

УДК 261.7

РАЙЧИНЕЦЬ АНАТОЛІЙ,*пошукач кафедри культурології,**Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, м. Київ*

ЕКУМЕНІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА ЖАКА ВАРДЕНБУРГА

У статті досліджується проект екуменічної герменевтики, запропонований сучасним католицьким теологом та філософом релігії Жаком Варденбургом. Доводиться, що перспективи діалогу мусульман і християн пов'язані з розвитком теології доби Постмодерну, яка використовує принципи сучасної філософської герменевтики. Показано, що на початку XXI століття намітився прогрес стосовно розуміння пророчого служіння учасників міжрелігійного діалогу. Завдяки зусиллям Жака Варденбурга і мусульманського теолога Мухаммеда Аркуна віднайдено спільне розуміння Слова Божого, явленого в різних священних книгах. Ж. Варденбургом, зокрема, запропонована нова герменевтика, в якій іудаїзм, християнство та іслам є трьома елементами складної структури єдиного монотеїстичного світогляду.

Ключові слова: християнсько-мусульманський діалог; релігійна толерантність; постмодерне богослов'я; ліберальний іслам.

Постановка проблеми. Християнсько-мусульманський богословський діалог виник у середині XX століття, після рішень Другого Ватиканського собору щодо визнання можливості спасіння для представників нехристиянських релігій. Визнання позитивних якостей ісламської релігійності в документах Другого Ватиканського собору дозволило від столітньої полеміки перейти до зацікавленого "іншим" діалогу. У центрі уваги богословів були спроби нового осмислення традиційних тем християнсько-мусульманської полеміки для опрацювання спільного бачення перспектив монотеїзму. Прогрес було досягнуто в розумінні концептів пророчого служіння, Писання, Слова Божого тощо. Труднощі в діалозі були викликані в основному відсутністю у мусульман організації, подібної до католицької церкви. Консервативні тенденції в католицькій теології, пов'язані з діяльністю Й. Ратцингера (папи Бенедикта XVI) з моменту видання нового "Катехизису" (1996) з наново заявленими претензіями на унікальну сотеріологічну роль римо-католицької церкви, негативно вплинули на стан християнсько-мусульманського діалогу. Відновлення повноцінного діалогу можливе лише на основі більш ґрунтовної методології, якою, на нашу думку, може стати екуменічна герменевтика, запропонована сучасним католицьким теологом та філософом релігії Жаком Варденбургом.

Аналіз досліджень і публікацій з проблеми. Історія, сучасний стан і перспективи християнсько-мусульманського богословського діалогу були частково розглянуті в працях К. Тролля [4], Г. Кюнга [3], А. Журавського [2], К. Жеффре, А. Сахедина, М. Талбі, Р. Каспера, А. Мераба, О. Клемана, Ж.-П. Габюса, А. Тесьє, М. Айуба, М. Борманса. Екуменічна герменевтика, у межах якої для католицького богослов'я діалогічним партнером виступала ісламська теологія, уперше була запропонована видатним католицьким сходознавцем Луї Масіньйоном (1883-1960). На думку католицького богослова, справжні віруючі, а особливо ті, що мають пророчий дар, бажають спасіння всім [5, с. 172]. Це спасіння відбувається по вірі. Луї Масіньйон переконаний, що Бог приймає віру не лише християн, але й іудеїв та мусульман. Причина цього в тому, що три монотеїстичні

релігії виникли як виконання трьох обітниць Бога Аврааму, дані по молитвах цього "отця віри". А саме, іудеї отримали благословення через Ісака, і по цій обітниці їм був посланий спочатку Мойсей, а потім Ісус. Католицький богослов вбачає обіцянку послати Мухаммеда в слова Бога до Авраама: "А щодо Ізмаїла, Я послухав тебе: Ось Я поблагословлю його, і вчиню його плідним, і дуже-дуже розмножу його. Він породить дванадцять князів, і великим народом учиню Я його" (Бут. 17:20). Два релігійні монотеїстичні народи - іудейський та мусульманський - спасаються по завіту з Богом, символом якого є обрізання. Третій народ - християни - спасаються "із язичників", є необрізаними, і їх спасіння є певним "надлишком благодаті". Луї Масіньйон украй нетрадиційно відносить до християн обіцянку Бога спасти Содом, якщо в ньому знайдеться десять праведників. Ця обіцянка, вирвана Авраамом, принесла не так багато плоду, оскільки, замість спасіння "народу", привела лише до "виходу" чотирьох праведників із Содому. Католицький теолог уважає, що представникам усіх трьох релігій не вистачає смиренної віри, яка була в Авраама. "Авраам до кінця і за всяку ціну готовий зберегти вірність, у якій присягнувся Богу при здійсненні обрізання. Він відмовляється від усього, покладаючись на божественну справедливість; він не похваляється тим, що був покликаний Богом; він відрікається усього, що міг раніше подумати про божество, - навіть моральної оцінки того, що відбувається - перед обличчям вирішального критерію: досвіду спілкування з Богом" [Там само, с. 181]. Луї Масіньйон намагається довести, що "досвід спілкування з Богом" є головним для кожної з трьох монотеїстичних релігій, а віра особистостей та спільнот походить від цього досвіду, без якого вона "мертва" й не може привести до спасіння. Наголос на особливому значенні релігійного досвіду характерний для теології XX століття з 1940-х років. Особливого значення релігійному досвіду надавали православні теологи такого руху як неопатристика, католицькі теологи "нової школи" та неотомістичного екзистенціалізму, протестантські теологи різних напрямків. Паризький кардинал Ж. Данієлу вбачав у всіх релігіях зусилля людини пізнати Бога і спілкуватися із ним. Ці зусилля були

