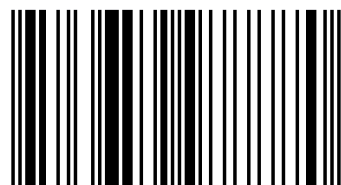


В рамках данной работы рассматриваются Священные писания иудаизма, христианства и ислама, а именно, Танах, Новый Завет и Коран с точки зрения происхождения, письменной истории, кодификации и закрепления, а также основные моменты, связанные со сложением предания, которое наряду с писанием образует двуединое основание вероучения, законодательства и религиозной традиции. Генезис теологического знания в монотеистических религиях показан в связи с формированием основных догматов, связанных с учением о Боге

Источники формирования вероучения



Кандидат филологических наук, доцент
Российского исламского института,
руководитель Научно-образовательного
центра "Письменное наследие и археография"
Института международных отношений,
истории и востоковедения КФУ. Научные
интересы: богословское наследие, исламское
образование и современные теологические
дискуссии мусульман России.



978-3-659-97777-0

Сафуллина

Резеда Сафуллина

Источники формирования вероучения в теистических религиях

LAP LAMBERT
Academic Publishing

Резеда Сафиуллина

**Источники формирования вероучения в теистических
религиях**

Резеда Сафиуллина

**Источники формирования
вероучения в теистических
религиях**

LAP LAMBERT Academic Publishing RU

Impressum / Выходные данные

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Библиографическая информация, изданная Немецкой Национальной Библиотекой. Немецкая Национальная Библиотека включает данную публикацию в Немецкий Книжный Каталог; с подробными библиографическими данными можно ознакомиться в Интернете по адресу <http://dnb.d-nb.de>.

Любые названия марок и брендов, упомянутые в этой книге, принадлежат торговой марке, бренду или запатентованы и являются брендами соответствующих правообладателей. Использование названий брендов, названий товаров, торговых марок, описаний товаров, общих имён, и т.д. даже без точного упоминания в этой работе не является основанием того, что данные названия можно считать незарегистрированными под каким-либо брендом и не защищены законом о брендах и их можно использовать всем без ограничений.

Coverbild / Изображение на обложке предоставлено: www.ingimage.com

Verlag / Издатель:

LAP LAMBERT Academic Publishing

ist ein Imprint der / является торговой маркой

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Bahnhofstraße 28, 66111 Saarbrücken, Deutschland / Германия

Email / электронная почта: info@omniscryptum.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Напечатано: см. последнюю страницу

ISBN: 978-3-659-97777-0

Copyright © Резеда Сафиуллина

Copyright © 2016 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Все права защищены. Saarbrücken 2016

Сафиуллина-Аль Анси Р. Р.

**ИСТОЧНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ ВЕРОУЧЕНИЯ В
ТЕИСТИЧЕСКИХ РЕЛИГИЯХ**

Рецензенты:

Алмазова Л.И., доцент кафедры востоковедения и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета, к. филос.н.

Хайрутдинов А.Г., старший научный сотрудник отдела исламоведения и общественной мысли Института истории Академии наук Республики Татарстан, к. филос.н.

Сафиуллина-Аль Анси Р. Р.

Источники формирования вероучения в теистических религиях / Р. Р. Сафиуллина-Аль Анси.

Аннотация:

В рамках данной работы рассматриваются Священные писания иудаизма, христианства и ислама, а именно, Танах, Новый Завет и Коран с точки зрения происхождения, письменной истории, кодификации и закрепления, а также основные моменты, связанные со сложением предания, которое наряду с писанием образует двуединое основание вероучения, законодательства и религиозной традиции. Генезис теологического знания в монотеистических религиях показан в связи с формированием основных догматов, связанных с учением о Боге.

Сафиуллина-Аль Анси Р. Р.

Оглавление

Введение

1. Источники вероучения в авраамистических религиях.....	10
1.1. Священное Писание	
1.1.1 Единство происхождения, устная передача, письменная история	
1.1.2 Ветхий Завет (Танах)	13
1.1.3 Новый Завет	16
1.1.4 Коран	22
1.1.5 Переводы Священных писаний	27
1.1.6 Издания Священных писаний	35
1.2. Священное Предание и традиция.....	43
1.2.1. Иудейское предание (Талмуд и раввинистическая традиция)	44
1.2.2. Христианское священное предание	49
1.2.3. Мусульманское предание (сунна)	56
1.2.4. Богословская традиция	67
2. Формирование доктринальных особенностей теистических религий..	73
2.1. Формирование основных догматов вероучения в иудаизме, христианстве и исламе.....	73
2.2. Учение о Боге	
2.2.1. От антропоморфного к абстрактному, безличностному Богу.	89
2.2.2. Рациональное познание божественных качеств	92
2.2.3. Учение об атрибутах	100
Заключение.....	114
Список использованной литературы.....	118

Введение

Несмотря на берущую свои истоки с эпохи Возрождения и Нового времени тенденцию «расколдовывания» или «десакрализации» мира, являющуюся следствием распространения научного мировоззрения и знаний в ходе изменений в религиозной жизни современного общества, неизменным остается индивидуальный интерес к духовному и религиозному. В связи с возросшим интересом к религии и участию в религиозной жизни мы являемся свидетелями того, как у многих появляется стремление к самостоятельным духовным поискам, а между конфессиями разворачивается борьба за умы людей.

При этом различия, существующие в догматике, нормах культовой практики и взаимоотношений каждой из этих религий заслуживают отдельного внимания, признания и уважения.

Религия представляет собой общечеловеческое явление, сочетающее в себе стремление и волю человека направленную на трансцендентное (всевышнее) независимо от его социального положения, национальной принадлежности, проявляющуюся в различных сферах общественной жизни. Это стремление обладает общечеловеческими элементами - нравственными представлениями, выражающими необходимые условия общественного бытия, общезначимые духовные ценности.

Наряду с этим существует обратная сторона происходящих в современном обществе и в душах людей изменений. В настоящее время имеет место глубокий внутренний кризис религии, основными элементами которого являются проблема доказательств Божественности религиозных учений и кризис мессианской идеи.

Одним из решений проблемы диалога религиозного и нерелигиозного мировоззрений может служить понимание того, что оба этих типа мировоззрения имеют ряд общих признаков, начальных интегральных представлений, понятий, идей. Общечеловеческие элементы, содержащиеся в

любом мировоззрении, представляют объективно - истинные знания, нравственные представления, выражающие необходимые условия общественного бытия.

Наряду с тем, что духовность недогматична, гибка и является обоснованием духовного поиска, осознание «всемогущества» и «конечности» истины постигнутого способствует разработке утопических идей, от которых один шаг до их мифологической формализации и легитимизации в массовом сознании¹. Это накладывается на стремление к контролю над ценностями и принципами индивидов со стороны религиозных институтов.

Массовое религиозное сознание слабо восприимчиво к отвлеченным теологическим доктринам тех или иных мировых религий. Уровень доктринальной осведомленности даже о своей религии, будь то православие, ислам или иудаизм, и среди усердных приверженцев довольно низок. Вероучительные познания в таких религиях требуют напряженной работы по их освоению с соответствующим уровнем эрудиции и подготовки, что обычно расходится с повседневными жизненными возможностями большинства последователей. Зато весьма высока востребованность практической отдачи от совершаемых обрядовых действий. Поэтому в религиях с давней историей наблюдается известный разрыв между насыщенным вероучительным содержанием на «теоретическом» уровне (теология, церковные доктрины) и адаптированными вариациями этого содержания в обыденном религиозном сознании, которое не чуждо и суеверий.

Внутренняя, ритуально-вероучительная, иррациональная сфера религии и религиозной деятельности, как правило - герметична, труднодоступна для понимания и описания обыденным языком. Примеры - православная

¹Сторчак В.М. Диалектика рационального и иррационального в контексте эволюции религии // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. – Москва, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 101

литургия, таинства, обряды инициации в разных религиях. Внешняя же транспарентная, умпостигаемая и проверяемая сторона, наоборот - вполне посильна для понимания и описания обыденным языком².

В связи с этим наблюдаются попытки в традиционных религиях применять упрощенные методы распространения сути религиозного учения, что находит свое отражение на разных уровнях системы религиозного образования этих религий.

Исповедуемый российскими мусульманами ислам на данный момент представляет собой специфическую структуру, компоненты которой, при доктринальной принадлежности к данной традиционной религии, достаточно разнятся и с точки зрения понимания догматов, и с точки зрения религиозных практик. Однако, в этой сфере наблюдаются определенные трансформации, происходящие как на доктринальном, так и поведенческом уровне.

Возросшие в последнее время популярность и распространение НРД, многими исследователями объясняются тем, что в них, в отличие от так называемых традиционных религий, интеллектуальность замещается схематичностью и набором запоминающихся клишированных формулировок, наглядность преобладает над абстрактностью. Другими словами, вероучения НРД, как зарубежного, так и отечественного происхождения, заметно проще, чем в исторически сложившихся религиях с длительной традицией доктринальных дискурсов³.

²См.: Хруль В.М. Новые религиозные движения в российском массовом сознании // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. – Москва, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 47.

³См.: Смирнов М.Ю. Ресурсы новых религиозных движений в России // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. – Москва, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 31

В этом учебном пособии Священное Писание, Предание и богословская традиция рассматриваются как источники формирования вероучения в теистических религиях. Это осуществляется посредством:

- последовательное рассмотрение основных источников религиозного знания в иудаизме, христианстве и исламе;
- определение роли Священного Писания (Танах, Библия и Коран) в формировании вероучения иудаизма, христианства и ислама;
- выявление роли Священного Предания в формировании вероучения иудаизма, христианства и ислама;
- выявление роли богословской традиции в формировании вероучения иудаизма, христианства и ислама;
- исследование соотношения основных источников религиозного знания в формировании основных догматов каждой религии;
- обнаружение связи между социально-практическим и богословским аспектами формирования вероучения в иудаизме, христианстве и исламе.
- поиск общих моментов в процессе формирования содержания этих религий, выраженного в вероучении;
- рассмотрение закономерностей возникновения, развития и функционирования основных положений авраамистических религий, касающихся догматов вероучения с учетом их строения и различных компонентов.

Священные писания иудаизма, христианства и ислама, а именно, Танах, Новый Завет и Коран рассматриваются с точки зрения происхождения, письменной истории, кодификации и закрепления. Также рассматриваются основные моменты, связанные со сложением предания, которое наряду с писанием образует двуединое основание вероучения, законодательства и религиозной традиции в теистических религиях. В иудаизме – предание, именуемое Устной Торой, записано под названием Мишна и легло в основание Талмуда. В христианстве это святоотеческое предание, которое во

многим определяло собой развитие христианской догматики и обрядности. В исламе – это сунна.

При всем том, что каждое из преданий представляет огромный интерес с точки зрения истории развития того или иного религиозного направления, библейский текст является той неизменной константой, тем общим знаменателем, который объединяет сегодня как христиан, так и иудеев разных направлений. Священное писание мусульман – Коран является единым священным текстом для всех направлений ислама: и для суннитов, и для шиитов.

Наряду с этим в каждой из этих религий также есть направления, которые единственным источником богопознания считают только Священное писание, исключая из этого предание и традицию.

Связи ислама с иудаизмом проявляются в области догматики и религиозного церемониала значительно ярче, чем это наблюдается в христианстве. Удаление от иудаизма сказалось преимущественно в области церемониала, тогда как догматика ислама оставалась в несомненной связи с еврейскими догматами.

В процессе эволюции религиозные учения принимают различные содержания и очертания, вероучения и обрядовые формообразования. Ни одна цивилизация не развивалась изолированно от других, питаясь лишь собственными идеями. Это касается и религиозных учений. Без интенсивных интеллектуальных контактов, взаимного обогащения духовными и материальными ценностями с другими культурами, цивилизация, даже достигшая весьма высокого уровня, неизбежно замедляла темпы своего развития. Нарушалось разумное соотношение между элементами новаторства и традициями. Как правило, обособленная, замкнутая цивилизация неизбежно рано или поздно приходила к упадку. «Падение» и «оскудение» пассионарного начала в религиозных идеях и вероучениях, а также обрядах и ритуалах происходит по причине институализации религии, ее бюрократизации, рутинизации, демофологизация и т.д. Эволюция же

религиозных учений заключается в гармоничном сочетании рационального и иррационального⁴.

⁴Сторчак В.М. Диалектика рационального и иррационального в контексте эволюции религии // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. – Москва, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 91

1. Источники вероучения в авраамистических религиях

1.1. Священное Писание

1.1.1. Единство происхождения, устная передача, письменная история

Все три религии, в основе которых лежат идея сотворения мира и идея Творца - иудаизм, христианство, ислам в хронологическом порядке - родились в одном и том же котле, в среде, говорящей на семитских языках. Сама структура языка была устроена таким образом, что она была гомогенна учению. В иудаизме иврит – священный язык, это язык откровения, специально приспособленный для этого откровения, а арабский - это священный язык Корана. Впоследствии теория неподражаемости Корана (и'джаз ал-Кур'ан) фактически стала теорией непереводаемости Корана и обязательности его изучения в арабском оригинале. Это ощущение неразрывности связи между языком и Откровением (неразрывности между формой и содержанием) является одной из доминирующих составляющих ближневосточных религиозных учений. Исключением, пожалуй, является только христианство, в котором нет языка Откровения. Новый Завет был написан на древнегреческом, который являлся лингва франка восточного Средиземноморья и древнего Ближнего Востока в римский период. У католиков имеет хождение Библия на латинском языке, русские православные читают Библию на старославянском языке. Это не языки, на которых было дано Откровение, а языки, освященные традицией. У протестантов официальными считаются объявленные боговдохновенными переводы Библии на языки народов, исповедывающих эту конфессию. Но, как свидетельствуют источники, языком, на котором говорил Христос, был арамейский. В Ветхом Завете также содержатся некоторые части, написанные на арамейском языке. Таким образом, изначально и Ветхий Завет, и Новый Завет, и Коран исходят от единой древнейшей семитической

монотеистической традиции. У истоков этой традиции, согласно этим священным писаниям, стоял пророк Авраам/ Ибрахим и его потомки. Книги Ветхого Завета зародились в среде евреев – его потомков от младшего сына Ицхака/Исаака/Исхака, а Коран в среде арабов – потомков его старшего сына Ишмаэля/Измаила/Исмаила.

На протяжении многих веков содержание Божьего Откровения было доступно верующим только благодаря устной передаче и публичному чтению священных текстов.

Павел в своем Послании к Римлянам, в 10 главе 17 стихе говорит о том, что «вера – от слышания, а слышание - от слова Божьего»⁵.

Первое упоминание о публичном чтении Священного Писания находится в Книге Неемии. Священник, книжник Ездра, ставший духовным лидером Иудеи после возвращения евреев из Вавилонского плена в 5-м веке до нашей эры, читал книгу Закона Божьего пред всем народом у городских ворот⁶. Как пишет директор Научно-исследовательского Центра "Шалом", докторант богословия А.Болотников: «Эта традиция легла в основу нехрамовых, т.е. неритуальных богослужений, которые проводились во всех городах и селениях Иудеи в специальных домах для собраний, по-гречески называемых синагогами»⁷.

Устная передача Откровения была характерна как для иудаизма, так и для христианства и ислама. И на заре ислама Мухаммед преподносил свое учение только в устном виде. Его слушатели запоминали изложенное им или же записывали на костях или пальмовых листьях. Согласно мусульманской

⁵ См.: Библия, Рим. 10:17 [Электронный ресурс]: <http://www.bible.by/new-testament/read/52/01/> (Дата доступа – 18.05.2013)

⁶ См.: Библия, Неемия 8:1-3 [Электронный ресурс]: <http://www.bible.by/old-testament/read/16/08/> (Дата доступа – 18.05.2013)

⁷ Болотников А. Возможно ли самостоятельно изучать Библию? [Электронный ресурс]: http://biblia.msk.ru/blogi/vozmozhno_li_samostoyatelno_izuchit_bibliyu.html (Дата доступа – 28.04.2013)

традиции, первыми ниспосланными аятами, с которых начинается посланническая миссия пророка Мухаммеда, были слова суры Сгусток (Аль-'аляк), которую еще называют “Икра” (Читай!) по первым словам аята:

1. Читай [1], [2] во имя Господа твоего! Создающий (творящий) – Он [3]! 2. Он создал (сотворил) человека из алаки (сгустка крови) [4]. 3. Читай! Господь твой бесконечно щедрый. 4. (Он) научил (человека) пером (ручкой) [5], [6]. 5. Научил человека тому, чего он не знал [7]⁸.

В этом тексте Бог клянется письмом и пером, что позволяет мусульманским исследователям истории ислама сделать вывод о значении письменности, выполняющей неоспоримую и созидательную роль в личной и общественной динамичности и совершенствовании человека. Это уникальнейшее средство распространения информации, передачи из поколения в поколение достояний культуры и цивилизации как специфического способа развития мышления и совершенствования человека.

История развития письменности и грамотности среди многих народов мира непосредственно связана именно со Священными писаниями.

С момента написания Моисеем первых книг Библии переписка Священных Свитков являлась основой сохранения Божьего Откровения в памяти последующих поколений. Тысячи древних свитков, кодексов, папирусов и пергаментов, хранящихся в музеях и библиотеках по всему миру, являются немymi свидетелями этого титанического труда.

Древнейшие рукописные источники с евангельскими текстами написаны на папирусе и доносят до нас лишь фрагменты текста, так как папирус - материал недолговечный. Найдены они, большей частью, в Египте, где климатические условия позволили им хорошо сохраниться.

Списки же Корана во всех книжных хранилищах арабских рукописей, как правило, составляют самую ценную и богатую часть коллекции.

⁸ Коран: 96, 1-5.

1.1.2. Ветхий Завет

Священное писание иудеев, именуемое в христианстве Ветхим Заветом, является Священным писанием для всех авраамических религий — иудаизма, христианства и ислама. Он представляет собой собрание книг, написанных на протяжении 1000 лет и канонизированных Великим Синедрионом в качестве священных из всего наследия, переданного пророками Израиля. У современных исследователей нет единодушия в оценке периода создания книг Ветхого Завета. Датировка самых ранних текстов колеблется в промежутке XII—VIII вв. до н. э., самые поздние книги датируются II—I вв. до н. э.⁹.

Ветхий Завет состоит из 39 книг, в еврейской традиции считаемых за 22, по числу букв еврейского алфавита, или из 24, по числу букв греческого алфавита.

Все 39 книг Ветхого Завета разделяются в иудаизме на три отдела: Тора (Закон), Невиим (Пророки), Ктувим (Писания). В еврейской традиции этот канон принято называть сокращением по начальным буквам этих трех составных частей – ТаНаХ.

Первая - Пятикнижье – «Гора» состоит из книг Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие. Считается, что все источники Пятикнижия были составлены в разное время. Во время Вавилонского пленения образовалась группа писцов (соферим), или книжников, которые занялись систематизацией привезенных из Иудеи «священных письмен»: Яхвиста, Элохиста и «Книги Законов», легенд о патриархах и Моисее, псалмов, молитв, правовых норм, кодексов богослужения и жертвоприношения и т.п. Считается, что впервые Тора была обнародована книжником Ездрой в 444 г.

⁹См.: Библия // Большая советская энциклопедия: В 30 т. - М.: "Советская энциклопедия", 1969-1978 [Электронный ресурс]: <http://slovari.yandex.ru/~книги/БСЭ/Библия/> (Дата доступа – 18.05.2013)

до н.э. Принято, что все книги Торы были скомпонованы вместе к середине VI века до н.э.

Вторая часть Библии "Невиим" (Пророки) состоит из книг старших пророков (Иисуса Навина, Книга Судей Израилевых, Руфи, I и II книг Самуила, I и II книг Царей), книг "младших" пророков (Исаии, Иеремии, Иезекииля) и двенадцати "малых пророков" (Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии).

Третья книга "Ктувим" (Священные или агиографические писания) состоит из Псалмов (Псалтырь), Притчей Соломоновых, книг Иова, Песни Песней, Плача Иеремии, Екклесиаста, Есфири, Даниила, I и II книг Ездры и Неемии, I и II книг Хроник (Паралипоменон). Окончательно все эти книги сложились в конце I в. до н.э.

Сохранились две редакции Ветхого Завета: древнееврейская, так называемая масоретская и Септуагинта - перевод на греческий язык, осуществлённый в Египте в III веке до н.э, который местами в заглавиях, повествованиях и тексте отличается от канонического текста Ветхого Завета. В нее, в частности, входят книги Товит, Йудифь, премудрости Соломона, Премудрости Иисуса сына Сарахова, Варуха, Послание Иеремии, I и II Ездры и три Маккиавейских. В совокупности с Новым Заветом Септуагинта стала Библией христианской церкви, и ее текст до сих пор почитается православной церковью как канонический. Количество существующих списков Септуагинты значительно: более 30 рукописей IV-IX вв. и 350 рукописей 9-15 вв. Написанные на греческом языке несколько текстов "вторичного канона" (книги Товита, Иудифь, Премудрости Соломона, пророка Варуха, Послание Иеремии, молитва Манассии, I и II книги Маккавеев) не были признаны евреями. К книгам "вторичного канона" также относятся книги Премудростей Иисуса, сына Сирахова, II и III книги Ездры и

III книга Маккавейская. Все они признаются католичеством и православием, но отвергаются протестантами¹⁰.

Наиболее древними из сохранившихся более или менее полных экземпляров Священного писания на греческом языке являются рукописи Александрийская, Ватиканская и Синайская. Все три рукописи палеографически (т.е. на основании "стиля почерка") датируются второй половиной IV в. н.э. и появляются на свет после XV века н.э. или даже после XVII в.¹¹. Возраст этих документов определен в XIX веке К.Тишендорфом, основываясь на "стиле почерка".

В иудейской богослужбной практике используются Тора (вариант Пятикнижия) и Талмуд (толкования Закона).

Долгое время в ортодоксальной иудейской традиции чтение Библии запрещалось, разрешалось изучать только Талмуд, где архаичные библейские положения толковались в более модернизированном виде. Только у караимов, то есть тюркоязычных иудеев - «обособленного течения в иудаизме, оппозиционного официальной доктрине, основанной на Талмуде»¹², разрешалось читать Пятикнижие¹³.

Анализ фондов российских церковных, монастырских, личных и государственных собраний привел известного исследователя истории Российской книги Б.В.Сапунова к выводу, что до середины XVII в. книги Ветхого Завета встречались только в собраниях крупных монастырей, в библиотеках церковных иерархов и элиты феодального общества. В

¹⁰ См.: Айдын Ариф оглы Али-заде. Библия и Коран: сравнительный анализ (мировоззренческий аспект). - Баку, 2002 [Электронный ресурс]: <http://psylib.ukrweb.net/books/aliza01/index.htm> (Дата доступа - 18.05.2013)

¹¹ См.: Герцен А.Г., Могаричев Ю.М.. Крепость драгоценностей. - Кырк-ор. Чуфут-кале. Серия: Археологические памятники Крыма. - Симферополь, Таврия, 1993. - С. 267-268.

¹² Там же. - С. 99

¹³ Там же. - С. 87.

приходских храмах они не встречались до середины XVII в., да и позже были крайне редки. «В монастырях их читали крепкие в вере монахи и настоятели обителей. Хотя сюжеты из Ветхого Завета часто упоминались в процессе богослужения и использовались в качестве основы росписей храмов и в композициях икон, в полном объеме рядовому читателю они были недоступны»¹⁴.

Евреи свои священные книги обозначали названиями: «Писания», «Священные Писания», «Завет», «книги Завета», «Закон и Пророки». Название Ветхий Завет дано этим книгам христианами богословами в отличие от Нового Завета, состоящего из сочинений, написанных христианами авторитетами. Вместе книги Ветхого Завета и Нового Завета составляют Библию.

Слово «Библия» в самих священных книгах не встречается, и впервые было использовано применительно к собранию священных книг на востоке в IV веке Иоанном Златоустом и Епифанием Кипрским¹⁵.

1.1.3. Новый Завет

Новый Завет состоит из 27 книг, включающих 4 Евангелия, деяния Апостолов, 21 послание Апостолов и книгу Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис), написанных в I в. н.э. и дошедших до нас на древнегреческом языке. Эти книги признаются во всех конфессиях христианства. В целом количество книг в христианской Библии варьируется от 66 книг в протестантском каноне до 81 книги у Эфиопской монофизитской церкви.

¹⁴ Сапунов Б.В. Книга в России в XI—XIII вв. – М.: Наука, 1978. – С. 23

¹⁵ См.: Библия[электронный ресурс]:<http://ru.wikipedia.org/wiki/Библия> (Дата доступа - 16.05.2013)

В римско-католической церкви используется официальный перевод Библии на латинский язык - "Вульгата" (народный, общедоступный), осуществленный в конце IV в. н.э.

Христианские тексты первых веков нашей эры, канонические и неканонические, принадлежащие разным направлениям христианства включают в себя множество текстов, только некоторые из которых мы рассмотрим здесь.

Канонические Евангелия включают в себя "Синоптические": от Марка, от Матфея, от Луки. Хронологически первым из этих Евангелий было написано Евангелие от Марка (в начале 70-х годов н. э., в Италии или Сирии). Как и другие канонические Евангелия, оно было анонимным: в первоначальных рукописях имя автора отсутствовало. Известное нам название появилось позднее, под влиянием предания, согласно которому в основу данного произведения положены рассказы апостола Петра, одного из ближайших учеников Иисуса, записанные Марком, переводчиком Петра. Так указано в самом раннем из дошедших до нас сочинений, описывающих историю христианской Церкви Евсевия Кесарийского «Церковная история»: «Марк был первым послан в Египет, проповедал там Евангелие, им написанное»¹⁶. Исследователи склоняются ко мнению, что нынешний канонический текст — это не записи свидетельств очевидца (будь то Петра или другого апостола), а их последующая обработка и дополнение неизвестным церковным редактором. Последним из канонических Евангелий было написано произведение, которое мы называем Евангелием от Иоанна. Древнейший сохранившийся список Евангелия от Иоанна созданный предположительно в 100 – 150 гг. н.э., представляет собой обломок одной страницы, именуемый Папирус Р 52, выставленный в Интернете.

¹⁶ Евсевий Кесарийский. Церковная история. - М.: Изд. Спасо-Преобр. Валаамского монастыря, 1993. [Электронный ресурс]: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html> (Дата доступа - 19.05.2013)

Сохранившиеся на этом папирусе слова составляют четверть объема всей страницы¹⁷.

Наиболее ценное из неканонических — Евангелие от Фомы, которое было широко известно, потом потерялось и было обнаружено в конце XIX века (несколько греческих фрагментов, относящихся к концу II века, были найдены в Египте). В 1945 году возле городка Наг-Хаммади в Египте был найден коптский перевод всего Евангелия от Фомы, относящийся к IV веку¹⁸. Первая редакция Евангелия от Фомы относится к 60-м годам I века и принадлежит к числу самых ранних христианских текстов, а через полвека к нему был добавлен ряд новых высказываний Иисуса в виде философской разработки его учений. Евангелие от Фомы говорит не столько о божественности самого основателя христианства, сколько о том, как его учение позволяет людям раскрыть сокрытый в них божественный свет, преодолеть внутренние и внешние конфликты и противоречия, сделать Землю более приятным и гармоничным местом для жизни¹⁹.

К неканоническим Евангелиям, написанным с философских позиций гностицизма или близких ему взглядов, относится Послание Иакова (или Апокриф Иакова), который излагает тайное откровение, которое Иаков и Пётр получили от Иисуса, когда тот явился им спустя 550 дней после своего воскресения.

