

6. Кууси П. Этот человеческий мир / П. Кууси. – М.: Прогресс, 1988. – 368 с.

7. Понеділок А.І. Історико-філософські підвалини проблеми саморуйнації людини / А.І. Понеділок // Вісник Нац. юрид. академії України імені Ярослава Мудрого. Серія «Філософія, філософія права, політологія, соціологія». – Харків: Право, 2012. – Вип. 3 (13). – С. 102 – 112.

8. Федоров Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Федоров. – М.: Мысль, 1982. – 711 с.

9. Фишер А. Религии мира. История и святыни / А. Фишер: пер. с нем. Л. Проценко. – М.: Изд. Группа «Контэнт», 2010. – 176 с.

10. Шушляпин О.И. Новое междисциплинарное знание на стыках форм человеческого опыта в контексте сознания, мышления и духовности // Проблемы та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти. Зб. наук. праць. – 2010. – Вип. 26 (30). – Харків, НТУ «ХПІ», 2010. – 348 с. – С. 92 – 103.

References

1. Alekseenko I.R. Poslednyaya tsivilizatsiya? // Chelovek. Obshchestvo. Priroda / I.R. Alekseenko, L.V. Keysevich. – K.: Naukova dumka, 1997. – 411 s.

2. Berdyayev N.A. O samoubiystve / N.A. Berdyayev. – M.: Izd-vo MGU, 1992.

3. Bogdan V.V. Zakonodatelstvo Vselennoy (yuridiko-religioznyy aspekt) / V.V. Bogdan. – Kharkov: Rezerv, 2003. – 240 s.

4. Dyurkgeym E. Norma i patologiya / E. Dyurkgeym // Sotsiologiya prestupnosti (sovremennyye burzhuznyye teorii). – M.: [b. i.], 1966. – S. 39–44.

5. Istoriya eticheskikh ucheniy. Uchebnik / Pod red. A. A. Guseynova. – M.: Gardariki, 2003. – 911 s.

6. Kuusi P. Etot chelovecheskiy mir / P. Kuusi. – M.: Progress, 1988. – 368 s.

7. Ponedilok A.I. Istoriko-filosofski pidvalini problemi samoruynatyiy lyudini / A.I. Ponedilok // Visnik Nats. yurid. akademii Ukraini imeni Yaroslava Mudrogo. Seriya «Filosofiya, filosofiya prava, politologiya, sotsiologiya». – Kharkiv: Pravo, 2012. – Vip. 3 (13). – S. 102 – 112.

8. Fedorov N.F. Sochineniya / N.F. Fedorov. – M.: Mysl, 1982. – 711 s.

9. Fisher A. Religii mira. Istoriya i svyatyni / A. Fisher: per. s nem. L. Protsenko. – M.: Izd. Gruppya «Kontent», 2010. – 176 s.

10. Shushlyapin O.I. Novoe mezhdistsiplinarnoe znanie na stykakh form chelovecheskogo opyta v kontekste soznaniya, myshleniya i dukhovnosti // Problemy ta perspektivy formuvannya natsionalnoi humanitarno-tekhnichnoi eliti. Zb. nauk. prats. – 2010. – Vip. 26 (30). – Kharkiv, NTU «KhPI», 2010. – 348 s. – S. 92 – 103.

Ponedilok A. I., *Competitor, Senior laboratory assistant of the department of Cultural Studies of the Yaroslav the Wise National Law University, (Ukraine, Kharkiv), andrey.ponedilok@mail.ru*

Suicide as a manifestation of self-destruction of a person in philosophical and religious reflection

This material, presented in a scientific article, is part of a scientific study on the topic "Self-Destruction of the Person as an Object of Philosophical Anthropological Reflection", reveals the actual problem in modern culture – suicide as a self-destructive act and the reflection of the scientific world, society on this existential challenge. The article provides an analysis of cultural and historical views on the phenomenon of suicide in religious traditions of different times and peoples, as well as in the philosophical view. Particular attention is paid to the condemnation of suicide by Christian denominations, the ambivalent attitude of Islam towards him and the need to react in a timely manner to society and man for the manifestation of this evil.

Such a methodological approach makes it possible to trace the continuity of the moral and ethical component of the attitude to human life, the essence of human existence, to understand some common causes and origins of the phenomenon of suicide, and to actualize and boost the search for ways to overcome the growing dynamics of suicides.