і є частково успішними. Над "релігіями" вивщується віра Ізраїлю та віра християн. З точки зору релігієзнавства, маємо в цій класифікації намагання застосувати класичне протестантське розрізнення "релігія-віра". На сьогодні, як констатує Ж. Варденбург, існує загальне розуміння, що іслам має бути віднесений до категорії "віра" не менше, ніж іудаїзм чи християнство [1, с. 54]. Видатний католицький теолог К. Ранер застосував аналогічну кваліфікацію, віднісши християнство та іудаїзм до "надприродного одкровення", а іслам та інші релігії духовного шляху - до релігій природного одкровення. К. Ранер "розрізняє дві історії спасіння, точніше - дві течії в руслі єдиної економії порятунку. Перше - загальне, універсальне, ординарне - охоплює всі відомі й невідомі нам релігії, які коли-небудь і де-небудь існували з моменту появи людини. Бог завжди "говорив до людей", і Його Слово могло приймати різні форми: від космічного одкровення типу Ноевого заповіді до персоналізованих пророцтв і натхнень. Друга течія - біблійне і християнське Одкровення - особливе, партикулярне, екстраординарне. Воно унікальне, але не заперечує інших одкровень. Відносини між цими двома типами одкровень описуються як конвергенція, сходження, збіг у нескінченності. Таким чином, повна інтеграція цих течій можлива тільки з настанням кінця часів, проте в історичному часі потрібно й необхідно шукати шляхи порозуміння між ними, перш за все - у рішенні основних проблем, що стоять перед людиною і людством" [5, с. XI]. Класифікація релігій на природні та надприродні, із виділенням відповідних типів "одкровення" широко застосовувалась на початку ХХ століття православними богословами, будучи найбільш детально розробленою в працях А. Глаголева. Новизна роздумів К. Ранера полягала у визнанні спасіння для нехристиян не просто як помилюваних, а як членів Тіла Христового, "анонімних католиків", тобто таких праведників, які несвідомо належать до єдиної християнської церкви, яка отождна із римо-католицькою церквою, але також "перебуває" в інших церковних християнських спільнотах. Аргументація К. Ранера на користь існування феномену анонімного християнства в цілому відповідає вченню грецької патристики (санкціонованому на Шостому вселенському соборі у тексті догмату) про природну волю в людині, яка інтуїтивно направляє душу до Бога, якщо цій волі не суперечить пристрасне рішення особистості. За К. Ранером "у силу того, що надприродне начало наявне в кожній людині, спрямованість до Абсолюту, тобто до Бога, який дарує благодать, є квінтесенцією справжньої сутності людини. Ідеальним для будь-якої людини було б з'єднатися в акті віри з тією рятівною реальністю, яка наявна в кожній людській екзистенції. Але експліцитно віра в Христа може допускати й імпліцитну, "анонімну", приховану форму звершення, явно виявляється тільки в життєвій практиці. Релігії, які щиро переживаються людьми доброї волі, подібні до зерен, із яких може вирости довершена рослина. Таким чином, релігії - форма анонімного вибору Христа, обумовлена первісним призначенням будь-якої людини до Абсолюту. "Церква - це громада не тих, хто, на відміну від інших, наділений благодаттю Божою; це громада тих, хто свідомо сповідує те, що вона є і чим інші сподіваються бути". І нарешті, місія церкви полягає в тому, щоб християнство неявне стало явним і тим самим відбулося як таке" [Там само, с. 111-112]. Консервативні критики теорії К. Ранера, серед яких найвідомішим став Й. Ратцингер, майбутній папа Бенедикт XVI, заперечували можливість несвідомої приналежності людей іншої віри та іншої релігії до Тіла Христового, яким є церква. Спасіння цих людей може бути винятком, яке