¹⁷ См.: Папирус р 52 Древнейший список Евангелия от Иоанна (создан предположительно в 100 – 150 гг н. э.). К моменту обнаружения сохранился лишь обломок одной страницы [Электронный ресурс]: <http://pdfdocs.docdat.com/text/index-8901.html>; <http://ihtys.narod.ru/p52.pdf> (Дата доступа - 15.05.2013)

¹⁸Свенцицкая в своей книге «Тайные писания первых христиан пишет, что вместе с Евангелием от Фомы в том же тайнике были обнаружены Евангелие от Филлипа и Евангелие Истины», См.: Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан. - М., Политиздат, 1980.

¹⁹См.: Кем был Иисус из Назорета [Электронный ресурс]: http://www.plam.ru/relig/kem_byl_iisus_iz_nazareta/p2.php (Дата доступа - 15.05.2013)

Мы не будем излагать здесь информацию о других вариантах Евангелия, многие из которых были обнаружены уже после того, как сложился признаваемый всеми направлениями христианства канон (как Евангелия от иудеев, назореев, эбонитов, от Петра, Иуды, Тайное Евангелие, письма Павла и пр.), к тому же достоверность многих из них подвергается сомнениям. Отметим только, что на сайте Казанской Духовной Семинарии размещена статья о Евангелии от Варнавы, опубликованная в «Православном собеседнике» в 1906 г., где отмечено: «Св. Варнава написал Послание, которое в особенном уважении было в Александрии. О принадлежности сего послания Варнаве свидетельствуют Евсевий, (Церк. Ист.) кн. III, 25), Иероним (Каталог писателей, г. VI). Ориген называл это послание «сборным»²⁰.

Завершает Новый Завет Откровение Иоанна Богослова, в котором рассказывается о конце света. Эту книгу часто называют также Апокалипсисом (греч. «откровение»).

Древнейшей записью Евангелия до недавнего времени считался папирус Райленда, относящийся к 120-130 гг. На нем сохранился фрагмент 18-й главы Евангелия от Иоанна. Эта находка отстоит от предполагаемого церковной традицией времени написания Евангелия (96-100гг.) всего на 20-30 лет - очень небольшой срок, если учесть, что за это время евангельский текст должен был успеть попасть в Египет из Малой Азии (Эфеса), где писал Евангелие св. Апостол Иоанн Богослов. Другим источником, содержащим текст почти всего Евангелия от Иоанна, написанного на 108 страницах, является папирус Бодмера II, который относится, по уточненным недавно данным, к первой половине II в. Эти находки были опубликованы в 1935 г.²¹.

²⁰ Архиепископ Димитрий (Самбикин). Святой апостол Варнава. - Православный собеседник. - 1906. - т.1. - с. 80-83 [Электронный ресурс]: <http://kds.eparhia.ru/bibliot/apostols/varnava/> (дата доступа – 16.05.2013)

²¹ Артамонов В. Когда были написаны Евангелия [Электронный ресурс]: <http://apostolus.narod.ru/evang.htm> (дата доступа - 14.05.2013)

Известный палеограф К.П.Тьед пишет о тексте Евангелия от Матфея, датированном 64-69 годами I века. Эта рукопись была известна и раньше (папирус № 64, содержащий часть 26 гл. Евангелия от Матфея, хранится в Оксфорде), только прежде ее датировали примерно 200 годом, а теперь время создания определили точнее²². Вероятно, этот текст является самой ранней из известных рукописей Евангелия. Старейшим в мире иллюстрированным христианским текстом может считаться рукопись, найденная в удаленном эфиопском монастыре, составленная на эфиопском языке геэз, относящаяся к концу V в.²³.

Библия не используется в своём полном виде при богослужении ни в христианстве, ни в иудаизме. В православной традиции богослужебными, существующими в виде отдельных канонических богослужебных книг, – являются отдельные части Библии: Евангелия, Апостол, Деяния, Псалтырь. Кроме того, существует так называемый Паремейник, содержащий отдельные отрывки из Ветхого Завета, расположенные в порядке их чтения.

Хотя евангельские тексты священник читает не так часто, напрестольное Евангелие занимает исключительное место среди всех церковных книг. Передавая рассказы четырех евангелистов о земной жизни Христа, оно является святой святых христианства, символизируя собой православную церковь. В церквях Московской Руси, как и в настоящее время, без напрестольного Евангелия храм так же немислим, как без антиминса. Не случайно во всех описях церковных и монастырских библиотек XV - XVII вв.

²² Carsten Peter Thiede. Jésus selon Matthieu: La nouvelle datation du papyrus Magdalen d'Oxford et l'origine des Évangiles. Examen et discussion des dernières objections scientifiques. P.: François-Xavier de Guibert, 1996.; Дунаев А.Г. Рецензия на книгу [Электронный ресурс]: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Tiede.htm> (дата доступа - 19.05.2013)

²³ Самое древнее Евангелие найдено в Эфиопии [Электронный ресурс]: http://infosmi.com/news/read/Samoe_drevnee_Evangeliye_najdeno_v_Efiopii_FOTO.html (дата доступа - 14.05.2013)

напрестольные Евангелия перечисляются вместе с остальными священными предметами храма, а затем идут книги, в число которых входят толковые Евангелия, употребляемые при богослужении. В наиболее ранних летописных текстах при перечне церковных книг Евангелие почти всегда выделяется особо — "книги и евангелия". Иногда отмечается, что евангелия были окованы золотом и серебром, украшены драгоценными камнями.²⁴ И сохранность евангелий совершенно иная, чем остальных богослужебных книг. Занимаемое Евангелием в средневековой Руси совершенно особое место в ритуале православного культа, обеспечило Евангелиям лучшую сохранность в сравнении с другими книгами²⁵.

Существовавший в католической церкви запрет на чтение Библии был отменён только 2-м Ватиканским собором (1962-1965 гг.)²⁶. В эдикте императора Священной Римской империи Карла IV (конец XIV в.) указывалось: «Мирянам обоюго пола по каноническим установлениям не подобает читать чего бы то ни было из Писания, хотя бы на народном языке, дабы через плохое понимание они не впали в ересь и заблуждение»²⁷. Тридентский собор (XVI.) воспретил мирянам чтение «еретических» переводов Нового Завета безусловно, а чтение ветхозаветных книг разрешил лишь под надзором епископа...»²⁸.

В православной церкви также имел место запрет на чтение Библии, и не только простым людом, но и священниками нижнего звена. Такой запрет,

²⁴Сапунов Б.В. Книга в России в XI-XIII вв. – Л.: Наука, 1978. – С. 80-81.

²⁵Там же, с. 83

²⁶Григулевич И.Р. История инквизиции. - Москва, Наука, 1970. – С. 67.

²⁷ В.М.Проскураков. Иоган Гутенберг. В серии "Жизнь замечательных людей". – М.: Журнально-литературное объединение, 1933. – С. 25.

²⁸ Христианство. Энциклопедический Словарь. Том 1. – М. Научное изд-во "Большая Российская энциклопедия", 1993. - С. 234.

например, содержался в «Послании патриархов Восточно-Кафолической церкви о православной вере» от 1723 г.²⁹.

Таким образом, мы видим, что до изобретения книгопечатания и появления печатной Библии, библейские рукописи были редкостью и являлись достоянием общин верующих людей, где только избранные могли их читать.

1.1.4. Коран

Согласно мусульманской традиции история письменной фиксации Корана начинается еще при жизни пророка Мухаммеда. Отдельные фрагменты Писания озвучивались пророком на протяжении 23 лет, 13 из которых он провел в Мекке и 10 лет – в оазисе Йасриб, переименованном после переселения (хиджры) туда пророка в 622 году в Мадинат ан-наби (Город Пророка). В сурах Корана, ниспосланных в Мекке, сообщались основы веры в Аллаха, в мединских сурах большей частью говорится о том, как претворять веру в деяния и организовывать различные аспекты социальной жизни мусульманской общины. Вначале писцы записывали откровения на кусках кожи, плоских лопаточных костях животных, плоских камнях и табличках, на пальмовых листьях. В основном проповеди и распоряжения Пророка находились во фрагментарном и разрозненном состоянии, хранились главным образом в людской памяти и, отчасти, в записях. Впоследствии у грамотных последователей Мухаммеда уже были отдельные листы с записями Корана, только считанные лица занимались собиранием и составлением сводов Корана и обладали полным его экземпляром. Так при первом праведном халифе Абу Бакре (632-634) по поручению Умара (634-644), озабоченного тем, что ближайшие сподвижники Пророка и самые компетентные чтецы Корана погибали в первых сражениях

²⁹ Древнерусская литература. Изображение общества. – М.: Наука, 1991. – С. 93

мусульман, были собраны разрозненные записи в одну книгу и составлена сводная письменная редакция Корана. Для преодоления противоречивых разночтений Священного текста при третьем праведном халифе Усмани (644-656) специальной коллегией из четырех авторитетных сподвижников Пророка была проведена более тщательная работа по сверке всех доступных списков. Коран в таком виде, как он известен сегодня был составлен под редакцией Зайда ибн Сабита – бывшего секретаря пророка между 650 и 656 годами, то есть от 18 до 24 лет после смерти Мухаммеда. Зайдом было осуществлено двойное редактирование Корана и написаны четыре копии. В основу был положен кодекс первого свода, который переходил от Абу Бакра к Умару и затем к его дочери Хафсе – вдове Пророка. Один экземпляр был оставлен в Медине, другие отправлены по одному в Куфу, Басру и Дамаск. Халиф Усман запретил все остальные версии Корана. Со временем, чтобы избежать искажения текста Корана, возникла необходимость разработать и внести специальные знаки для различения сходных по написанию букв и для обозначения гласных в соответствии с правилами грамматики. Этот существенный шаг в усовершенствовании арабского письма - письменная реформа - был сделан при Омейядском халифе Абд ал-Малике (685-705). Дальнейшее воспроизводство Священной книги проводилось с соблюдением постоянства и целостности текста. Утверждается, что Каирский Коран, изданный в 1925 году, основа всех толкований Корана, не отличается от Корана Усмана. Западная коранистика до сегодняшнего дня в этом вопросе также следует мусульманской традиции. В связи с тем, что у Корана, в отличие от Библии, очень короткая и гомогенная история возникновения, исследователи склоняются ко мнению, что все сегодняшние издания Корана – это воспроизводство сборника текстов, собранных в течение 20 лет после смерти Мухаммеда. Этой точки зрения, в частности, придерживаются такие исследователи, как Лублува, Муир, Руди Парет. Но есть и другие мнения, в частности в «Сравнительном

богословии» П.Д. Савченко утверждает, что окончательная редакция Корана была установлена только в 10 веке н.э.³⁰.

Коран состоит из 114 сур, но некоторые богословы, представляющие крайние направления шиитского ислама, утверждают, что во время собирания и окончательной фиксации Корана при халифе Усмани из писания была изъята целая сура под названием «ан-Нурайн» («Два Света») и ряд аятов, в которых, якобы, оговаривались особые права двоюродного брата и зятя пророка Али ибн Абу Талиба на правление государством мусульман.³¹ На практике же шиитами-имами Коран, признается так же, как и суннитами в качестве Священной книги, ниспосланной пророку. Как пишет ученый-востоковед Джозеф Элиаш: «Шииты-имамиты утверждают только, что в Османовской редакции нарушен хронологический порядок некоторых сур и аятов, а не их содержание»³². Известный ученый-востоковед профессор фон Грюнебаум пишет: «...шииты сами никогда не могли согласиться с утверждениями о так называемых искажениях Священного текста их противниками (суннитами)»³³.

Общее количество аятов в Коране однозначно не установлено и варьируется от 6200 до 6666. Число стихов Корана составляет примерно две трети стихов Нового Завета по количеству³⁴.

Также точно не установлена хронология ниспослания сур Корана. Мусульманские богословы с определенной степенью уверенности говорят

³⁰ Савченко П.Д. Сравнительное богословие [Электронный ресурс]: <http://www.blagovestnik.org/books/00205.htm#16> (дата доступа – 12.04.2013)

³¹ Резван Е.А. Коран и его мир. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. — С. 270.

³² Eliash, Joseph. The Shi'ite Qur'an: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation // Arabica Revue D'etudes Arabes. - Volume XVI, E J Brill, Leiden, pp.19-20.

³³ Айдын Али-заде. Есть ли различие между «суннитским» и «шиитским» текстами Корана. - <http://alizadeh.narod.ru/books/polali/1.7.html>

³⁴ Савченко П.Д. Сравнительное богословие [Электронный ресурс]: <http://www.blagovestnik.org/books/00205.htm#16> (дата доступа – 12.04.2013)

лишь о принадлежности той или иной суры к какому-либо конкретному периоду ниспослания откровения. Так, сура «ал-Фатиха» («Открывающая») хоть и является первой сурой Корана, но не является первым откровением по времени. Считается, что ниспослание Корана началось с первых пяти аятов 96-й суры «ал-‘Алак» («Сгусток»). В последней редакции Корана, составленной после смерти пророка Мухаммеда, суры, следующие за первой - «ал-Фатиха», были расставлены по принципу уменьшения их объема так, что самая большая из них, — «ал-Бакара», — оказалась второй, при том, что относится она к мединскому периоду ниспослания откровения. Но данный принцип не всегда выдерживается. Нередко после короткой суры следует более длинная. Например, 42 сура «Совет» содержит в себе 54 аята, а 43 «Украшения» состоит из 89.

С момента своего появления и вплоть до наших дней Коран был и остается объектом ожесточенных споров. Одни люди верят и принимают его всем сердцем, другие отрицают и продолжают отрицать его божественную природу.

В годы ниспослания Коран представлял собой живое откровение, откликающееся на те или иные события, происходящие в повседневной жизни мусульман. В таких аятах разъяснялось происходящее, давались ответы на возникающие вопросы, вносилась ясность, сообщалось, как следует поступать мусульманам. Эти особенности Корана изучает дисциплина под названием *асбаб ан-нузул*, что значит «причины ниспослания откровений». С течением времени некоторые откровения теряли свою актуальность. В этом случае они аннулировались или заменялись другими. Данная практика была оговорена в самом Коране: «Когда Мы отменяем или заставляем забыть один аят, то приводим тот, который лучше его или равный ему...» (2: 106), и получила название *ан-насих ва-л-мансукх* (букв. отменяющий и отмененный) или, *насих* (отена). Например, сохранились сообщения о том, что первоначально в суре «ал-Ахзаб», ныне состоящей из

73 аятов, их количество было больше, и она была сопоставима по размеру с самой объемной сурой Корана — «ал-Бакара», состоящей из 286 аятов.

Самыми древними известными текстами Корана на сегодняшний день считаются 40 тысяч древних фрагментов отдельных списков Корана, обнаруженных в городе Сана (Йемен) при ремонте соборной мечети. Эти рукописи датируются 1 веком хиджры, или 7 веком рождества Христова.

В мусульманской традиции не было запрета на чтение Корана. Напротив, чтение Корана считалось богоугодным делом и приравнивалось поклонению. Было широко распространено заучивание Священного текста, и многие мусульмане знали его от начала до конца наизусть. Аяты Корана постоянно читаются во время намаза и при молитве. По мнению мусульманских ученых то обстоятельство, что Коран был достоянием многих людей, а не ограниченного круга лиц, способствовало сохранению текста Священного писания. Различия, которые все же имели место, касались только 7 разных чтений на близких диалектах арабского языка.

В мусульманской традиции распространен тезис о недостоверности Священных писаний иудеев и христиан вследствие того, что они были подвергнуты изменениям в последующие века. По мнению мусульман с Кораном все обстоит иначе по причине того, что он был записан еще во времена Пророка. Для мусульман исключительно важен факт непрерывности Откровения, исходящего от одного и того же Бога, но с течением времени обретающего новые формы и способы выражения.

Тем не менее, мнения о о недостоверности Священных писаний иудеев и христиан придерживались не все мусульманские ученые. Так, в своем толковании к аятам Корана об искажении текста Библии один из авторитетнейших экзегетов Корана, придерживающийся рационалистической методики толкования, Фахраддин ар-Рази (1149—1209) сообщает, что большинство богословов-мутакаллимов придерживается мнения, что искажение (*тахриф*, *табдиль*) может затрагивать лишь толкование текста, но не его слова. Об этом же упоминает и другой средневековый мусульманский

авторитетнейший толкователь Корана Ибн Касир³⁵. В своем сборнике хадисов аль-Бухари передает слова Ибн Аббаса относительно упомянутого в Коране "искажения" Писания. "Ни один смертный не в силах изменить текст чего-либо из Писаний Божиих, а только исказить переименованием его смысла"³⁶.

Вот как об этом сказано в Коране: «Мы даровали ему Инджил (Евангелие), в котором было верное руководство и свет, которое подтверждало то, что было прежде ниспослано в Таурате (Торе). Оно было верным руководством и назиданием для богобоязненных»³⁷. Также в Коране приводятся слова Иисуса: «Я пришёл со знамением от вашего Господа, чтобы исправить истинность законов Торы, что были ниспосланы до меня и сделать дозволенным вам кое-что из того, что запрещают вам»³⁸.

1.1.5. Переводы Священных писаний

Из ранних переводов библейских текстов следует упомянуть сирийский (восточно-арамейский), известный под названием Пешитта (1–3 вв. н. э.), эфиопский (5–6 вв. н. э.), коптский (3 в.), древнеармянский (5 в.).

Перевод Библии на латинский язык - "Вульгата" (народный, общедоступный) осуществленный в конце IV в. н.э. Иеронимом - секретарем папы Дамасия I, был канонизирован на Тридентском Соборе в 1546 году. Этот перевод в течение многих веков служил источником всех переводов Библии на западноевропейские языки. В Британской Энциклопедии от 1771 г. первой переведенной на латинский язык Библией указывается Библия 1527

³⁵Ибн Касир, 1490, т. 2, с. 144

³⁶ Там же. - С. 149.

³⁷ Коран, 5:46

³⁸ Коран, 3:50—51

года³⁹. Хотя нет ни одной рукописи полной древней латинской Библии, много латинских версий библейских стихов, отдельных фрагментов и книг в некоторых латинских библейских списках восходят к текстам, предшествовавшим Вульгате.

Для православных и протестантов официальными считаются объявленные боговдохновенными переводы Библии на языки народов, исповедывающих эти конфессии.

Перевод Библии на арабский язык был выполнен Са'адией Гаоном в 10 в.

В 1514 году в итальянском городе Фано был опубликован арабский перевод греческого часослова, содержащий "Ночные и дневные молитвы" византийско-христианской церкви.

В 1591 в открытой за два года до этого типография Медичи известным ориенталистом Жан Батистом Раймонди было опубликовано Евангелие на арабском языке с латинским переводом.

По свидетельству Маймонида («Иггерет Тейман»), персидский перевод Пятикнижия существовал за несколько веков до пророка Мухаммеда, то есть до VI-VII вв.). Однако наиболее ранний дошедший до нас библейский еврейско-персидский текст — это Пятикнижие в списке 1319 года.

Древнейший славянский вариант Библии связан с именами миссионеров-монахов Кирилла и Мефодия (IX в.). Все псалмы были целиком переведены на так называемый древнецерковнославянский, основанный на славянском диалекте района г. Салоник и некоторых элементах древнеморавского языка. Вероятно, с этого языка Псалмы были переведены, в свою очередь, на древнеболгарский (старославянский). После смерти Кирилла (869 г.) его работу продолжил Мефодий (умер в 885 г.). Их переводы не сохранились, но они, несомненно, имели огромное влияние на

³⁹Шумах И. Первый критик истории - иезуит Гардуэн[Электронный ресурс]:<http://www.ihaal.com/Issue2/The%20First%20critic%20of%20history%20-%20Jesuit%20Hardouin.pdf> (дата доступа – 12.-4.2013)

культуру славянских народов. В частности, можно встретить сведения о том, что дочь Ярослава Мудрого Анна, во время своей коронации во Франции в 1044 г., пожелала давать королевскую присягу не на латинской, а на привезенной из Киева славянской Библии. Возможно, еще до монгольского нашествия (1240) на Руси имелась полная старославянская Библия, но от нее сохранились лишь отрывки, главным образом из Псалмов. В Древней Руси были осуществлены переводы хроники «Иосиппон», апокрифических сказаний о Соломоне и Моисее, Книги Есфирь, Книги Еноха, «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия. В древнерусской литературе Н. А. Мещерский обнаружил следы памятников Кумрана⁴⁰. Переводчиками могли быть местные киевские евреи, образовавшие в столице крупную колонию. Как известно, печерские монахи вели с киевскими евреями ожесточенные прения о вере. Для успешного ведения таких диспутов раввины должны были иметь под руками еврейские богослужебные книги. С другой стороны, печерские иноки также должны были знать еврейскую литературу. В рассказе Киево-Печерского патерика о Никите Затворнике, бывшем потом епископом в Новгороде, прямо сказано, что он «...все книги иудейские хорошо знал». По данным «Предварительного списка» Археографической комиссии, сохранилось немало списков славянских и русских переводов византийских, сирийских и даже латинских памятников⁴¹.

Найдено немало библейских текстов послемонгольского периода начиная с XV в. По словам исследователей, распространившаяся в XV в. «ересь жидовствующих» побудила к дальнейшей кодификации Библии. Как пишет Сапунов Б.В.: «Первый корпус Библии на церковно-славянском языке

⁴⁰Мещерский Н.А. Отрывок из книги «Иосиппон» в «Повести временных лет». - Палестинский сборник. – 1956. - Вып. 2. - С. 58—68; Мещерский Н.А. Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе. — ТОДРЛ, М.—Л., 1963, т. 19, с. 130 - 147; Мещерский Н.А.История «Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958.

⁴¹См.: Сапунов Б.В. Книга в России в XI—XIII вв. – М.: Наука, 1978. – С. 180.

был собран на Руси в 1499 г. новгородским архиепископом Геннадием⁴². Историк церкви А.В. Карташев называет ее «Первой для всего Востока рукописной (ещё до появления печатного станка) Библией», только год называет 1490-й⁴³.

Все тексты Библии, отсутствовавшие в старославянском переводе, были переведены с Вульгаты и, таким образом, в 1499 г. впервые на старославянском языке появилась полная и унифицированная Библия, не связанная с православной литургией. Однако Библия Макария, митрополита Московского (XVI в.), имела прежнюю литургическую ориентацию. В 1517–1519 гг. Франциск Скорина опубликовал в Праге под названием «Библия руска» перевод 23 книг Библии (включая апокрифы) на церковнославянский язык со значительными элементами белорусского языка. К XV–XVI вв. относится перевод на живой белорусский язык 9 книг Библии, выполненный евреями. Первое русское печатное издание Псалтыря появилось в 1564–68 гг. Первое полное украинское издание Библии (так называемая Острожская Библия), сделанное по поручению князя Константина Острожского (1581), было подготовлено по Библии Геннадия. Первое полное московское издание русской Библии (1663) представляет собой несколько обработанный текст Острожской Библии. В 1683 г. Авраамий Фирсов в своем Псалтыре впервые совершил попытку перевести библейский текст на разговорный русский язык. В 1714 г. Петр I повелел издать согласованную с Септуагинтой старославянскую Библию. Это издание (так называемая Библия императрицы Елизаветы) вышло в свет в 1751 г. Книги Библии, в основе которых ранее лежал перевод с Вульгаты, были вновь переведены с греческого. Выдержавший в 1822–1833 гг. пятнадцать изданий перевод книги Псалмов на русский язык, сделанный с подлинника, явился результатом деятельности Российского библейского общества, основанного в 1813 г. Политическая

⁴² Там же. – С. 23.

⁴³ Карташев А.В.. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – С. 600.

реакция, которая установилась в России к концу правления Александра I и в царствование Николая I, препятствовала дальнейшим начинаниям этого общества. В конце 1824 г. или начале 1825 г. был сожжен весь тираж уже отпечатанного перевода Пятикнижия, а в 1826 г. Российское библейское общество было закрыто. В 1861 г. в журнале «Христианское чтение» начал публиковаться полный перевод Библии. Переводы с иврита осуществлялись М. Голубевым и Д. Хвольсоном, перевод с греческого языка (апокрифы) — Е. Ловягиным. В 1867 г. по инициативе Синода было предпринято новое редактирование этого перевода, и в 1868–72 гг. еврейская Библия (то есть Библия без апокрифов и Нового завета) была впервые полностью опубликована на русском языке в переводе с подлинника. До сих пор так называемая Синодальная Библия является лучшим переводом Библии на русский язык⁴⁴.

Прежде чем говорить о переводах Корана, следует отметить, что в мусульманской традиции было распространено мнение о том, что нельзя делать буквальный, дословный перевод Корана, кроме как через толкование. В связи с этим в мусульманской традиции сложилась практика толкования Корана — тафсир (араб. разъяснение, комментарий) исходя из необходимости правильно понимать смысл, заключенный в аятах, многие из которых кроме явного, обладают еще и глубоким скрытым смыслом. В связи с этим, мусульманская экзегетика считается важнейшей из исламских наук. История ее возникновения восходит к самому Пророку, когда сподвижники обращались к нему с просьбами разъяснить значения некоторых аятов. После смерти пророка знатоками Корана считались сподвижники, а после них - последователи сподвижников. В эту раннюю эпоху еще не было составлено специального труда по комментированию Корана, информация передавалась только в устной форме.

⁴⁴ Библия. Издания и переводы [Электронный ресурс]: <http://www.eleven.co.il/article/15447> (дата доступа - 12.04.2013)

С началом периода записи хадисов в отдельные своды, хадисоведы⁴⁵ начали параллельно собирать также высказывания пророка Мухаммеда, касающиеся толкования аятов Корана. В конце эпохи правления омейядской династии (661-750) и в начале правления аббасидов (750-1258) тафсир и усуль ат-тафсир (методология тафсира) начали формироваться как отдельные науки. Первой книгой как по основам исламского права, так и по основам комментирования Корана была «ар-Рисала» («Трактат») Имама Шафии.

С течением времени тафсир превратился в одну из важнейших исламских дисциплин, занимающуюся толкованием и разъяснением текста Корана, отдельных сур, аятов, словосочетаний и слов с семантической, лексической, грамматической, историко-географической и законоведческой сторон. Специалист, занимающийся тафсиром, обозначается термином муфассир (букв. — «разъясняющий»). Муфассиры считают, что раскрыть смысл аята удастся только при изучении обстоятельств ниспослания аятов или при сопоставлении этих текстов с другими аятами и хадисами. В свою очередь, это требует специального и глубокого религиозного образования. Для рядовых верующих, не имеющих достаточного уровня образования, смысл многих аятов Корана без использования толкований недоступен.

Если говорить о переводе Корана, то в истории отечественного исламоведения сформировались две принципиально разные точки зрения в отношении самой возможности адекватного перевода Корана на русский язык. Сторонники первого подхода исходят не только из возможности, но и из необходимости таких переводов. Этой же позиции придерживались и мусульманские богословы, ощущавшие практическую потребность в русскоязычных переводах Священного Писания для мусульман. Сторонники другой точки зрения, исходя из принципиальной невозможности перевода Божественного Слова на язык другой культуры, подменяют перевод

⁴⁵ О формировании традиции мусульманского предания будет сказано в следующем разделе нашей работы

передачей «смыслов» Корана, постигаемых путем внутреннего ощущения, внутреннего согласия. Этот принцип, в частности, положен в основу литературной обработки Корана В. Пороховой. Но, по оценке одного из ведущих исламоведов нашей страны С.М.Прозорова, в этой работе «откровенная идеализация ислама выражена в образах и понятиях православно-христианской культуры, что размывает специфику этой религии и перекликается с мнением западноевропейских востоковедов XIX в., считавших ислам «периферийным вариантом иудейско-христианских представлений»⁴⁶.