Keywords: man; Personality; World outlook; Religious traditions; suicide; Philosophical analysis.

* * *

УДК 261.7

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

ІСЛАМСЬКА ТЕОЛОГІЯ НА ШЛЯХУ ДО ЕКУМЕНІЧНОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

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

Ключові слова: іслам, християнство, теологія, екуменізм, міжрелігійний діалог.

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

Дослідження мусульmano-християнського діалогу відбувалося переважно у ключі політологічних дискусій про можливість лібералізації ісламу. Саме такі розмірковування є провідними у працях Г. Кюнга, Жака Ваарденбурга, Шеріл Бенард, Джона Еспозіто і Джона Фолл. На нашу думку, більше шансів на розвиток має позиція поміркованого ісламу, що визнає цінність діалогу і толерантності без переймання ідеалів лібералізму.

Метою дослідження є аналіз розвитку ісламської «теології діалогу» як пошуку спільного з іншими монотеїстичними релігіями.

Першим видатним теологом, який брав активну участь в мусульmano-християнському діалозі став палестинський мислитель Ісмаїл аль-Фаруджі (1921–1986), який був «сучасним мусульманським піонером у міжнародних екуменічних зустрічах. З часу публікації його «Християнської етики» у 1967 році до його «Трилогії про авраамічні віри», він продемонстрував свою незмінну зацікавленість і прихильність до міжрелігійного діалогу. Він був головною силою в діалозі ісламу з іншими світовими релігіями. В 1970-ті він зарекомендував себе в якості провідного спікера ісламу. ... Його праці, промови, а також участь і провідна роль у міжрелігійних зустрічах і організаціях під егідою Всесвітньої Ради Церков, Національної ради церков, Ватикану, і міжконфесійного колоквіуму миру (віце-президентом якого він був з 1977 по 1982) зробили помітним і плідним його

мусульманський внесок у діалог світових релігій» [1, р. 32–33]. Сучасні релігійні інтелектуали, серед яких і Ісмаїл аль-Фаруджі, схильні ідеалізувати якості арабів та мусульман, зображаючи їх як членів ідеальної спільноти. На фоні цього ідеалу радикально критикується Захід. При цьому використовуються західні категорії, а іслам зображується із використання концептів, розвинутих у межах проекту Просвітництва і протестантської трудової етики [1, р. 26]. В цьому аспекті аналогією можуть слугувати слов'янофіли, які зображали ідеал російського православного життєсвіту за допомогою категорій німецької класичної філософії, яку вони самі ж нищівно критикували, змальовуючи карикатурні зображення замість дійсного стану світогляду на Заході. За Ісмаїлом аль-Фаруджі, призначення людини і спільноти – жити за волею Бога, яка пізнається раціонально, переважно – із одкровення [1, р. 29]. Особливий наголос на раціональності постулатів ісламу, почерпнутих із Корану, має довести, що між істиною релігією та істинним раціональним знанням не може бути суперечностей [1, р. 29–30]. Зокрема, за словами Ісмаїла аль-Фаруджі, «ісламський розум не знає таких пар протилежностей, як «релігійний–світський», «священний–профаний», «церква–державна», і арабською, релігійною мовою ісламу, не має слів для них у її словниковому запасі» [1, р. 30]. Як наслідок цієї гармонії, – проєкт оновленого ісламського суспільства вважається втіленням раціонального ідеалу, нібито цілком реалістичного. Як раціональний і богоданий, цей ідеал повністю відповідає людській природі, а тому несе людині та спільноті звільнення [Там само]. При цьому виконання релігійно–раціонального морального закону є безумовним пріоритетом, а виявлення духовних цінностей – наслідком морального життя. Сучасне прагнення Заходу нехтувати законом на користь цінностей приводить до релятивізму і нігілізму, а також до ірраціоналізму. У виконанні Божого закону долається суперечність між бажаннями людини та її обов'язками, оскільки виконання морального закону є реалізацією істинних бажань людської сутності. Все це означає, що іслам є «релігією істинного гуманізму» [Там само]. Іншим наслідком має бути зростання ісламізації по мірі прогресу раціоналізації [Там само]. Усі ці роздуми Ісмаїла аль-Фаруджі є повністю аналогічними до думок Гегеля, який намагався представити протестантизм як релігію розуму. Таким чином, відкривається дорога до міжрелігійного діалогу, який, однак, у перспективі, має привести до торжества раціональної та релігійної істини, тобто до ісламізації усіх віруючих і невіруючих [Там само].