робить милостивий Бог, але не з огляду на їх невидиму належність до церкви чи на інтуїтивне прагнення до тих відносин із Богом, які і є церквою. Ліберальна критика К. Ранера, представлена Г. Кюнгом, зосередилася на необхідності визнання самостійного значення кожної релігії, принаймні монотеїстичної, в історії спасіння - інакше виходить, що католицька теологія "не поважала б іншого у його іншості" [8, с. 112]. На думку дослідників, більш вдалим є не пошук легітимізації інших релігій через метафізичні теорії одкровення та екзистенційно-метафізичну антропологію, а через історію в її сотеріологічному вимірі. Католицький богослов Х. Р. Шлетте "пропонує розрізнити загальну історію спасіння, яка є нічим іншим, як історією світу, у тому сенсі, що з тих пір, як існує людина, вона ніколи не була позбавлена рятівної допомоги благодаті, і особливу історію порятунку, де Одкровення Слова Божого скріплене заповітом з особливим народом, народом Ізраїлю і "новим Ізраїлем", або, точніше, з новим народом Божим, який є церква" [5, с. 113]. Клод Жеффре критикує цю теорію винятково за те, що скоріше церковний шлях спасіння є загальним, а спасіння поза церквою, в інших релігіях, завжди є винятком із універсального правила, унікальним випадком [Там само, с. 113-114]. Особливий наголос цей французький богослов і дослідник робить на власній пропозиції бачити таємничі сліди Божої присутності в різних релігіях. Католицький дослідник підкреслює, що його позиція збігається з постановою екуменічної асамблеї Всесвітньої ради церков у Найробі (1975): "Хоча ми не можемо дійти згоди ні в питанні присутності Христа в інших релігіях, ні в тому, яким чином ця присутність проявляється, ми вважаємо, однак, що Бог не бажав, щоб існувало хоча б одне покоління або суспільство, де в Нього не було б свідків. Ми не можемо також виключити, що Бог поза церквою звертається до християн" [Там само, с. 120]. Особливу увагу привертає богословське положення, що Бог може звертатися навіть до християн через інші релігії чи світогляди. Звичайно, християнські теологи вважають одкровення Бога у Христі повним. Але слова Бога, сказані через інші релігії, можуть розкрити по-новому різні елементи християнського одкровення, виявляючи таємницю трансцендентного Бога [Там само, с. 121]. Клод Жеффре вважає, що церква має повноту істини про трансцендентного й таємничого Бога, але ця істина принципово не може бути вповні виражена людською мовою, а лише пережита в особистому церковному духовному досвіді віри. Інші релігії цінні тим, що доповнюють мову церкви, дозволяють відкрити нові виміри в сповіщенні незмінного Слова [Там само]. Більше того, істина повинна виявлятися в діалозі релігій, оскільки заволодіння мовленням інших неможливе, і лише у взаємному свідченні можлива поява більш повного дискурсу для вираження незмінної істини. З повним співчуттям К. Жеффре посилається на класика релігійної філософії діалогу й попередника екуменічного діалогу трьох монотеїстичних релігій Ф. Розенцвайга - так само, як це нерідко роблять іудеї та мусульмани: "Франц Розенцвайг у своїй книзі "Зірка Спокути" без коливань говорить про таємничу взаємодоповнюваність іудаїзму і християнства, оскільки кожна з цих релігій по-своєму свідчить про повноту істини, злитої з таємницею Бога. Сама доля істини, як істини людської, полягає в тому, щоб бути "істиною розділеною". "Ми знаємо, що сутність істини полягає в тому, щоб бути розділеною, і що істина, ніким не розділена, - зовсім не істина; навіть повна істина істинна лише тому, що причетна Богу" [Там само]. У діалогічній парадигмі розділеність істини з іншим означає можливість для істини проявитися, артикулю-