При передаче «смыслов» Корана в высшей степени проявляется субъективное восприятие его содержания, зависящее от культурно-языковой среды автора, уровня его образованности, психологического склада и других факторов. Более того, авторы таких «переводов» неизбежно следуют заданному алгоритму, системе координат внутри ислама, обусловленных знаниями, полученными от своих учителей и духовных наставников соответствующих богословско-правовых школ. С.М. Прозоров считает, что такие «переложения» не могут дать объективного представления о Священном Писании мусульман и служить основой для построения научных теорий. Сложившаяся в научном исламоведении и в мусульманском богословии практика при переводе Корана использовать комментарии предшествующих мусульманских экзегетов, вследствие тенденциозности мусульманских экзегетических традиций, обусловленной предвзятостью в выборе религиозных авторитетов соответствующих теологических школ, как правило, ведет к абсолютизации их мнения в толковании Корана. В свою очередь, переводы Корана, опирающиеся на эти традиции, отражают его понимание в конкретный исторический период, в конкретной культурно-

⁴⁶Прозоров С. Заметки об исламе / Шигабутдин Марджани: наследие и современность / Материалы Международной научной конференции (Казань, 15–17 мая 2008 г.). – Казань, 2008 [Электронный ресурс]: <http://bs-kavkaz.org/2011/09/zametki-ob-islame-01/> (дата доступа – 12.04.2013)

языковой среде. Так, профессиональный перевод Корана, подготовленный в 1871 г. Д.Н. Богуславским, выполнен с опорой на позднеосманскую экзегетическую традицию, а современный перевод ираниста М.-Н. Османова – на персоязычную.

Наиболее объективным представляется контекстный подход к переводу Корана с использованием лексики доисламской и раннеисламской арабской поэзии. Контекстный подход применил И.Ю. Крачковский в работе со студентами над переводом Корана. На Западе этот подход успешно использовали Р. Бляшер и Р. Парет, опубликовавшие переводы Корана соответственно на французском и немецком языках.

Некоторые сторонники передачи «смыслов» Корана аргументируют невозможность его адекватного перевода ссылкой на «несимметричность» грамматического строя арабского и русского языков, многопадежность в русском языке и т. п., а в качестве подтверждения этого тезиса они приводят примеры буквального перевода отдельных слов и выражений и направляют свою критику против «буквализма», некорректно отождествляя принцип контекстного подхода к переводу Корана с «буквализмом». В последние два десятилетия в России издано много переводов сочинений мусульманских авторов, содержащих, как правило, многочисленные цитаты из Корана, и комментированные переводы всего Корана, подготовленные последователями ислама, не связанные с переводческими традициями российской арабистики и научного исламоведения. В основе идеологической позиции авторов таких переводов и комментариев лежат идеализация ислама, догмат о его превосходстве как самой совершенной и универсальной религии и пропаганда его духовных ценностей. Ислам предстает перед читателями как исконная авраамическая религия, как истинное, изначальное единобожие (ханифство). Эти задачи мусульманские авторы решают наряду с прочим, путем недопустимой подмены текста Корана его расширенным толкованием. В результате такого вмешательства стирается грань между сакральным текстом Священного Писания и его целенаправленной интерпретацией,

которая на протяжении веков менялась в зависимости от объективных и субъективных факторов. В мусульманской экзегетике находили отражение новые реалии мусульманского мира, историко-культурные традиции мусульманских народов, региональная специфика, приверженность авторов разным богословско-правовым школам и течениям ислама и т. д.⁴⁷.

В отличие от имеющегося опыта изучения Библии, на сегодняшний день отсутствуют систематические исследования Корана с разных точек зрения, включая анализ стилей и текстовых слоев. В связи с этим, неясность некоторых мест Священной книги остается проблемой. Мусульманская традиция в непонятности языка Корана усматривает позитивные аспекты, существует сформулированная эстетика "открытости" Корана. По оценке Хартмута Бобзина, ведущего немецкого специалиста по Корану из университета Эрланген, Коран "понимается через привыкание, старомодная форма языка действует как орнамент, подчеркивающий религиозный характер корана". Эту особенность кто-то назвал красиво сформулированной капитуляцией перед непонятным⁴⁸.

1.1.6. Издания Священных писаний

Данные о первом издании Библии, также как и факты, касающиеся истории письменной фиксации Библии в рукописном виде и перевода Священного писания, довольно противоречивы. Так, общепринятым считается факт, что впервые Библия была напечатана Гутенбергом примерно в 1456 году вследствие заключенного с Иоанном Фустом контракта. Это издание было осуществлено на латинском языке. Но также есть сведения, что

⁴⁷Там же.

⁴⁸Stille A. Scholars Scrutinize the Koran's Origin. A Promise of Moist Virgins or Dried Fruit? / New York Times (and International Herald Tribune), March 4, 2002 [Электронный ресурс]: <http://www.corkscrew-balloon.com/02/03/1bkk/04b.html> (Дата доступа - 18.05.2013)

уже в 1447-1450гг. в свет вышло издание Библии на немецком языке, которое осуществил Шофур – зять Фуста. Как пишет И.Шумах, об этом упоминается в первом издании наиболее полной и старейшей универсальной энциклопедии «Британика» (Encyclopaedia Britannica) от 1771 г., но говорится, что автор этого перевода неизвестен: «The oldest German printed Bible extant, is that of Nuremberg, printed in 1447; but who the author of it was, is uncertain»⁴⁹. Наряду с этим известно, что Папа Клемент XI в одной из своих булл в 1713 году, ссылаясь на авторитет архиепископа Лотара Франца фон Шенборна, назвал изобретателем книгопечатания Теодориха Грессемунда⁵⁰.

В Электронной еврейской энциклопедии указано, что первыми печатными изданиями Библии на иврите можно считать сборник Псалмов (1477 г., вероятнее всего, изданный в Болонье)⁵¹. Там же упоминается Болонское Пятикнижие 1482 г., послужившее образцом для последующих изданий, среди которых высшим достижением была Бомбергская Библия (XVI в.), снабженная раввинскими комментариями. Среди первых изданий Библии также указаны так называемая Библия Сончино 1488 г, Неаполитанская Библия (1491–93) и Брешианская Библия 1495 года. Именно этим малоформатным изданием, специально предназначенным для того, чтобы подвергавшиеся постоянным изгнаниям евреи могли иметь с собой священную книгу, пользовался Мартин Лютер, переводя Библию на немецкий язык в 1522 г. Впоследствии Библия Лютера, канонизированная немецкой протестантской церковью, подвергалась языковому обновлению.

В мусульманской Испании в эпоху Гранадского эмирата Пятикнижие вместе с Таргумом (переводы Ветхого Завета на арамейский язык) и комментариями Раши было напечатано в 1490 г. в Ихаре. Печатные станки

⁴⁹Encyclopaedia Britannica. – 1771. – V. II, p. 550.

⁵⁰Маринрович Б. Библиография о нашем кирилличком штампарству, штампарама и книгама XV, XVI и XVII столета. Цетинье, 1991. Кн.. 4 - с. 225-235.

⁵¹ Библия. Издания и переводы [Электронный ресурс]: <http://www.eleven.co.il/article/15447> (дата доступа - 15.05.2013)

имелись и в Португалии, где в 1487 г. было издано Пятикнижие Фаро. За ним в 1491 г. последовало Лиссабонское Пятикнижие⁵². Изгнание евреев из Испании в 1492 году положило конец существованию еврейской общины в Португалии, а вместе с этим и печатанию новых изданий Библии на Пиренейском полуострове.

Около 1511 г. в Пезаро семья Сончино выпустила частями 4-ое полное издание Библии. В 1516–17 гг. Даниэль Бомберг опубликовал в Венеции первую «Большую Раввинскую Библию». Второе издание той же Библии появилось в 1524–25 гг. и стало образцовым масоретским текстом на 400 лет.

Есть сведения, что первая книга на древнееврейском языке была опубликована караимами через три года после основания в 1731 году первой типографии в Крыму⁵³.

Первый печатный список Библии на церковнославянском языке был издан в Остроге великим русским первопечатником Иваном Федоровым в 1581 г. В Россию он проник в ограниченном числе экземпляров⁵⁴.

Первая печатная Библия на древнегреческом языке была напечатана в Москве в 1821 г. по инициативе Русского Священного Синода. Синод Элладской церкви перепечатал московскую греческую Библию в 1843-1850 г. посредством английского издательства. Об этом пишет исследователь истории церкви А.В.Карташев⁵⁵.

Пятикнижие на иврите, предназначенное для караимов Турции и Крыма и имеющее также крымско-татарский перевод (еврейскими буквами), было

⁵²Там же.

⁵³См.: Герцен А.Г., Могаричев Ю.М.. Крепость драгоценностей. - Кырк-ор. Чуфут-кале. Серия: Археологические памятники Крыма. - Симферополь, Таврия, 1993. – С. 112.

⁵⁴См.: Сапунов Б.В. Книга в России в XI—XIII вв. – М.: Наука, 1978. – С. 23

⁵⁵См.: Карташев А.В.. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – С. 660.

опубликовано в 1836 г. в Стамбуле. Вслед за ним в 1841-1842 гг. была издана полная Библия на крымско-татарском языке⁵⁶.

В начале XIX века царское правительство разрешало миссионерам Запада печатать арабским шрифтом книги по христианскому вероучению. В 1802 году два шотландских миссионера, Бронтон и Патерсон, получили разрешение открыть типографию в ауле Каррасе (близ горы Бештау), где печатались Евангелие и небольшие молитвенники на арабском и татарском языках с целью пропаганды и распространения христианства среди мусульман. Однако успеха они не имели. Не добился успеха и Джон Митчелл, открывший такую же типографию в Астрахани⁵⁷.

Если же говорить о печатании Священного писания мусульман, то, как отмечал академик В. В. Бартольд, мусульмане без колебаний заимствовали у европейцев огнестрельное оружие, но для заимствования другого изобретения неверных, книгопечатания, потребовалось особое постановление богословских авторитетов, так как пользование печатными книгами вносило полный переворот в школьную жизнь, тесно связанную с религией.⁵⁸ Арабский ученый Касим ас-Самара'и⁵⁹ в противовес взглядам западных ученых-ориенталистов, в частности, оспаривая точку зрения Т. Ф. Картера, утверждает, что механический способ печати был несовершенен и не нашел широкого применения и развития у мусульман не по религиозным, а по другим причинам, связанным со спецификой эстетического восприятия мусульманского читателя и его благоговейного отношения к арабскому письму и языку. Тем не менее, среди восточных ученых есть мнения о том,

⁵⁶См.: Библия. Издания и переводы [Электронный ресурс]: <http://www.eleven.co.il/article/15447> (дата доступа - 20.05.2013)

⁵⁷См.: Рафиков, Очерки истории книгопечатания в Турции. – М.: Наука, 1973. – С. 126

⁵⁸См.: Бартольд В.В. Сочинения. – М.: Наука. – Т. 6. – С. 198.

⁵⁹См.: Касим ас-Самра'и. Арабская печать в Европе / Материалы Симпозиума История арабской печати до конца XIX века.- Дубай, 1996.- С.50. (на арабском языке)

что, возможно, арабы сыграли определенную роль в изобретении и применении шрифтов, в развитии типографского искусства в Андалузии до потери Гранады и его распространении в Европе. Об этом говорит, например, Вахид Кудура, специализирующийся по книгоиздательскому и библиотечному делу на Востоке⁶⁰. Основными источниками для подобных гипотез служат сочинения Ибн Катиба (о преподнесении в дар министру книги о способе создания краски и инструментов для книгопечатания) и Ибн ал-Асира (об отправлении рукописей в печать при эмире Абдаллахе). Между учеными существуют разногласия по этим двум свидетельствам⁶¹.

Первые попытки отпечатать арабский текст, в т. ч. краткие фрагменты Корана и молитвы, на Арабском Востоке и в Андалузии предпринимались мусульманами еще в конце IX в. с помощью деревянных матриц, о чем свидетельствуют находки более 50 документов на бумаге и льняной ткани в Египте в районе ал-Файум вместе с папирусами доктора Райнера, названными так по имени их владельца. Эти документы относятся к периоду между 287 и 751 годами хиджры и хранятся в библиотеках Каира и Берлина, в библиотеке Кембриджского университета, в Британском музее и в музее Пенсильванского университета. Большинство этих материалов хранится в Национальной библиотеке в Вене⁶².

Самыми непримиримыми противниками введения книгопечатания в Турции были высшее духовенство и господствовавшая феодальная верхушка. Именно они отстаивали вековую традицию размножения книг путем переписывания, считая типографский способ вероотступничеством. Они не могли допустить, чтобы «имя Аллаха и Коран, ниспосланный Богом,

⁶⁰См.: Вахид Кудура. Начало арабской печати в Турции и Сирии / Материалы Симпозиума История арабской печати до конца XIX века. 22 октября 1995 г.- Дубай: 1996.- С. 109-141 (на арабском языке)

⁶¹См.: Сафиуллина Р.Р. История арабского книгопечатания. - Казань: Иман, 1998. - С. 24.

⁶² Там же с. 25.

печатались механическим способом”. Преемник Мехмеда II, его сын Баязид II, в 1483 г. особым указом запретил туркам заниматься книгопечатанием. Нарушителя указа ожидала смертная казнь⁶³.

Безуспешны были многочисленные попытки европейских путешественников и купцов заинтересовать мусульманских правителей технологией книгопечатания, а арабские книги, изданные в Европе, не пользовались интересом мусульман, которые продолжали отдавать предпочтение рукописным книгам. Даже послеразрешающей книгопечатание фетвы шейх-ул-ислама 1727 г. и получения согласия шести наиболее влиятельных улемов и духовных судий, близко стоящих к султану, когда был обнародован указ султана Ахмеда III, позволяющий ввести книгопечатания в Константинополе, сохранился запрет на печатание Корана и хадисов. И со снятием запрета на печатание религиозных книг в начале XIX века султаном Селимом III, это не относилось к изданию Священного писания мусульман. Это же касается и центра исламского богословия и схоластики - Каира. В. В. Бартольд отмечал, что “с книгопечатанием Каир ознакомился более чем на столетие позже, чем Константинополь; но благодаря обилию литературного материала каирские типографии проявили еще больше деятельности”⁶⁴. Только изданий Корана среди ранних египетских изданий не было. В “Книге о Коране” А. В. Авксентьева и Р. Р. Мавлютова отмечено египетское издание Корана 1833 года, когда вопреки сопротивлению улемов, по приказу Мухаммеда Али он был напечатан в количестве 269 экземпляров⁶⁵. Однако в этом издании было допущено много типографских ошибок, и при Аббасе I, наместнике Египта в 1849-1854 гг., по требованию улемов использование

⁶³ Там же, с. 25.

⁶⁴ Бартольд В.В. Сочинения. – М.: Наука. – Т. 6. – С. 200.

⁶⁵ См.: Авксентьев А.В.; Мавлютов Р.Р. Книга о Коране. - Ставрополь: Кн. изд-во, 1984.

этого издания запретили⁶⁶. К тому времени в России в Казани уже в полную силу работала типография, издающая книги на арабском шрифте и арабском языке.

Началом издания арабских книг в России считается 1787 г., когда в “Азиатской типографии” И. Шнора (у Крачковского она названа типографией Академии наук Российской Империи) в Санкт-Петербурге Екатерина II велит печатать Ал-Коран как по многочисленным просьбам мусульман России, так и преследуя определенные политические цели. В 1789, 1790, 1793, 1796 и 1798 гг. выходят переиздания книги⁶⁷. После многочисленных просьб и ходатайств татарами в 1799 году получено разрешение императора Павла I на открытие типографии. С этого момента начинается история татарского книгопечатания арабским шрифтом, и мы видим, что Казань сразу же после открытия в ней первой типографии становится одним из наиболее крупных центров провинциального книгопечатания и первой по изданию мусульманских книг в России⁶⁸. Только в первое десятилетие работы Казанской типографии было напечатано 5 изданий Корана и 5 изданий так называемой «Седьмицы Корана», т. е. 7-я часть Корана - «Хефтиек Шариф» - (от персидского «хафт-и як» – «одна седьмая»). Этот сборник состоит из вступительной главы Корана «Фатиха» («Открывающая»), затем следуют пять первых стихов второй главы Корана «Бакара» («Корова»), затем 36-я глава – «Ясин», 48-я и, по порядку, остальные.

В татарских изданиях, получивших распространение в XIX - XX вв. имеются некоторые незначительные отличия. Они сводятся, в основном, к разнице в делении стихов, установленном для удобства чтения. Казанские

⁶⁶ См.: Сафиуллина Р.Р. История арабского книгопечатания. - Казань: Иман, 1998. – С. 55.

⁶⁷ См.: Сафиуллина Р.Р. История книгопечатания на арабском языке в России у мусульман Поволжья. - Казань, 2003. – С. 32

⁶⁸ Там же, с. 33.

издания Корана вытеснили существовавшие до этого малочисленные европейские издания и способствовали не только распространению текстов Корана, но и утвердили единую традицию издания Корана.

Окончательная канонизация структуры коранического текста, орфографии и правил чтения произошла только в начале XX века в каирских изданиях Корана 1919, 1923 и 1928 гг., выполненных под руководством исламских улемов (ученых-богословов) мусульманского университета Аль-Азхар. Известно, что общее количество аятов в них колеблется от 6204 (в басрийском списке) до 6236 (куфийская копия), а в книгах, которые сейчас печатаются типографским способом, обычно содержится 6226 или 6238 стихов.

Таким образом, мы видим, что появление книгопечатания способствовало закреплению текстов Священных писаний и их широкому распространению.

1.2. Священное Предание и традиция

В теистических религиях (иудаизм, христианство, ислам) Священное Предание – это совокупность форм (устная традиция, тексты, богослужение), в которых передается содержание веры, имеющее своим источником Откровение.

И в иудаизме, и в христианстве, и в исламе существует мнение о том, что без традиции или предания понять полностью Священное писание невозможно. Один из отцов церкви Василий Великий, живший в IV веке, в своей книге «Нравственные правила» говорит о том, что церковное предание апостолы Иисуса тайно передали своим последователям, а потому устное предание должно быть чтимо наравне с Писанием. Это утверждение схоже с утверждением ортодоксальных раввинов о том, что устная Тора была передана Моисею наряду с письменной. В исламе принято, что помимо Корана учение ислама содержится в хадисах, которые после его смерти записали мусульманские богословы.

Наряду с этим в каждой из этих религий есть также направления, которые единственным источником богопознания считают только Священное Писание, исключая из этого перечня предание и традицию. Это свойственно евангельскому христианству, которое видит главный источник богопознания в Библии. В исламе сторонников подобной точки зрения называют коранистами. В отношении древней иудейской устной традиции существует точка зрения, согласно которой, несмотря на её огромнейшую пользу и роль в прояснении исторического и культурного фона Библии, она не может считаться «дополнительным Откровением от Бога».

Осмысление Священного предания включает в себя понимание его, во-первых, как смысла самого механизма передачи богооткровенной истины, а, во-вторых, Священного Предания как источника вероучения. Это предполагает, что в самих религиозных учениях Предание не противопоставляется Писанию, более того, и Писание и Предание не

рассматриваются изолированно. Протестанты в этом отношении отвергают авторитет Предания в пользу Писания. Католики выходят из положения благодаря апелляции к непогрешимому мнению Папы, который может в любом случае безошибочно указать, как толковать Писание и какое Предание следует принимать. О том, как подходит к этому вопросу Православная церковь, будет изложено в дальнейшем.

1.2.1.Иудейское предание (Талмуд и раввинистическая традиция)

В отличие от Библии («писаного закона») от поколения к поколению передавался «устный закон» - Талмуд. Вера в то, что Синайское откровение, наряду с Пятикнижием моисеевым, содержало и его устную интерпретацию, которая передавалась из поколения в поколение, пока не была записана в лаконичной форме в виде Мишны и других сборников барайт, лежит в основе раввинистического иудаизма.

В Талмуде, ставшим основой всей практики и богословской мысли иудаизма, было осуществлено сохранение и закрепление библейского вероучения, приспособление его к изменявшимся условиям жизни.

В отличие от книг Торы, Пророков и Писаний (ТаНаХ), «устная Тора» не представляет собой какую-то фиксированную коллекцию. Документы, относящиеся к раввинистической традиции, постоянно пополняются и расширяются. Главная задача, которую перед собой ставили те, кто осуществлял письменное оформление накопившегося в огромном количестве талмудического материала, заключалась в сохранении и закреплении библейского вероучения, в приспособлении его к изменявшимся условиям жизни.

Самым распространенным пониманием слова талмуд⁶⁹ является обозначение совокупности учений Мишны Иуды Ганаси и Гемары –

⁶⁹ Слово Талмуд (ивр. от корня — «учить») означает «учение», «изучение» или знание как результат прилежного изучения, это слово имело несколько значений

дополнения к Мишне, разработанные в духовных академиях в Тивериады и Лидды в течении III-IV вв.,⁷⁰ включающие в себя дискуссии и комментарии к Мишне.

Начало формирования Талмуда восходит к периоду власти Селевкидов, когда в условиях восстания Маккавеев «Благочестивые книжники» - хасидеи, стремясь сохранить «Моисеев закон» в новых условиях, занялись казуистическим толкованием Торы, что привело к созданию доктрины Мишны ришона (первое повторение Торы), регламентирующей все случаи жизни в целях сохранения веры, затрудняя общение евреев с другими народами и культурами, что способствовало их изоляции. Мишна в переработанном виде вошла в состав Талмуда.

При Маккавеях, пришедших к власти, ими была соединена в одном лице духовная и светская власть. В борьбе с ополчившейся на них старой первосвященнической династией Саддукеев первые опирались на фарисеев – выходцев из средних слоев населения - законоучителей, судей, ремесленников и чиновников, которые дополнили Мишну множеством правил и законоположений, с выраженным стремлением отделить народ от неиудейской культуры и неиудейских воззрений и возведения своих религиозных поучений в степень закона. Законодательный орган Синедрион, в котором фарисеи стремились играть первую роль, осуществлял права административного надзора в вопросах религии, пресекал ересь, судил вероотступников и вольнодумцев, следил за исполнением религиозных праздников, диктовал порядок богослужений, организовывал религиозные школы, осуществлял надзор за храмом, определял налоги в его пользу. Синедрион неоднократно становился ареной борьбы между враждующими лагерями евреев.

С захватом Помпеем Иерусалима в 63 г. в период жестокого господства Рима над Иудеей усиливается мессианская идея. В это время таннаем

⁷⁰См.: Беленький М.С. Иудаизм. - М., Госполитиздат, 1974. - С. 62.

(вероучителем) Акибой бен Иосифом систематизируются и укладываются в свод узаконенные толкования, основанные на галахе и агаде, которые получили название Мишна ахрона (последующее повторение Торы), ставшая, как и первоначальная мишна, основной частью Талмуда.

Дальнейшее пополнение иудаизма предписаниями и толкованиями, вошедшими в состав Талмуда, было осуществлено в результате «усовершенствования» религиозного сборника Мишны ахрона, что включало в себя ее упорядочивание в виде группирования отдельных частей по содержанию, обработке и дополнению и последующую унификацию и сведение воедино всей мишнаитской литературы. Это окончательное сведение завершил Иегуда Ганаси (150-220 гг.), чьи несметные богатства позволили ему возвысить патриаршество до единовластия и перенести авторитет синедриона на личность патриарха⁷¹.

Законоучителей времени написания Мишны, мнения которых приводятся в ней и Барайте (сборник произведений, относящейся к той же традиции, но не включенных в Мишну), называют таннаями (ивр. «учитель», «учителя» — подразумевается, устного закона). Авторитетные ученые, жившие до этого времени, называются «первоначальные старцы», или «пары». Время таннаев относится к промежутку начиная с 10 г. н.э. (время учеников Шаммая и Гиллеля) и заканчивая 220 г. н.э. (поколение рабби Иуды Ганаси I). Этот период делится на 6 (или 5) поколений, начало и конец жизни которых отмечен деятельностью выдающихся ученых. Представители последнего поколения называются «полутаннаями» (откуда и получается не шесть, а пять поколений таннаев). Знания и объем памяти этих учителей, согласно преданию, были таковы, что, например, только рабби Элиезер бен Гирканос мог привести 300 галах по поводу одного частного вопроса⁷².

⁷¹ См.: Беленький М.С. Иудаизм. - М., Госполитиздат, 1974. - С. 44.

⁷² Параллель можно привести с ранним периодом ислама, по поводу которого существует множество свидетельств о том, что арабы того времени обладали настолько сильной памятью, что могли легко запоминать сотни стихов, знали в подробностях

Комментаторы и толкователи Мишны в последующие 300 лет именовались амораями («оратор» или «толкователь»). В широком значении амораем называли в Палестине и Вавилонии каждого выдающегося ученого-талмудиста, занятого комментированием и толкованием Мишны в период между смертью патриарха рабби Иуды I и окончанием вавилонского Талмуда. Дискуссии и решения этих комментаторов и толкователей - амораев, будучи собранными вместе, впоследствии и составили Гемару («Завершение»), сформировав вместе с Мишной Талмуд. Существовали различия в методах обучения и толкования Мишны: палестинские законоучителя отличались простотой того и другого, тогда как вавилонские (особенно амораи Пумбедитской академии) были известны умением вести изощренные диалектические дискуссии.

Если время деятельности вавилонских амораев подразделяется, как уже говорилось, на 6 периодов (поколений), то деятельность палестинских заканчивается третьим поколением, так как иерусалимский Талмуд был составлен на 100 лет раньше вавилонского.

В современном виде Мишна состоит из 6 разделов, которые вместе составляют 63 трактата. Каждый трактат имеет главы, а главы — параграфы — в вавилонском Талмуде или «галахот» — в иерусалимском.

Значительная, сравнительно с вавилонским Талмудом, непоследовательность, повторения и противоречия иерусалимского объясняются тем, что он компилировался из доктрин, развивавшихся в трех разных центрах: Тивериаде, Цезарее и Сефоре. Если тексты агады составляют в вавилонском Талмуде 1/3, то в иерусалимском — только 1/6 объема. Объяснение этому видят в том, что в Израиле ее собирали в

собственные родословные, но и своих лошадей и верблюдов. Даже дети имели достаточно знаний о происхождении различных родов. Они гордились своей памятью, что доверяли ей гораздо больше, чем письму. Некоторые поэты считали позорным записывать свои стихи. Они полагали, что стихи, записанные на бумагу, могут быть искажены, тогда как память никому неподвластна.

отдельный сборник, из которого затем возникли поздние мидраши, а в Вавилоне включали в текст Талмуда.

До начала доминанции ислама каждый из обоих Талмудов имел авторитет только в своем регионе. Распространению авторитета Талмуда по всей Европе способствовало образование в VIII в. халифата в Багдаде. В Вавилоне гаоны собирали учеников из Испании, Италии, Византии, Прованса и Северной Африки. Что касается иерусалимского Талмуда, то несмотря на постановление умершего в 1038 г. гаона Хай (Гай) о том, что решения иерусалимского Талмуда не имеют силы в тех случаях, когда они вступают в противоречия с положениями вавилонского, тем не менее, в XII в. иерусалимский талмуд хорошо знали во Франции, где около 1200 г. Иуда бен Йакар написал к нему комментарий.

