишь ему одному данные способности, возводящие его в статус наместника Божия.

Если в Библии призвание человека господствовать на земле сформулировано однозначно, то в Коране оно только подразумевается. Можно сравнить две цитаты из Библии и Корана: «И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт.2,20) - «И научил Он Адама всем именам» /2,29/. По древним представлениям знание имен дает власть над именуемыми.

Об особом достоинстве человека свидетельствует и то, что он возвышается даже над ангелами /2,32/. Все, что в небесах, и все, что на земле, Бог поставил человеку в служение /22,64;31,19;45,12/. Все остальные создания были призваны поклониться человеку, т.к. человек выше их всех, ибо Бог «вдунул» в него Свой дух /15,29/. Коран говорит: «Мы почтили сынов Адама... и оказали им преимущество перед многими, которых создали» /17,72/.

Несмотря на мнение многих христианских богословов и западных исламоведов о том, что в исламе всецело отсутствует понятие богоподобия, в Хадисах можно встретить сравнимое с Быт.1,26 высказывание пророка Мохаммеда: «Бог создал Адама по Своему образу».[132] В среде исламских богословов одни, ссылаясь на особенности морфемного состава слова, считали, что здесь речь идет не об образе Бога, а самого человека, другие придавали этим словам библейский смысл богоподобия человека, приводя для доказательства места из других Хадисов, где речь идет об «образе Всемилостивого». Авторитетный исламский богослов аль-Газали, размышляя об этих словах пророка, говорит: между человеком и Богом существует «сходство и подобие» и человек обязан «подражать Богу».[133]

## **§5. Общие элементы в антропологиях христианства и ислама**

1. Основополагающим является представление о человеке как творении Бога, что определяет представления об отношениях Бога и человека.
2. Человек – индивидуум, неповторимый в своем роде, состоящий из различных аспектов своего существа, образующих органическое единство.
3. Тварность человека означает его соотнесенность с Богом как существа зависимого от Бога и направленного на Него.
4. Человек отличается от остального творения и возвышается над ним через принятие божественного призвания к разумному, свободному и ответственному господству над тварным миром.
5. Особый образ творения человека и призвание его быть соратником/сотрудником Божиим свидетельствуют о безусловном и неутрачиваемом достоинстве человека, которое даровано ему Богом.
6. Бог обращается к человеку, который в свою очередь должен быть обращен на то, чтобы соответствовать воле Божией.

## **Заключение**

Уважая инаковость собеседника и стараясь преодолевать собственные предубеждения против него, надо, вместе с тем, четко определять свою религиозную идентичность. Если участники диалога не имеют ясно выраженных убеждений, вряд ли диалог вообще состоится. Главное, попытаться найти возможные точки соприкосновения, сакцентировать то, что объединяет, стараясь избежать того, что называют религиозным релятивизмом. Со стороны христианского богословия особенно заметно стремление определить общее религиозное достояние, которое заключается в вере в Единого Бога, Творца и Промыслителя, воле Которого призывается предать себя человек.

Свое первое институциональное оформление попытки христианско-мусульманского диалога получили в ряде документов II Ватиканского Собора, где Католическая церковь определила свое отношение к мусульманам, подчеркивая общность веры в единого Бога, и выразила желание вести осмысленный диалог «в духе дружбы и служения». Также было положено начало разработке существенных характеристик, которые способствовали бы большей успешности и конструктивности начатого диалога и заключались, прежде всего, в признании за другим права быть иным, открытости и готовности слушать и услышать, попытаться понять «другого» так, как он сам себя понимает.