ватися, бути істиною. Причетність учасників діалогу до однієї істини забезпечується взаємним даруванням тих знаків, які є словами Бога, або символами Його таємничої універсальної присутності. Цей дискурс не виводить християн за межі церкви, оскільки не церква перебуває у світі, а світ перебуває в церкві, яка значно більшим при видимій змаленості [Там само, с. 121]. Таким чином, релігійний плюралізм, від якого неможливо сховатися в умовах глобалізації та постмодерну, стає не викликом для церкви, а можливістю наново відкрити власну універсальність, ширшу за універсалізм секулярної культури чи універсалізм інших релігій [Там само, с. 123]. Французький богослов так формулює програму нової діалогічної теології релігій: "Сьогодні нагально потрібне богослов'я релігій, принципово відмінне від "богослов'я порятунку невірних". Важке й небувале завдання герменевтики міжрелігійного діалогу - прийняти наш історичний досвід, який свідчить про неминучість релігійного плюралізму, не знецінюючи при цьому унікальності християнства. Тут ідеться про історичну відповідальність богословської думки. Саме через свою виняткову зосередженість на питанні порятунку деякі богослови (як католицькі, так і протестантські) оголошують нове богослов'я релігій непотрібним - під тим приводом, що класичне богослов'я вже давно не виключає можливості порятунку будь-якої людини, чия совість чиста. Але саме це й веде до змішання богослов'я порятунку невірних із богослов'ям релігій. Недостатньо посылатися на принцип чистоти совісті, яка дозволяє виправдати людину, що не відає істинної віри, і не личить відносити всіх послідовників інших релігій до невірних. На інші релігії слід дивитися з точки зору їх позитивної історичної ролі, незалежно від суб'єктивних мотивів їхніх окремих прихильників, і задатися питанням, чи є вони носіями "рятівних цінностей" [Там само, с. 126-127]. Діалог, перш за все, дозволяє наново відкрити християнство, як релігію Книги. Образ Христа як Слова заступив у свідомості вірних важливість Біблії, і це веде до релятивізму в церковному середовищі. Нове відкриття необхідності бути слухачами Книги в діалозі трьох релігій відповідає загальній тенденції "протестантизації" сучасного богослов'я в католицизмі та православ'ї. Читання Книги зобов'язує вірних до втілення приписів Писання в життя не лише приватне, але й суспільне. На думку К. ЖефFRE, "християнське і мусульманське вчення про одкровення, незважаючи на безперечні богословські відмінності, ідентичні за своєю структурою. І тут, і там невимовне Слово Боже явлене за допомогою Книги, Святого Письма. Християнське богослов'я взагалі прагне показати, що християнство, на відміну від ісламу, не є "релігією Книги". Це можна зрозуміти остільки, оскільки Христос, утілене Слово Боже, займає те саме місце, яке Коран в ісламі. Але в історичній перспективі, я думаю, правий Мухаммед Аркун, коли говорить про три монотеїстичні релігії як про "спільноти Книги", що всі перебувають у герменевтичній ситуації, тобто стоять перед "необхідністю читати священні тексти, щоб вивести з них закон, встановлення, комплекси приписів і заборон, які визначають моральний, правовий і політичний порядок". Дійсно, це правильно в усіх трьох випадках - по відношенню і до Біблії, і до Євангелій, і до Корану" [Там само, с. 133-134]. Нове виведення із Писання норм сьогодні необхідне для вироблення єдиної концепції прав людини [Там само, с. 144], віднайдення шляхів до встановлення постійного миру [Там само, с. 145], утворення єдиного культурного простору, в якому б долався конфлікт ісламу і Заходу [Там само], утвердження в цьому просторі єдиного

правового порядку [Там само, с. 144] і громадянської солідарності [Там само, с. 143-144].

Метою дослідження є аналіз екуменічної герменевтики, запропонованої сучасним католицьким теологом та філософом релігії Жаком Варденбургом.

Виклад основного матеріалу. Сучасне християнське богослов'я, особливо католицьке, гостро потребує нової методології для радикального оновлення християнсько-мусульманського теологічного діалогу. Суттєвою перешкодою для християнсько-мусульманського діалогу став консервативний поворот Й. Ратцингера як найближчого соратника Папи Івана Павла II, а потім - папи Бенедикта XVI. Заперечення сотеріологічної цінності інших релігій, яке містилося у Катехизмі католицької церкви (1996), а потім у догматичній конституції "Господь Ісус" (2000), стало причиною кризи в католицько-мусульманському діалозі, справило негативний вплив на відносини християн та мусульман. Невдалі цитування середньовічних авторів із нищівною оцінкою ісламу в публічній лекції Бенедикта XVI стали причиною скандалу, наслідки якого ще доведеться подолати шляхом оновлення християнсько-мусульманського діалогу. Папа Франциск підкреслює власну прихильність до ісламу, уважаючи, що католицькій церкві необхідно повернутися до позиції відкритості, розпочавши новий мусульмансько-християнський діалог на засадах визнання пріоритету постметафізичної теології любові. Але такий діалог гостро потребує відповідної методології, вільної від схоластизму й догматизму.

Нову парадигму для екуменічного діалогу з ісламом удалося запропонувати Жаку Варденбургу в монографії "Мусульмани та інші: відносини у контексті". На початку книги Ж. Варденбург визнає, що іслам як культура і релігія часом був "більш-менш закритим", але періодами спостерігалася "цікава відкритість" [1, с. V]. Автор книги ставиться до цього факту нейтрально, оскільки існування як особистостей, так і цілих груп є різним. Тим не менше, дослідників об'єктивно цікавлять усі прояви діалогу та відкритості, усі факти інтересу до "іншого", усі взаємовпливи [Там само].

Особливо актуальним вивчення відносин ісламу як соціорелігійної та цивілізаційно-культурної реальності з іншими стало після подій 11 вересня 2001 року [Там само, с. IX-X]. Ж. Варденбург зазначає, що в наукових колах зростання цікавості до ісламу розпочалося ще в часи "холодної" війни й було пов'язане зі змаганнями Заходу та радянського блоку за вплив на мусульманські країни. Занепад ідеологічного протистояння між капіталізмом і соціалізмом зробив більш актуальними розрізнення на ґрунті релігії. Тому після 2001 року тема відносин ісламу з іншими релігіями набула популярності в широких колах громадськості. Спеціалістів усе це змусило наново переосмислити досвід взаємодії мусульманського світу з християнством, Заходом та з усіма різновидами "іншого".

