

період зіткнення язичницького та християнського світоустрою перетворився в палімпсест історії, що став музичним палімпсестом роботи Л. Дичко. Літописець начебто не добачає, що він читає патетично здійснений текст, продукує образи здійсненої гармонії, яка формується під обрядами брами українського бароко XX століття.

Висновки. Нонконформізм в мистецтві України виявився в тотальній спорідненості образотворчих, музичних, поетичних алетерацій та рифм творчої поетики. Цей напрям поєднує в собі вкоріненість в соціальну стихію заперечення норм та догм посттоталітарної естетики.

Поруч з авангардними течіями існували ретро-архаїзуючі, етнорегенеративні. Все разом тяжіло до полістилізму. Так, непомітно нонконформізм в контексті постмодерністської культури переутворюється у пост-нонконформізм. Музичне мислення нонконформістів – це своєрідний синтез близького соціального контексту та далекого ідеалу «небесної батьківщини», яка складно виборюється в контексті постмодерністської культури.

Список використаних джерел

1. Азизян И. А. Теория композиции как поэтика архитектуры / И. А. Азизян, И. А. Добрицына, Г. С. Лебедева. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 568 с.
2. Галеев Б. М. Человек, искусство, техника / Б. М. Галеев. – Казань: Изд-во казан. ун-та, 1987. – 364 с.
3. Грица С. И. Леся Дичко в житті і творчості / С. І. Грица. – Дрогобич: Посвіт, 2012. – 272 с.
4. Зинькевич Е. С. Mundus musicalae. Тексты и контексты / Е. С. Зинькевич. – К.: ТОВ «Задруга», 2007. – 616 с.
5. Кияновська Л. Галицька музична культура XIX – XX століття / Л. Кияновська. – Чернівці: Книги – XXI, 2007. – 424 с.
6. Потебня А. А. Теоретическая поэтика / А. А. Потебня. – М.: Высшая шк., 1990. – 344 с.
7. Северинова М. Ю. Архетипи в культурі у проєкції на творчість сучасних українських композиторів М. Ю. Северинова. – К.: НАКККіМ, 2013. – 300 с.
8. Скляренко Г. Українське мистецтво другої половини 1980–2000-х років: події, явища, спрямування / Г. Скляренко // Нариси з історії образотворчого мистецтва України XX ст. – Кн. II. – С.353–393.
9. Смирна Л. Мистецький нонконформізм: історичний і світоглядний вимір / Л. Смирна // Нариси з історії образотворчого мистецтва України XX ст. – Кн. II. – С.5–77.
10. Соколов А. С. Введение в музыкальную композицию XX века / А. С. Соколов. – М.: Центр ВЛАДОС, 2004. – 231 с.
11. Степаненко Н. Загальна характеристика сюжетної основи ораторії Л. Дичко «І нарекоша ім'я Київ» (Аналіз поетичного ряду ораторії та його вплив у створенні композиторської концепції) / Н. Степаненко // Леся Дичко: грані творчості. Збірка статей. – Науковий Вісник Національної музичної академії України ім. П. І. Чайковського. – К.: НМАУ ім. П. І. Чайковського, 2002. – Вип.19. – Кн.3. – С.40–64.
12. Стравинский И. Хроника. Поэтика / И. Стравинский. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 368 с.
13. Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. – Т.2. Работы по богословию / А. С. Хомяков. – М.: Меднум, 1994. – 479 с.
14. Якобсон Р. Работы по поэтике / Р. Якобсон. – М.: Прогресс, 1987. – 462 с.

References

1. Azizjan I. A. Teoriya kompozicii kak pojetika arhitektury / I. A. Azizjan, I. A. Dobricyna, G. S. Lebedeva. – M.: Progress-Tradycja, 2002. – 568 s.
2. Galeev B. M. Chelovek, iskusstvo, tehnika / B. M. Galeev. – Kazan': Izd-vo kazan. un-ta, 1987. – 364 s.
3. Gryca S. Y. Lesja Dychko v zhytti i tvorchosti / S. I. Gryca. – Drogobych: Posvit, 2012. – 272 s.
4. Zin'kevich E. S. Mundus musicalae. Teksty i konteksty / E. S. Zin'kevich. – K.: TOV «Zadruha», 2007. – 616 s.