В то же время нельзя говорить о протестантских новациях в диалоге с исламом, т.к. изменение отношения к мусульманам находится под влиянием идей, развивающихся в католическом богословии, хотя налицо отход от богословских взглядов, сформированных под влиянием высказываний Лютера и Кальвина касательно ислама и Мохаммеда. Говоря о православных, необходимо подчеркнуть, что вследствие постоянных контактов на протяжении многих столетий складывается особая традиция полемики, служащая углублению обоюдного взаимопонимания, что резко отличается от ситуации с протестантами. В то же время, в отличие от католиков, у которых структуры взаимодействия с мусульманами складываются только после II Ватиканского Собора, у православных они появились много ранее и уже пережили ряд трансформаций.

Может ли диалог христиан и мусульман вестись как раньше только в сфере социально-практических вопросов, когда общими проблемами представляются демократические свободы, равноправие вообще и мужчины и женщины в частности, сохранение творения, помощь бедным и беженцам, разрешение вооруженных конфликтов? Очевидно, нет! Потому что есть и другая сфера, обосновывающая взаимодействие и сотрудничество в преодолении этих и других проблем, сфера мировоззренческих парадигм и богословского смыслополагания. Вопросы первой сферы коренятся в вопросах второй.

Итак, сфера богословских вопросов первична и потому необходимым образом должна задействоваться в межрелигиозном диалоге христиан и мусульман, поскольку сотрудничество в повседневной жизни в первую очередь обосновывается на вере в единого Бога, одного и того же для обеих религий, на поклонении и служении Ему как высшей цели человеческой жизни. Без развития богословского диалога будет тормозиться социально-практический диалог. Нынешнее состояние христианско-мусульманского диалога, который в социально-практической сфере значительно формализовался, служит тому подтверждением. Налицо попытки выхода в сферу богословского обмена идей.

В результате анализа, проведенного в первой главе, мы видим те изменения, которые произошли в христианском восприятии ислама и мусульман. Прежняя традиционная христианская полемика с исламом чаще всего стремилась продемонстрировать несостоятельность религии мусульман по сравнению с христианством, необоснованность претензий Мохаммеда на пророческую миссию, и претензий на то, что Коран является Словом Божьим. Однако переход от состояния полемики к духу диалога означал последующий пересмотр подобных оценок, что, в свою очередь, требовало теоретического осмысления и богословского обоснования. Итак, произошедшие изменения должны быть закреплены богословским осмыслением, и богословская рефлексия должна стать постоянным процессом фундирования достигнутых социально-практических рубежей, чтобы обладать способностью двигаться от них дальше вперед.



Здесь выход на возможности и перспективы богословского христианско-мусульманского диалога. Этому посвящен анализ во второй главе. Христианско-мусульманский диалог имеет четко очерченные границы – это христианские догматы богочеловечества Иисуса Христа и троичности единого Бога. Но внутри этих границ христианско-мусульманский диалог обладает собственным потенциалом развития.

Одной из перспектив углубления диалога видится формирование внутри исламского богословия историко-критического и контекстуально-культурологического подхода к анализу Корана. Со стороны христианского богословия мы наблюдаем попытки обосновать пророческий статус Мохаммеда и, соответственно, признать божественную правомерность коранического Откровения для мусульман.

Так же перспективой развития диалога представляется антропологическая плоскость. Особый образ творения человека и призвание его быть соратником/сотрудником Божиим свидетельствуют о безусловном и неутрачиваемом достоинстве человека, которое даровано ему Богом, что признается как мусульманами, так и христианами.

Пытаясь обосновать возможные изменения во взаимном восприятии, и христианские и мусульманские богословы особенно обращаются к трансцендентности Бога, непознаваемости Его в полноте, сокрытости в Себе, которая не может быть ограничена человеческими утверждениями о Нем.

Итак, то, что разделяет – задает границы диалога, а то, что объединяет – составляет его возможности и перспективы. Диалог – это непредубежденная позиция по отношению к партнеру, когда необходимо учиться уважать инаковость другого и, отказавшись от привычных историко-культурных стереотипов, стремиться понимать его так, как он представляет себе свой идеальный образ.