Ж. Варденбург перш за все звертає увагу на відносини іудаїзму, християнства та ісламу в добу раннього середньовіччя. Змалювавши картину глибокої ворожості іудаїзму до християнства, він нагадав основні моменти негативного ставлення християн до іудеїв. На цьому тлі ставлення мусульман до іудеїв та християн виглядає порівняно позитивним. Це пов'язано з тим, що іслам убачав у двох інших монотеїстичних релігіях власних предтеч. Відповідне бачення стосувалося не лише монотеїзму. Ж. Варденбург звертає увагу на особливе ставлення до релігійної соціальності. Іудаїзм розвивався під впливом ідеалу народу Божого. Християнство сформувало ідеал Царства Божого як ідеальної спільноти. Для ісламу характерна "ностальгія по чистій,

взірцевій релігійній громаді, яка нібито існувала під владою перших чотирьох халіфів" [Там само, с. 45]. За Ж. Варденбургом, ці ідеали визначили ставлення до соціуму взагалі на Заході та в ісламському світі зокрема, оскільки постійні спроби віруючих утілити в життя ідею "чистої спільноти" зумовили сам хід історії аж до часів Реформації. Приклад суфізму слугує для Ж. Варденбурга відправною точкою для доведення аналогічності вчень про духовну довершеність та містичне єднання з Богом у християнстві, ісламі та іудаїзмі. Так само спільною Ж. Варденбург вважає велику роль права в трьох релігіях - незрівнянно більшу порівняно із іншими релігійними традиціями. Тим, хто говорить про занадто велику зарегульованість приватного життя в ісламі, Ж. Варденбург нагадує про казуїстику, що була розвинута в римо-католицькій церкві, коли за допомогою моралі та канонічного права намагалися впорядковувати весь приватний простір існування індивіда. Спільним для трьох релігій Ж. Варденбург вважає ідеал поєднання двох соціальних цінностей - справедливості та миру, які були предметом усе більших прагнень віруючих, спричинивши значні реформи та модернізацію соціуму на Заході та в ісламському світі.

Другорядними спільними елементами трьох релігій Ж. Варденбург вважає 1) спільних героїв Писання; 2) універсальні наративи, що стосуються творіння та священної історії; 3) визнання Бога як джерела права, сповідування тієї точки зору, що писані закони і правозастосування в державі має відповідати даному Богом закону [Там само, с. 47]. При цьому християнство примиряється із розходженням між правовим ідеалом та правовою реальністю в суспільстві, а іслам та іудаїзм вважають, що компроміси з прагматизмом у цьому випадку недоречні. Таким чином, не лише іслам вимагає, аби "світські закони" наслідували "релігійне законодавство". Відповідна ідея характерна для всіх трьох релігій, хоча в теорії та практиці її застосування існує значне різноманіття.

У пошуках доказів можливості розвитку екуменічної герменевтики в пропонованому ним проекті, Ж. Варденбург аналізує богословські рефлексії іудейського рабина І. Майбаума, одного із засновників теології Голокосту як нової Голгофи. На думку іудейського теолога, три монотеїстичні релігії можуть зрозуміти самі себе лише в діалозі, методологію якого має визначати філософія Ф. Розенцвейга (застосована в його "Зірці спасіння"). Іслам є "третім", без якого неможливий діалог іудаїзму та християнства, гостро необхідний після Голокосту. Сучасні раціоналістичний іудаїзм, інституціоналізоване християнство, традиційний іслам значною мірою втрачили пророчий дух, а тому не можуть віднайти нових сенсів та нових слів для необхідного відновлення релігії як живих відносин із Богом [Там само, с. 53].

Аналогічними, на думку Ж. Варденбурга, є роздуми мусульманського мислителя, директора паризького Інституту арабських та ісламських досліджень Мухаммеда Аркуна в його програмній статті 1989 року [6]. На думку мусульманського вченого, "деякі ісламські поняття мають універсальне застосування, оскільки вони виходять за межі мусульманського співтовариства" [1, с. 54]. Іудаїзм, християнство та іслам є релігіями "Писання", а тому вони мають аналогічні проблеми з інтерпретацією текстів і розвивають герменевтику. "Культурні форми та бачення людини, які були розроблені прихильниками із цих релігій і їх спільнот завжди носили відбиток їх Святого Письма" [Там само]. Усі три спільноти сповідували одного Бога, і вже це визначало їхній універсалізм. "Усі три релігії розробили свої власні теології, релігійний закон і етику, щоб зафіксувати свою