Вавилонский Талмуд имел всеобъемлющее культурное значение: отражая повседневную жизнь евреев, их привычки, нужды, интересы, возникающие проблемы и способы их решения, он и сегодня является подлинной сокровищницей сведений о верованиях, обычаях, образе жизни как евреев, так и окружавших их народов, содержит в себе сведения по земледелию, зоологии, медицине, торговле, астрономии, истории, демонологии, магии, ботанике и другим областям знания. Талмуд содержит правила, регулирующие все стороны жизни евреев; относящийся сюда динамично изменяющийся материал подвергался постоянному обсуждению сменяющимися поколениями амораев.

После эпохи амораев наступило время савораев (ивр. «разъяснители»), которые стремились в т.ч. истолковать и разъяснить темные места самого Талмуда и устранить противоречия, рассматривая все доводы за и против какого-либо мнения. Придав Талмуду последнюю редакцию, савораи завершили процесс его создания.

Процесс толкования Талмуда продолжался непрерывно. Различают две основные категории комментариев: одни направлены на выведение и выработку новой галахи, норм поведения и практических решений в

изменяющихся условиях жизни; другие — на прояснение талмудического текста и включают в себя т.н. хиддушим («новеллы»). Хронологически среди авторов второго типа различают ришоним - авторитетных комментаторов до XV в., и ахароним - тех, кто писал в XV в. и позже⁷³.

1.2.2. Христианское священное предание

У христиан Священное предание включает в себя писания «отцов церкви», постановления Вселенских Соборов, а также в православии - литургические правила и традиции⁷⁴, но последнее признаётся не всеми направлениями христианства. Таких основных направлений в настоящее время насчитывается пять: православие, католицизм, протестантизм, несторианство и монофизитство. Два последних направления намного уступают по числу своих последователей трём первым.

Священное Предание - это общая форма сохранения и распространения Церковью своего учения или, по другой формулировке - сохранения и распространения Божественного Откровения. Сама эта форма сохранения и распространения, так же как и термин «Предание», освящена авторитетом Священного Писания.

Существует термин, с которым можно встретиться в православной богословской литературе: формальное предание — это все исторические

⁷³ См.: Болотников А. Возможно ли самостоятельно изучить Библию? [Электронный ресурс]: - http://elcnik.at.ua/load/vozmozhno_li_samostojatelno_izuchit_bibliju/avtor_aleksandr_bolotnikov/3-1-0-6 (Дата доступа - 23.05.2013)

⁷⁴ Православный историк и богослов начала XX в. Лосский говорит о том, что в состав Священного Предания входят: догматы и положения Вселенских Соборов церкви; литургические правила и традиции; труды отцов церкви.

источники и способы истинного познания христианского Откровения, кроме библейских книг. К ним относятся:

- 1) древние символы и исповедания веры;
- 2) древние правила, Апостольские Правила, например, и каноны;
- 3) определения и правила Вселенских Соборов и некоторых поместных соборов, которые приняты всей полнотой Вселенской Церкви;
- 4) литургическая практика Церкви, церковное искусство. Сюда включаются иконопись, музыка, гимнография, архитектура и т. д.;
- 5) мученические акты и жития святых;
- 6) древние церковные истории. Например, церковная история Евсевия Кесарийского, труды таких историков Древней Церкви как Сократ, Евагрий, Феодорит Киррский и т. д.
- 7) творения святых отцов и учителей Церкви;
- 8) древняя церковная практика, т. е. различного рода уставы, узаконения, которые касаются, например, постов, различные богослужебные правила, благочестивые обычаи и традиции и так далее⁷⁵.

Таким образом, состав и авторитет Предания составляют вероучительные определения Вселенских Соборов, прошедшие церковную рецепцию, которые не подлежат изменению и являются общеобязательными для всех членов Церкви. Также безусловным авторитетом пользуется литургическое Предание Церкви. По своей догматической безупречности богослужебные тексты Православной Церкви следуют за Священным Писанием и вероопределениями Соборов. Потому Церковь и признала богослужебные тексты в качестве «правила веры», в качестве непогрешимого вероучительного источника. Иоанн Дамаскин определял Предание Церкви как «пределы, которые положили святые отцы наши».

⁷⁵ Давыденков О. Догматическое богословие. Курс Лекций .Ч. I и II. - М.: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997.- С. 7.

Основу веры католицизма, наряду с книгами Нового и Ветхого Заветов (Святое Писание), составляют решения 21 Вселенского Церковного Собора и суждения римских пап по церковным и мирским делам (Святое Предание).

В дореволюционной православной богословской традиции при определении Священного Писания и Священного Предания было принято их противопоставление друг другу. Писание рассматривается как нечто внешнее по отношению к Преданию. О.Давыденков связывает это с латинским влиянием на православное богословие, которое началось в период упадка образованности на христианском Востоке. Это латинское схоластическое влияние в данном случае проявляется в характерной для латинской мысли тенденции кодифицировать Предание в исторических документах, памятниках, иначе говоря, рассматривать Предание почти исключительно как некую сумму информации о Боге, о духовной жизни, в то время как для Восточных отцов Предание — это всегда не только знание, не столько информация, сколько именно живой опыт богопознания, опыт объемного видения богооткровенной истины, без которого подлинное знание оказывается невозможным. Преодоление такого понимания в православном богословии началось только с начала XX века.

Формированию католического учения о Священном Предании и соотношении Предания и Писания способствует Реформация. Когда Лютер поставил под сомнение католический догмат о папском примате, в Германию прибыли из Ватикана католические богословы, которые вступили с Лютером в спор. Они не могли обосновать примат папы и сослались на то, что им нужно съездить в Ватикан, поднять архивы, поработать в библиотеке, чтобы привести достаточные доказательства в свою пользу.

И тогда Лютер торжественно объявил, что, в отличие от католических богословов, ему никуда ехать не надо, и он все свое учение вполне может обосновать и вывести из одного только Священного Писания.

Этот полемический прием, который один раз оказался успешным, впоследствии получил широкое применение и превратился в своеобразный принцип, на котором и строилось протестантское учение.

Суть католического учения, выстроенного в борьбе с протестантами, отрицающими авторитет Священного Предания как источника вероучения, состоит в том, что Священное Писание и Священное Предание — это два различных параллельных источника вероучения.

Тут могут быть разные акценты. Эти два источника могут пониматься как равные по достоинству, могут пониматься как неравные по достоинству, скажем, Священное Писание может пониматься как некоторое смысловое ядро, а Предание — как некое, пусть и необходимое, но, все-таки, второстепенное дополнение к Писанию.

Как бы там ни было, во-первых, Писание и Предание рассматриваются как нечто взаимодополняющее, и, во-вторых, утверждается, что, и Писание, и Предание по отдельности заключают в себе не всю богооткровенную истину, а только некоторую ее часть.

Такое понимание соотношения Предания и Писания не согласуется со святоотеческим пониманием. Ириней Лионский (II век по Р. Х.) отмечал, что Священное Предание по своему содержанию не есть нечто, отличное от Священного Писания, а, наоборот, Предание по содержанию тождественно Новому Завету. И у других отцов Церкви мы можем найти утверждение, что Священное Писание само по себе содержит все потребное для благочестия, т. е. заключает в себе не часть богооткровенной истины, а всю истину в ее полноте⁷⁶.

Если до начала XX века в православной церкви имело место латинское влияние, то в последующем началось постепенное преодоление схоластического взгляда на соотношение Священного Писания и Предания.

⁷⁶См.: Там же, с. 7

Некий переворот во взглядах на соотношение Писания и Предания начинается с середины прошлого столетия во многом благодаря работам архимандрита Софрония (Сахарова), ученика преподобного старца Силуана Афонского. Писание рассматривается не как часть Предания, а как качественно отличная форма церковной жизни.

И сегодня, когда речь идет о соотношении Священного Писания и Священного Предания, рекомендуется избегать противопоставления Священного Писания и Священного Предания и, в то же время, не сводить Священное Предание к сумме некоторых знаний, к набору определенных памятников, в которых содержится это знание.

Традиционное христианство обосновывает существование апостольского предания двумя новозаветными текстами, записанными в посланиях Павла. «Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам» (1 Коринфянам 11:2); и «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим» (1 Фессалоникийцам 2:15).

Здесь хотелось бы привести мнение директора Научно-исследовательского Центра "Шалом", докторанта богословия А.Болотникова о том, что подобно тому, как в иудаизме стих из Второзакония 30 главы используется в отрыве от контекста, чтобы обосновать исключительное право раввинов на истолкование Торы, эти два новозаветных текста используются сегодня для того, чтобы продемонстрировать исключительное право церкви на интерпретацию Библии. Толкование понятия «предание» в этих двух стихах представляет собой классический пример подмены понятий. Павел, обращаясь к коринфской и фессалоникийской общинам, называет преданием свое учение, которое он преподавал, организовывая эти церкви во время своих миссионерских путешествий, совершенных в середине 1 века. Однако традиционная христианская церковь утверждает, что в этих стихах Павел говорит о литургическом предании, правилах Вселенских Соборов и святоотеческой литературе, которые, по определению Лосского,

составляют Священное Предание церкви. Иными словами, согласно этой интерпретации текстов из посланий Павла, все эти церковные установления, формировавшиеся в IV-V веках, являются не чем иным, как учением апостолов, которые были переданы церкви⁷⁷.

Основным аргументом, используемым современными православными апологетами, является тот факт, что канон Церковного Предания был принят на церковных Вселенских Соборах вместе с каноном Священного Писания. Парируя аргументы евангельских христиан, отвергающих церковную традицию, диакон Андрей Кураев в своей книге «Протестантам о Православии» задает вопрос о том, насколько правомерно для протестантов отвергать предание и одновременно принимать канон Священного Писания, если церковь приняла их нераздельно на соборах. Действительно, церковная традиция сохранила много полезной информации об истории написания и канонизации, в частности, новозаветных книг. Исторические хроники Евсевия Кессарийского и по сей день являются важнейшими первоисточниками для исследователей раннего христианства. Так, например, согласно церковной традиции, евангелист Марк был учеником Петра и фактически писал свое Евангелие под непосредственным руководством апостола. Исходя из этого утверждается, что так называемое Евангелие от Петра не могло быть написано Петром, не является частью Новозаветного Канона и считается апокрифом. На том же основании отвергаются Евангелие от Марии Магдалины, Евангелие от Иуды и другие апокрифы. "Их авторство не достоверно, а потому книга, чей автор, являясь самозванцем, выдает себя за апостола, не может быть боговдохновенной, - пишет А.Кураев⁷⁸.

⁷⁷ См.: Болотников А. Возможно ли самостоятельно изучить Библию? [Электронный ресурс]:

http://elcnik.at.ua/load/vozmozhno_li_samostojatelno_izuchit_bibliju/avtor_aleksandr_bolotniko_v/3-1-0-6 (дата доступа - 18.05.2013)

⁷⁸ Кураев А. Христианский антропоморфизм. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.convdocs.org/docs/index-11577.html?page=13> (дата доступа 17.05.2013)

Относительно формирования канона Священного Писания есть мнения противоположные христианской традиции. Так утверждение о том, что канон Церковного Предания был принят всей церковью на вселенских соборах, и что библейский канон существует только благодаря вселенским соборам, подвергается критике иудейских богословов. По их мнению, в текстах Евангелий упоминается канон Еврейских Писаний Ветхого Завета, уже существовавший во дни Иисуса (Иоанна 5:39). Иисус даже использовал трехчастное название Священного Писания (Закон, Пророки, Писания), по сей день используемое в иудаизме (Луки 23:44). Действительно, если и по сей день христиане всего мира имеют единое Священное Писание Нового Завета, то в настоящее время христианское предание разделено на две различные традиции: западную и восточную. По поводу ветхозаветных апокрифов в христианстве существуют разногласия. В православии такие книги, как Книги Иудифи, Товита, Премудрости Соломона и другие, не входящие в стандартный еврейский канон, считаются второканоническими, обладающими меньшим авторитетом. В католицизме же их почитают на одном уровне святости с остальными. Несмотря на наличие многочисленных новозаветных апокрифов, ни один из них в христианстве не признается⁷⁹.

Между православными и католиками нет единства по многим догматическим вопросам. Так, например, в Православии Священное Предание представляется как завершённый канон, не подверженный дальнейшим изменениям, тогда как в католицизме, согласно учению Второго Ватиканского Собора, традиция является постоянно развивающимся элементом веры. Есть существенные расхождения между православным и католическим преданием о Деве Марии. К примеру, в католицизме утверждается догмат о ее непорочном зачатии, а также утверждается, что с нее был снят первородный грех. В 1950 году папа Пий XII утвердил догмат о воскресении Марии из мертвых.

⁷⁹ Там же

Несмотря на православный догмат о завершенности канона Священного Предания в ранние века, православная традиция находила свое развитие и в средневековый период, более того, она приобретала национальную окраску. Так, например, в России особо почитается икона Владимирской Богоматери, которая, согласно преданию Русской Православной Церкви, защитила Москву от Тамерлана и спасла войско Ивана Третьего от ордынского войска во время стояния на реке Угре в 1451 году. Кроме разных икон Богоматери, в Русской Православной церкви существует много «национальных икон». Так, например, икона князя и княгини Муромских Петра и Февронии всегда покровительствовала семье и браку, и на этом основании в России с 2008 года введен день семьи, любви и верности⁸⁰.

При всем том, что каждое из преданий представляет огромный интерес с точки зрения истории развития того или иного религиозного направления, библейский текст является той неизменной константой, тем общим знаменателем, который объединяет сегодня как христиан так и иудеев разных направлений.

1.2.3. Мусульманское предание (сунна)

В исламе, как и в родственных ему религиях, рядом с писанием существует предание, образующее вместе с ним двуединое основание вероучения, законодательства и религиозной традиции. В исламе священное предание называется сунна.

Сунна – это все, связанное с пророком Мухаммедом, его изречения, поступки, молчаливые одобрения, личностные качества, внешность, биография. Одним словом, это все, исходящее от посланника, не включенное в Коран. Она подробно разъясняет законы ислама, упомянутые в Священном Коране, а также демонстрирует их практическое применение. Сунна, как и

⁸⁰ Там же.

Коран, является либо прямым откровением от Аллаха, либо божественным подтверждением решений Мухаммеда.

Предания об изречениях и поступках пророка вошли в обиход после смерти пророка в 632 г. Они получили название хадисы. Хадисы передавались из поколения в поколение, содержащиеся в них истории о действиях пророка Мухаммеда в той или иной ситуации являлись образцом подражания для его последователей.

Совокупность этих преданий получила название сунна и явилась вторым после Корана источником, из которого мусульмане черпают материал по нормам жизни, по истории раннего ислама и по толкованию писаний.

В науке существуют разные мнения по поводу начала записи хадисов. Эти споры не утихают и сегодня. На сегодняшний день точки зрения по поводу начала официальной записи хадисов можно свести к двум.

По первой версии предания начали записывать уже при жизни Пророка по его разрешению и возникла опасность смешения хадисов с аятами Корана. Поэтому первоначально он запретил записывать хадисы. В сборнике хадисов Муслима содержится хадис, переданный Абу Саидом аль-Худри, в котором пророк предписывал записывать только откровения Корана и уничтожать все повествования о его речах и жизни. Но в этом же хадисе он разрешил своим сподвижникам передавать различные свидетельства о нем в устной традиции. Кроме того, в качестве исключения, пророк позволял некоторым своим приближенным записывать отдельные повествования о его жизни. После завершения ниспослания большинства аятов Корана многие тысячи мусульман уже знали наизусть текст Писания и умели различать аяты от других повествований о жизни Мухаммеда. Поэтому пророк отменил запрет на детальное изучение и записи хадисов. В сборнике хадисов Тирмизи есть сообщение о том, что он разрешил запись его хутбы после завоевания Мекки.

Тем не менее, в период правления первых Праведных халифов и даже во время поколения детей и учеников сподвижников пророка Мухаммада (таби`ун) записей хадисов было мало и это не приветствовалось в

мусульманском обществе. Они были известны, в основном, в устной традиции. Причиной опять же было опасение того, что записанные хадисы со временем могут подменить Коран. Тем не менее, мусульманская традиция сохранила повествования о том, что некоторые сподвижники пророка Мухаммеда записали достаточно большое количество сообщений о его жизни и речах. Эти записи, наряду с устной традицией, на протяжении длительного времени были известны мусульманам. Затем они вошли в состав более фундаментальных сборников хадисов. После этого ранние записи оказались невостребованными и постепенно были утеряны. Например, самым известным был сборник Абдуллы ибн Амра ибн аль-Аса (ум.в 65 г. х.) под названием «Сахифа ас-Садика» (верные свитки), который также не сохранился в оригинале до наших дней.

Согласно другой версии начало официальной записи преданий связано с эпохой становления мазхабов, возникновения суфизма и формирования фикха, что происходило в омейядскую эпоху. Первым государственным деятелем, который распорядился на официальном уровне составить сборники хадисов считается омейядский халиф Омар II ибн Абд аль-Азиз (ум.в 101 г.х.). Он отправил послание наместнику Медины Абу Бакру ибн Мухаммеду ибн Хазму, в котором поручил ему собрать и записать в одном сборнике все хадисы, которые были известны Амре бинт Абд ар-Рахману аль-Ансари и Касиму ибн Мухаммеду ибн Абу Бакру (ум.в 107 г. х.). Они оба были учениками жены пророка Мухаммеда Аиши и были известны как самые лучшие знатоки хадисов. Халиф Омар II послал также аналогичные письма и наместникам других провинций. Первым откликнулся на распоряжение халифа известный знаток хадисов Хиджаза и Сирии Мухаммед ибн Муслим ибн Шихаб аз-Зухри аль-Мадани (ум.в 124 г. х.). Составленный им сборник был представлен халифу незадолго до его смерти. После этого хадисы стали записываться и другими знатоками хадисов и правоведами.

На Западе изучение Предания началось с публикации в 1889-1890 гг. книги венгерского исследователя Игнаца Гольдциера. В России же, в

первую очередь, это перевод работы Дж. Бёртона о мусульманском предании. Среди мусульманских авторов известна диссертация Мухаммеда Мустафы Азами (1967) под названием «Изучение ранней литературы о хадисах», а также работа Имтияза Ахмада «Значение Сунны и хадисов, а также их документирование на раннем этапе», изданная в Эдинбурге в 1974 году. В своей работе мы использовали работы Абу Амины Биляля Филипс «Эволюция фикха», Джамал ад-дина Зарабозо «Божественное сохранение Сунны», а также книгу Дж. Бёртона «Мусульманское предание: введение в хадисоведение», труды Е.Э. Бертельса и др.

Если обратиться к истории формирования сунны, то первоначально хадисы бытовали в устной форме, а их достоверность подтверждалась иснадом – перечислением «поручителей» (термин Дж. Бёртона), от самого позднего до самого раннего передатчика, в большинстве своем, сподвижника пророка, что и являлось гарантией истинности хадиса.

Сборники преданий стали составляться в середине VIII в. В них мусульманские ученые включали наиболее достоверные, по их мнению, хадисы, однако большинство ранних сводов еще не стали каноническими и до нас не дошли.

Сборники хадисов делились на два вида: муснады – сборники, составленные по принципу сведения вместе хадисов с иснадом, восходящим к одному из известных передатчиков хадисов, и мусаннифы, составленные по темам.

Среди сборников преданий наибольшим авторитетом пользуются шесть трудов, признаваемых в мусульманском мире каноническими и составляющими основу предания.

1. "Ал-Муватта" (Горная тропа) Малика б. Анаса (715-795). Считается первым по времени каноническим сборником хадисов. Источник маликитского права.

2. "Сахих" ал-Бухари (ум.в 870) составлен ок. 840 г. Из собранных 600 000 хадисов он признал подлинными только 7275.

3. "Сахих" Муслима (817-875), собравший 300 000 хадисов. Подлинными признал 12000.

4. "Сунна" Абу Дауда Саджистани (817-888). За подлинную принимается всякая сунна, если она не отвергнута всеми авторитетами единогласно и касается того или иного обрядового или юридического решения.

5. "Ал-Джами` ал-кабир" Мухаммед Абу Иса Тирмизи (892), ученика Бухари - важнейший источник для изучения различий между толками.

6. "Сунна" Абу `Абдуррахмана Насаи (830-914), ученика Абу Дауда. Полна тончайших мелочей.

Все эти сборники относятся к мусаннафам, за исключением работы Ибн Ханбалы.

Также можно упомянуть не всеми признанный за канонический свод преданий "Сунна" Мухаммеда Казвини.

В более поздний период появился третий тип свода хадисов – алфавитный, где хадисы расположены в алфавитном порядке по первому значимому слову. Джалаладдин Суйути составил огромный "Сбор сборников" (Джами ал-джавами) или "Великий сборник" (Джами ал-кабир), куда без критики вошел весь материал из шести канонических книг и десяти муснадов, а также разные богословские толкования, что, в свою очередь, привело к новым обработкам⁸¹.

Хадисы, наряду с методами их сбора (усул ал-хадис – хадисоведение), являются одним из важнейших источников шариатских

⁸¹ Из имевших широкое хождение и авторитет сборников хадисов, пожалуй, следует упомянуть: "Асбаб ан-нузул" (иснадные хадисы, указывающие по какому поводу или при каких обстоятельствах совершалось ниспослание той или другой суры, например, сборник ал-Вахида Нишапури (1075). Учителем его был комментатор Корана, историк пророка Мухаммеда и других пророков - Та`лаби (1036). Поздние компиляции - глава из "Истории" Абу-л-Фиды (1331), объемистые труды: "Мавахиб" Касталлани (1517), писавшего по материалам Суйути; "Хамис" Дийарбакри (1574), "Сира Халабийя" (1634) и др.

решений. На самом раннем - первом этапе эволюции фикха, в эпоху пророческой миссии пророка Мухаммеда источником шариатских решений был только Коран. Пророк запрещал сподвижникам писать хадисы, боясь, что люди будут путать хадисы с Кораном. Наряду с этим, есть пример хадиса: «Те, кто присутствует, должны донести тем, кто отсутствует». В связи с этим, другим источником сохранения хадисов было их обсуждение сподвижниками и передача друг другу того, что они узнали от пророка.

В последующем пророк разрешил фиксировать хадисы в письменном виде. Согласно исламской традиции, это произошло тогда, когда были ниспосланы почти все откровения, когда большинство сподвижников выучили Коран наизусть, и уже не было опасности смешения Корана с хадисами.

После смерти пророка Мухаммеда в 632 г. под властью Медины и молодого мусульманского государства оказались окружавшие Аравийский полуостров территории Персидской державы и Восточной Римской империи: Сирия, Египет, Ирак и Иран. Завоевав эти огромные территории, мусульмане распространили на них свое правление, а затем стали распространять и свою веру. Первое поколение военачальников, правителей отдельных областей, казначеев, судей и чиновников составляли сподвижники Мухаммеда, многие из которых знали его лично; причем некоторые ближе, чем другие. Учитывая огромные размеры Халифата и трудность коммуникации, они не могли часто советоваться друг с другом, а также с центральными властями в Медине; при этом объем сведений о жизни и указаниях Пророка у них был разным.

Возникший в Медине ислам продолжал развиваться и формироваться в направлениях, определенных средой возникновения. В то же время новая религия развивалась в центрах новых провинций Халифата, зачастую отдаленных от Аравийского полуострова; каждый из этих центров имел свое прошлое, свое население и язык, традиции и обычаи. Развитие

ислама в новых областях шло параллельно с его развитием в Аравии, дополняя, обогащая и в чем-то даже соперничая с ним.

В возникновении вопроса преемственности власти, нуждавшейся в новой идеологической обработке, заключается политическая сторона Предания. В этих условиях фраза «сунна Пророка» сознательно использовалась в противовес девизу шиитов, ахл ал-байт. Слово сунна тесно связано с концепцией традиции общины, заключенной в термине ал-хадис, которым обозначается вся совокупность отдельных сообщений. Сунну и ал-хадис объединяет представление «непрерывности установившегося порядка», «пути предков» или благочестивых предшественников.

В период Четырех Праведных Халифов (632— 661 гг. н.э.) не существовало единого сборника правовых норм, фетв, ранее выведенных сподвижниками Пророка. Мусульманское государство стремительно расширялось и все в нем пребывало в состоянии постоянного изменения. Практика цитирования хадисов только началась, а первая группа мусульман, которая сформировала сердцевину государства, только приступила к исполнению неведомой ранее задачи — руководству мусульманским народом. Таким образом, для составления собрания из различных решений и мнений сподвижников Пророка не было ни времени, ни возможности. Сами Сахаба старались рассматривать свою деятельность по иджитхаду (методика самостоятельного выведения решений, основываясь на разум) не как непогрешимую истину, обязательную для всего мусульманского сообщества, а просто как мнения, применимые для их собственного периода времени и их условий.

Оказавшись в затруднении, мусульмане из центров новых провинций Халифата могли обращаться к тем сподвижникам Пророка, которые жили среди них. Часто у разных людей возникали одни и те же вопросы; но ответы, которые обычно давались, не всегда соответствовали друг другу.

Показателен пример того, как лишь через несколько дней после смерти Пророка неожиданно возникшая ситуация привела к тому, что два самых близких его сподвижника высказали абсолютно противоположные мнения; каждый из них по-своему помнил и толковал слова Мухаммеда.

Одно из самых ярких противоречий возникло при обсуждении того, что сподвижники Пророка на самом деле могли тысячи раз наблюдать при его жизни - вопроса совершении омовения перед молитвой. В случае возникновения разногласий и невозможности сообща разрешить их, вполне уместным казалось обращение к Священной Книге. Но в данном случае ссылка на Коран никоим образом не способствовала разрешению противоречия. Краткое рассмотрение только этого отдельного эпизода иллюстрирует прогрессивный характер предания, которое использовали как орудие в споре. Речь идет об аяте 5:6: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا يَدَيْكُمْ وَأَسْخُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَأَسْخُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ «Когда встаете на молитву, то мойте ваши лица и руки до локтей, обтирайте голову и ноги до щиколоток». Нужно подчеркнуть, что данный здесь перевод не очень четко отражает ту трудность, с которой сталкивались мусульмане. Дело в том, что высокий коранический стиль флективного арабского языка делал возможным двоякое прочтение этого аята, причем в каждом случае смысл был абсолютно противоположным. Глагол «мыть» в арабском языке переходный, он имеет при себе прямой объект в винительном падеже; глагол «обтирать» требует родительного падежа с предлогом. Итак, некоторые считали, что здесь нужно читать: «мойте... ноги»; другие читали: «вытирайте... ноги». Противоречие это неразрешимо и сохраняется до сих пор. Те, кто читал по первому способу, приводили два основных довода: окончание родительного падежа можно было объяснить языковым явлением, хорошо известным арабской грамматической традиции, — ассимиляцией падежного окончания. Слово «ноги» можно прочесть в родительном падеже, но это не отражает Божественного замысла; мы имеем дело здесь лишь с акустическим эффектом, обусловленным

позицией этого слова в предложении после фразы «вытирайте голову». Второй довод сводился к следующему: в Коране предполагается «вытирание»; но сообщения Предания повествуют об «умывании». Чтобы объяснить расхождение между Священной Книгой и Преданием, филологи обратились к изучению их текстов. Каждая из спорящих сторон составила списки тех сподвижников Пророка, которые читали это слово в винительном и родительном падежах; их молитвенная практика также сравнивалась с тем, как они читали этот аят. Впрочем, сами эти списки также требовали проверки. Передавали, что самые видные сподвижники Пророка по-разному читали аят 5:6; Пророк знал об этих противоречиях, однако не стал прививать своим сподвижникам одну-единственную точку зрения.