### **Список использованных источников и литературы**

1. Библия. Синодальный перевод. Брюссель, 1989
2. Коран (пер. Крачковского И.Ю.). Минск, 2002
3. Аль-Ашкар М. С. Познакомьтесь с исламом. М., 2002
4. Аль-Умар А. Б. Х. Ислам – религия истины. М., 2003
5. Антес П. Ислам в современном мире. Ислам в Европе / Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М., 2001

6. Декларация Межрелигиозного Совета России. М., 10.09.1999
7. Документы II Ватиканского Собора. М., 1998
8. Документы II Ватиканского Собора. М., 1998
9. Катехизис Католической Церкви. М., 1996
10. Мак-Кэрри Д. Исцеление сломанной ветви Авраама. Благовествование мусульманам. М., 1994
11. Малерб М. Религии человечества. М./С-Пб., 1997
12. Нурбахш Д. Иисус глазами суфиев. М., 1999
13. Поиски единства: проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем. М., 1997
14. Полосин А. В. Прямой путь к Богу. М., 2000
15. Ханиф С. Что должен знать каждый об исламе и мусульманах. Киев, 1998
16. Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000
17. Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000
18. Шрупп Э. Израиль и царство ислама. Германия, 1996
19. al-Gazālī M. Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Wiesbaden, 1984
20. Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd.3, Paderborn, 2003
21. Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hrsg.). Die Begegnung von Christen und Muslimen. Eine Orientierungshilfe mit pädagogischen Hinweisen für die Arbeit in Gruppen. Hamburg, 1999
22. Figl J.(Hrsg.). Handbuch Religionswissenschaft. Innsbruck, 2003
23. Fitzmaurice R. The Roman Catholic Church and Interreligious Dialogue: Implications for Christian-Muslim Relations / Islam and Christian-Muslim Relations. Nr.3, 1992
24. Hofmann W. Zum christlich-islamischen Dialog / Al-Islam. Nr.4, 1986
25. Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-

1995). Boston, 1997

26. Johannes Paul II. Ansprache vor Repräsentanten der Muslime in Belgien. Bonn, 1985

27. Johannes Paul II. Grusswort an die Muslime zum Fest des Fastenbrechens 1991. CIBEDO, Beiträge 5, 1991

28. Johannes Paul II. Jubiläumspilgerreise zu den Heiligen Stätten (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 145). Bonn, 2000

29. Kandil F. Der Dialog zwischen den "abramitischen Religionen" Einige Überlegungen aus der islamischen Sicht / Islam und der Westen. Nr8, 1988, Heft 3,6

30. Kenz A., Leimgruber St. (Hg.). Lernprozess Christen Muslime. Münster, 2002

31. Khoury A.Th. Theologisches Streitgespräch zwischen Razi und einem Christen / Hagemann L./ Gleis R.(Hgg.). Hen Kai Plethos. Einheit und Vieltat. Würzburg, 1993

32. Kongregation für die Glaubenslehre (Hrsg). Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Bonn, 2000

33. Lausanner Bewegung, Deutscher Zweig, in Verbindung mit der Deutschen Evangelischen Allianz und der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste sowie der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen und der Arbeitsgemeinschaft für Ausländer (Hrsg). Christlicher Glaube und Islam. Wetzlar, 1997

34. Loth H.-J./ Mildenerger M./ Tworuschka U. (Hrsg). Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Stuttgart, 1978

35. Lutherisches Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg). Was jeder von Islam wissen muss. Gütersloh, 2001

36. ÖRK (Hrsg). Beziehungen zwischen Christen und Muslimen: Ökumenische Überlegungen / Materialdienst der EZW. Nr.6, 1993

37. Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones (ed.). Pro Dialogo. Vatican, 2004