власну релігійну систему та захистити своє суспільство від впливу інших" [Там само]. Саме інші універсалістські монотеїстичні релігії ставали тим іншим, проти кого були спрямовані претензії на ексклюзивне володіння істиною. М. Аркун у своїх роздумах та Ж. Варденбург у своєму аналізі цих рефлексій зупинилися за один крок до відкриття феномену "полемічного діалогу", на який були приречені три монотеїстичні релігії саме через необхідність підтвердити власний універсалізм у змаганні одна з одною. На думку М. Аркуна, три релігії також споріднює розуміння чуттєвої реальності як символічної реальності, яка має бути розгадана за допомогою релігії як універсальної інтерпретативної системи [Там само]. М. Аркун доводить, що іслам є гуманістичною релігією, оскільки захищає гідність людської особистості як відповідальної істоти [1, с. 55]. Мусульманський мислитель доводить, що ісламські теологи не були фаталістами, а завжди визнавали та високо цінували наявність у людини свободи. Також споріднює іслам із християнством та іудаїзмом традиційне ісламське розуміння людини як розумної істоти, що має власну гідність [Там само]. Як ісламський гуманіст М. Аркун гостро критикує ісламізм не лише за приниження гідності особистості, але й за апологію закритості. Відстоювання розумності та свободи людини не є шляхом вестернізації, але засобом розкриття гуманістичного потенціалу ісламу [Там само]. Розуміння глибини положень власної релігії щодо людини, її відносин із Богом, щодо суспільного життя можливе лише в діалозі з іншими традиційними учасниками монотеїстичного дискурсу - іудаїзмом і християнством [Там само].

Ж. Варденбург вважає, що теологи трьох монотеїстичних релігій повинні навчитися викладати істини власного віровчення та інших релігійних систем мовою інших монотеїстичних релігій [Там само, с. 66]. Саме по собі об'єднання трьох релігій, як "авраамістичних", є доволі штучним, якщо не вірити, що за трьома одкровеннями стоїть одне й те саме Слово, або ж одне ідеальне Писання, яке є в Бога. Ж. Варденбург схвально відгукується про ісламську герменевтику Мухаммеда Аркуна, який запропонував саме таке бачення співвідношення монотеїстичних релігій [Там само, с. 67].

Наслідуючи ідеї П. Рікера, М. Аркун розрізняє "три рівні" "слова Божого" для всіх пророчих релігій, до яких він відносить іудаїзм, християнство та іслам. Перший рівень - це трансцендентне і нескінченне Слово Бога, що було відкрите пророкам тільки фрагментарно. Другий рівень - це історичні прояви Слова Божого "через пророків Ізраїлю (на івриті) через Ісуса з Назарета (арамейською) і через Мухаммада (арабською)". Це - "повідомлення, які були спочатку усні заяви, почуті учнями". Третій рівень - це "текстуальна об'єктивізація слова Божого", у якому Коран, як і єврейська Біблія і Новий Заповіт, стає письмовим текстом, який потім кононується. Усі інші книги - переклади Писання, а також теологічні праці, правові постанови, які в релігіях виникли на основі Писання, не належать до "Слова Божого", а є "словом людським", вимовленим спільнотою вірних у діалозі з Богом та людством [3, с. 530]. На думку мусульманського теолога, на рівні Слова Божого існує повна тотожність, на рівні проповіді писання існувала спільність багатьох релігійних ідей та принципів, на рівні зафіксованого писання існує багато аналогій у наративах і образах героїв Писання, у пропонованих світоглядних цінностях, у практично всіх засобах вираження ідей. Завдяки цьому можна говорити про спільне світоглядне ядро монотеїзму, яке тепер, після численних трагічних випробувань, може бути виявлене в ході перетлумачення Писань спільнотами, їхніми представ-

никами, що мають пророчі якості та здатні переінтерпретувати себе, світ, соціум у їх відношенні з Богом.