5. Kyjanov'ska L. Galyc'ka muzychna kul'tura XIX – XX stolittja / L. Kyjanov'ska. – Chernivci: Knygy – XXI, 2007. – 424 s.

6. Potebnja A. A. Teoreticheskaja pojetika / A. A. Potebnja. – M.: Vysshaja shk., 1990. – 344 s.

7. Severinova M. Ju. Arhetipi v kul'turi u proekcii na tvorchist' suchasnyh ukrains'kih kompozitoriv M. Ju. Severinova. – K.: NAKKKiM, 2013. – 300 s.

8. Skljarenko G. Ukrai'ns'ke mystectvo drugoi' polovyny 1980–2000-h rokov: podii, javyshha, sprjamuvannja / G. Skljarenko // Narysy z istorii' obrazotvorchogo mystectva Ukrai'ny XX st. – Kn. II. – S.353–393.

9. Smyrna L. Mystec'kyj nonkonformizm: istorychnyj i svitogljadnyj vymir / L. Smyrna // Narysy z istorii' obrazotvorchogo mystectva Ukrai'ny XX st. – Kn. II. – S.5–77.

10. Sokolov A. S. Vvedenie v muzykal'nuju kompoziciju XX veka / A. S. Sokolov. – M.: Centr VLADOS, 2004. – 231 s.

11. Stepanenko N. Zagal'na harakterystyka szuzhetnoi' osnovy oratorii' L. Dychko «I narekosha im'ja Kyi'v» (Analiz poetychnogo rjadu oratorii' ta jogo vplyv u stvorenni kompozitors'koj koncepcii) / N. Stepanenko // Lesja Dychko: grani tvorchosti. Zbirka statej. – Naukovyj Visnyk Nacional'noi' muzychnoi' akademii' Ukrai'ny im. P. I. Chajkovs'kogo. – K.: NMAU im. P. I. Chajkovs'kogo, 2002. – Vyp.19. – Kn.3. – S.40–64.

12. Stravinskij I. Hronika. Pojetika / I. Stravinskij. – M.; SPb.: Centr humanitarnyh iniciativ, 2012. – 368 s.

13. Homjakov A. S. Sochinenija v dvuh tomah. – T.2. Raboty po bogosloviju / A. S. Homjakov. – M.: Medium, 1994. – 479 s.

14. Jakobson R. Raboty po pojetike / R. Jakobson. – M.: Progress, 1987. – 462 s.

Lehenky H. Yu., graduate student, National Music Academy of Ukraine named after P. I. Chaykovsky (Ukraine, Kyiv), dermanl@yandex.ru

Formation of the poetics of the postnonconformism in the musical culture of Ukraine

The article analyzes the use of the Ukrainian nonconformism in postmodern poetics. Determined that postmodern poetics funds are concentrated in such forms shaped explanations as double coding, dialogue as the presence of other, adhocizm, collage, pasta, intertextuality, a palimpsest. It is proved that a palimpsest becomes integrative metabolite actualization of all other regulators imagery in the music text. It is important that in this way formed another musical grammar, grammar metatext contexts, allusions that give unlimited ways to composite realities of creativity.

Music non-conformism in Ukraine often evaluated differently, this topic is little explored in the context of cultural, philosophical, art, music research. Specifically creativity Ukrainian composers within the world of non-conformism is poorly understood and described as a purely musical phenomenon. It is important to identify the determinants of musical and ideological evolution in the works of Ukrainian composers as personal, personal realities of creativity. Creativity nonconformists music Ukraine combines the pathos of artistic, painting, even architectural thinking purely musical element, playing a unique musical installation, configuration symbiotic content, encourage the creation of new genre formats and styles introversy that originally transformed and evolved over half a century.

Keywords: music, poetics, postmodernism, image, text, composition.