38. Renz A., Leimgruber S. (Hrsg). Lernprozess Christen Muslime. Münster, 2002

39. Secretarius Pro Non Christianis (SPNC). Guidelines for a Dialogue between

Muslims and Christians. Rome, 1969

40. Sekretariat für die Nichtchristen / Borrmans M. Wege zum christlich-islamischen Dialog. Frankfurt, 1985

41. Stendebach F.J. Menschenbild des Jahwisten / Bibel und Kirche. Nr.42, 1987

42. VELKD/AKf (Hrsg). Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Gütersloh, 1991

43. Vernünftiger Gottesdienst. Kirche nach der Barmer Theologischen Erklärung. Göttingen, 1990

44. Waardenburg J.J. (ed). Muslim – Christian perceptions of dialog today: experiences and expectations. Peeters, 2000

45. Заседание Межрелигиозного Совета России от 13.09.99.

[http://ortho-rus.ru/cgi-bin/ns\\_file.cgi?1+9999\\_1570](http://ortho-rus.ru/cgi-bin/ns_file.cgi?1+9999_1570) 11.07.2005

46. Межрелигиозный Совет России планирует создать Совет глав религиозных конфессий СНГ (26.06.03).

<http://centrasia.org/newsA.php4?st=1025072940> 11.07.2005

47. Равиль Гайнутдини Мухаммадгали Хузин приняли участие в заседании Межрелигиозного совета России (23.09.04)

<http://w.w.w.tatarlar.ru/new/230904-8.html> 11.07.2005

[1] См. Figl J.(Hrsg.). Handbuch Religionswissenschaft. Innsbruck, 2003, S.841

[2] См. Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000, С.135

[3] Ср. Figl J.(Hrsg.). Handbuch Religionswissenschaft. Innsbruck, 2003, S.840

[4] Документы II Ватиканского Собора. М., 1998, С.76

[5] Там же, С.78

[6] Там же, С.234-235

[7] Fitzmaurice R. The Roman Catholic Church and Interreligious Dialogue: Implications for Christian-Muslim Relations // Islam and Christian-Muslim Relations. Nr.3, 1992, P.92

[8] Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones (Ed.). Pro Dialogo.

Vatican, 2004, P.195

[9] Secretarius Pro Non Christianis (SPNC). Guidelines for a Dialogue between Muslims and Christians. Rome, 1969, P.37

[10] Там же, P.139

[11] Sekretariat für die Nichtchristen / Borrmans M. Wege zum christlich-islamischen Dialog. Frankfurt, 1985, S.63

[12] Там же

[13] Там же, S.66

[14] Там же, S.79

[15] Там же, S.89

[16] Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones (Ed.). Pro Dialogo. Vatican, 2004, P.195

[17] Там же, P.198

[18] Там же, P.200

[19] Катехизис Католической Церкви. М., 1996, § 842

[20] Kongregation für die Glaubenslehre (Hrsg). Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Bonn, 2000, § 7

[21] Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995). Boston, 1997, P.184, № 294

[22] Там же, P.205, № 325

[23] Там же, P.283, № 442

[24] Там же, P.220, № 339

[25] Johannes Paul II. Jubiläumspilgerreise zu den Heiligen Stätten (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 145). Bonn, 2000, S.5 f, Art. 1

[26] Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995). Boston, 1997, P.284, № 444

[27] Там же, P.251, № 390

[28] Там же, P.221, № 339

[29] Там же, P.290, № 451

[30] Там же, P.227, № 350

[31] Johannes Paul II. Grusswort an die Muslime zum Fest des Fastenbrechens 1991. CIBEDO, Beiträge 5, 1991, S.68

[32] Там же, S.68-69

[33] Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995). Boston, 1997, P.470, № 372

[34] Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000, С.63

[35] Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995). Boston, 1997, P.251, №392

[36] Johannes Paul II. Jubiläumspilgerreise zu den Heiligen Stätten (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 145). Bonn, 2000, S.55, Art.4

[37] Там же

[38] Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995). Boston, 1997, P.476, №744

[39] Bobzin Hartmut. Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam// Neue Zeitschrift für Systematische Theologie. 1985, № 27, S.262-289