Значимо, що і сучасні християнські теологи будують теорії «постсекулярного стану», подолання прірви між релігійним і світським, теологічним і філософським, теологічним і політологічним, теологічним і політичним. Не дивно, що в мусульманському богослов'ї з'являються програмні тези про необхідність «ісламізації соціального знання», про виховання нового, «цивілізованого» покоління на ідеалах синтезу релігії та науки в єдиному ісламському світогляді [1, с. 30–32]. Християнам Ісмаїл аль-Фаруджі пропонує залишити мову полеміки та догматики, перейти на вільну мета–релігійну мову, що спирається на «безліч очевидностей» [1, с. 33]. При цьому вважається, що ця мова буде найближча до найраціональнішої релігії – ісламу, а не до християнства. Наприклад, міжрелігійний діалог має бути заснований на «вищих принципах, які повинні

бути основою для порівняння різних систем смислів, культурних патернів, як моральних, так і релігійних» [1, с. 34]. Ці принципи мають бути зрозумілі з очевидністю, концептуалізовані та систематизовані. Першим із таких принципів має бути визнаний наступний: «елементи чогось не повинні суперечити одне одному» [Там само]. Звичайно, що вчення про Трійцю критикується як побудоване на суперечностях. Внутрішня когерентність Бога не передбачає парадоксу як принципу. А тому потрібно приставати лише на те, що є самоочевидним. В істинній релігії заповіді Бога не можуть суперечити одна одній, а поведінка вірних не може суперечити Божому закону [Там само]. Вчення про воскресіння Христа може бути раціонально пояснене за допомогою психології. Догмат про божественність Христа «немає сенсу» з точки зору «не ісламської, а людської раціональності» [1, с. 35]. Ісмаїл аль-Фаруджі дещо суперечить сам собі, коли говорить, що ісламська віра – надраціональна, не потребує раціонального обґрунтування [Там само].

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

За Ісмаїлом аль-Фаруджі саме в області релігійної етики об'єктивний аналіз виявляє, що іслам є безпосереднім спадкоємцем традиції Книги Буття, до спотворень Тори, які виникли при формуванні «священницького кодексу» за часів Ездри [Там само, с. 36]. Так само близьким є іслам в області етики до «істинного християнства», відмінного від християнської традиції [Там само]. На думку Ісмаїла аль-Фаруджі іудаїзм потребує звільнення від зневажливого ставлення до не–євреїв, а християнство має пережити другу реформацію, яка б оновила його згідно із принципами розумної віри [Там само]. Трагедія християнства не лише у змішанні раціоналізму та ірраціоналізму. Більш важливим є етичний переступ історичного християнства: замість святості та альтруїзму цінностями «християнського світу» стали влада і гроші, що у міжнародних і міжрелігійних відносинах проявлялося у сучасних християнських апологіях європейського колоніалізму, неокolonіалізму і західного капіталізму [Там само, с. 37]. Етична революція має привести до формування мета–релігійної етики, спільної для трьох релігій, при чому основою має бути саме іслам, що виявляється, наприклад, у легітимізації виключно лише шлюбу (із засудженням чернецтва), навіть якщо цей шлюб – полігамний [1, с. 36–37].

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

часу поки мусульманські мислителі не погодяться визнати необхідність виходу за епістемологічні межі, встановлені класичними джерелами, іслам глухий до плюралізму, що розвивається в світовому співтоваристві» [2, с. 149]. Одкровення Корану вважається наданим для всього людства (Коран 21: 105–107, 34:27). Битися необхідно з усіма не–мусульманами до їх підпорядкування і навернення в іслам. Винятком можуть бути ті народи іудейської і християнської віри, які прийняли своє віросповідання раніше проповіді Мухаммада, підкоряються мусульманам і просять їх вождів дозволу сповідувати свою релігію при зобов'язанні дотримуватися мусульманських законів, платити особливу данину [2, с. 164–166]. Зауважимо, що відсутність покори мусульманському правлінню може бути приводом для конфлікту. Якщо мусульманам докази будь–якого народу про те, що він прийняв віру Христа до пророка Мухаммада видадуться помилковими або недостатніми, то вони не повинні приймати від цього народу данини, а вимагати навернення в іслам, і в разі відмови оголосити священну війну [2, с. 166]. Від ідолопоклонників приймати данину і дозволяти їм зберігати свою віру – не можна. З ними треба боротися, поки не підкоряться і не приймуть іслам [Там само].