Различные чтения аята 5:6, объясняемые различием краткой гласной, восходят к самому раннему периоду. Как указывалось, это противоречие не разрешено до сих пор, и большая часть мусульман — сунниты умывают ноги, а меньшая — шииты — обтирают. Здесь интересно указать и на то, что и те и другие часто ссылаются на сообщения о том, как поступал сам Пророк; эти сообщения скорее отражают взгляды каждой из этих общин.

Существуют разночтения и другого рода, кроме тех, которые были указаны выше. Эти разночтения сохранялись и после того, как исчезла возможность ссылаться на своды откровений отдельных сподвижников Пророка.

Практически каждый вопрос, поднимавшийся при определении правил поведения верующих согласно полученному откровению, разделял верующих на группы, каждая из которых накапливала доводы и сведения, возводимые к одному из великих мусульман раннего ислама. Независимо от того, шла ли речь в споре о правилах исполнения ритуалов, правовых, политических или коммерческих вопросах, в бесконечных хадисах,

приводимых каждой из сторон, одно было неизменно: постоянная апелляция к прошлому.

Полемика и споры наполняли жизнь мусульманской общины, а Предание было лишь их отражением. Беспорядочное смешение мнений, аргументов и контраргументов, идей, предположений и взглядов, выдвинутых в разное время и разных местах, нашли свое место в преданиях.

Последователи Абу Ханифы обращались к Сунне как ко второму важнейшему источнику исламского права с некоторыми оговорками относительно ее использования. Они придерживались мнения, что если какой-либо Хадис используется как доказательство с правовой точки зрения, то одного такого условия, как его достоверность (сахих), будет недостаточно, он еще должен быть широко известным (машхур). Это условие было заложено как гарантия против вымышленных Хадисов, которые были широко распространены в том районе, где поселились на жительство лишь немногие из выдающихся Сахаба (Али и Ибн Масуд)⁸².

Имам Малик также ввел некоторые ограничения на использование сунны. Он строго избегал практики рассуждения и гипотетического Фикха и поэтому его школу и его последователей стали называть Людьми Хадисов (Ахль аль Хадис). Если какой-либо Хадис противоречил привычной практике жителей Медины, он отвергал его. По мнению Малика, поскольку многие из жителей Медины являются прямыми потомками сподвижников Пророка Мухаммеда и Медина - это место, где Пророк провел последние десять лет своей жизни, традиции, которые бытовали среди жителей Медины, даже не поощряемые Пророком лично, обязательно должны были получить статус разрешенных. Имам Малик придавал большое значение мнениям Сахаба вне зависимости от их противоречивости или совпадения и включал их в свою книгу Хадисов "Аль-Муатта". Однако единогласным коллективным мнениям Сахаба отдавалось предпочтение по сравнению с их индивидуальными

⁸²См.: БёртонДж. Мусульманскоепредание. – С. 114. [Электронный ресурс]: zikrallah.files.wordpress.com/2011/03/predanie.pdf (дата доступа – 19.05.2013)

мнениями. Там, где единогласного решения сподвижников по какому-либо вопросу не было, но существовали их индивидуальные мнения, этим мнениями имам Малик отдавал превосходство над своими собственными взглядами⁸³.

Ученик имама Малика имам аш-Шафии также учился у ученика Абу Ханифы, изучал Мазхаб Аль Лайта у его учеников. Имам аш-Шафии заложил лишь одно условие приемлемости Хадисов, а именно - их достоверность (Сахих). Он отверг все другие условия, установленные имамами Абу Ханифой и Маликом. Аш-Шафии также выделялся своим огромным вкладом в такую область, как критика Хадисов.

Ахмад Ибн Ханбал (778-855)изучал науки Фикха и Хадисов у имама Юсуфа, знаменитого ученика Абу Ханифы, а также у самого имама Аш-Шафи'и. Имам Ахмад уделял огромное внимание сбору, повествованию и толкованию Хадисов. Его метод обучения заключался в диктовке Хадисов из его собственного огромного собрания, известного под названием "Аль-Муснад", содержавшего более 30000 Хадисов, а также мнений Сахаба относительно их толкования. Затем он применял эти Хадисы и Фатвы к различным проблемам своего времени. Если ему не удавалось найти подходящий Хадис или мнение для решения той или иной проблемы, он предлагал свое собственное мнение, запрещая, однако, своим ученикам записывать какое бы то ни было из своих суждений. В результате получилось, что его Мазхаб был записан не его собственными учениками, а учениками его учеников⁸⁴.

Таким образом, мы видим, что в исламе, как и в родственных ему религиях, рядом с писанием существует предание, образующее вместе с ним двуединое основание вероучения, законодательства и религиозной традиции.

⁸³ Там же, с. 113.

⁸⁴ Там же, с. 115

Во всех этих религиях предание означает преемственную передачу, например, по наследству, а также и сам механизм передачи от одного человека к другому, от одного поколения людей к другому.

Наряду с этим, Предание для представителей этих религий есть нечто большее, чем просто передача информации. Поскольку Предание говорит им о Боге и о богопознании, а подобное, как известно, познается подобным, то для того, чтобы понимать то, что передается в Предании, предварительно необходимо иметь некоторое представление и о Боге, и о богопознании. Иначе говоря, необходимо иметь некоторый религиозный опыт, личный опыт богообщения, поскольку духовная жизнь прежде всего понимается как образ жизни, а не образ мысли.

Наряду с этим имеет место и третья сторона Священного предания — это не только видимая и словесная передача правил и постановлений, но и невидимое и действенное сообщение благодати и освящения. В исламской традиции это принято обозначать словом «баракат».

Таким образом, Священное Предание включает в себя как бы три уровня: низший, первый уровень — это, собственно, передача знания и исторических памятников, которые связаны с этим знанием, во-вторых, это передача опыта духовной жизни, и, в-третьих, это передача благодатного освящения.

1.2.4. Богословская традиция

Сами термины — «богослов», «богословие», «богословствовать» — не встречаются ни в Ветхом Завете, ни в Новом Завете, ни в Коране. Тем не менее, теологические и богословские труды, стремящиеся осветить смысл и содержание Священных текстов с позиций самой религии, составляют богатый пласт в изучении сакральных текстов. Для богословского подхода характерным является толкование Библии и Корана как богооткровенной

истины. В библейском богословии, в православии и католицизме, считались абсолютно верными излагаемые в Библии события, в то время как в протестантизме сложился аллегорический метод толкования сакрального текста. Мусульманская теологическая концепция Бога, мира и человека нашла отражение в классических трудах мусульманских теологов.

Богословие, как часть религиозной идеологии включает в себя систему богословских дисциплин, излагающих и обосновывающих отдельные стороны вероучения. Его основу составляют священное писание и предание, содержанием которых является совокупность «богооткровенных истин». Содержание теологических систем посвящено доказательствам бытия Бога, характеристике его качеств и отношений с миром, обоснованию истинности религиозной догматики, «богоданности» нравственных, бытовых и ритуальных предписаний данной религии.

В христианстве возможно двоякое осмысление термина «богословие». Во-первых, богословие можно понимать как слово Бога о Самом Себе, а также и о сотворенном Им мире. В таком случае богословие оказывается по содержанию тождественным Божественному Откровению. Второе, более распространенное, значение этого слова — учение Церкви или какого-то отдельного богослова о Боге. По существу, такое учение является не чем иным, как свидетельством об осмыслении тем или иным автором Божественного Откровения.

В древней Церкви собственно богословием называлось учение о Пресвятой Троице. Остальные части вероучения (о творения мира, о воплощении Бога Слова, о спасении, о Церкви, о Втором Пришествии и т. д.) относились к области Божественного домостроительства или Божественной икономии, т. е. деятельности Бога в творении, Промысле и спасении мира.

Сегодня под богословием в христианстве понимается совокупность религиозных наук, среди которых различают основное, сравнительное, нравственное, пастырское богословие, но богословием в собственном смысле этого слова является догматическое богословие. Для святых отцов

богословие значило нечто большее, чем то, что оно означает для современных христиан, хотя им не было чуждо понимание под богословием систематического изложения христианского вероучения с использованием способностей человеческого разума.

Прежде всего, в христианстве богословие понималось как видение Бога Троицы, что предполагает не только работу человеческого ума, но и всецелое участие человеческой личности. Следовательно, оно должно включать и способность интуитивного духовного постижения, того, что на святоотеческом языке называется греческим словом «νοῦς» («ум»), и участие человеческого сердца (καρδία), естественно, в библейском и святоотеческом, а не в анатомическом смысле этого слова. Можно сказать, что у святых отцов «теология» (θεολογία) практически является синонимом слова «теория» (θεωρία), созерцание, что предполагает непосредственное общение с живым Богом, а значит и неразрывную связь с молитвой.

Другой существенный момент святоотеческого учения о богословии: богословие обязательно должно являться составной частью всецелого служения человека Богу. Подлинное богословие — это не умозрительные схемы и учебники, подлинное богословие — всегда живо, поэтому оно всегда литургично, мистично, доксологично.

Богословская традиция в догматических системах первого тысячелетия рассматривается в работах П. Б. Михайловой (опыта богословской систематизации в александрийской традиции)⁸⁵, В. В. Петрова, Т. Хайнталера, А. Р. Фокина.

При обращении к раннему этапу формирования христианской богословской традиции определенный интерес представляет богословская программа, намеченная Оригеном. Она отражена в тексте трактата «О началах»: «Апостольское учение... сводится к следующим положениям, —

⁸⁵ Михайлов П.В. Богословская традиция в догматических системах первого тысячелетия // XIX ежегодная богословская конференция. – С. 11-15.

пишет Ориген во вступительном разделе: — (1) един Бог, Который все сотворил и создал, Который все привел из небытия в бытие... (2) пришедший Иисус Христос рожден от Отца прежде всякой твари... Он воплотился, сделавшись человеком, хотя был Богом... родился и пострадал истинно; истинно Он воскрес из мертвых... и вознесся... (3) сопричастен Отцу и Сыну Святой Дух... (4) человеческая душа... по выходе из этого мира получит воздаяние по своим заслугам... (5) Наступит время воскресения мертвых... (6) всякая разумная душа обладает свободой решения и воли... (7) церковное предание учит, что дьявол и ангелы его во всяком случае существуют... (8) этот мир сотворен и начал существовать с известного момента времени и, по причине своей порчи, должен быть спасен... (9) Писания созданы Духом Святым и имеют не только открытый смысл, но и... скрытый...⁸⁶

Пространство, в котором движется рассуждение Оригена, пролегает между двумя полюсами - определенными церковью догматами и сокровенными богословскими тайнами, явленными лишь отчасти. И это пространство постоянно сужается.

Размышляя о современной христианской теологии, мусульманский богослов боснийского происхождения Смаил Балич обращает внимание на предпринятые швейцарским теологом, католическим священником и писателем 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.⁸⁷ Смаил Балич пишет: «Образ Иисуса у Кюнга мне

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ См: Досина А.Ю. Возможности и границы христианско-мусульманского богословского диалога. – Минск, 2005.

представляется более близким исламу потому, что несмотря на все Его величие преимущество отдается Его человеческим чертам»⁸⁸. Смаил Балич согласен с тем, что учение Иисуса Христа стало действительно мощным импульсом к одухотворению мира. Оно способствовало освобождению верующего человека от полной связанности с 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 Мухаммеда 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». Если мусульманин займется чтением, например, Голландского Катехизиса, он не сможет избежать чувства, что исторически ориентированный образ Иисуса Христа близок его исламскому пониманию⁸⁹.

Формированию религиозной догматики способствовала ранняя религиозная философия, которая на всех этапах своего развития стремится посредством доказательных аргументов обосновать её истинность и непреходящую ценность. Религиозная философия выполняет по преимуществу апологетические задачи. Формированию догматов в монотеистических религиях способствовали схожие обстоятельства.

⁸⁸Renz A., Leimgruber S. (Hrsg). Lernprozess Christen Muslime. - Munster, 2002. - S.174.

⁸⁹См: Досина А.Ю. Возможности и границы христианско-мусульманского богословского диалога. – Минск, 2005.

В следующих разделах мы рассмотрим, как происходило формирование основных догматов в монотеистических религиях и рассмотрим как развивалось в них учение о Боге.

2. Формирование доктринальных особенностей теистических религий

2.1. Формирование основных догматов вероучения в иудаизме, христианстве и исламе

Формирование религиозных догматов происходит в условиях генезиса взаимодействия религии и философии. Практически во всех монотеистических религиях мы видим, что формирование догматов происходит в апологетике «ересям» - учениям, претендовавшим на всеобщее признание, ставшим предметом споров и разделений.

Так, православные догматы формулировались и утверждались Вселенскими Соборами именно при возникновении ересей. Догматические определения являются не столько положительным раскрытием учения о Боге, сколько апофатическим, с указанием границ, за которыми находится область заблуждений и ереси. Первые произведения отцов церкви представляли собой апологетические труды, которые ставили свою цель защитить христианское учение от гностицизма, монтеизма и других учений, которые проникали в христианство в первые века его развития.

Одну из причин возникновения ересей исследователи видят в том, что «сложная диалектика христианской концепции, включавшая наивысшие достижения античной философии, оказалась недоступной для неразвитой, слабо подготовленной аудитории. Этим обусловлено распространение "народного христианства" — своеобразной транскрипции христианских идей, приспособленных к идеологическому уровню широких, преимущественно необразованных, слоев населения. Главной тенденцией "народного христианства" было мифотворчество — стремление транскрибировать основные идеи новой веры с помощью чисто литературных, повествовательных конструкций. Распространенным методом, в частности, была попытка построить потусторонний мир по законам земного. Впрочем, само желание рассматривать небо как арену деятельности высших сил, которые руководят бытием, также представляет собой

составную часть этой тенденции. Очеловечивание бога, превращение его в личность с сугубо человеческими добродетелями и слабостями требовало определенного антуража. Преодолеть эту тенденцию не умели даже выдающиеся представители раннехристианской идеологии, чьим делом было утверждение канона»⁹⁰. Так, ранние идеологи Ориген, Августин (который одно время сам был манихейцем), Тертуллиан и др., рассматривая зло только как отсутствие добра, вынуждены были все же допустить в канон образ дьявола (не совместимый с основной христианской доктриной) — иначе новая религия не смогла бы выполнить свою социальную функцию идеологического императива. Необходимо было пугало, чтобы устрашать грешников. Развитое средневековье (особенно Ренессанс) зашло в этом чересчур далеко: его идеология развивалась под знаком дьявола, которому приписывалась власть над миром большая, чем самого бога⁹¹.

Народные ереси павликианско-богомильского типа не только восприняли манихейское разделение добра и зла, но и стремились придать ему классическую, мифологическую форму. Обе абстракции воплощались в антропоморфные образы бога (Саваоф, Иегова, Элогим, Христос) и дьявола (Сатана, Сатанаил, Асмодей, Вельзевул, Люцифер и т. п.). Так было легче дифференцировать земные добро и зло, провозгласив определенные общественные факторы происками дьявола⁹².

В основе **христианства** лежит учение об Иисусе Христе, сыне Божиим, который пришел к людям с добрыми деяниями, заповедал им законы праведной жизни и принял во искупление грехов людей великие страдания и мученическую смерть на кресте.

За два тысячелетия в христианстве сложилось и оформилось несколько различных традиций (конфессий), каждая из которых имеет свой Символ

⁹⁰Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. - www.anevsky.ru/library/braychevskiy.doc

⁹¹ См.: Там же.

⁹² См.: Там же.

веры (краткая формула, вобравшая в себя основные положения вероучения), свой обряд и ритуал. В краткой форме главные догматы христианства изложены в трех исторических символах (исповеданиях) веры: Апостольском, Никейском (или Никео-Константинопольском) и Афанасьевском. Одни христианские конфессии признают в равной мере все три символа, другие отдают предпочтение конкретно какому-то из них, некоторые же протестантские деноминации не придают им особого значения.

Древнейший из символов - Апостольский - был впервые сформулирован ранее середины II в. Этот символ пользуется большим авторитетом в христианских конфессиях, прежде всего, в протестантизме. В **православии** Апостольский символ практически вытеснен Никео-Константинопольским (принятым на двух первых вселенских соборах: I Никейском в 325 г. и II Константинопольском в 381 г., который близок к Апостольскому, но более четко формулирует сущность христианского вероучения).

Суть догматов Восточного христианства составляют постановления первых семи общепризнанных, Вселенских Соборов древней "неразделенной" церкви по вопросам вероучения. Догматов всего 12: Догмат о Пресвятой Троице, Догмат о грехопадении, Догмат об Искуплении человечества от греха, Догмат о Воплощении Господа нашего Иисуса Христа, Догмат о Воскресении Господа нашего Иисуса Христа, Догмат о Вознесении Господа нашего Иисуса Христа, Догмат о Втором Пришествии Спасителя и Страшном суде, Догмат о единстве, соборности Церкви и преемственности в ней учения и священства, Догмат о всеобщем воскресении людей и будущей жизни, Эти 9 догматов содержатся в Никео-Цареградском Символе веры и приняты на I Никейском и дополнены на II Вселенском Соборе в Константинополе. Догмат о двух естествах Господа Иисуса Христа принят на IV Вселенском Соборе в Халкидоне, Догмат о двух волях и действиях в Господе Иисусе Христе принят на VI Вселенском

Соборе в Константинополе, Догмат об иконопочитании принят на VII Вселенском Соборе в Никее.

В курсе догматического богословия отмечено, что отличительной особенностью православия является то, что со времен первых семи Вселенских Соборов к этому учению не добавили ни одного догмата, в отличие от католицизма, и не отказались ни от одного из них, как это имело место в протестантизме⁹³.

В своей глубине каждый догмат остается непостижимой тайной. В Православной Церкви ритуал довлеет над теологией. "Православные догматы, - пишет проф. А.И. Введенский, - не суть пути для мысли, не кандалы... но разве лишь предохранительные определения, которыми Церковь хочет поставить разум человеческий в надлежащую перспективу, в которой для него открывалась бы возможность беспрепятственного и безостановочного движения вперед, с исключением опасностей уклонения в сторону, на пути обманчивые"⁹⁴.

В результате установления новых догматов сегодня количество вероучительных определений, возведённых в достоинство догмата, в **римско-католической** догматике больше, чем в православной церкви. Здесь теология господствует над обрядом. Католицизм более индивидуалистичен, нежели православие. В римско-католической церкви считается, что необходимость увеличения числа догматов обусловлена продолжающимся

⁹³ Архимандрит Алипий. Догматическое богословие. Часть первая. Введение в богословие. Курс лекций, прочитанный Московской Духовной Семинарии в 1984—1988 гг. [Электронный ресурс]:

<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=inject&url=http%3A%2F%2Fwww.sedmitza.ru%2Ftext%2F430737.html&tld=ru&text=%D0%BD%D0%B0%20%D0%BF%D1%83%D1%82%D0%B8%20%D0%BE%D0%B1%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%87%D0%B8%D0%B2%D1%8B%D0%B5%22%5B44%5D&l10n=tt&mime=html&sign=cb4b03d782e4324a64ae46d48b8aeb20&keyno=0> (дата доступа – 16.05.2013)

⁹⁴ Архиеп. Василий (Кривошеин). Символические тексты Православной Церкви // БТ М., 1968. Сб. 4. С. 35. - <http://www.sedmitza.ru/lib/text/430737/>

уяснением богооткровенной истины, содержащейся в Церкви. До появления нового догмата эта истина сокрыта или неясно переживаема для соборного сознания Церкви⁹⁵. Последний позднекатолический догмат был принят в середине прошлого века.

Понимание Троицы закреплено в католичестве в виде догмата о филиокве (filioque): исхождение Святого Духа признается не только от Бога Отца, но и от Бога Сына. По поводу этого догмата уже на раннем этапе христианства между Римом и Константинополем развернулась упорная полемика. Римский престол активно поддерживал догмат единосущности, выдвинутый Афанасием Александрийским и Маркелом Анкирским, отстаивал никейский символ веры и решительно выступал против формулы Ария о подобосущности бога-сына богу-отцу. Как известно, арианство было осуждено на первом Вселенском (Никейском) соборе 325 г., где было утверждено кредо, непоследовательность которого заключалась в интерпретации Троицы, по характеристике М.Ю.Брайчевского, наиболее головоломного сюжета христианской диалектики [1=3]⁹⁶. Утверждение единосущности (то есть тождества) бога-отца и бога-сына противоречило мысли о разном отношении их к третьей ипостаси (дух святой исходит от отца и посылается сыном). Западная церковь пыталась выйти из этого противоречия за счет второй части кредо, признав выход святого духа не только от отца, а и от сына. Поэтому к никейской формуле было присоединено слово "filioque" ("и Сына").

Католическая церковь сформулировала догмат о чистилище - промежуточном между раем и адом месте, где пребывают души грешников, не получившие прощения в земной жизни, но не отягощенные смертными грехами.

⁹⁵

Согласно католическому пониманию, греховность - неотъемлемая часть человеческой природы. Искупление грехов в католичестве возможно благодаря общественной деятельности. Исходя из этого, отличительной чертой католического вероучения является представление о том, что святые образуют перед Богом запас добрых дел, в избытке совершенных Христом, Девой Марией и святыми, которыми священники могут отпускать грехи верующих. Этой так называемой сокровищницей добрых дел может распорядиться только Папа Римский. Так в Средние века в католичестве появилась практика индульгенций - выкупа грехов за деньги.

Католицизму присущ культ богородицы- Матери Иисуса Христа, который выражается в догмате о непорочном зачатии Девы Марии, как и ее сына (1854 г.), а также в догмате о телесном вознесении Богоматери на небо (1950 г.).

После так называемого "разделения церквей" на Западе продолжалось составление новых догматов. Позднее уже католики и протестанты обличали друг друга и выносили пространные изложения веры, обязательные в отдельности для всех католиков и для всех протестантов.

К **протестантизму** относятся многие церкви и секты, существенно различающиеся между собой по своей догматике и обладающие лишь некоторыми общими чертами. Одна из характернейших особенностей протестантизма - наличие положения о том, что важнейшим условием для спасения является личная вера и считается, что человек способен общаться с Богом без всяких посредников. Странники либерального направления в протестантизме - лютеране в качестве Символа Веры признают догматы, определенные на I и II Вселенских Соборах.

Главным догматом протестантизма является догмат об оправдании одной лишь верой в искупительную жертву Иисуса Христа. Иные способы спасения считаются несущественными. Согласно этому догмату, вследствие грехопадения, первородного греха человек утратил способность самостоятельно совершать добро, поэтому спасение может прийти к нему

только как результат божественного вмешательства, спасение - это дар божественной благодати. Главный путь искупления грехов - покаяние.

Согласно кальвинизму спасение души достигается не столько покаянием, сколько активной мирской деятельностью, предпринимательством, не вера обеспечивает спасение, а, наоборот, спасение (заранее предопределённое Богом) даёт дар веры. В протестантизме нет почитания Богородицы, ангелов, святых, отсутствуют также культ мощей и святых, реликвий, не практикуется монашество.

Несториане не признают Иисуса Христа Богом, а лишь человеком, в которого вселился Бог. По остальным вопросам несторианство занимает близкие к православию позиции.

Монофизитов отличает от прочих направлений христианства также толкование вопроса о природе Иисуса Христа. В отличие от большинства христиан, которые видят во Христе двойную природу (Бога и человека), монофизиты признают лишь одну природу Иисуса Христа (Бога). По остальным вопросам они ещё ближе к православию, нежели несториане⁹⁷.

Таким образом, если выделить ряд черт, присущих большинству направлений и течений христианства, то в догматике к таким общим чертам относится вера подавляющего большинства христиан в единого Бога. Это не только личное существо, но и духовная сущность, выступающая в трех лицах или ипостасях: Бога Отца, Бога Сына (Иисуса Христа) и Бога Духа Святого, составляющих Божественную Троицу, нераздельную в своей сущности, равную в божественном достоинстве. Большинство последователей христианства считают Иисуса Христа Богочеловеком (т.е. имеющим два естества: божественное и человеческое). Важным положением христианства является вера в искупительную жертву Иисуса Христа, согласно которой Он сошел на землю, чтобы своей мученической смертью на кресте искупить грехи людей. Христиане верят также в воскресение Христа, вознесение Его

⁹⁷Христианство

[Электронный

ресурс]:

на небо и в грядущее второе пришествие для свершения праведного суда над людьми. Для подавляющего большинства направлений христианства характерна, кроме того, вера в бессмертие души и посмертное воздаяние.

Большинство христиан признают необходимость совершения таинств - особых священных действий, призванных под видимым знаком дать верующим Божью благодать. Однако в вопросе о числе таинств, их понимании, форме и времени совершения разные направления христианства сильно расходятся, а многие протестантские конфессии вообще отказались от признания таинств, назвав их простыми обрядами.

Учение о распятии является одной из основных христианских доктрин. Все догматы христианской веры: святость креста, учение об искуплении, пасха и причастие и т. д., в той или иной мере связаны с учением о распятии.

Тринитарный догмат, который присутствует в учениях основных направлений христианства, резко контрастирует с учениями ислама и иудаизма.

Также как богословское наследие Фомы Аквинского, Маймонида и других интеллектуалов религиозной мысли появилось после соединения учения монотеизма с античной философией и его сопряжения с системой сформировавшихся религиозных учений своего времени, так и схожее с этим явление произошло и в исламе. Новая религия, распространяясь на огромной территории, вступало в соприкосновение с целым рядом старых религий, уже давно создавших свои теологические системы, таких как иудаизм, зороастризм, христианство и манихейство, которые за истекшие века уже успели пройти длительный путь развития: христиане - в борьбе различных сект на церковных соборах и выработать утонченнейшую схоластику; зороастрийские дастуры, судя по дошедшим до нас памятникам, внимательно следили за всеми враждебными им религиозными движениями в стране и

придумывали тонкие аргументы для опровержения их основных догматов⁹⁸. И исламу необходимо было мобилизовать все силы на создание последовательной философской системы в дополнение Кораническому учению в совокупности с сунной. Дело в том, что сборники хадисов систематизировались лишь под углом зрения практики исполнения религиозных обязанностей и регламентировали поведение верующих. В области же основных теоретических положений оставался значительный простор для философской мысли. Наряду с тем, что элементы почти всех вышеназванных религий встречаются и в самом Коране, ислам вынужден был как-то полемизировать с этими религиями и, оставаясь в пределах словесной аргументации, доказывать свое преимущество.

Формирование этой системы началось с возникновения многочисленных сект, каждая из которых пыталась найти ответ на какой-либо из основных вопросов философии. Из всей существовавшей обильной литературы, в которой излагались их учения, до наших дней сохранилось довольно мало источников, вследствие чего о большинстве ранних мусульманских сект приходится судить по данным, сообщаемым историками или по сведениям, содержащимся в трактатах ортодоксальных мусульман, которые, однако, далеко не всегда достоверны, ибо представители правоверия, прежде всего, обязательно старались очернить своих противников.

Хариджиты первыми выдвинули вопрос о том, какие последствия влечет за собой совершение мусульманином смертного греха. В эту дискуссию включились представители разных полюсов отношения к данному вопросу, начиная с крайних – азракитов и относительно умеренных, перечисляемых по степени снижения нетерпимости – сифрийатов,

⁹⁸Бертельс Е.Э. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литератур [Электронный ресурс]:<http://www.farhang-alshia.narod.ru/karbin/suf0.html> (дата доступа - 18.05.2013)

наджажатов, ибадитов и мурджитов. По мнению последних, мусульманин, совершивший грех, не только не становился неверным, но, более того, несмотря на грех, мог быть уверен в будущем блаженстве⁹⁹. Именно представители этого течения поднимают один из сложнейших вопросов философии — вопрос о свободе воли, который становится в центр внимания у двух других сект: джабаритов, отрицающих свободную волю человека, и кадаритов, признававших волю человека абсолютно свободной и тем самым считавших его полностью ответственным за любой поступок.