* * *

УДК 261.7

Райчинець А. В.,
пошукач кафедри культурології, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова (Україна, Київ), info@ukrbs.org

ИСЛАМ У ДЗЕРКАЛІ ВІЗАНТИЙСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ

Досліджуються початковий етап розвитку уявлень християнських богословів про іслам, парадигмальні особливості інтерпретації ісламського віровчення та релігійної практики. Доведено, що ісламський монотеїзм християнськими богословами було сприйнято за взірцем іудейського єдинобожжя, і критика, яка застосовувалась традиційно відносно іудеїв, була перенесена на мусульман. Ця критика була метафізичною, і виходила із аналогії між Богом та людською душею. Аргументи на користь тріпостасності Бога як необхідної передумови його розумності та життєвості, не могли мати впливу на ісламське богослов'я через їх слабкість. Тріпостасність Бога для християнського богослов'я насправді відома із Одрокнення, і усі аналогії з влаштуванням душі не можуть мати аподиктичної сили чи навіть високого ступеня вірогідності. Усвідомлення цього привело християнських богословів до потреби поставити під сумнів достовірність одрокнення Бога пророку Мухамеду і до заперечення пророцтва останнього. Виходячи

із принципу «судити про релігію із поведінки її прихильників», християнські богослови критикували засновників та послідовників ісламу за багатожестовість, неспіриуалістичні уявлення про рай, фаталізм. У цілому, християнські богослови намагалися представити іслам як варварську «ересь» в теорії та практиці, над якою християнство вивисується як релігія цивілізованих людей.

Ключові слова: християнсько-мусульманський діалог, теологія, Коран, Біблія, грецька патристика, Візантія.

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

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

Перші кроки до систематичного осмислення образу ісламу у візантійській теології зробив О. Журавський у кількох своїх публікаціях, зокрема у вступі до редакційної ним хрестоматії «Християни та мусульмани: проблеми діалогу» [1]. Довгий час класичною, щодо вужчої проблематики ставлення візантійців до ісламу, була праця патролога та церковного історика, протопресвітера Іоанна Мейєндорфа «Візантійські уявлення про іслам» [2]. Більшість суджень І. Мейєндорфа на сьогодні є застарілими, що очевидно із праці архієпископа Тиранського, предстоятеля Албанської православної церкви Анастасія (Яннулатоса) «Діалог з ісламом з православного погляду» [3]. Якщо І. Мейєндорф намагався показати проблемність діалогу у візантійській період, то А. Яннулатос, навпаки, доводив наявність в історії поступового зростання православно-мусульманського діалогу. Намагання встановити усі деталі християнсько-мусульманського діалогу у Візанті спонукало Ю. В. Максимова видати у 2012 році «Візантійські твори про іслам» із власною передмовою і коментарями [4]. Це видання значно полегшує розуміння особливостей візантійських уявлень про іслам, які є не лише витоковими для цілої християнської європейської традиції, але й є важливими сьогодні, як засвідчує, наприклад, книга сучасного католицького теолога Кристіана Тролля «Питання мусульман – відповіді християн» [5]. Невдалу, на наш погляд, спробу аналізу нещодавно зробив український релігієзнавець В. Кочергін [6; 7], що доводить необхідність комплексного дослідження візантійських теологічних уявлень про іслам.

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

Сучасна християнська теологія є значно більш відкритою до ісламу на початку XXI століття, ніж

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

Перша богословська оцінка ісламу зустрічається у творі Іоанна Дамаскіна (помер бл. 750 р.) «Джерело знання». Ця оцінка є парадоксальною, оскільки іслам віднесено до числа християнських ересей. Поява такої ересі оцінюється в есхатологічному ключі, як ознака скоро пришестя Антихриста. «Є ж ще й донині підсилюється, вводячи народ в оману, віра ізмаїльтян, що є предтечею антихриста» [4, с. 16]. Джерелом такої оцінки є авторитетний для Іоанна Дамаскіна практично у всіх питаннях Максим Сповідник (580–662), свідок початку арабських завоювань. Для Максима нашестя «вовків Аравії» було нападом варварства на християнську цивілізацію, що руйнувало останню напередодні кінця світу і другого пришестя Христа. Як віровчення, що передує антихристу, іслам розглядався як повернення до двох альтернативних християнству релігійних світоглядів – іудаїзму та язичництва. Іоанн Дамаскін бачив у ісламському монотеїзмі відродження іудейських уявлень про Бога, а у культовій та моральній практиці ісламу знаходив сліди впливу язичництва. Джерела критики іудейських коренів ісламу не помітні у самому тексті Дамаскіна, але очевидні, якщо встановити богословську парадигму, в якій ця критика виникла. «Знову ж говоримо ми до них: якщо ви говорите, що Христос є Слово Боже і Дух, то чому гудите нас як ототожнювачів, адже Слово і Дух невіддільні від того, в кого вони існують? Отже, якщо в Бога існує Його слово, очевидно, що і воно є Бог. Якщо ж воно існує поза Богом, то Бог [тоді], по-вашому, є беззловесний і бездушний. Таким чином, уникаючи того, щоб надавати Богу іншого, ви вбили Його. Бо краще було б вам сказати, що Він має іншого, ніж вбити Його або представити [Його] як камінь, або колоду, або що-небудь інше з байдужих [предметів]» [4, с. 18–19]. Дамаскін показує доволі добре знайомство з ісламом. Дійсно, у Корані, християни звинувачуються у тому, що ототожнюють Христа з Богом, ставлять поруч із Богом когось рівного Йому – Христа, Духа. З іншого боку, в