Особлива увага теологів повинна бути зосереджена на виявленні спільних для трьох монотеїстичних релігій принципів та цінностей. Усі три релігії визнають людину як особистість, що відповідальна за свої дії: "Незважаючи на існуючі розбіжності в думках про ступінь і вид свободи людини, усі три релігії приймають (а), що є певні норми і правила, яких слід дотримуватися, і (б), що основні норми поведінки людини засновані на одкровенні про Бога", який надає правила і визначає мету життя [1, с. 72]. Усі три релігії вчать про існування пекла і необхідність спасіння від загрози потрапляння до нього [Там само]. Ці релігії є спільнотами, що живуть за усвідомленими цілями [Там само]. "Три релігії і кожна релігія окремо включає в себе різні поняття й різні концепти про Бога і Одкровення. Усі три релігії вважають, що є в кінцевому рахунку, тільки один Бог, і що Бог не є об'єкт звичайного знання. Вони вважають, що Бог фундаментально невідомий, але що Він робить Себе відомим у деякому роді за Своєю ініціативою і на Його шляху, тобто Одкровенням. Поняття одкровення має дуже різний зміст у різних колах" [Там само]. Із цих принципів та цінностей випливає розуміння того, чим є "справедливість", "мир", "людське життя", "співчуття", "покаяння" [1, с. 73]. Важливе місце в трьох релігіях займають множини символів, які дозволяють частково передати досвід безпосереднього пізнання Бога [Там само]. Усі три релігії під впливом раціоналізації життя й модернізації суспільства зазнали істотних трансформацій в останні два століття. Спільноти вірних виявилися здатними здійснити "раціоналізацію інтерпретацій релігії". Мета цієї раціоналізації полягала в тому, щоб зробити ці релігії життєздатними в контексті викликів сучасності. "Спочатку в християнстві, але потім і в юдаїзмі та ісламі, були зроблені інтенсивні інтелектуальні зусилля, щоб "відновити" релігію відповідно до вимог часу. Один із способів зробити це - повернутися до Писання і традиції, вибрати окремі елементи з них і побудувати за допомогою розуму й сучасної науки свого роду синтез, що дозволяє людям реагувати на нові виклики життя" [1, с. 74]. Таким чином усі ці три премодерні релігії змогли знайти своє місце в модерному суспільстві, надали широкі можливості для творення релігійних ідеологій та для використання релігій у політичному та суспільному житті. Особливо значні ідеологічні конструкти були розроблені у ХХ столітті, а їх мобілізуючий вплив був і залишається значним для різних суспільств. Ж. Варденбург привертає увагу до спільних трендів у раціоналізації трьох релігій, які актуальні сьогодні. Головним із цих трендів є поява в усіх трьох релігіях "теології звільнення" [Там само].

На основі всього проробленого аналізу щодо спільних елементів трьох монотеїстичних релігій Ж. Варденбург пропонує визнати, що кожна із цих релігій не є самостійною системою. Юдаїзм, християнство та іслам - це три підсистеми однієї цілісної системи або ж три системи, які частково переплітаються. Спільними або когерентними, на думку Ж. Варденбурга, є основні структурні елементи, концепти, символи та цінності. "Спільні фігури патріархів, певні базові морально-правові приписи, деякі види відповідальності людської особистості, певні погляди щодо справедливості й миру, деякі види історій та очікування на певне майбутнє мають велике значення для більш ніж однієї системи, а іноді для всіх трьох із них" [Там само, с. 77]. Якщо розглядати три релігії як одну систему, то її ядром були основні структурні елементи й цінності, а також знаки і символи, що представляють їх [Там само].

Отже, Ж. Варденбург стверджує, що "юдаїзм, хрис-

тианство та іслам пов'язані не тільки за допомогою історичних та соціальних зв'язків і прямої взаємодії", а більш прямо - як підсистеми цієї основної системи, що мають спільне ядро [Там само]. При цьому в ході історії три монотеїстичні релігії були "пов'язані з релігійними громадами, які отримали й відстоювали свою власну незалежність, соціально та історично" [Там само]. Ці релігійні спільноти докладали зусиль, щоб бути незалежними системами ідеологічно й теологічно. "Вони вважали себе самодостатніми, і вони в основному розробили ідеї фундаментальної інакшості, несумісності і навіть конфлікту між собою" [Там само]. У деяких випадках це призвело до ідеї радикальної винятковості та унікальності власної релігії. Коли три громади завоювали свою незалежність, вони хотіли підтримувати й захищати її. "Вони оголосили нове одкровення неможливим, вони закрили й канонізували свої писання і ранні традиції, вони створили системи релігійного права і доктрини, які мали тенденцію відрізнити їх від інших" [Там само]. Для цих трьох релігій цілком природно вважати себе самодостатніми й закритими системами, хоча насправді це не так. Лише ідеологізація й політизація творить із релігійних культур зусиллями громад певні "соціально-релігійні bastions", аналогічні до таких соціально-політичних утворень, як імперії [Там само].

Ж. Варденбург переконаний, що конфлікти між трьома релігіями були спричинені не лише політичними та економічними інтересами, але й змаганнями за виняткові права на спільне релігійне ядро [Там само]. У ході історичного розвитку релігійні лідери свідомо намагалися довести, що ці три релігії в їх основних елементах є принципово несумісними. Ідея несумісності породжувала численні реальні конфлікти й теоретичні полеміки. Кожна релігія захищала ядро принципів та цінностей як те, що винятково належить саме цій релігії, заперечувала когерентність та причетність усіх трьох віросповідань до спільної системи принципів, цінностей, символів [1, с. 79].

На думку Ж. Варденбурга, необхідними є дослідження впливу спільних образів таких наративних героїв, як Адам, Єва, патріархи та пророки. Чесноти, які виявляли ці символічні фігури, ставали прикладом для наслідування віруючими. У межах кожної релігійної традиції формувалися уявлення про ідеальну релігійну спільноту, про те, якою має бути релігійна комунікація. Ці уявлення Ж. Варденбург називає "символічними моделями людських спільнот" (symbolic models of human communities) [Там само], і їх аналізу присвячує значну частину власних досліджень.