Среди существовавших в то время многочисленных сект можно упомянуть батынитов — секту, разросшуюся позднее в сильное движение исмаилитов. Батыниты ратовали за аллегорическое истолкование Корана и посредством таких толкований вводили в ислам неоплатоническое учение о мировой душе. Хаммариты признавали учение о переселении душ.

В этих условиях происходило формирование исламской рациональной теологии — калама. Последний возник, защищая основные положения мусульманской веры от вторжения античной философской мысли, а именно, от последователей Платона и Аристотеля и разных сектантов, среди которых самыми сильными были шииты и мутазилиты. Причем сами мутазилиты, располагающие самой большой моральной силой, тоже были вооружены каламом и развили его до своеобразной философской системы. «Келям, — как писал Дж. Валиди, — опирался на наклъ, т.е. на слова Бога и пророка, но вместе с тем и на разум и опыт, претендуя в то же время на разрешение

⁹⁹Эта теория строилась на том основании, что милосердие (по Корану) — основная черта Бога и что свирепая мстительность непримирима с представлением о Божестве. Мурджиты шли еще дальше. Вера, по их учению, — исключительно дело внутреннего убеждения. Мусульманин будет верующим, даже если внешне, в делах его, эта вера никак не будет выражаться; более того, если в сердце своем он верит в единство Божие, то он остается мусульманином, даже если бы внешне он выполнял обряды идолопоклонников или христиан. Однако эта вера должна быть свободным влечением сердца, а не результатом принуждения.

вопросов о сущности бытия и человеческого знания. Таким образом, мусульманские ученые, защищая свою веру от вторжения философской мысли, сами стали философами. Некоторые ученые проявляли отрицательное отношение к каламу, находя такое углубление в вопросы веры небезопасным с точки зрения мусульманского правоверия»; но место калама в татарских медресе было непоколебимо»¹⁰⁰.

Если в начальный период в мусульманской традиции богословие вначале развивалось в русле комментирования Корана, хадисоведения и фикха, то со временем появляются и сугубо догматическое богословие (илм аль-калам), и суфизм (ат-тасаввуф). Догматика разрабатывалась во всеобъемлющих, пространных или кратких сочинениях, в монографиях и полемических трактатах, посвященных отдельным сторонам вероучения (о единобожии, о божественных свойствах, о божественной власти над миром и человеком, об остающихся на долю человека возможностях и свободе его воли, о миссии пророков, о Судном дне и загробном мире и другим вопросам эсхатологии).

Начиная с X в. догматика была представлена огромным количеством сочинений, таких авторов, как ал-Газали, Фахраддин ар-Рази. Появились капитальные труды по сравнительному богословию (или ересиографии) Ибн Хазма (ум. в 1064 г.) и аш-Шахрастани (ум. в 1141 г.). А. Б. Халидов пишет об этом так: «В первую очередь продолжается замкнутый круговорот концепций, идей, фактов и образов, содержащихся в существовавшей к тому времени арабской письменности или в сочинениях, создаваемых на новых этапах жизни мусульманских народов»¹⁰¹.

При изучении теоретических основ исламской догматики, основных положений и общих принципов мусульманской веры, учитывается, что исламское вероучение является той необходимой основой, на которой строится вся система исламского мировоззрения. Основными источниками

¹⁰⁰ Валидов, С.19.

¹⁰¹ Халидов А.Б. Арабские рукописи... - С. 67..

исламского вероучения служат Коран и Сунна Пророка Мухаммеда, в которых подробно разъяснены все вопросы, касающиеся веры в Аллаха, в Его книги, Его посланников, в ангелов, в Судный день, а также предопределение с его добром и злом.

Основной и краеугольный вопрос мусульманской догматики связан с первым столпом веры – верой в Аллаха, что включает в себя проблематику, связанную с необходимостью веры в Аллаха, доказательства существования Аллаха, имен и атрибутов Аллаха. Часто вопросы веры рассматриваются как отдельный раздел.

При таком способе расположения материала, далее, как правило, рассматриваются вопросы, связанные с верой в пророков и писания: сокровенный смысл ниспосланных пророчеств и потребность в них, обязательные и невозможные для пророков качества, которыми они обладают сверх тех качеств, которыми обладает обычный человек, а также краткая история пророчества Мухаммеда.

Последующая тематика посвящается “мугаййабат» (сокрытое), где излагается информация о загробном и невидимом мире: ангелах, предопределении, вопросах эсхатологии (жизнь после смерти, воскресение, приход Махди (Мессии), Судный день, Ад и Рай).

Существуют разные способы изложения материала в сочинениях по акиде. Акида, как особый род мусульманской богословской литературы, может представлять собой как краткое перечисление основных пунктов догматики, так и развернутое изложение и обоснование догматических представлений, правовых, ритуальных, этических норм и правил. Эти своды в мусульманской традиции называются акида или итикад.

В первом случае материал располагается в соответствии с формулой вероисповедания, изложенной в Коране (в частности, в аяте 177-й суры «ал-Бакара» («Корова»)) и хадисах Пророка: «верую в Аллаха, Его ангелов, Его Писания, Его Посланников, в Судный день, в предопределение добра и зла —

от Аллаха». Ханафиты добавляют к этому седьмое положение веры: «в воскрешение после смерти».

В более развернутом виде акида представляет собой изложение позиции той или иной правовой школы или автора в основных вопросах религиозной догматики.

Наиболее известные сочинения по суннитской акиде принадлежат перу Абу Ханифы, ат-Тахави, ал-Ашари, ал-Матуриди, Ахмада Ибн Ханбала, ал-Газали, Ибн Таймийи и др. Каждый из этих авторов излагал свое видение принципиальных вопросов вероубеждения мусульман, в т. ч. опираясь на труды своих идейных предшественников, но в первую очередь — полемизируя с идейными оппонентами. К примеру, хариджиты утверждали, что всякий мусульманин, кто совершил прегрешение, — суть неверующий (кяфир); следовательно, его жизнь и имущество не охраняются законом и не гарантированы обществом¹⁰². Их идейный оппонент Абу Ханифа, напротив, говорит в своем основном, приписываемом ему, труде по акиде «ал-Фихх ал-Акбар»: «Вера — это свидетельство и убежденность», подразумевая под этим произнесение свидетельства (шахады) «нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — Его Пророк» и убежденность в том, что сказано. «Вера, - согласно Абу Ханифе, - не увеличивается и не уменьшается, она увеличивается и уменьшается лишь с точки зрения уверенности и убежденности. Верующие равны в вере и единобожии, превосходя друг друга в своих делах. С точки зрения языка есть разница между «верой» (иманом) и исламом. Но они неразрывны друг с другом, не бывает веры без ислама, и не существует ислама без веры... Все верующие равны в богопознании,

¹⁰²Мухетдинов Д. Ханафитский мазхаб – история и проблемы развития // Минарет [Электронный ресурс]: [http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/21/muhetdin.htm?](http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/21/muhetdin.htm) (дата доступа – 16.05.2013)

уверенности, уповании [на Бога], ...богобоязненности, надежде [на Божье помилование] и вере, различаясь во всем этом вне веры»¹⁰³.

Получившая наибольшее распространение среди мусульман-ханафитов матуридитская акида названа так по имени ее создателя Абу-Мансура ал-Матуриди (870–944), который стремился максимально сохранить и заново осмыслить учение АбуХанифы. Этим блистательным интерпретатором, одним из лучших знатоков воззрений Абу Ханифы была сформулирована своего рода квинтэссенцию ханафитского мышления, основополагающий принцип теологии - в решающих вопросах постоянно следует придерживаться промежуточного пути (между противоположными теологическими взглядами) и следить за тем, чтобы между различными притязаниями (откровения и разума, Бога и человека, Бога и мира) существовало разумное равновесие. Всегда, когда необходимо принять теологическое решение, Матуриди вводит в игру идеал равновесия различных аспектов. Стремясь к принципиальной гармонии по вопросам акиды, этот автор утверждает о наличии свободного выбора человека («ихтияр»): человек наделен от природы телом и разумом, что дает ему возможность к действиям, но во время самого действия он способен к двум противоположным поступкам — к послушанию и ко греху, однако именно в этом (в возможности выбора, дарованной ему Богом в момент совершения действия) и заключается его зависимость от Создателя. В связи с этим Бог не должен ни к чему обязывать людей до тех пор, пока Он не дал им способности к этому. На примере джихада (который многими рассматривается как дополнительный столп ислама) ученый говорит, что не имеет никакого смысла подобным образом затруднять верующих, если они принципиально не в состоянии выполнять эти обязанности, ибо для этого

¹⁰³ Абу Ханифа. Великое знание // Батров Р. Г. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. – Нижний Новгород – Ярославль: ИД «Медина», 2007 [Электронный ресурс]: <http://www.azan.kz/library/show/id/18/mode/read/txt/1354.html> (дата доступа - 13.05.2013)

нужна долговременная естественная способность индивидуумов и общества к его выполнению.

Матуридитская акида окончательно сформировалась к XI в. как противостоящая, не только акиде мутазилитов и хариджитов, но и по многим вопросам акиде суннитов - ашаритов и ханбалитов.

Самую распространенную позицию по вопросам мусульманской догматики сегодня можно охарактеризовать как центристскую, В ее основу были положены позиции «ахл ас-сунна ва-л-джама'а» – последователей четырех суннитских мазхабов. В каламе или вопросах вероучения здесь подразумеваются последователи имамов ал- Аш'ари и ал-Матуриди. Среди богословов существует разногласие по поводу включения в понятие «ахл ас-сунна ва-л-джамаа» таймитов, то есть последователей учения Ибн Таймийи, которое получило широкое распространение во второй половине XX века благодаря экономическому благосостоянию Саудовской Аравии. Ибн 'Абд ал-Ваххаб ат-Тамими (основатель ваххабизма) черпал свои идеи из книг Ибн Таймийи. Таймитское учение стало основой как для умеренных салафитов, так и для крайних (джихадистов).

2.2. Учение о Боге

Иудаизм, христианство и ислам силу своей внутренней генетической связи имеют много общего в мировоззрении, догматике и культе. Тем не менее, основным камнем преткновения, разобщающим фактором в них выступает идея бога: признавая единственность и истинность общего аврааматического бога, каждая из этих религий признает таковым только своего бога. Между тем, при последовательном возникновении христианства, а затем и ислама, они ввели в свое вероучение основные догматы и мировоззренческие представления иудаизма, которые определяют и составляют идею и сущность монотеизма. Бог здесь выступает центральной фигурой и рассматривается как источник вероучения, при этом все три религии считаются их последователями богооткровенными, то есть посланными богом через пророков.

В современных религиоведческих исследованиях¹⁰⁴, посвященных философским проблемам аврааматического монотеизма, учение о Боге рассматривается в эволюционном аспекте. В Иудее, наряду с существованием культа Яхве, наблюдалось и почитание других богов, однако, в последующем под влиянием соседних культур, единобожие вступает в активную борьбу против многобожия и эволюционирует. Представление о христианском Боге, по мнению исследователей, обусловлено необходимостью установления социальной справедливости на земле и в качестве исполнителя данной миссии выступает прежде всего сам бог, который поручил эту функцию своему Мессии - сыну человеческому, которого, одухотворяя в будущем, обожествил, составляя в месте с ним единое целое. Формулируемая исламом идея Бога - результат активной

¹⁰⁴ Абулхаев К. Историко-философский анализ эволюции идеи бога: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13. – Душамбе, 2005. - 144 с.; Нурилова А.З. Философские проблемы аврааматического монотеизма: диссертация ... кандидата философских наук :09.00.13. – Махачкала, 2001. - 153 с

проповеднической деятельности пророка Мухаммеда, при этом в ряде установок этой проповеди просматриваются параллели из иудейского, христианского и зороастрийского представлений. В качестве знамений Бога, по Корану, выступают все предыдущие пророки и материальный мир со всем его разнообразием.

Рассмотрим, как в контексте Священных Писаний и теологических изысканий в теистических религиях происходила эволюция представления о Боге от антропоморфизма к безличному началу, а также рациональное познание божественных качеств и учение о божественных атрибутах.

2.2.1. От антропоморфного представления к абстрактному

Представления о переходе от антропоморфного представления о боге к абстрактному занимают важное место в богословских дискуссиях практически во всех религиях: в иудаизме, христианстве, индуизме.

В исламе эта дискуссия нашла свое исключительное проявление между представителями салафизма и традиционализма – сторонниками матуридитской школы. Центральным пунктом несогласия в области догматики здесь является проблема толкования божественных атрибутов.

Обвинения в антропоморфизме, которые традиционалисты выдвигают против салафитов, обозначают различия подходов к пониманию Священного текста: салафиты предлагают отказаться от позднейшей эволюции ислама в области толкования догматики; традиционалисты же принимают эту эволюцию и воспринимают ту же проблему атрибутов через призму исторического развития¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Алмазова Л.И. Современные религиозные дискуссии в Волго-Уральском регионе: о чем не могут договориться между собой мусульмане? // Материалы 1-го Казанского международного научного форума «Ислам в мультикультурном мире». 1-3 ноября 2011. – Казань, 2012.

Идея Бога, которая лежит в основе вероучения монотеистических религий, кроме сугубо религиозного, имеет большое общекультурное, в том числе и общенаучное значение. Как считают российские исследователи В.А.Бочаров и Т.И.Юраскина, «Освобождение идеи Бога от идеи телесности, что как раз и было осуществлено в этих религиях, по праву можно считать одним из величайших достижений человеческого гения, которое можно сравнить по своему значению с введением в арифметику числа 0, в теорию множеств – пустого множества»¹⁰⁶.

В иудаизме учение об антропоморфизме тесно связано с еврейской философией, которая находилась под греческим и арабским влиянием, в особенности одного из направлений мусульманской религиозной философии – калама, основные черты которого: отрицание антропоморфизма наряду с рационализмом и свободой воли.

В христианском богословии, равно как и церковной мистике, достаточно углубленном, чтобы пережить и возвестить непостижимость Бога, «антропоморфизм» вторичен. Как пишет А.Кураев, «это то узнавание близости Бога человеку, которое приходит уже после искуса отрицающим (апофатическим) богословием»¹⁰⁷.

«Есть антропоморфизм, который не дорос до апофатического мышления», - пишет он, - «А есть антропоморфизм, который обретается по ту сторону апофатики. Языческий антропоморфизм рождается от того, что человек поспешно приближает к себе Непостижимое. Христианский «антропоморфизм» появился от того, что Сущий Сам заговорил на человеческом языке. Непостижимый пожелал быть постигнутым. Он дал нам

¹⁰⁶ Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Божественные атрибуты.- М.: Изд-во МГУ, 2003.- С.4.

¹⁰⁷ Кураев А. Христианский антропоморфизм. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.convdocs.org/docs/index-11577.html?page=13> (дата доступа 17.05.2013)

право и даже повелел говорить о Нем, благовествовать, возвещать нашу обретенную, благодатную близость с Ним»¹⁰⁸.

С позиций атеистического мировоззрения лишение Бога телесности имело, по крайней мере, два последствия. Одно из них имеет практический характер, а другое – теоретический. С практической точки зрения это существенно преобразовывает сам характер взаимоотношения человека с Богом. Будучи социальным существом и имея неизбывную потребность в общении с другими, себе подобными существами, человек в то же время имеет и еще одну потребность - он хочет не просто общения, он хочет быть понятым, быть кому-то нужным. К сожалению, эта потребность - «быть нужным и понятым» - часто оказывается нереализованной, и, живя в «человеческом муравейнике», он остается, по существу и зачастую, глубоко одиноким. Особенно человек одинок перед лицом смерти, в своих духовных и физических исканиях и страданиях. Кто может понять и оценить всю глубину мук, которые испытывает при этом живое мыслящее существо? Вера дает выход из этой противоречивой ситуации - жизни в обществе, полной зависимости от этого общества и индивидуального одиночества. Этот аспект идеи Бога с точки зрения секуляризированного светского мировоззрения вводит в сферу гносеологии и психологии религиозного сознания, а также в сферу компенсаторных функций религии.

С теоретической точки зрения введение концепции монотеистического Бога означало введение специфического объекта, которому возможно приписывание абсолютных совершенств: всезнание, всемогущество, всеблагость и т.д. и т.п.

Другим теоретическим последствием такого переосмысления понятия Бога по характеристике В.А. Бочарова стала сама возможность

¹⁰⁸ Там же.

теоретического обсуждения этого объекта, т.е. возникновение теологии как учения о природе Бога¹⁰⁹.

И средневековые мусульманские авторы, и европейские исследователи отмечали возможность влияния иудаизма на разработку мутакаллимами и такого вопроса, как проблема антропоморфических представлений об Аллахе. Как было выше отмечено, это влияние было взимообусловленным. Так в ранний период развития средневековой еврейской философии, который даже принято называть «мусульманским» (IX - XIII вв.) из-за влияния идей калама, и прежде всего, мутазилитской школы с ее принципами единства Бога и Божественной справедливости¹¹⁰. Эти идеи были приняты первыми еврейскими философами (Саадия Гаон), а у караимов даже стали частью их вероучения. Первый еврейский философ, сочинения которого считаются дошедшими до нашего времени и цитируемые еврейскими авторами последующих веков - Давид аль-Мукаммис (ок. 820 – ок. 890), в своей космологии впервые в еврейской мысли использует понятия «субстанция» и «акциденция», стремясь доказать сотворенность мира и при этом отвергая атомизм. Полемизируя по вопросам о существовании Бога и Его единстве, сотворении мира, антропоморфизме, природе пророчества и пр., он часто заимствует не только терминологию, но и категориальный аппарат своих оппонентов, что характерно и для еврейских философских текстов последующих времен.

2.2.2. Рациональное познание божественных качеств

Следует отметить, что тема атрибутов и качеств Бога является одной из самых сложных тем в вероучениях иудаизма, христианства и ислама.

¹⁰⁹Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Божественные атрибуты.- М.: Изд-во МГУ, 2003.- С. 5.

¹¹⁰Бурмистров К.Ю. Еврейская философия // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]: <http://iph.ras.ru/elib/3672.html> (дата доступа - 13.05.2013)

Согласно иудаизму, человек не способен полностью понять сущность и атрибуты Бога, как и логику поступков из-за ограниченности разума и органов чувств. Человек только должен знать, что Бог - Един, Всевышен, Всемогущ, Создатель Вселенной и всего, что в ней и продолжает ею управлять. Он не видим, не обладает формой или телом, существует вне времени и пространства.

Существующее в христианстве понимание Бога изложил Иоанн Дамаскин: «мы не можем ни сказать чего-либо о Боге, ни даже подумать, кроме того, что самим Богом нам изречено, сказано или открыто в Божественных Писаниях Ветхого и Нового Завета»¹¹¹.

Бог открывает себя верующему в Священном Писании христианства, через Святого Духа в мистическом опыте, через внутреннюю работу и духовное единение с Ним. Кроме того, Бог познаваем по своим творениям. Согласно фидеизму, существование Бога, который, согласно Библии, неоднократно являлся людям в прошлые времена, невозможно доказать, равно как и опровергнуть, логически или математически, так как, по определению, Бог выше мира и, в частности, логики и математики. Но человек способен не только верить в Бога, но и жить с Ним в сердце своём (в душе своей). Вера — качество, которое христиане считают одним из самых важных, на вере основаны все остальные христианские добродетели (качества, признаваемые благами). Поэтому христианство учит, что Бог только временно не открывает себя в полноте, чтобы не нарушить своим присутствием свободу воли разумных людей. Бог ждёт от людей трудного, но сознательного выбора и не хочет своим величием превращать людей в запуганных безвольных существ, послушно (по принуждению) выполняющих Его повеления. И только в Судный день Бог откроется людям во всём своём могуществе. Основные христианские деноминации сходятся в общих вопросах в понимании Бога. Расхождения имеются во второстепенных

¹¹¹ Дионисий Ареопагит. Об именах Божиих, 1–2.

вопросах, к примеру о роли Бога в принятии решений человеком (свобода воли против предопределения).

Православное понимание Бога основано на его полной непостижимости, о чём писали отцы Церкви, в частности Василий Великий («сущность Божья для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна») и Григорий Палама («человек не может постигнуть сущность Божества»)¹¹². Также «Понятие о Боге неразрывно связано с понятием Откровения. Предметом исследования могут являться лишь эпифеномены Откровения, но не Сам Бог. <...> Лишь Церковь является истинной хранительницей и истолковательницей Божественного Откровения, данного ей Господом»¹¹³. Отсюда большое значение придаётся мистическому богопознанию¹¹⁴, которое является логическим завершением идеи постижения Бога лишь посредством откровения. Мистика предполагает непосредственное созерцание Божьего лика, узрение вечной истины, данной в акте откровения, принципиально невербализуемого и потому неинтерсубъективного. Православие фокусирует внимание именно в этой парадигме богопознания: идея принципиальной невозможности постижения сущности Божьей на основании логического закона тождества, ориентирующая на личный мистический опыт концепция спиритуалистического интуитивизма¹¹⁵.

Различные направления протестантизма, в отличие от исторических церквей, исходят из допустимости самостоятельной интерпретации

¹¹²Бог // Православие: Словарь атеиста / Под общ.ред. Н. С. Гордиенко. — М.: Политиздат, 1988. - С. 40-41.

¹¹³Шмалый В. В.Бог // Православная энциклопедия. Том V. - М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. - С. 387-433.

¹¹⁴Можейко М. А. Бог // Новейший философский словарь / Сост. и гл. н. ред. А. А. Грицанов. - 3-е изд., исправл. — Минск: Книжный Дом, 2003. - С. 110-113.

¹¹⁵Бог. [Электронный ресурс]: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BE%D0%B3#CITEREF.D0.9C.D0.BE.D0.B6.D0.B5.D0.B9.D0.BA.D0.BE2003> (дата доступа – 13.05.2013)

Священного писания, независимо от Священного предания, веруя, что Святой Дух способен наставить человека в истине.

Исламские школы вероучения демонстрируют различные взгляды в изложении качеств Творца миров вплоть до крайних, где на одном полюсе присутствует отрицание даже малейшего размышления над качествами и атрибутами Всевышнего Аллаха, а на другом - уподобление Всевышнего Аллаха Его творениям (мушабиха) вследствие сходства атрибутов.

В мусульманской традиции был принят тезис о буквальном понимании всех атрибутов Бога без их исследования, направленный против как утверждавших сходство Бога с творением, так и отрицавших понимание атрибутов Бога в прямом смысле (му'аттила) для того, чтобы сохранить тезис об отличии Бога от всего сотворенного. «Единобожие» (ат-таухид), отрицает политеизм и «антропоморфизм», реальность и извечность атрибутов Бога и признает его неопределенность и непознаваемость.

С одной стороны, Священный Коран призывает людей к познанию Аллаха, размышлению над Его атрибутами и качествами. С другой стороны, в большом количестве других аятов Корана говорится о том, что нет ничего и никого подобного Аллаху, они запрещают уподоблять Аллаха творениям и описывать Его их ограниченными качествами.

При всем том, что человек не способен на полное и совершенное познание истинной сущности Творца, на осмысление всей глубины божественных качеств и атрибутов, исламская традиция не отрицает возможность человека приобрести самое общее представление о безграничных качествах Бога. Более того, человек и обязан это делать, так как Коран и сунна призывают его к познанию Господа миров.

Контакты мусульман с иноверцами в 7 в., в частности, после завоевания Сирии в 635 г., сопровождались полемикой по различным мировоззренческим вопросам, что стимулировало развитие рационалистической теологии.

Изучению проблематики познания Бога посвящены определенные разделы акиды – исламского вероучения, разбором же темы единства бога и соотношения его сущности и атрибутов занимается наука калам – наука, изучающаяся толкование догматов ислама используя рациональный подход.

Следует отметить, что позиция калама в религиозном образовании татар была непоколебимой при всем том, что в мусульманской традиции имело место критическое отношение к спекулятивной теологии. Тема божественных атрибутов постоянно присутствует в текстах как богословского содержания, так и в поэтических произведениях татарских авторов, таких как Утыз-Имяни, Курсави, Суфи Аллахияр, Т.Ялчыгул, Х.Салихов и др.

Придерживаясь критического отношения к каламу, при этом Ш.Марджани называет науку о единобожии (таухид) и атрибутах (сифат) основой обязательных дел (ваджибат) и фундаментом законных дел (машру'ат), «которая окрашена величайшим знанием и наукой о принципах религии и воззрений». По его мнению, «она есть то, что принесено божественным откровением, о ней говорили Коран и сунна, она ищет начало и главную часть дела, основное суждение и сферы шарията»¹¹⁶.

Возводя рациональное богопознание в первейшую обязанность, каламские школы расходятся между собой в вопросе о характере этой обязанности. По мутазилитам, такую обязанность полагает сам разум, до прихода религиозного (ревялятивного) Закона (Шар') и независимо от него. Ашариты же считают ее чисто религиозной, ибо только Закон вправе предписывать что-либо из области религии. Срединную позицию в этом вопросе — как и вообще по многим теологическим предметам — занимают

¹¹⁶ Тимерханов А. А. Избранное из трактата Шигабутдина Марджани «ал-Хикма ал-балига»: Практикум. – Казань: ТГПУ, 2007. – 55 с.

матуридиты, признавая за разумом право учреждать соответствующие положения при отсутствии Закона.¹¹⁷

Представителями религиоведческой науки отмечается, что человеческое мировоззрение исторически подвержено рационализации и секуляризации, обмирщению его жизненных и ценностных ориентиров и предпочтений. По крайней мере, христианскому Западу были свойственны перемены в системе ценностных ориентаций, проявившиеся на рубеже XII-XIII вв.¹¹⁸

Еще Дж.Фрезер в работе «Дело Психеи» предсказывал выдающуюся культурную ценность рациональной отрешенности понятия «табу». По его мнению, оно исчезает в рациональном построении и упорядочивании его более высокой культурой. Зёдерблом, комментируя эту точку зрения, отмечает, что иррациональный момент остался. По его словам «табу не исчезло, хотя формы его изменились до неузнаваемости... Если бы он мог быть совершенно изгнан из комплекса движущих сил культуры в пользу рационального подхода, это бы означало конец культуры», ибо «культура для своего прогресса требует больше веры и усилий, чем это может дать простой расчет». По Зёдерблomu, сила священного (иррационального) во всех его проявлениях заключается в его непосредственной связи с реальной жизнью и ее задачами.

Рационализация веры приводит к ее обмирщению. Отсутствие иррационального восприятия обряда означает нечто иное, «порыв связи времен», порыв «жизненного нерва святости» между человеком и обрядовым

¹¹⁷Ибрагим Т. Обоснование бытия бога и его единства в каламе // Философия религии и калам. – С. 284-299

¹¹⁸См.: Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.) // Одиссея. Человек в Истории. – М., 1991. – С. 25-47

действием, а это иссушает и умертвляет веру: «Если отнять ее, то религия становится бессильной», - пишет Зёдерблом.¹¹⁹

Как отмечено В.М.Сторчаком, диалектика «рационального-иррационального» осуществляется в соответствии с законом сохранения религии. В данном случае речь идет о психической энергии. Согласно этому закону, любая религиозная система только тогда имеет право на существование и успешное развитие, когда ее содержание (вероучение, обряды, ритуалы и т.п.) вызывает у верующего архетипические, нуминозно (по терминологии Р.Отто), иррационально окрашенные переживания (что К. Юнг называл «бессознательными детерминантами поведения и мышления»). Бердяев, рассуждая о причинах кризиса культуры и религии в XX в., отмечал наличие у современного человека не только соответствующего сознания и строя души, но и наличия в нем архаических, инфантильных инстинктов, элементов, столкновение которых и создает необычную сложность человеческой души. «Сознание сплошь и рядом не просветляет, не преображает, не сублимирует подсознательное, а утесняет, вытесняет внутрь и это порождает бесконечные конфликты в человеческой душе».¹²⁰ Чем выше интеллектуализация и рационализация веры, тем больше энергия иррационального уходит в подсознание. Это взаимоотношение между двумя противоположностями В.М.Сторчак представляет в виде следующей формулы: время существования религиозной системы прямо пропорционально степени ее чувственно-эмоционального отражения и духовного напряжения и обратно пропорционально степени ее рационального усвоения и интеллектуального восприятия.