Дослідження Ж. Варденбурга щодо ставлення мусульман до «інших» вважаються класичними. Нідерландський вчений звертає увагу на те, що у коранічних текстах і традиції міститься безліч критичних оцінок християнського вчення, що дозволяють трактувати християн як ідолопоклонників. Згідно з Кораном, вчення про Трійцю є порушенням принципу єдиногобожжя і вводить «товаришів Бога», також як і християнське вчення про святих. Відносини батьківства і синівства, походження Духу робили б Бога обумовленим чим–небудь, руйнували б його абсолютність [3, с. 329]. Неможливість прийняття трьох особистісних початків в Богові пов'язана з розумінням особистого і конкретного в ісламському богослов'ї як обов'язково матеріального. При зведенні трьох особистостей до структури самовіднесеності Бога, як це постулюється в богослов'ї Карла Раннера, домогтися на більш позитивну оцінку з боку мусульманських богословів неможливо, оскільки з їх точки зору абсолютна єдність Аллаха не допускає і таких відносин у Богові. Коран вчить про Ісуса як про великого пророка, що володів даром чудотворення. Однак можливість зачаття, що розуміється як обов'язково матеріальний факт, через дії Бога мусульманським богослов'ям заперечується. Наявності в Ісусі божественної природи суперечать Євангельські описи його людських слабкостей. Заперечуючи божественність Ісуса і вчення про первородний гріх (як несправедливий, і значить такий, що не може бути допущеним Богом) іслам заперечує необхідність порятунку і його здійснення Ісусом. З точки зору Корану християнство є, як відмова від єдиногобожжя, «ширк», тобто політеїзм, язичництвом, гріхом, а з точки зору розуму і логіки – суперечливим вченням, яке виникло через людські домисли [3, с. 330]. В області релігійної практики християни, з точки зору мусульман, відступили від вимог Бога. Наприклад, нехтують заповідями Закону Мойсея про ритуальну чистоту і обрізанням, ввели нові звичаї, які суперечать здоровому глузду, як то поклоніння іконам (ідолам), Ісусу як Богу, Марії, святим, служіння літургії, наявність таїнств, чернецтва [Там само]. Християни звинувачуються в зміні тексту Біблії з метою

виключити з неї пророцтва про Мухаммада [3, с. 328–329]. Їм ставиться в провину неприйняття явних чудових знаків від Бога – як то послання Корану через Мухаммада, миттєве поширення ісламу, тощо [3, с. 331]. Християнство не може бути істинною релігією, тому що існують численні розбіжності між християнами. Сьогодні проти християн висувається також ряд аргументів ідеологічного характеру. Християни не живуть за євангельськими словами, місіонери виявляються агентами західного імперіалізму, занепад моральності на Заході є наслідком згубного впливу християнства (а не тільки відступу від нього), наукова критика і сучасна філософська думка розвінчали християнське розуміння Одкровення, світу і людини, християнство – ірраціональна, магічна, антинаукова релігія [3, с. 333]. Всі звинувачення по відношенню до християнства як «ширк» (язичництва, гріха) і християн як невірних («окупантів») можуть мати практичні наслідки у вигляді юридичного вироку авторитетів («фетва»), яким оголошується джихад. Якщо в Новому Завіті Бог закликає віддати справу встановлення справедливості Йому Самому, в Старому вимагає війни на знищення лише по відношенню до конкретних племенам в конкретних обставинах, то Коран відносить справу встановлення божественної справедливості до універсальних обов'язків умми. Критика мусульманським богослов'ям іудаїзму заснована на уявно очевидному для розуму положенні, що Одкровення, послане пізніше, скасовує більш раннє [3, с. 319]. Це входить в непримиренне протиріччя з центральною для іудаїзму тезою про незмінність Божих обітниць. Саме поняття «істина» розумілося іудеями як вірність Бога самому собі. Тому іудаїзм завжди не переставав навчати про вічну богообраність народу Ізраїлю, незмінність завіту з ним. Мусульмани вчили про декілька законодавств, даних Богом виходячи з міркувань доцільності, що перегукується з вченням християнства про поступове навчання людства істини. У Корані багаторазово повторюється твердження, що іудеї і християни спотворили свої Писання, викинувши з книг Мойсея і проповіді Ісуса пророцтва про Мухаммада. Зіпсованість тексту Писання нібито очевидна з повідомлень «низького» про патріархів, пророків, вождів, з протиріч, а також з розбіжностей з Кораном [3, с. 320–321]. З самого тексту Біблії очевидна невіра і схильність до зради єдиногобожжя у євреїв, що доводить їх небоговибраність, як і сам факт їх розсіювання і принизливого становища в світі [3, с. 322–323]. Ставлення до буддизму, індуїзму, зороастризму суперечливе. З одного боку їх відносять до категорії «власників подібності книги», оскільки цими релігіями проповідується обов'язок слідувати своїй внутрішній «фітрі» («природному закону»). З іншого боку, чимало мусульман дотримуються початкового ісламського ставлення до подібних релігій як до язичництва, яке можна лише тимчасово терпіти. За взірць толерантного ставлення при цьому слугує пророк Мухаммад у його ставленні до громади зороастрійців.