Корані Ісус названий Словом Божим і Духом Божим. Однак, останні назви не мають того богословського значення, якого їм надає християнське богослов'я. Це лише епітети для позначення пророчої місії Ісуса. Для Дамаскіна головним є не посилення на слова Корана про Ісуса, але загальне уявлення про Бога, як не позбавленого Слова і Духа.

Неможливість редукції Трійці до іудейського (і ісламського) монотеїзму аргументувалася у попередника Дамаскіна Максима Сповідника наступним чином: «Один [образ мислення про Бога], саме еллінський, нерозумно вводить [ідею] багатонаціальність, розділяє єдиний Початок на протилежні дії і сили, вигадує багатобожне шанування, яке, через численність шанованих [богів], вносить розбрат і ганьбить себе різними способами поклоніння. А інший, тобто іудейський образ думок про Бога, хоча і [вчить] про єдиний Початок, але [представляє Його] вузьким, недосконалим і майже неіснуючим, позбавленим Слова і Життя – і через цю протилежну крайність впадає у рівне з попереднім вченням зло, тобто в безбожництво. Бо він обмежує одним тільки Лицем єдиний Початок, що існує або [зовсім] без Слова і Духа, або Словом і Духом володіє як властивостями. [Це вчення] не помічає, що Бог, позбавлений [Слова і Духа], вже не є Бог. Бо не буде Богом той, хто наділений [Словом і Духом] як випадковими властивостями по причетності, подібно розумним [створеним істотам], що виникають [за законами] народження. Обидва ці [вчення про Бога] відсутні у Христі, бо [в Ньому існують] єдине вчення істинного благочестя і непорушний закон таємничого богослов'я, що відкидають розтягнення Божества в першому вченні і не знають скорочення Його в другому. Адже Божество не повинно уявлятися, в силу своєї нескінченності як таке, що знаходяться у внутрішньому розбраті [з Самим Собою] – що є еллінським [обманом]; не повинно Воно представлятися, через єдиноіпостасність як обділене, будучи позбавлене Слова і Духа або обдароване Словом і Духом, як випадковими властивостями, – це є іудейським [обман]. [Тому закон таємничого богослов'я] вчить нас, через покликання благодаті усиновлених по вірі до пізнання істини, осягати єдине єство і силу Божества, саме – Єдиного Бога, якого споглядаємо як Отця і Сина і Святого Духа, тобто [пізнавати] єдиний і безпричинний Розум, що перебуває сутнісним чином і є Батьком єдиного Слова, існуючого безпочатково по суті, [а також пізнавати] Джерело єдиного вічноіснуючого Життя, що сутнісним чином перебуває як Дух Святий» [8, с. 193–194]. Як бачимо, християнське вчення про Трійцю оцінюється як концепція про повноту єдиного Бога, альтернативою до якого є гадане позбавлення Бога розумності та життя. Чому розумність та життя мають бути саме «іпостасями» та «суттєвими силами», а не можуть бути просто атрибутами Бога – цьому присвячено значну кількість доказів, починаючи від «Великого катехитичного слова» Григорія Ниського. Основою цих доказів була аналогія з людською душею, яка без розумності та життя, як головних властивостей, не може існувати. Але при цьому аналогія була слабким доказом, оскільки суттєві сили розумності та життя не мають в душі статусу «іпостасності», неперсоніфіковані до самостійності у будь-якій особливій мірі. З іншого

боку, і зараз ця аналогія важлива для підкреслення єдності Сина і Святого Духу із Богом–Отцем: як розумність та життя не мають власного існування, так і друга та третя іпостасі Трійці не існують поза Богом–Отцем. Сучасний богослов Крістіан Троль зазначає, що у діалозі з мусульманами, які звинувачують християн у тритеїзмі, богослов має підкреслити такий важливий момент християнського монотеїзму: «Ісус не існує через себе самого. Він цілком і повністю від Отця, який дає йому все, чим Він є. Він – відображення Отця, «рівний Отцю», все має від Нього» [5, с. 100].