К.П.Победоносцев попытке рационализации веры и нахождения в ней «абсолютной истины» противопоставлял чувственно-эмоциональную и интуитивную народную веру в идеальные личности, обладающие

¹¹⁹Зёдерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классика мирового религиоведения. Антология. – М.: 1998. – С. 299-300

¹²⁰ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993. – С. 73-74

чудодейственной силой, которые запечатлены в сказаниях, поэмах, исторических былинах, мифах, четья-миняях и т.д. Эту абсолютную истину, которую народ чувствует душой, пишет К.П.Победоносцев, - «нельзя уловить материально, выставить осязательно, определить числом и мерою, - но в нее можно и должно верить, ибо абсолютная истина доступна только вере...»¹²¹.

По его мнению, в отличие от теологов или строгих ревнителей веры, в народной массе религиозное представление, религиозное чувство выражаются во множестве обрядностей и преданий, которые с рационалистической точки зрения, в интеллектуальном восприятии религии могут казаться суеверием и идолопоклонством. «Но в той оболочке, нередко грубой, народного верования таится самое зерно веры, способное к развитию и одухотворению, таится также вечная истина. В обрядах, в преданиях, в символах и обычаях – масса народная видит реальное и действенное воплощение того, что в отвлеченной идее было бы для нее не реально и бездейственно...»¹²².

По В.М. Сторчаку, противостояние интеллектуализации, рационализации веры и иррационального, взаимоотношение между этими противоположностями в виде вытеснения энергии иррационального, чувственно-эмоционального отражения веры и духовного напряжения рациональной формой усвоения и интеллектуального восприятия религиозной системы в подсознание, создает предпосылку для возникновения неврозов, «накапливания инфляции» или манифестации бессознательного. В массовом выражении этого процесса накопленный потенциал коллективного бессознательного «детонирует» и вырывается наружу. Происходит культурный (религиозный) взрыв, что приводит к реформированию старой религиозной системы или образованию новой,

¹²¹Победоносцев К.П. Вера // Великая ложь нашего времени. – М, 1993. – С. 286.

¹²²Там же.

аккумулирующей в себе нуминозное, иррационально окрашенное содержание.

Примерами могут служить феномены христианства в Римской империи, на Руси и протестантизма в Европе, а также ислама на Ближнем Востоке в эпоху распространения и в эпоху Золотой Орды. Выражаясь категориями Л.Н.Гумилева, пассионарно заряженная энергия прошлого прошла уже стадию своего подъема и вступила в стадию «надлома» и «инерции». То, что делали монахи, ранние христиане и суфийские проповедники, «это была духовно-интеллектуальная экспансия, не подкрепленная силой оружия, не преследовавшая никаких ни практических целей, ни материальных интересов. Поводы этой деятельности лежали в ней самой, это были деяния ради удовлетворения осознания того, что выполнен долг. Такая искренность влияла на сердца обращаемых и обеспечивала проповеди распространяемой религии успех, неизмеримо превосходивший физические затраты за счет высокой пассионарности проповедников¹²³.

2.2.3. Учение об атрибутах

В монотеистических религиях один из важнейших атрибутов Бога указывает на его безграничность и цельность, где каждый внутренний элемент подобен единому Богу.

Понятия, определяющие Божественные свойства, получили развитие в Талмуде, Мидраше и, главным образом, в еврейской философии, которая выработала для них систему специальной терминологии. Все эти атрибуты отражены уже в Библии в эпитетах Бога.

Истоки постановки вопроса о Божественных атрибутах в исламской традиции обнаруживаются в Коране и сунне. Коран неоднократно упоминает о “прекрасных именах” (асма' хусна) Бога, а, как утверждается в одном из

¹²³ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1994. – С. 455

хадисов, у Бога 99 имен, сотое же – “Бог”, и, кто перечислит их все, войдет в рай.

Наряду с учением об именах Бога и иудаизм и ислам разделяют и учение об атрибутах Бога как то: Жизнь, Всеведение, Всемогущество, Видение и Слух, Слово, Воля. Ислам признаёт только строго монотеистическое понимание природы Бога; всякое представление дуалистического характера или многообразности Божьей им решительно отвергается. В Коране в суре 112, аяты 1-4, прослеживается ясная связь с Второзаконием, 6,4. Бог обозначается там единым (ached), вечно существующим (amad) Существом, не родственным никакому другому существу. Отвергается даже представление о том, чтобы на решения Божьи могли влиять посредники (39, 44-45). «Исключительно одному Аллаху принадлежит посредничество во всём происходящем». Эти изречения Корана вызвали впоследствии теологию ислама, которая и философски обосновала представление о строгой единичности и бестелесности Бога. Ближайшим следствием такого представления о Боге явилась связь мусульманских религиозных идей с греческой философией Платона и Аристотеля. «Бог единственный Творец мироздания» (Коран, 42,1 и сл.); «Он сотворил в шесть дней мир, небо и землю со всем к ним относящимся» (3; 11; 9; 50; 37; 57; и т.д.). В изложении порядка мирсотворения у пророка Мухаммеда есть различия от рассказов книги Бытия. Ислам отвергает идею еженедельного праздничного дня, который как известно, обосновывается в Библии сообщением, что Господь Бог отдыхал в этот седьмой день от трудов по мирсотворению. Несомненно, заявление Корана (50, 37), что Аллах, сотворил в течение шести дней всё существующее и что это не вызвало в нём чувство усталости, заключает в себе известную тенденцию к полемике против еврейской субботы. Ислам фактически знает еженедельный праздник

(пятницу), с которым, однако, не связаны запрещение работы и предписание полного отдыха¹²⁴.

Прослеживается сходство ислама с иудаизмом в представлении о троне Божьем, играющем в Коране большую роль; во многих случаях Бог именуется «Владыкою возвышенного престола». Трон поддерживают и несут ангелы, которые окружают его со славословиями (39, 75; 40, 7; 69, 17; Хагига, 12б; Хуллин, 91б). этот трон Божий раньше мирсотворения носился над водою (Коран, 11, 9; ср. Раши к Быт., 1,2: «возвышенное сидение стояло и носилось над водою»), когда же «Господь закончил сотворение мира, Он поднялся на трон» (Кор., 7, 52; 10, 3; 85; 60; 32; 3; 57, 4; ср. утреннюю субботнюю молитву)¹²⁵.

Вера в Бога у мусульман означает также веру в Его прекрасные имена. Бог, явившийся Моисею на горе Синай, описан в Торе несколькими именами: Шаддай, Мавоаф, Яхве и Эдох. Каждое из имен Бога определяет Его одним из качеств. Например, имя «Яхве» талмудисты относят к милосердию Бога.

Имена Бога, которыми Он описал себя в Коране, встречаются также в откровении, дарованном Моисею. Например, имена Бога «Милостивый» и «Милосердный» (ар-Рахман и ар-Рахим) встречаются также в 34 главе книги Шмот (Исход), стих 6: «И прошел Господь пред лицом его и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный»¹²⁶.

Имя Бога «Царь» (Малик) встречается в псалмах пророка Давида «Внемли гласу вопля моего, Царь мой и Бог мой!»¹²⁷.

¹²⁴ Бернфельд С. Иудаизм и Ислам [Электронный ресурс]: <http://toldot.ru/tags/islam/> (дата доступа – 13.05.2013)

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Библия. Ветхий Завет. - С. 96

¹²⁷ Библия. Ветхий завет, с 570

Имя Бога «Святой» (ал-Куддус) упоминается в книге Левит в главе 11, стих 44: «Ибо Я Господь, Бог ваш: освящайтесь и будьте святы, ибо я свят...»¹²⁸.

Кроме имен Бога, иудаизм и ислам разделяют и учение об атрибутах Бога как то: Жизнь, Всеведение, Всемогущество, Видение и Слух, Слово, Воля.

Бог в христианстве остаётся таинственным и непостижимым существом. Тем не менее, в Новом Завете даётся одно конкретное определение Бога: «Бог — есть любовь». Православие не приемлет антропоморфизированного понимания всемогущества и любых иных описаний Бога вне любви

По мнению ряда европейских исследователей, отрицание атрибутов Бога, подобное тому, с которым выступали мутазилиты, может быть возведено к воззрениям Иоанна Дамаскина, одного из Отцов Церкви, богослова, философа и гимнографа, который, среди прочего, считается и вероятным автором древнеболгарской службы константинопольскому патриарху Герману I¹²⁹. Как известно, Иоан Богослов находился на службе у Омеядов. Он, как и его отец, который был главным логофетом (распорядителем казны и сборщиком податей), служил при дворе халифа Абд ал-Малика ибн Марвана, «после смерти отца святой Иоанн по желанию халифа стал его ближайшим советником»¹³⁰. Его имя по рождению - Мансур ибн Серджун ибн Мансур ат-Таглиби, христианское имя в арабском звучании

¹²⁸ Библия. Ветхий Завет, с. 117.

¹²⁹ Темчин С. Ю. Иоанн Дамаскин как вероятный автор древнеболгарской службы константинопольскому патриарху Герману I [Электронный ресурс]: <http://www.academia.edu/2626168/> (дата доступа – 12.03.2013)

¹³⁰ Св. Иоан Дамаскин Точное изложение православной веры [Электронный ресурс]: <http://www.vehi.net/damaskin/01.html> (дата доступа - 12.03.2013); Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. — М.; Ростов-на-Дону: Братство святителя Алексия, Приазовский край, 1992. — 446 с. — (Репринт изд. 1894 г.) [Электронный ресурс]: <http://aleteia.narod.ru/damaskin/fide/fide01.htm> (дата доступа - 11.04.2013)

- Юханна ад-Димашки. Кстати, то, что он был подданным халифа спасло его от расправы императора Византии Льва III Исавра, поддерживающего иконоборческие настроения, за написанные им трактаты в защиту иконопочитания. Точка зрения о сходстве отрицания атрибутов Бога, высказанная мутазилитами, с воззрениями Иоана Дамаскина была выдвинута в XII в. Маймонидом.¹³¹

В «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина дается следующее описание Божественных атрибутов: «многое из того, что мы неясно познаем о Боге, не может быть выражено во всем совершенстве; но как нам свойственно, так мы и бываем принуждены говорить о том, что выше нас, так, говоря о Боге, мы [приписываем Ему] сон, гнев, беспечность, руки, ноги, и тому подобное»¹³². Также «Бог безначален, бесконечен, вечен, присносущен, несоздан, неизменяем, непреложен, прост, несложен, бестелесен, невидим, неосязаем, неограничен, беспределен, неведом, непостижим, благ, праведен, всемогущ, вседержитель, всевидец, всепромыслитель, всевладыка и судья, — это мы и знаем, и исповедуем, равно как и то, что Бог есть един, т. е. одно Существо». До этого момента принципиальных различий христианских представлений о Боге с представлениями, сформированными в иудаизме и исламе нет, но дальнейший текст Иоанна Дамаскина отражает специфику именно христианского учения: «Он познается и есть в трех ипостасях (лицах), т. е. в Отце и Сыне и Святом Духе; что Отец, и Сын, и Дух Святый суть едино по всему, кроме нерождения, рождения и исхождения». По мнению некоторых

¹³¹Сагадеев. А. Калам // Классический ислам. Традиционные науки и философия. Сборник обзоров. – С., 1988. - С. 48.

¹³²Дионисий Ареопагит. Об именах Божиих, 1. Григорий Богослов, слово 31, Migne, s. gr., t. XXXVI, coll. 156–157. Перевод стр. 99–100 . Дамаскин И. Точное изложение православной веры[Электронный ресурс]: <http://www.vehi.net/damaskin/01.html> (дата доступа - 12.04.2013).

исследователей именно это различие послужило причиной возникновения дискуссий в отношении сущности божественных атрибутов.

Западный исследователь Вольфсон (Wolfson H.A.) считает возможным объяснить только некоторым внешним влиянием появление в первой половине VIII века убеждения, что некоторые термины, которыми описывается бог в Коране, обозначают реальные нетелесные сущности, от века существующие в Боге. Как писал А.Сагадеев «...он предполагает, что это внешнее влияние исходило от христианства»¹³³ и приводит в пример яковитского философа Яхью ибн Ади¹³⁴, который сводил божественные атрибуты к трем - щедрости, мудрости и могуществу, отождествляя их соответственно с Отцом, Сыном и Святым Духом. Мутакаллимы тоже стремились сводить атрибуты к ограниченному числу, причем аш-Шахрастани говорит о связи между несторианской доктриной о Троице и мутазилитской концепцией «модусов» (синоним «атрибутов»)¹³⁵.

В так называемы «христианский» период еврейской религиозной философской мысли, критикуя взгляды ашаритов (и поддерживая некоторых

¹³³ Сагадеев. А. Калам // Классический ислам. Тарджиционные науки и философия. Сборник обзоров. – С., 1988. - С. 48

¹³⁴ Ибн Ади (893 г. н. э., Такрит, – 974, Багдад), ученик аль-Фараби, переводчик с сирийского на арабский аристотелевских трудов и их комментариев. Маймонид упоминает его в своем труде «Путеводитель заблудших»: «когда распространился ислам, им попали в руки философские книги, среди которых также книги, содержащие контраргументы, направленные против философии. Они обнаружили слова Йохани грамматика, Ибн Ади и других по этой проблеме... (Путеводитель заблудших. - I, 71, с. 121 - 122)». Как отмечает Бароновский А.: «Маймонид видимо, не знал период жизни Ибн Ади, иначе бы он не поставил бы его в список тех, кто стоял в основе исламского «Калама» (Барановский А. Моше бен Маймон. – М.: 2006. [Электронный ресурс]: http://www.evrey.com/sitep/biblo/index.php3?biblo=kniga2#_ftn27 (дата доступа – 13.04.2013).

¹³⁵ Сагадеев. А. Калам // Классический ислам. Тарджиционные науки и философия. Сборник обзоров. – С., 1988. - С. 54.

мутазиликов и неоплатоников), Маймонид утверждает, что Богу не могут быть приписаны никакие положительные атрибуты. Все положительные атрибуты, к Нему относимые, сводятся лишь к разным именам, обозначающим одно и то же.

Точно также воспринятая большинством теологов вера в реальное существование божественных атрибутов отвергалась **мутазиликами**, которые утверждали абсолютное единство бога и отрицали в нем всякую множественность и реальность приписываемых ему атрибутов, заявляя, что последние суть не более чем обозначающие его имена.

Атрибуты отражают многообразие проявления Бога в мире, а если бы положительные атрибуты были чем-то бóльшим, то существовала бы аналогия, сродство между Богом и вещами, а не просто одноименность. Мы можем сказать лишь о том, что Бог не есть, но не о том, что Он есть. Маймонид рассматривает пять классов атрибутов и приходит к выводу, что к Богу могут быть отнесены лишь атрибуты действия, не относящиеся к сущности Бога, но лишь описывающие Его действия.

Различные хвалебные эпитеты, относимые к Богу в Писании, можно использовать в молитве, полагаясь на авторитет традиции, однако словесные молитвы суть результат снисхождения к слабости человеческого существа.

Первым известным в исламе автором, изложившим мысль о невозможности приписывать богу вечные положительные атрибуты был ал-Джа'дб Дирхам (повешен в 124/742 г. в Ираке), которого называют первым зиндиком (вольнодумцем) в исламе, казненным за пропаганду зандака (признание сотворенности Корана)¹³⁶. Именно он со своими учениками Джахмом б. Сафваном (казненным в 745 г.) и учеником последнего Дираром б. 'Амром предворяли своими воззрениями идеи мутазилизма.

Согласно теории, возникшей в мутазилитской среде, стремившейся примирить точки зрения «атрибутистов» и «антиатрибутистов»

136

Зиндики.

Исмаилиты[Электронный

ресурс]:http://kenoma.chat.ru/zindiki_ismailiti.htm (дата доступа - 12.04.2013).

утверждалось, что божии атрибуты не являются ни существующими, ни несуществующими. В ответ на упреки, что эта теория противоречит закону исключенного третьего, ее сторонники заявляли, что в первой части приведенной формулы речь идет о существовании вне разума, а во второй – о вербальном существовании и что в данной формуле подразумевается третий вид существования - существование в уме. Эта точка зрения сравнивается с решением проблемы универсалий Абеяром с позиций концептуализма¹³⁷.

В учении мутазилитов о тождестве божественных атрибутов, как между собой, так и с божественной сущностью, усматривается пантеистическая ориентация решения вопроса о соотношении бога и мира¹³⁸.

По мутазилитам единобожие (ат-таухид) отрицает не только политеизм и антропоморфизм, но также реальность и извечность божественных атрибутов (в том числе атрибута речи, откуда следует положение мутазилитов о «сотворенности» Корана). В строгом монотеизме мутазилитов, утверждавшем тождество божественных атрибутов друг другу и сущности бога, подчеркивалась главенствующая роль атрибута знания, что означало подчинение иррационально-волевого начала в боге началу рациональному, разумному.

Продолжая общую рационалистическую линию мутазилизма **ашариты** в вопросе о божественных атрибутах, в отличие от мутазилитов, признавали наличие у Бога таких сущностных атрибутов, как знание, могущество, жизнь, воля, речь, зрение, слух. Эти атрибуты они считали извечными, не отличными от божественной сущности и не тождественными ей. За атрибутами действия же (творящий, питающий, оживляющий, умиротворяющий и т.п.) ашариты, вслед за мутазилистами, отрицали извечность, рассматривая их как возникающие во времени.

¹³⁷ Сагадеев. А. Калам // Классический ислам. Тарджиционные науки и философия. Сборник обзоров. – С., 1988. – С. 55.

¹³⁸ Саллюм Т. Рууйа джадида иля ильм аль-калам аль-ислами // Адаб ва-накд. - Каир, 1984. - № 69 – С.19. (Араб.яз);

Не принимая ни «реалистическую» позицию атрибутистов (сифатийа, от сифа — атрибут), представлявших большинство богословов и утверждавших реальное существование атрибутов в качестве вещей, отличных от божественной сущности, ни «номиналистический» подход мутазилитов-антиатрибутистов (муаттила, от татил — лишение), склонных объявлять атрибуты простыми именами, обозначающими божественную сущность, некоторые ашариты (ал-Бакиллани, ал-Джувайни) развивали своего рода концептуалистский взгляд. Вместо традиционного термина «атрибут» они (как до них и мутазилит Абу Хашим ал-Джуббаи) использовали термин «модусы» (хал, мн.ч.— ахвал). Модусы они характеризовали как «и не существующие, и не несуществующие». Эта формула имела то достоинство, что не противоречила логическому закону исключенного третьего, ибо в первой ее части речь идет о существовании вне ума, а во второй — о вербальном существовании, что подразумевает третий вид существования — существование в уме.

Матуридиты ряд вопросов калама решали в духе ашаритских представлений о реальности и извечности сущностных атрибутов бога (знания, могущества и т. п.) В ашаритском духе они ушли от реальности и извечности сущностных атрибутов, но, в отличие от ашаритов, ал-Матуриди и его последователи признавали извечность не только сущностных атрибутов бога, но и атрибутов действия, присоединяя к семи сущностным атрибутам, выделенным ашаритами, восьмой — творение (таквин).

Вот как это изложено у Ш.Марджани со ссылкой на «Ал-Акиду ал-Махкулийа»: «Ашариты говорили, что имена атрибутов делятся на два вида: атрибуты самости (сыйфат аз-зат) и атрибуты действия (сыйфат ал-фи`л). Что касается атрибутов самости, как жизнь (Ал-Хаят), могущество (ал-Кудра), слух (ас-сам`), зрение (ал-Басар), знание (ал-`Илм), речь (ал-Калям), желание (ал-Машийа) и воля (ал-Ирада), то они вечны (кадимат). Что же касается атрибутов действия, таких как сотворение (ат-тахлик), созидание (ат-таквин), предоставление пропитания (ат-тарзик), оказание блага (ал-ифдал), дарение

милости (ал-ин`ам), делание добра (ал-ихсан), милосердие (ар-рахма), прощение (ал-магфира), ведение по правильному пути (ал-хидайа), то они сотворенные (махлукат). И мы говорим, что Аллах Всевышний со всеми своими атрибутами и именами – один и со всеми своими атрибутами и менами – вечный и безначальный (азали). Атрибуты Аллаха Всевышнего и Его имена не есть Он, и не есть иное, чем Он». Это его слова (атрибуты Аллаха Всевышнего.)

По этой логике (ли-мантыйк би-хи) Книга и сунна и его положение подобно положению прочих атрибутов в требовании критерия предидирования, соответствующего суждения и невозможности отрицания атрибутов (ат-та`тил) посредством возвращения (отношения) некоторых из них к другим по истолкованию. (ат-та`вил)

Согласно матуридитам, Бог создал мир, имея полную свободу воли. Следовательно, созидание – не выражение и не качество его сущности. Это действие, осуществляемое Богом не по необходимости, а лишь по его желанию. Бог всегда был в состоянии это совершить. Он творец и всегда был творцом вещей, которые когда-нибудь появились в мире как творения"¹³⁹.

Ш.Марджани признает термин «ат-таквин» в трудах матуридитов как нововведение, но признанное нововведение как обоснованное присутствовать в ханафитском кредо, так как оно было применено ан-Насафи для того, чтобы усилить отражение ашаритской точки зрения о невечности атрибутов действия.

По характеристике Ш.Марджани, изложенной им в сочинении «ал-Хикмат ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-`акаид ал-ханафиййа» («Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений»), «мутакклимы из числа поздних ашаритов, когда они сказали о множественности и неоднородности атрибутов, и их добавлении к самости,

¹³⁹ Марджани Ш. Китабал-хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-акаид ал-ханафиййа // Юзеев. А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков. В 2-х кн.– Казань, 1998. – С. 21-22.

были вынуждены утверждать их возможность (имкан), из чего необходимо вытекало их сотворение во времени. Поэтому они пытались скрыть это от глаз толпы, прибегнув к помощи философов. Они взяли у них второй смысл и объявили, что именно он имелся в виду у ранних шейхов и означал сотворение/возникновение (ал-худус), которое является из необходимых вещей религии»¹⁴⁰.

В свойственной ему экспрессивной манере Марджани восклицает: «О, если бы я знал, какое откровение (вахи) было по этому поводу, какой консенсус (иджма) был принят здесь и какая необходимость (дарура) вынуждала к этому?»

Комментарий Са`дадина Мас`уда б. `Умара Тафтазани(716/1316-791/1389) на акиду Насафи, на который направлена критика Марджани, был признан самым авторитетным среди мусульман Средней Азии и нашего региона, татарами было осуществлено около 15 изданий этого сочинения.

Тем не менее, Ш.Марджани решился направить свою критику на этот непререкаемый авторитет.

Следует отметить, что это сочинение еще до Марджани породил ряд супракомментариев и глосс¹⁴¹, в знаменитом библиографическом своде Хаджи Халифы упоминается около 50 комментариев на него. В среде татар-мусульман имели распространение примечания (хашийа) Ахмада б. `Умар ал-Джунди¹⁴², а также Ахмада б. Муса ал-Хайали¹⁴³. В свою очередь на

¹⁴⁰Там же.

¹⁴¹Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Bd I.- Weimar-Berlin, 1898. S. 427; Brockelmann C. Suppl. Bd I.- Leiden, 1937. S. 758; Ahlwardt W. Verzeichniss der arabischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin. Bd. I. Berlin: 1887. S. 404-406; Арабские рукописи Института Востоковедения. Краткий каталог / Под ред. А. Б. Халидова. Ч. 1. М., 1986. С 94.

¹⁴²Brockelmann. Указ. Соч. Bd. I. S. 427 – 428, 760; Арабские рукописи. Указ. Соч. Ч. 1. С. 99.

¹⁴³Точной даты смерти нет. Н.Ф. Катанов в «Восточной библиографии», помещенной в журнале «Деятель» (1898, с. 349), указывает 1470 г. У Хаджи-Халифы,

последнюю составил свои глоссы `Абдалхаким б. Шамсадин Ас-Сийалкути (ум.в1067/1656) под названием «Зубдат ал-афкяр» (Эссенция размышлений)¹⁴⁴. В обиходе комментарии так и называлось «`Абд ал-Хаким» или на татарский манер «Габделхәким»¹⁴⁵.

Но никто из этих авторов не подходит к тексту комментария Тафтазани критически.

Творчество ат-Тафтазани представляет так называемый «поздний», или «систематический» калам, к которому также относятся такие мутакаллимы XIII—XIV вв., как аль-Байдави, ар-Рази, аль-Иджи, аль-Джурджани, которые составляли каламские «суммы» и синтезировали традиционный ашаритско-матуридитский калам с фальсафой, прежде всего – с ее авиценновской версией¹⁴⁶.

Т.Ибрагим называет Тафтазани очень сложной фигурой, так как он и ашарит и матуридит одновременно. И те и другие его признают своим. Но в матуридизме не было систематического калама, который характерен именно для ашаризма. Всех, кто соединял философию с каламом относят к ашаритам. Для матуридизма соединение калама с фалсафа не было характерно. Но матуридиты читали только Адди и Тафтазани, чей авторитет был выше других матуридитских авторов. Более того, эти авторы были более распространены среди матуридитов, чем даже среди ашаритов.

В свое время Абданнасир ал-Курсави (1776 – 1812) составил комментарии к тексту Насафи («Шарх ал-`акаид ан-насафиййа») и «Шарх ал-

перечислены 8 его произведений, принадлежащих к комментаторской литературе по вопросам догматики и права, и в разных местах приводятся три различных даты: 870/1465-1466, 863/1459, и 860/1456 гг. Брокельман останавливается на неопределенном указании, – после 863/1458 г.

¹⁴⁴Brockelmann. Указ соч. Bd. II. S. 417, 427; Арабские рукописи.– Указ. соч. Ч. 1. С. 97.

¹⁴⁵Казань: Типо-лит. Имп.ун-та, изд. А.Х.°Андижанского, 1911. С.31. (НБ КГУ: 4072-А, 4774-А).

¹⁴⁶Ибрагим Т. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. - С. 287

‘акаид ан-насафиййа ал-джадид»), которые вызвали горячие споры, так как Курсави изложил в них свои собственные взгляды по ряду богословских проблем, связанных с божественной сущностью и атрибутами. Но эти сочинения, в том числе и труд «Ал иршад лил-ибад» («Руководство для рабов [божьих]») Курсави были изданы только в начале XX в.

Курсави полагал, что «атрибуты Истинного не есть сам Истинный и есть нечто иное кроме Него. Он Истинный... Это означает, что атрибуты Аллаха не принадлежат сущности (Аллаха) и не отличны от Него. Ибо невозможна безначальность иного и не может быть много безначальных... самость (айнийя) представляет собой нечто единое, окруженное возможно-сущими акциденциями (араз), которые вызывают малость, когда они покидают единичность. Они вызывают множественность, сочетаясь с ней. Разумеющий не сомневается в том, что малость исчезает от появления множественности, так же как множественность скрывается за завесой малости. А тот, кто выше того, чтобы исчезать и скрываться, не является ни малым, ни единым, ни множественным, ни двойственным.