Початок XXI століття виявився періодом ідейної кризи християнсько–мусульманського діалогу. Запропонована Ісмаїлом аль–Фаруджі початкова парадигма ставлення ісламських богословів до сучасного християнства та іудаїзму, в межах якої ісламу надавалися характеристики універсальної мета–релігії, до рівня якої мають піднятися інші учасники діалогу, вичерпала себе, оскільки у її межах неможлива дійсна відкритість до пошуку спільних

цінностей і принципів, порозуміння і толерантності. Християнські теологи та західні інтелектуали покладали велику надію на нову мусульманську герменевтику, яка мала б лібералізувати як сам іслам, так і мусульманську позицію щодо інших монотеїстичних релігій. У цій герменевтиці вбачали навіть початок пристосування ісламу до постмодерного релятивізму. Однак, ця «нова мусульманська герменевтика» не змогла розповсюдити всій вплив на умму, а, навпаки, була маргіналізована: її представники були змушені емігрувати на Захід, їх ідеї були відкинуті широкими колами теологів. Тим не менше, на Заході ця герменевтика викликає жвавий інтерес, і в дослідницькій літературі зустрічаються найрізноманітніші її інтерпретації. На нашу думку, об'єктивний аналіз цієї герменевтики був даний Катериною Фолькер в її дисертаційному дослідженні «Коран і Реформа. Рахман, Аркун, Абу Зауд» [4]. За оцінками К. Фолькер, теологія Ф. Рахмана в цілому залишилася консервативною, як своїй герменевтичній методології, так і у своїх висновках відносно позиції мусульман в суспільстві. Теорії М. Аркана, навпаки, є занадто ліберальними та постмодерністичними, сприяють деконструкції, після якої залишається простір для свободи творчості, але не зрозуміло чи взагалі релігія повинна відігравати регулятивну роль відносно суспільства. К. Фолькер звертає увагу на те, що М. Аркан ніколи не говорить про власну віру, і що мусульмани навіть підозрюють, що він має атеїстичні погляди. На думку К. Фолькер, позиція Абу Зауда є прогресивною, але не настільки радикальною як у М. Аркана. Разом із тим, це дійсно відкрита до цінностей Заходу герменевтика, на відміну від теорій Ф. Рахмана, де ця відкритість є лише вдаваною. Абу Зауд помиляється, коли має надії на те, що тлумачення Корану стане приватною справою кожного мусульманина. Релятивізація та лібералізм все ще неможливі для ісламу, а, отже, потрібними є проекти у дусі поміркованого ісламу, що шукають спільного із консервативною християнсько-демократичною думкою, а не з ідеологами західного постмодернізму. На думку К. Фолькер потрібно значно більш гнучка, діалогічна герменевтика, яка є менш схематичною, і більш динамічною. Сама така герменевтика, могла б створити нову ситуацію в мусульmano-християнському діалозі та привести до реальної, а не уявної переінтерпретації ісламського світогляду уммою.