Отже, при появі ісламу, мусульманський монотеїзм сприймався християнськими богословами згідно із тим, як вони звикли оцінювати іудейське вчення про Бога. Звичайно, безпідставним є висновок, що Бог не існує, якщо він позбавлений Сина і Святого Духу, і що Він немає розумності та життя, якщо момент монотеїстичності абсолютизується до твердження про існування однієї іпостасі Бога. Намагання показати Сина і Святого Духу, як повноту духовного життя Бога, є цілком адекватною і сьогодні апологетичною стратегією. Однак, говорити, що ісламський монотеїзм веде до атеїзму немає жодних богословських підстав. Те саме потрібно сказати і щодо іудейського монотеїзму. Полемічні виведення із іудейського чи ісламського монотеїзму атеїстичного вчення могли народитися виключно в межах метафізичної тріадології, яка таємницю існування екзистенцій Отця, Сина і Святого Духу (та їх єдність) пояснювала через аналогію душі, розумності та життєвості. Така метафізична тріадологія зустрічається із численними труднощами, оскільки душа співвідноситься як із єдиною сутністю, так із іпостассю Отця. В дійсності спосіб існування Бога як єдиного в трьох іпостасях є незбагненим положенням Самоодкровення Бога, так само як і незбагненим є ісламським строгий монотеїзм, який теж є положенням ісламського одкровення. Усі метафізичні тлумачення не можуть бути адекватним вираженням таємниці Бога, і не можуть бути основою для полемічних випадів.

Недостовірною інформацією Іоанна Дамаскіна щодо поклоніння Каабі як голові Афродити [4, с. 20] була елементом візантійської полемічної культури, який називався «псогосом», тобто «наругою». Для «псогосів» були характерні риторичні перебільшення, і це – одне із них. Характерно, що вбачання елементів прихованого язичництва в ісламі зберіглося до кінця візантійського періоду. Язичницькими вважалися не лише практики поклоніння Каабі, але й вигуки «Аллах акбар!» («Аллах великий!»), у яких вчувалося теж поклоніння давнім богиням. Взагалі, уявлення візантійців про пасивність монотеїстичного Бога та сліпу покірність фатуму наводили візантійців на думку про «жіночий характер» релігійності мусульман, чому відповідали і міфи про схильність до гедонізму як у теорії (чуттєві насолоди у раю), так і на практиці (дозвіл на кілька жінок і безліч наложниць). Явно мусульманська войовничість прихильників ісламу пояснювалася при цьому «варварством». Як «варвари» мусульмани дістали назву «вовків Аравії», що відсилала не лише до дикості, але й до євангельського образу «вовків в овчій шкурі», тобто лже–пророків.

Головними в аргументації Іоанна Дамаскіна проти ісламу було саме заперечення за Мухамедом

статусу пророка, а за Кораном – статусу книги Божого Одкровення [4, с. 18]. Мухамед не творив чудес, подібно до ізраїльських пророків та Христа, не дав пророцтв про майбутнє, але виключно боровся за монотеїзм та переказував власну версію уявлень про події, що були описані в Біблії. Джерелом уявлень про біблійні історії для Мухамеда за Дамаскіним був аріанський монах, що у пізнішій традиції був названий також несторіанським відлюдником Бахірою. Особливо важливим аргументом є те, що старозавітне одкровення давалося при численних свідках на горі Синаї, а Мухамед отримував одкровення на самоті. У пізнішій літературі Мухамеда взагалі було звинувачено у тому, що він довільно переказував розповіді Бахіри – з численними помилками та викривленнями. Заперечення за Мухамедом статусу пророка, а за Кораном – статусу Одкровення було принциповим положенням для візантійських полемістів. Як вони підкреслювали, істина християнства розповсюдилася світом завдяки переконливості самого вчення, у той час як панування ісламу розширювалося силою меча.