2 Там же

[41] VELKD/AKf (Hrsg). Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Gütersloh, 1991, S.50

[42] Там же, S.51

[43] Там же, S.54-55

[44] Lausanner Bewegung, Deutscher Zweig, in Verbindung mit der Deutschen Evangelischen Allianz und der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste sowie der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen und der Arbeitsgemeinschaft für Ausländer (Hrsg). Christlicher Glaube und Islam. Wetzlar, 1997, S.5

[45] Там же

[46] Там же, S.6

[47] Там же

[48] Там же, S.11

[49] Там же, S.8

[50] Там же, S.10

[51] Там же, S.15

[52] Там же, S.17

[53] Там же, S.29

[54] Там же, S.25-28

[55] Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hrsg). Die Begegnung von Christen und Muslimen. Eine Orientierungshilfe mit pädagogischen Hinweisen für die Arbeit in Gruppen. Hamburg, 1999, S.23

[56] Там же, S.24

[57] Там же, S.29

[58] Там же, S.39

[59] Там же, S.45

[60] Там же, S.42

[61] Там же, S.36

[62] Lutherisches Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg). Was jeder von Islam wissen muss. Gütersloh, 2001, S.31

[63] Там же, S.215

[64] Там же, S.52

[65] Там же, S.218

[66] Там же, S.216

[67] Yannoulatos Anastasios, arch. Fasing the world: Orthodox Christian essays on global concerns. Geneva, 2003, P.104

[68] Иоанн Дамаскин, св. О ста ересях вкратце. Откуда они начались и из чего произошли / Творения преп.Иоанна Дамаскина. Т.5, М., 2002, §101

[69] Yannoulatos Anastasios, arch. Fasing the world: Orthodox Christian essays on global concerns. Geneva, 2003, P.106

[70] Yannoulatos Anastasios, arch. Fasing the world: Orthodox Christian essays on global concerns. Geneva, 2003, P.108

[71] Papandreou D. Möglichkeit und Notwendigkeit interreligiöser Dialoge// Una Sancta. 1998. № 53, P.120

[72] Constantine of Derkon. The Importance of Orthodox Christian-Muslim Dialogue//Greek Orthodox Theological Review. 1986. № 31, P.136

[73] Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004, С.443

[74] Там же, С.448

[75] Там же

[76] Там же, С.452

[77] Там же

[78] Там же, С.456

[79] "Всё об Исламе", №2, 2002

[80] Заседание Межрелигиозного Совета России от 13.09.99. [http://orthorus.ru/cgi-bin/ns\\_file.cgi?1+9999\\_1570](http://orthorus.ru/cgi-bin/ns_file.cgi?1+9999_1570) 11.07.2005

[81] Равиль Гайнутдини Мухаммадгали Хузин приняли участие в заседании Межрелигиозного совета России (23.09.04) <http://w.w.w.tatarlar.ru/new/230904-8.html> 11.07.2005

[82] Межрелигиозный Совет России планирует создать Совет глав религиозных конфессий СНГ (26.06.03). <http://centrasia.org/newsA.php4?st=1025072940> 11.07.2005



[83] Papandreou D. Möglichkeit und Notwendigkeit interreligiöser Dialoge// Una Sancta. 1998. № 53, P.124

[84] Там же, P.126

[85] Там же, P.118

[86] ÖRK (Hrsg). Beziehungen zwischen Christen und Muslimen: Ökumenische Überlegungen / Materialdienst der EZW. Nr.6, 1993, S.172

[87] Там же, S.173

[88] Там же, S. 174

[89] Там же

[90] Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd.3, Paderborn, 2003, S.667

[91] al-Gazālī в разделе «Die Kirche hat sich zwischen Gott und Mensch gedrängt» с комментарием Моники Творушка // Н.-J.Loeth/M.Mildenberger/U.Tworuschka (Hgg.), Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Stuttgart, 1978, S.208