Взгляды Курсави, связанные с сущностью и атрибутами Бога (знание, воля и др.) заключались в том, что он не поддерживал ни одно из мнений бухарских улемов, считавших обязательным придерживаться одного из мнений ученых прошлого, что число божественных атрибутов семь или восемь. Курсави утверждал, что единственный путь заключается в использовании по отношению к Богу тех определений, которые были даны им самим в Коране. В Коране же не говорится об ограничении их каким либо числом и не устанавливается различие между сущностными и несущностными атрибутами Бога.

Таким образом, обнаруживается много схожих моментов в понимании божественных качеств в учениях монотеистических религий. Наряду с этим есть и принципиальные различия в ряде вопросов, таких как вопросы христологии, тринитарный догмат, а также догматы христианской веры,

смысл которых связан с учением о распятии: святость креста, учение об искуплении, пасха и причастие и т. д.

Заключение

Рассмотрение закономерностей возникновения, развития и функционирования основных положений авраамистических религий, касающихся догматов вероучения с учетом их строения и различных компонентов, не ограничивается только рамками данного учебного пособия. Здесь были рассмотрены Священные писания иудаизма, христианства и ислама, а именно, Танах, Новый Завет и Коран с точки зрения происхождения, письменной истории, кодификации и закрепления. Также были рассмотрены основные моменты, связанные со сложением предания, которое наряду с писанием образует двуединое основание вероучения, законодательства и религиозной традиции в теистических религиях. В иудаизме – предание, именуемое Устной Торой, записано под названием Мишна и легло в основание Талмуда. В христианстве это святоотеческое предание, которое во многом определяло собой развитие христианской догматики и обрядности. В исламе – это сунна.

В процессе эволюции религия принимала различные содержания и очертания, вероучения и обрядовые формообразования. Ни одна цивилизация не развивалась изолированно от других, питаясь лишь собственными идеями. Это касается и религиозных учений. Без интенсивных интеллектуальных контактов, взаимного обогащения духовными и материальными ценностями с другими культурами, цивилизация, даже достигшая весьма высокого уровня, неизбежно замедляла темпы своего развития. Нарушалось разумное соотношение между элементами новаторства и традициями. Как правило, обособленная, замкнутая цивилизация неизбежно рано или поздно приходила к упадку. «Падение» и «оскудение» пассионарного начала в религиозных идеях и вероучениях, а также обрядах и ритуалах происходит, с точки зрения религиоведческой мысли, по причинам институализация религии, ее бюрократизация, рутинизация, демофологизация и т.д. Также причина

эволюции религии исследователями видится в дихотомии рационального и иррационального начал в религии¹⁴⁷.

Писание, предание и традиция лежат в основе формирования основных догматов вероучения, религиозного права и религиозной этики в иудаизме, христианстве и исламе. Особый интерес исследователей вызывает вопрос о том, какое место в формировании вероучения и практических норм в теистических религиях занимает добавленное традицией восприятия и интерпретации, каково соотношение канонических источников и последующей традиции в формировании основных догматов каждой религии и практических предписаний.

В современных религиоведческих исследованиях¹⁴⁸, посвященных философским проблемам авраамического монотеизма, учение о Боге рассматривается в эволюционном аспекте. Так, например, отмечается, что в Иудее, наряду с существованием культа Яхве, наблюдалось и почитание других богов, а в последующем под влиянием соседних культур, единобожие вступает в активную борьбу против многобожия и эволюционирует. Представление о христианском Боге, по мнению исследователей, обусловлено необходимостью установления социальной справедливости на земле, и в качестве исполнителя данной миссии выступает прежде всего сам бог, который поручил эту функцию своему Мессии - сыну человеческому, которого, одухотворяя в будущем, обожествил, составляя в месте с ним единое целое. Идея исламского бога возникла в результате активной деятельности пророка Мухаммеда и в ней прослеживаются иудейские,

¹⁴⁷Сторчак В.М. Диалектика рационального и иррационального в контексте эволюции религии // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. – Москва, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 91

¹⁴⁸Абулхаев К. Историко-философский анализ эволюции идеи бога: диссертация, 144 с.; Нурилова А.З. Философские проблемы авраамического монотеизма: диссертация ... кандидата философских наук :09.00.13. – Махачкала, 2001. - 153 с.

христианские и зороастрийские представления. В качестве знамений исламского бога, по Корану, выступают все предыдущие пророки и материальный мир со всем его разнообразием.

Основными источниками формирования вероучения в теистических религиях являются Священное писание, Предание и богословская традиция. Доля включения и авторитета этих источников в разных течениях внутри самих религий может различаться;

И в иудаизме, и в христианстве, и в исламе существует мнение о том, что без традиции или Предания понять полностью Священное писание невозможно. Утверждение, что церковное предание апостолы Иисуса тайно передали своим последователям, а потому устное предание должно быть чтимо наравне с Писанием, схоже с утверждением ортодоксальных раввинов о том, что устная Тора была передана Моисею наряду с Письменной. В исламе принято, что помимо Корана учение Мухаммеда содержится в хадисах, которые после его смерти записали мусульманские богословы.

Механизм преемственного распространения Божественного Откровения имеет свое основание в Священных писаниях: и в Библии, и в Коране отмечено, что посредством Предания должно сохраняться и распространяться в мире Божественное Откровение;

Наряду с тем, что Предание играет важнейшую роль в формировании вероучения в теистических религиях, а также в прояснении исторического и культурного фона Священных писаний, оно не считается «дополнительным Откровением от Бога»;

В отличие от Священного Писания, которому больше свойственна канонизированная закреплённость и кодификация, устная традиция (Предание) не представляет собой какую-то фиксированную коллекцию и неизменный свод. Документам, относящимся к Преданию, было свойственно пополняться и расширяться, при этом в них могут содержаться тексты, зачастую выражающие противоположные позиции. В связи с этим, устная традиция представляет собой весьма сложный комплекс переплетенных

между собой в историческом, лингвистическом и литературном аспектах документов, которые создавались на протяжении многих веков;

Сформировавшимся догматическим установкам и составленным законодательным сводам позднего периода свойственно отсутствие полемики, присущей ранним текстам, и навязывание единой позиции по поводу истолкования того или другого текста Священного писания и Предания;

В процессе формирования догматов имело место такое явление, когда та или иная традиция древности или средневековая традиция рудиментарно вращалась в религиозную практику;

В религиозном мировоззрении изменяются формы - ритуальные требования, но содержание - нравственно-этические принципы - составляют единую основу этих религий;

Иудаизм, христианство и ислам, являясь в некотором роде единой целостной религиозной системой, выявляющей генезис религиозного мировоззрения авраамистических религий, зафиксировали в сакральных текстах логику понимания Божественного, изменение понятия Божества.

Список использованной литературы

1. Абдул Хамид Кадри. Догматы христианства. [Электронный ресурс]. URL: <http://dahguad.narod.ru/knigi.htm> (Дата доступа - 8.05.2013)
2. Абу Ханифа. Великое знание // Батров Р. Г. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. - Нижний Новгород - Ярославль: ИД «Медина», 2007. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.azan.kz/library/show/id/18/mode/read/txt/1354.html> (Дата доступа - 8.05.2013)
3. Абулхаев К. Историко-философский анализ эволюции идеи бога: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13. – Душамбе, 2005. - 144 с.
4. Августин Блаженный. О граде Божиим. - М., 2000. - С. 164.
5. Авксентьева А.В., Мавлютов Р.Р. Книга о Коране. - Ставрополь: Кн. изд-во, 1984. - С. 86.
6. Азами М.М. Исследование ранней хадисной литературы, Бейрут, 1968.
7. Азами М.М., Хадисоведение. - Казань: Изд-во РИУ, 2011.
8. Айдын Али-заде. Есть ли различие между «суннитским» и «шиитским» текстами Корана. [Электронный ресурс]. URL: <http://alizadeh.narod.ru/books/polali/1.7.html> (Дата доступа - 8.05.2013)
9. Аль-Ашкар У.С. Вера в Аллаха (аль-‘Акида фи-ллах) / Пер. с арабского, вступ. слово и примечания Э.Р. Кулиева. Серия «Вероучение в свете Корана и сунны». — 366 с. М.: Издательство “МИР”, 2008. - С. 235.
10. Арабские рукописи Института Востоковедения. Краткий каталог / Под ред. А. Б. Халидова. Ч. 1.- М., 1986.
11. Арзуманян А. Л. Вопросы эсхатологии в мусульманской литературе. - М.: Муравей, 2003. - 207 с.
12. Аристотель. Политика // Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1983.- С.457.
13. Арихимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин); архимандрит Исайя (Белов). Догматическое богословие. [Электронный ресурс] URL: http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/castalsky_dogmaticeskoe_bogoslovie_102-all.shtml (Дата доступа - 8.05.2013)
14. Артамонов В. Когда были написаны Евангелия. [Электронный ресурс]. URL: <http://apostolus.narod.ru/evang.htm> (дата доступа - 14.05.2013)

15. Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты Православной [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/430737/> (Дата доступа - 30.04.2013)
16. Архимандрит Никифор. "Библейская энциклопедия". М., Типография Снегиревой, 1801. - С. 707.
17. Барановский А. Моше бен Маймон. – М.: 2006. [Электронный ресурс]: http://www.evrey.com/sitep/biblio/index.php3?biblo=kniga2#_ftn27 (дата доступа – 13.04.2013).
18. Бартольд В.В. Сочинения. - М.: Наука. - Т. 6.
19. Батров Р. Г. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. - Нижний Новгород - Ярославль: ИД «Медина», 2007.
20. Баязитов Г. Ислам китабы. - 2 нче басма. - Казан: Ун-т табгыханәсе, 1880. - 66 б.
21. Бернфельд. Иудаизм и Ислам [Электронный ресурс]. URL:<http://toldot.ru/tags/islam>(Дата доступа - 30.04.2013)
22. Бертельс Е.Э. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.farhang-alshia.narod.ru/karbin/suf0.html> (Дата доступа - 30.04.2013)
23. Бёртон Дж. Мусульманское предание: введение в хадисоведение. - Москва — Санкт-Петербург: «Диля», 2006. - 296 с.
24. Библия [Электронный ресурс]. URL:<http://www.bible.by/>
25. Библия // Большая советская энциклопедия: В 30 т. - М.: "Советская энциклопедия", 1969-1978. [Электронный ресурс]. URL: <http://slovari.yandex.ru/~книги/БСЭ/Библия/> (Дата доступа - 30.04.2013)
26. Библия. Издания и переводы. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eleven.co.il/article/15447> (Дата доступа - 30.04.2013)
27. Бигиев М. Пост в длинные дни // Медина ал-Ислам. - 2006. - № 9 (22) .
28. Бог // Православие: Словарь атеиста / Под общ. ред. Н. С. Гордиенко. — М.: Политиздат, 1988. — 272 с.
29. Болотников А. Возможно ли самостоятельно изучать Библию? [Электронный ресурс]. URL:

http://biblia.msk.ru/blogi/vozmozhno_li_samostoyatelno_izuchit_bibliyu.html (Дата доступа - 30.04.2013)

30. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. - С-Пб., 1907. - 46 с.
31. Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Божественные атрибуты.- М.: Изд-во МГУ, 2003.- 176 с.
32. Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. - www.a-nevsky.ru/library/braychevskiy.doc
33. Бурмистров К.Ю. Еврейская философия // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <http://iph.ras.ru/elib/3672.html> (Дата доступа - 30.04.2013)
34. Проскуряков В.М.. Иоган Гутенберг. В серии "Жизнь замечательных людей". - М.: Журнально-литературное объединение, 1933.
35. Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 года). - М., 1923.
36. Вахид Кудура. Начало арабской печати в Турции и Сирии / Материалы Симпозиума История арабской печати до конца XIX века. 22 октября 1995 г.- Дубай: 1996.- С. 109-141.
37. Всемирное писание: Сравнительная антология священных текстов / Под общ.ред. проф. П.С.Гуревича: Пер. с англ. – М.: Республика, 1995. – 591 с.
38. Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви. - М., 2001.
39. Гайнутдинова А. Р. История пророков в Коране. - М.: Издательство "Исламская книга", 2009. - 277 с.
40. Герцен А.Г., Могаричев Ю.М.. Крепость драгоценностей. - Кырк-ор. Чуфут-кале. Серия: Археологические памятники Крыма. - Симферополь, Таврия, 1993.
41. Григулевич И.Р. История инквизиции. - Москва, Наука, 1970. - С. 67.
42. Давыденков О. Догматическое богословие: Курс Лекций .Ч. I и II. - М.: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997.- С. 147
43. Дина Ратнер. Поиски Бога, поиски себя. [Электронный ресурс]. URL: http://www.jewniverse.ru/biher/Ratner/Poiski_boga-poiski_sebja/17.htm (Дата доступа - 30.04.2013)

44. Дмитриева Т.Н., Черняк И.Х. Феномен паломничества в религиях: священная цель, священный путь, священные реликвии // Материалы Санкт-Петербургских религиозно-философских чтений. - СПб., 2006. - 148 с.
45. Дониини А. У истоков христианства. - М.: Политиздат, 1979. - С. 67.
46. Древнерусская литература. Изображение общества. - М.: Наука, 1991.
47. Евсевий Кесарийский. Церковная история. - М.: Изд. Спасо-Преобр. Валаамского монастыря, 1993. - 446 с.
48. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. М., 1991
49. Зарабозо Дж. Божественное сохранение Сунны. - http://www.islamreligion.com/ru/articles/587/#_ftn17728
50. Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. — Казань, 2004;
51. Ислам. Энциклопедический словарь. - М., 1991.
52. История религии. В 2 т. Т. 2. Учебник/ Ф.М. Ацамба, Н.Н. Бектимирова, И.П. Давыдов и др.; Под общ. Ред. И.Н.Яблокова - М.: Высш. шк., 2007. - 676 с.
53. История религии. В 2 т. Т. 1 Учебник/ В.В. Винокуров, А.П.Забияко, З.Г.Лапина и др.; Под общ. Ред. И.Н.Яблокова- М.: Высш. шк., 2004.- 464 с.
54. История этических учений: Учебник. Под ред. А.А. Гусейнова. М., 2003. - 340 с.
55. Ишмухаметов З. А. Социальная роль и эволюция Ислама в Татарии (Исторические очерки). - Казань: Тат.кн.изд-во, 1979. - С.129.
56. Казаков М. М. Христианская церковь и Римская империя в IV в. - Смоленск, 2002. - 123 с.
57. Карташев А.В.. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. - М.: Наука, 1991. – 600 с.
58. Касим ас-Самра'и. Арабская печать в Европе / Материалы Симпозиума История арабской печати до конца XIX века.- Дубай, 1996.- С.50.
59. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.odinblago.ru/patrologia/kernantropologia/> (Дата доступа - 30.04.2013)
60. Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. - Казань, 1916.

61. Коновалов А.В, Черняк И.Х. Вера и ритуал // Материал Санкт-Петербургских религиозно-философских чтений. СПб, 2001- 138 с.
62. Коновалов А.В., Тафинцев А.И. Сакральное в истории культуры.- СПб., 1997.
63. Косидовский З. Сказания Евангелистов, М.: Политиздат, 1991. - 363 с.
64. Крывелев И.А. Раскопки в "библейских странах". - М., Изд-во Советская Россия, 1965.
65. Кулиев Э. Основы веры в свете Корана и Сунны. - М.: Умма, 2006.
66. Кулиев Э. Пророчества о приближении конца света, согласно Корану и Сунне.- М.: Умма, 2006. - 110 с.
67. Кураев А. Христианский антропоморфизм. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.convdocs.org/docs/index-11577.html?page=13> (дата доступа 17.05.2013)
68. Кучеренко А. В. И. Кант в борьбе с антропоморфизмом // Философия и общество. - 2011. - Вып №4(64) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.socionauki.ru/journal/articles/138061/> (Дата доступа 17.05.2013)
69. Кылавуз А.С. Исламское вероучение (ақыда) / пер. с тур.- М.: Сад, 2007.- 244 с.
70. Максуди Х. Гакаида мәнзүмә: Ибраһим Хаккый әфәнденен «Мәғрифәтнамә» әсәреннән. 3 нче басма. - Казан: Харитонов матб., 1905. - 166 б.
71. Максуди Х. Гыйбадәте исламия. - Казан: Татар.кит. нәшр., 1989. - 128 б.
72. Мараш Ибрагим. Религиозное обновление в тюрском мире / пер. с тур. - Казань: Иман, 2005.- 199 с.
73. Матушанская Ю.Г. Библия как мировоззренческая основа Западной цивилизации: монография. - Казань: Изд-во МоиН РТ, 2010. - 192 с.
74. Меньшиков А.С. Толерантность и христианская апологетика // Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт: Материалы зимней школы «Толерантность и ненасилие». Екатеринбург, январь-февраль 2000 г. Ч. 1. - Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2000. - С 90-93.
75. Мещер Брюс М. Текстология Нового Завета. - М., 1996.
76. Мещерский Н.А. Отрывок из книги «Иосиппон» в «Повести временных лет». - Палестинский сборник. - 1956. - Вып. 2. - С. 58-68;

77. Мещерский Н.А. Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе. - ТОДРЛ, М. - Л., 1963.
78. Можейко М. А. Бог // Новейший философский словарь / Сост. и гл. н. ред. А. А. Грицанов. — 3-е изд., исправл. — Минск: Книжный Дом, 2003. — С. 110-113.
79. Мухетдинов Д. Ханафитский мазхаб - история и проблемы развития // Минарет. [Электронный ресурс]. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/21/muhetdin.htm (Дата доступа - 30.04.2013)
80. Насыри К. Гакаид рисаләсе. - Казан, 1867. - 24 б.
81. Никольский П. М. История русской церкви. - М., 1983.
82. Никольский П. М. О вере и нравственности по учению Православной церкви. М., 1991. - 560 с.
83. Носовский Г.В., Фоменко А.Т. Русь и Рим. Русско-ордынская империя и Библия. Книга четвертая. - М.: Олимп, АСТ, 2001. - 496 с. [Электронный ресурс]. URL:http://www.uhlib.ru/istorija/matematiceskaja_hronologija_bibleiskih_sobytiij/index.php (Дата доступа - 30.04.2013)
84. Нурилова А.З. Философские проблемы авраамического монотеизма: диссертация ... кандидата философских наук :09.00.13. – Махачкала, 2001. - 153 с
85. Остроумов Н. Мусульманская высшая школа (Мадраса) // Журнал Министерства народного просвещения. - 1906. - № 10. - С.136.
86. Папирус р 52 Древнейший список Евангелия от Иоанна. [Электронный ресурс]. URL: <http://pdfdocs.docdat.com/text/index-8901.html>; <http://ihtys.narod.ru/p52.pdf> (Дата доступа - 30.04.2013)
87. Петрухин В. Я. Мирча Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения / пер. с англ. - М.: Изд-во Ладомир, 2008. - С. 451.
88. Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства, особенно византийские и русские. - С-Пб., 1901.
89. Покровский Н. В. Происхождение древнехристианской базилики. - С-Пб., 1880.
90. Полосин А. Беседа Мусульманина с христианским миссионером. [Электронный ресурс]. URL:<http://www.islam.ru/lib/lisa/son/> (Дата доступа - 30.04.2013)

91. Православно-догматическое Богословие Макария, Митрополита Московского и Коломенского. - Том 1. - М.: Свято-Троицкая Православная Миссия, 2005 [Электронный ресурс]. URL: http://www.holytrinitymission.org/books/russian/dogmatika_makary_1.htm (Дата доступа - 30.04.2013)
92. Прагер Д., Телушкин Й. Восемь вопросов об иудаизме. - М.: Наука. - С.111.
93. Прозоров С. М. Заметки об исламе / Шигабутдин Марджани: наследие и современность / Материалы Международной научной конференции (Казань, 15-17 мая 2008 г.). - Казань, 2008. [Электронный ресурс]. URL: <http://bs-kavkaz.org/2011/09/zametki-ob-islame-01/> (Дата доступа - 30.04.2013)
94. Прозоров С. М. Вероучение ислама. [Электронный ресурс]URL: <http://www.islamica.ru/faith/?uid=155>(Дата доступа - 30.04.2013)
95. Пучков П.И., Казьмина О.Е. Религии современного мира. - М., 1997. - 286 с. [Электронный ресурс] URL: <http://www.bestreferat.ru/referat-115756.html> (Дата доступа - 30.04.2013)
96. Рафиков, Очерки истории книгопечатания в Турции. - М: Наука, 1973. - 126 с.
97. Рахман Х. Хронология исламской истории: 570-1000 гг. от Р. Х. - Нижний Новгород, 2000.- 345 с.
98. Реверсов И. П. Апологеты защитники христианства. - С-Пб., 2002
99. Резван Е.А. Коран и его мир. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.
100. Религия. История и современность / Под ред. Мунчаева Ш.М. - М., 1998.
101. Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - Алматы, 1999.- 203 с.
102. Русское Православие вехи истории / Науч. Ред. Л. И. Клибанов. - М.: Политиздат, 1989.
103. Сагадеев. А. Калам // Классический ислам. Тарджиционные науки и философия. Сборник обзоров. – С., 1988. – С. 47-84
104. Самое древнее Евангелие найдено в Эфиопии. [Электронный ресурс]. URL: http://infosmi.com/news/read/Samoe_drevnee_Evangelie_najdeno_v_Efiopii_FOTO.htm (дата доступа - 14.05.2013)
105. Санников С. В. Подготовка к крещению. - Одесса, 2005.

106. Сапунов Б.В. Книга в России в XI-XIII вв. - Л.: Наука, 1978. - 231 с.
107. Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа.- Казань: Алма-Лит, 2003. - 212 с.
108. Сафиуллина Р.Р. История книгопечатания на арабском языке в России у мусульман Поволжья. - Казань, 2003. - 113 с.
109. Св. Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры; / Пер. А. Бронзова. — М.; Ростов-на-Дону: Братство святителя Алексия; Приазовский край, 1992. — 446 с. — (Репринт изд. 1894 г.). [Электронный ресурс]: URL: <http://www.vehi.net/damaskin/01.html>- <http://aleteia.narod.ru/damaskin/fide/fide01.htm> (Дата доступа - 30.04.2013)
110. Свеницкая И.С. Изгой Вечного города. Первые христиане в Древнем Риме. - М.: Вече, 2006. - 400 с.
111. Сергей Ю. Темчин Иоанн Дамаскин как вероятный автор древнеболгарской службы константинопольскому патриарху Герману I - 2012 [Электронный ресурс]: URL: http://www.academia.edu/2626168/_I (Дата доступа - 30.04.2013)
112. Сергей Желудков. Догматы христианства. [Электронный ресурс]: URL: http://krotov.info/library/07_zh/zhel/udkov_05.html http://www.alterall.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=120&Itemid=125&limit=1&limitstart=1 (Дата доступа - 30.04.2013)
113. Смирнов М.Ю. Ресурсы новых религиозных движений в России // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. - Москва, 14 декабря 2012 г. - М., 2013.
114. Соколов В. В. Средневековая философия. - М.: "Высшая школа". 1979.
115. Сравнительное богословие. Книга 4. Учебное пособие. / Прогнозно-аналитический центр Академии Управления. — М.: НОУ «Академия Управления», 2010.
116. Сторчак В.М. Диалектика рационального и иррационального в контексте эволюции религии // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. - Москва, 14 декабря 2012 г. - М., 2013.
117. Тимерханов А. А. Избранное из трактата Шигабутдина Марджани «ал-Хикма ал-балига»: Практикум . - Казань: ТГГПУ, 2007. - 55 с.

118. Трельч Э. Социальные учения христианских церквей и групп. — М.: Наука, 1996. - 238 с.
119. Тульпе И. А. Христианское в раннехристианском искусстве / Метафизические исследования. христианство. - С-Пб., 2003.
120. Тухтиева Гульбахрам Турсуновна. Сакральные тексты в истории культуры : На примере Библии и Корана : диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13.- Екатеринбург, 2001.- 147 с.
121. Уайт Е. Конфликт веков. Патриархи и пророки.- М, 2002. - 769 с.
122. Уайт Е.Г. Деяния апостолов. - М.: Сфера, 1992. - 348с.
123. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983
124. Фрэйджер Р. Мудрость Ислама. Знакомство с жизненным опытом исламской веры. - М., 2005.
125. Хабутдинов А.Ю. Религиозное образование мусульман Оренбургского Магометанского Духовного собрания // Векторы толерантности: религия и образование. - Казань, 2006. - С.57-60
126. Хоффман М. Европейская ментальность и ислам // Минарет. - 2005. - № 1. - СС. 28-37
127. Христианство. Энциклопедический Словарь. Том 1. - М. Научное изд-во "Большая Российская энциклопедия".- М. 1993. - 234 с.
128. Хруль В.М. Новые религиозные движения в российском массовом сознании // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. - Москва, 14 декабря 2012 г. - М., 2013. - С. 48
129. Цыпин В. А. Церковное право. - М., 2013.
130. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. - М.: Высшая школа, 1991. - 428 с.
131. Чокрый Г. Дөрре Гали китабы фарзы гайн бэянында. - Спб., 1903. - 16 с.
132. Шагавиев Д. Татарская богословско-философская мысль: Курс лекций.- Казань: Институт истории АН РТ, 2008. - 168 с.
133. Шмалый В. В.Бог // Православная энциклопедия. Том V. - М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. - С. 387-433.
134. Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы.- М.: Альфа- М, 2010. - 784 с.

135. Шумах И. Первый критик истории - иезуит Гардуэн. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ihhaal.com/Issue2/The%20First%20critic%20of%20history%20-%20Jesuit%20Hardouin.pdf> (Дата доступа - 30.04.2013)
136. Энциклопедия религий. Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. М., 2008.
137. Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани. - Казань: Тат.кн.изд-во, 2005.
138. Ahlwardt W. Verzeichniss der arabischen Handschriften der kgl. Bibliothekz u Berlin. Bd. I. - Berlin, 1887.
139. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Bd I.- Weimar-Berlin, 1898.- S. 427;
140. Brockelmann C. Suppl. Bd I.- Leiden, 1937.- S. 758;
141. Eliash, Joseph. The Shi'ite Qur'an: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation // Arabica Revue D'etudes Arabes. - Volume XVI, E J Brill, Leiden.
142. Hallaq W.B. A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunni usul al-fiqh.
143. Stille A. Scholars Scrutinize the Koran's Origin. A Promise of Moist Virgins or Dried Fruit? / New York Times (and International Herald Tribune), March 4, 2002 [Электронный ресурс]: URL: <http://www.corkscrew-balloon.com/02/03/1bkk/04b.html> (Дата доступа - 30.04.2013)
144. Thiede C. P. Jésus selon Matthieu: La nouvelle datation du papyrus Magdalen d'Oxford et l'origine des Évangiles. Examen et discussion des dernières objections scientifiques. P.: François-Xavier de Guibert, 1996
145. The Encyclopaedia of Islam. Leyden. E.J.Brill. 1986.
146. Wolfson H.A. The philosophy of the Kalam.- Cambridge (Mass.) ; L.: Harvard univ. press, 197 . - XXVI. - 112.

Люблю книги
ljubljuknigi.ru



yes
I want morebooks!

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн - в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов!
Мы используем экологически безопасную технологию "Печать-на-Заказ".

Покупайте Ваши книги на
www.ljubljuknigi.ru

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.ljubljuknigi.ru

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Bahnhofstr. 28
D - 66111 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscrptum.com
www.omniscrptum.com

OMNIScriptum