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

Феодор звертає увагу на те, що проповідь Мойсея та Христа була успішною через численні чудеса, якими Бог засвідчив своє особливе ставлення до них [4, с. 33–34], тоді як Мухамед не створив жодних чудес і його діяльність не була передбачена попередніми пророками [4, с. 35–36]. Наявність в Богові Сина та Святого Духа вказує на більшу честь християнського Бога, оскільки Він панує над цими іпостасями завжди, а ісламський Бог панує виключно над створеним, яке тимчасове [4, с. 46–48]. Панування Бога над рівними собі Сином і Духом є найбільш гідним видом панування. У християнському вченні про перебування Бога відразу із тілом та душею після смерті до воскресіння Христа немає нічого нелогічного, оскільки Бог непідвладний просторовому розділенню [4, с. 47]. Слово і Дух природньо належні до Бога, а не створені за його бажанням. Навіть у людини дихання, слух і бачення передують бажанню дихати, чути і бачити. За аналогією у Божественному житті завжди має бути нестворені, існуючі до всякого бажання Дух і Логос [4, с. 48]. При цьому Бог є однаковим у Трьох іпостасях, так само як зміст Корану є однаковим у різних його списках [4, с. 50]. Так чи інакше, мусульманин не може назвати Божі Слово та Дух «створеними», оскільки не можна назвати Бога «нерозумним і таким, що немає Духа» [4, с. 55]. Протиставлення лише двох можливостей – або Син і Святих Дух є іпостасями Бога, або вони створені – стало розповсюдженим у полемічній традиції [4, с. 69]. Однак, іслам визнавав розумність та дух властивостями Бога, не мислив їх створеними [4, с. 55], «такими, що виражаються у словах і по повітрі розповсюджуються» [4, с. 69]. Отже, із ходом полеміки, вона ставала менш чесною і витонченою, якщо такий знавець ісламу, як Феодор так відверто маніпулював штучними протиставленнями (Слово і Дух: створені –

не створені?), забуваючи про інші, більш правильні протиставлення (Слово і Дух – іпостасі чи атрибуту Бога?).

Особливу увагу Феодор надає роз'ясненню християнського вчення про свободу волі. В уявленні Феодора мусульмани відстоюють фаталізм, який доходить до твердження, що Бог є джерелом не лише добра, але й зла [4, с. 53]. Звичайно, іслам вчить про напередвизначення: Бог знає майбутнє; воно записане щодо всього створеного і кожної окремої особистості; все, що відбувається із індивідом, стається за волею Бога; Бог творить через людину як через власного раба і зряддя. Разом із тим, ісламська теологія доволі рано почала доводити, що передбачення Богом всього не є примусом до того, щоб саме так сталося. В дійсності, ісламська теологія заперечує, як повну свободу волі людини, так і фаталізм. Феодор наголошує на самостійності створеного у двох аспектах. По–перше, все несвідоме розвивається згідно із наявними у ньому творчими повеліннями Бога (згідно із Васи́лієм Великим ці повеління стали «логосами» створеного, природніми законами, що визначають розвиток всього) [4, с. 54]. По–друге, люди мають очевидну свободу творити добро і зло, а тому несуть повну відповідальність за власні вчинки [4, с. 53–54]. Бог не є співтворцем зла, яке вчиняють люди, але лише допускає його та терпить його [4, с. 55]. Християнська екзегеза є цілком виправданою, оскільки Писання переповнене метафорами [4, с. 56].

Творіння Феодора відображають полеміку між мусульманами і християнами, яка відбувалася повсякчас, і була тоді типовою. На території Візантійської імперії, будучи захищеними від мусульман, історики та полемісти відчували себе більш вільними у створені образу ворога. Увага візантійців концентрувалася на недоліках засновника ісламу, на особливостях мусульманського вчення про спасіння, на сумнівності отримання Корану без свідків. Однією із ознак пророка в ісламі є те, що Бог спасає його від загибелі, і тому візантійці почали розповсюджувати плітки, що засновник ісламу нібито був вбитий. Також особливий акцент робився на зображенні особистої жорстокості Мухамеда, який для утвердження свого монотеїзму серед арабів не зупинявся ні перед чим, навіть вбивством власного дядька. Формування образу релігійного ворога у полемічній літературі не передбачало компромісів. Навіть ті автори, які творили, живучи під владою мусульман, вкрай непримиримо ставилися до ісламу.