«Відкритий іслам», що перетлумачує ортодоксію, і намагається свідомо творити спільний дискурс із іудео-християнською традицією, виник відносно недавно. Головною причиною його появи є розвиток мусульманської герменевтики Корану, яка має легітимізувати позицію принципової відкритості до іудаїзму та християнства в межах спільного обговорення традиційних та сучасних теологічних, екзистенційних, соціальних, політичних проблем. Провідним теоретиком ліберального «відкритого ісламу» є Мухаммед Аркун, що був професором Сорбони та директором паризького Інституту арабських і мусульманських досліджень. Цей видатний теолог є творцем нової мусульманської герменевтики, яка використовує досягнення П. Рікера, Е. Левінаса, сучасної французької філософії в цілому [5, с. 530]. Наслідуючи ідеї П. Рікера, М. Аркун розрізняє «три рівня» «слова Божого» для всіх пророчих релігій, до яких він відносить іудаїзм, християнство та іслам. Перший

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

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

Висновки. Релігієзнавчий аналіз розвитку ісламської «теології діалогу» як пошуку спільного з іншими монотеїстичними релігіями довів, що лише поступово відбувається перехід від претензій на унікальний статус мета-релігії до дійсної відкритості у діалозі з християнством та іудаїзмом. Ісмаїл аль-Фаруджі був першим ісламським теологом, який свідомо розвивав теоретичні засади діалогу з християнством та іудаїзмом. При цьому іслам був представлений як мета-релігія, що є універсальним цілим, в якому інші монотеїстичні релігії мають віднайти власну повноту. Сучасні ісламські

мислителі Ф. Рахман, М. Аркун, Абу Зауд розвивають екуменічну герменевтику, лібералізуючи традиційне уявлення про нествореність Корану. А саме, Коран нестворений у своїй основі, при усній передачі через Мухаммеда і перше покоління мусульман. Цінності та принципи, сповіщені у цьому Корані – абсолютні. Елементи відносності з'являються при записі Корану та його інтерпретаціях. Ця методологія дозволяє віднести до ядра ісламу лише гуманістичні цінності та принципи, а мову агресії вважати привнесеною людським елементом при творенні Корану. На основі цієї методології Ф. Рахман пропонує ісламу відповісти на актуальні питання сучасності новим віднайденням «чистоти», М. Аркун – визнання відносності релігії та емансипацією, Абу Зауд – виробленням глобальної екуменічної етики.

Список використаних джерел

1. Esposito J. *Makers of contemporary Islam* / John L. Esposito and John O. Voll. – New York: Oxford University Press, 2001. – 257 p.
2. Сахедина А. Исламское богословие христианско–мусульманских отношений / Абдулазиз Сахедина // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М.: ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С.149–168.
3. Варденбург Ж. Мировые религии с точки зрения ислама / Варденбург Ж. // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский. – М.: ББИ им. Ап. Андрея, 2002. – С.303–344.
4. Völker K. *Quran and Reform*. Rahman, Arkoun, Abu Zayd. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy / Katharina Völker. – University of Otago, New Zealand. August 2011. – 198 p.
5. Küng H. *Islam: Past, Present, and Future* / Hans Küng. – Oxford, 2007. – 767 p.

References

1. Esposito J. *Makers of contemporary Islam* / John L. Esposito and John O. Voll. – New York: Oxford University Press, 2001. – 257 p.
2. Sahedina A. *Islamское bogoslovie hristiansko–musul'manskikh otoshnenij* / Abdulaziz Sahedina // *Hristiane i musul'mane: problemy dialoga*. Hrestomatija. Sost. Aleksej Zhuravskij. – М.: BBI im. Ap. Andreja, 2002. – S.149–168.
3. Vardenburg Zh. *Mirovye religii s tochki zrenija islama* / Vardenburg Zh. // *Hristiane i musul'mane: problemy dialoga*. Hrestomatija. Sost. Aleksej Zhuravskij. – М.: BBI im. Ap. Andreja, 2002. – S.303–344.
4. Völker K. *Quran and Reform*. Rahman, Arkoun, Abu Zayd. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy / Katharina Völker. – University of Otago, New Zealand. August 2011. – 198 p.
5. Küng H. *Islam: Past, Present, and Future* / Hans Küng. – Oxford, 2007. – 767 p.

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

Islamic theology towards ecumenical hermeneutics

The article examines the development of ecumenical developments in modern Muslim theology. Ismail al-Farudhi was the first Islamic theologian who consciously developed the theoretical basis of dialogue with Christianity and Judaism. At the same time, Islam was presented as a meta-religion is a universal whole, in which other monotheistic religions must find his own fullness. Modern Islamic thinkers Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun and Nasr Hamid Abu Zayd develop ecumenical hermeneutics, liberalizing the traditional notion of uncreated Qur'an. In particular, the Qur'an is uncreated in its basis, through oral transmission of Muhammad and the first generation of Muslims. Values and principles announced in this Qur'an – absolute. Relative items appear when the recording of the Koran and its interpretations. This methodology can be attributed to the core of Islam only humanistic values and principles, and the language of aggression consider bringing a human element in the creation of the Qur'an.