[92] Там же, S.68

[93] Там же, S.70

[94] Renz A., Leimgruber S. (Hrsg). Lernprozess Christen Muslime. Münster, 2002, S.173

[95] Н.-J.Loeth/M.Mildenberger/U.Tworuschka (Hgg.), Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Stuttgart, 1978, S.226

[96] Renz A., Leimgruber S. (Hrsg). Lernprozess Christen Muslime. Münster, 2002, S.174

[97] Renz A., Leimgruber S. (Hrsg). Lernprozess Christen Muslime. Münster, 2002, S.175

[98] Там же

[99] Там же, S.176. См. Papandreou D./ Vernünftiger Gottesdienst. Kirche nach der Barmer Theologischen Erklärung. Göttingen, 1990, S.189

[100] Там же, S.177

- [101] Loth H.-J./ Mildenerger M./ Tworuschka U. (Hgg.), Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Stuttgart, 1978, S.215
- [102] Renz A., Leimgruber S. (Hrsg). Lernprozess Christen Muslime. Münster, 2002, S.181
- [103] Hofmann W., Zum christlich-islamischen Dialog / Al-Islam, Nr.4, 1986, S.19
- [104] Kandil F., Der Dialog zwischen den "abramitischen Religionen" Einige Überlegungen aus der islamischen Sicht / Islam und der Westen, Nr.8, 1988, Heft 3,6
- [105] Renz A., Leimgruber S. (Hrsg). Lernprozess Christen Muslime. Münster, 2002, S.182
- [106] Суры и аяты Корана далее даются в наклонных скобках.
- [107] Аль-Умар А. Б. Х. Ислам – религия истины. М., 2003, С.14
- [108] Полосин А. В. Прямой путь к Богу. М., 2000, С.11
- [109] Поиски единства: проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем. М., 1997, С.110
- [110] Ханиф С. Что должен знать каждый об исламе и мусульманах. Киев, 1998, С.42
- [111] Мусульманский автор, см. Аль-Ашкар М. С. Познакомиться с исламом. М., 2002, С.4
- [112] См. Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000, С.56
- [113] Шрупп Э. Израиль и царство ислама. Германия, 1996, С.282
- [114] Waardenburg J. J.(Ed.). Muslim–Christian perceptions of dialog today: experiences and expectations. Peeters, 2000, P.143
- [115] Шрупп Э. Израиль и царство ислама. Германия, 1996, С.285
- [116] Waardenburg J. J.(Ed.). Muslim–Christian perceptions of dialog today: experiences and expectations. Peeters, 2000,  
P.147
- [117] Там же
- [118] Ханиф С. Что должен знать каждый об исламе и мусульманах. Киев, 1998, С. 35

[119] Антес П. Ислам в современном мире. Ислам в Европе. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М., 2001, С. 52

[120] Khoury A.Th. Theologisches Streitgespräch zwischen Razi und einem Christen// Hagemann L. / Gleis R. (Hrsgb.). Hen Kai Plethos. Einheit und Vieltat. Würzburg, 1993, S.401

[121] Документы II Ватиканского Собора. М., 1998, С. 234

[122] Там же

[123] Там же, С. 235

[124] Там же, С. 285

[125] Документы II Ватиканского Собора. М., 1998, С. 465; Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000, С. 39

[126]Kenz A., Leimgruber St. (Hrsgb.). Lernprozess Christen Muslime. Münster, 2002, S.158

[127] Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000, С.238

[128] Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000, С.217

[129] Документы II Ватиканского Собора. М., 1998, С.465

[130] Stendebach F.J. Menschenbild des Jahwisten / Bibel und Kirche. Nr.42, 1987, S.20

[131] Renz A., Leimgruber S. (Hrsg). Lernprozess Christen Muslime. Münster, 2002, S.231

[132] al-Gazālī, Muhammad. Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Wiesbaden, 1984. S.532

[133] Там же