Висновки. Ісламський монотеїзм християнськими богословами було сприйнято за взірцем іудейського єдинобожжя, і критика, яка застосовувалась традиційно відносно іудеїв, була перенесена на мусульман. Ця критика була метафізичною, і виходила із аналогії між Богом та людською душею. Аргументи на користь триіпостасності Бога як необхідної передумови його розумності та життєвості, не могли мати впливу на ісламське богослов'я через їх слабкість. Триіпостасність Бога для християнського богослов'я насправді відома із Одкровення, і усі аналогії з влаштуванням душі не можуть мати аподиктичної сили чи навіть високого ступеня вірогідності. Усвідомлення цього приводило християнських богословів до потреби поставити під сумнів достовірність одкровення Бога пророку

Мухамеду і до заперечення пророчого статусу останнього. Виходячи із принципу «судити про релігію із поведінки її прихильників», християнські богослови критикували засновників та послідовників ісламу за багатоженство, неспіригуалістичні уявлення про рай, фаталізм. У цілому, християнські богослови намагалися представити іслам як варварську «єресь» в теорії та практиці, над якою християнство вивищується як релігія цивілізованих людей.

Список використаних джерел

1. Христиане и мусульмане: проблемы диалога / Составление, вступительная статья и комментарии А. Журавского. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – 558 с.
2. Мейендорф И., протопресвитер Византийские представления об исламе / Протопресвитер Иоанн Мейендорф [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.cerkov.ru/preview/3106>.
3. Яннулатос А., Архиепископ Тиранский и всеїи Албаниї. Диалог з исламом з православного погляду / Архиепископ Тиранский и всеїи Албаниї Анастасий Яннулатос // Людина і світ. – 2003. – №5 (512). – С.2–5.
4. Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментариев) / под ред. Ю. В. Максимова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 229 с.
5. Тролль К. Вопросы мусульман – ответы христиан / Пер. з нем. – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
6. Кочергин В. / В. Кочергин // Погляди на іслам східних отців церкви та церковних письменників VII–XV століть. Частина I. // Практична філософія. – 2013. – №1 (47). – С.125–135.
7. Кочергин В. / В. Кочергин // Погляди на іслам східних отців церкви та церковних письменників VII–XV століть. Частина II. // Практична філософія. – 2013. – №2 (48). – С.222–230.
8. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн.1.: Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – М., 1993. – С.185–202.

References

1. Hristiane i musul'mane: problemy dialoga / Sostavlenie, vstupil' naja stat' ja i kommentarii A. Zhuravskogo. – M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2000. – 558 s.
2. Mejendorf I., protopresviter Vizantijskie predstavlenija ob islame / Protopresviter Ioann Mejendorf [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://lib.cerkov.ru/preview/3106>.
3. Jannulatos A., Arhijepyskop Tyrans'kyj i vsijej' Albaniї. Dialog z islamom z pravoslavnoho pogljadu / Arhijepyskop Tyrans'kyj i vsijej' Albaniї Anastasij Jannulatos // Ljudyna i svit. – 2003. – №5 (512). – S.2–5.
4. Vizantijskie sochinenija ob islame (teksty perevodov i kommentarijev) / pod red. Ju. V. Maksimova. – M.: Izd-vo PSTGU, 2012. – 229 s.
5. Troll' K. Voprosy musul'man – otvety hristian / Per. z nem. – K.: Duh i litera, 2011. – 280 s.
6. Kochergin V. / V. Kochergin // Pogljadny na islam shidnyh otciv cerkvy ta cerkovnyh pys'mennykiv VII–XV stolit'. Chastyna I. // Praktychna filosofija. – 2013. – №1 (47). – S.125–135.
7. Kochergin V. / V. Kochergin // Pogljadny na islam shidnyh otciv cerkvy ta cerkovnyh pys'mennykiv VII–XV stolit'. Chastyna II. // Praktychna filosofija. – 2013. – №2 (48). – S.222–230.
8. Maksim Ispovednik. Tolkovanie na molitvu Gospodnju // Tvorenija prep. Maksima Ispovednika. – Kn.1.: Bogoslovskie i asketicheskie traktaty / Maksim Ispovednik, prep.; per. s dr. grech., vstup. st. i komm. A. I. Sidorova. – M., 1993. – S.185–202.