Keywords: Islam, Christianity, theology, ecumenism, inter-religious dialogue.

* * *

УДК 1(075+316.286)

Романенко О. Я.,
кандидат філософських наук, перший проректор
Київського Інституту Бізнесу та Технологій (Україна,
Київ), elva_rom@inbox.ru

ДОСЛІДЖЕННЯ НОРМАТИВНИХ ЗАСАД СУСПІЛЬНОГО СПІВЖИТТЯ В КОНТЕКСТІ ТРАДИЦІЇ ФІЛОСОФУВАННЯ АНГЛОМОВНОГО СВІТУ

Англomовна традиція філософського дослідження соціальних норм як основного шляху визначення соціального ладу починається з філософії соціального договору Томаса Гобса. Згідно Гобсу, соціальні норми уможливають формування довіри як такої форми очікувань щодо майбутніх позитивних дій індивіда, яка була сформована внаслідок багаторазового повторення даного способу поведінки у минулому. Суспільний договір постає своєрідними рамковими умовами, що визначає загальні принципи функціонування майбутнього суспільства.

Укладаючи договір, індивід здійснює акт обмеження своєї природної сваволі, делегуючи її частину державі, яка віднині постає гарантом збереження природних прав першого. Таке самообмеження має величезне значення, адже дозволяє розглядати Іншого в якості значущого актора суспільного співжиття, який є подібним до мене громадянином, дотримання прав якого виявляється гарантією збереження і моїх прав, лише за умови визнання мною Іншого як громадянина і члена суспільства.

Ролз здійснює уточнення поняття справедливості, виокремлюючи в ньому формальну та змістову складову. Коли ми говоримо про формальну справедливість, то нам йдеться про необхідність дотримання формальної процедури ухвалення рішень, їх відповідність наявним нормативно-правовим актам, а також дотримання принципу неупередженості у справі застосування тієї чи іншої норми закону у кожному конкретному випадку. Однак, таке суто технічне витлумачення справедливості виявляється надто ненадійним, перетворюючи її всього лише на надбудову до вже наявного законодавчого базису. Концепція змістової справедливості ґрунтується на принципах природного права, а також в якості фундаментальних засновків власного функціонування визначає рівність рамкових умов суспільного співжиття для всіх його членів. Саме змістова справедливість виявляється своєрідним ціннісним фоном в процесі укладання суспільного договору. Пріоритетного значення набуває і процедура змістового ухвалення норм, які лягають в основу майбутнього суспільного стану.

Ключові слова: соціальні норми, нормативні засади, англomовна традиція філософування, соціальний договір, формальна справедливість, змістова справедливість.

Розгляд нормативних засад суспільного функціонування можна розпочати з аналізу теорії суспільного договору Томаса Гобса, адже саме його теоретичний доробок став тим потужним фундаментом, на основі якого виросла ціла низка пізніших дослідницьких концепцій нормативістського напрямку, що не втратили свого значення і сьогодні. Досить лише згадати праці Лео Штрауса [11] та Джона Ролза [7], а частково навіть Джона Сьорла [12]. Методологічну основу для такого огляду частково задає фундаментальна праця М. Бойченка [2], частково ж ми спираємося на власні напрацювання щодо аналізу соціального прогнозування [8].

Власне, концептуальним засновком договірної теорії Гобса є уявлення про ситуацію природного стану, що передусе утворенню суспільства, в межах якого кожен індивід необмежений жодними принципами та нормами, а мотиваційною підставою його дій щодо інших індивідів є прагнення їх підкорення та заволодіння власністю, що їм належить, не зупиняючись в процесі реалізації цих своїх прагнень навіть перед фізичним знищенням іншого. В цьому відношенні природний стан постає безперервним процесом захоплення та перерозподілу майна, основною підставою до набуття якого виявляється сила. Говорячи мовою М. Бубера [3], ми б сказали, що тут має місце винятково модус «Я – Воно» відносин, коли інший представник людського роду для індивіда виявляється не більше ніж засобом до реалізації власних інтересів, що розгортаються в двох площинах, виявляючись, з одного боку, у прагненні до підкорення та набуття все більш необмежених ресурсів, а з іншого – у необхідності збереження власного життя від зазіхань інших.