Raychinets A. V., Competitor of the Department of Cultural Studies National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), info@ukrbs.org

Islam in the mirror of Byzantine theology

The article explores the initial stage of the development of Christian theological ideas about Islam, especially paradigmatic interpretations of Islamic teachings and religious practices. Proved that Islamic monotheism Christian theologians was seen models of Jewish monotheism and criticism that was used traditionally relatively Jews, was transferred to the Muslims. This criticism was metaphysical and out of the analogy between God and the human soul. Arguments for three persons of God as a prerequisite of its reasonableness and vitality, could have influence on Islamic

theology because of their weakness. Three persons of God for Christian theology is actually known of Revelation, and all similar to arranging soul can not have apodictic force or even higher degree of reliability. This realization led to the need for Christian theologians to question the authenticity of the revelation of God to the Prophet Mohamed and prophetic status to deny the latter. Based on the principle of «judge the religion of the conduct of its supporters», Christian theologians have criticized the founders and followers of Islam for polygamy, materialistic character idea of paradise, fatalism. Overall, Christian theologians have tried to present Islam as a barbaric «heresy» in theory and practice, over which is raised Christianity as the religion of civilized people.

Keywords: Christian–Muslim dialogue, theology, the Quran, the Bible, the Greek patristic, Byzantium.

УДК 111.1(477.81/82)

Булига І. І.,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Рівненський державний
гуманітарний університет (Україна, Рівне),
irina@mail.rv.ua

РЕЛІГІЙНЕ БУТТЯ ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ: ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ

Сучасний світ знаходиться у стані стрімкого відходу від попереднього світогляду. Відтак зміни у свідомості людей суттєво впливають на християнство, що у дослідженні перспектив релігійного майбутнього Волинського регіону набуває особливої ваги. Регіональна конфесійна модель Волині є системою різних релігійних об'єднань, в якій домінує православ'я. Актуальними проблемами в регіоні є відсутність, насамперед, стійкого діалогу між представниками православних конфесій, що призводить (ця тенденція буде зберігатися) до виникнення конфліктних ситуацій. Останній факт поряд з активною соціальною діяльністю сприятиме «протестантізації» Волинського регіону.

Ключові слова: постмодерн, Волинський регіон, релігійна сфера, християнство, конфесії.

У складній динаміці сучасного релігійного розвитку особливої ваги набуває розгляд проблем, пов'язаних з перспективами функціонування конфесійного середовища як загальносвітового, так і регіонального масштабів. Адже сучасний світ знаходиться у стані стрімкого відходу від попереднього світогляду. Хоча новий світогляд постмодерну не є ворожим по відношенню до релігії, але він скептично відноситься до людей (наприклад християн), які претендують на те, що знають істину. З цієї точки зору релігія на сьогодні знаходиться у критичній ситуації, виходом з якої не є пошук альтернативи постмодерну чи його заперечення, а усвідомлення і прийняття незворотності змін у світогляді і породженої цим духовної ситуації.

Таким чином зміни у свідомості людей суттєво впливають на християнство, що у дослідженні проблем і перспектив релігійного розвитку Волинського регіону набуває особливої ваги. У цьому регіоні формується власна регіональна релігійна, духовна культурна традиція. Вона, безумовно, має християнське забарвлення, проте в умовах глобалізації та постмодерну, релігійної свободи та плюралізації релігійного життя набуває якісно нової специфіки.

Ступінь наукової розробленості даної проблеми на сьогодні аж ніяк не можна назвати високим. Зокрема загальносвітові та загальноукраїнські тенденції релігійного майбутнього досліджувались у працях вітчизняних і зарубіжних науковців, посеред яких відзначимо В. Єленського, А. Колодного, П. Павленка, Л. Филипович, Ю. Чорноморця, П. Яроцького та інших.

Здійснивши аналіз попередніх досліджень, нами встановлено, що актуальними залишаються питання