У розвитку християнсько-мусульманського богословського діалогу Ж. Варденбург надає великого значення роботі невеликих дослідницьких груп, які включають в себе як мусульманських, так і християнських теоретиків. Традиційно відсутність в ісламі релігійної влади, подібної до римо-католицької церковної ієрархії, розглядалася як суттєва перешкода на шляху до результативного діалогу. Ж. Варденбург підкреслює, що на ранньому етапі взаємодії діалог та полеміка не були справою спеціально уповноважених представників релігійних спільнот. Полемічні твори писалися вченими теологами, а не ієрархами. Релігійно заангажовані та навіть світські вчені значний проміжок часу були причетні до створення негативних образів "іншого". Якщо теоретики розвивали діалог на його полемічній та конфронтаційній стадіях розвитку, то чому б вони не могли спричинитися до формування позитивного братерського дискурсу між християнством та ісламом? Ж. Варденбург вважає, що невеликі братства вчених мають пророче покликання. В історії релігії навіть пророк-оди-

нак міг змінювати хід подій, творити нові релігійні ідентичності, деконструювати своєю критикою наявний стан речей тощо [7]. Сьогодні групи дослідників обох віросповідань покликані до віднайдення спільного коріння власних ідентичностей, деконструкції надуманих образів ворога, до пророчого бачення спільного майбутнього. Прикладом такого роду братерства вчених Ж. Варденбург вважає Групу ісламо-християнських досліджень, засновану п'ятнадцятьма християнськими й мусульманськими вченими у Франції.

Сам Ж. Варденбург переважно працює над деконструкцією негативних образів ісламу, над тим, щоб виявляти різноманітність ставлення ісламу до інших релігій. Запропоноване ним загальне бачення єдності трьох монотеїстичних релігій як однієї світоглядної системи є новаторською методологією, яка ще має бути наповнена конкретним позитивним змістом. Нова переінтерпретація трьох релігій може бути проявом релігійної та теологічної геніальності, на яку сам Ж. Варденбург не претендує. Сам екуменічний діалог має розпочатися із розпізнання досвіду спілкування з Богом, який є в інших двох монотеїстичних релігіях, як справжнього. Це розпізнавання є невідворотним історичним фактом, який здійснюється саме зараз. Відповідно до цього розпізнавання має бути переосмислене ставлення віруючих до двох інших монотеїстичних релігій, оскільки справжній досвід спілкування з Богом може бути тільки в духовних братів. Досвід ставлення до іншого не як до бажаного гостя, не як до толерованого "іншого", а саме як до брата - ось у чому полягає перспектива відносин трьох релігій. Спільна екуменічна герменевтика, запропонована в працях католицького теолога Ж. Варденбурга та ісламського богослова М. Аркана, відкриває нові перспективи для міжрелігійного діалогу.

Висновки

1. У статті досліджується проект екуменічної герменевтики, запропонований сучасним католицьким теологом та філософом релігії Жаком Варденбургом. До-

водиться, що перспективи діалогу мусульман і християн пов'язані з розвитком теології доби Постмодерну, яка використовує принципи сучасної філософської герменевтики. Показано, що на початку XXI століття намітився прогрес стосовно розуміння пророчого служіння учасників міжрелігійного діалогу. Завдяки зусиллям Жака Варденбурга і мусульманського теолога Мухаммеда Аркуна віднайдено спільне розуміння Слова Божого, явленого в різних священних книгах.

2. Ж. Варденбургом, зокрема, запропонована нова герменевтика, в якій іудаїзм, християнство та іслам є трьома елементами складної структури єдиного монотеїстичного світогляду. На думку філософа, велика увага в наш час приділяється відносинам віруючого із Богом, сприйняттю краси світу, яка є відображенням любові Бога до свого творіння. Важливими аспектами діалогу стають визнання принципів прав людини, релігійної свободи, множинності шляхів до Бога.

ЛІТЕРАТУРА

1. Waardenburg J. Muslim Perceptions of Other Religions / J. Waardenburg. - New York - Oxford : Oxford University Press, 1999. - 350 p.
2. Журавский А. В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога / А. В. Журавский ; АН СРСР, Ин-т востоковедения. - М. : Наука, 1990. - 126 с.
3. Küng H. Islam: Past, Present, and Future / Hans Küng. - Oxford, 2007. - 767 p.
4. Троль К. Вопросы мусульман - ответы христиан / К. Троль ; [пер. с нем.]. - К. : Дух і літера, 2011. - 280 с.
5. Христиане и мусульмане: проблемы диалога: Межконфессиональный и межрелигиозный диалог / [сост., вступ. ст. и коммент. А. Журавского]. - М. : Библ.-богослов. ин-т св. Апостола Андрея, 2000. - 558 с.
6. Arkoun M. New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue / Mohammed Arkoun // Journal of Ecumenical Studies. - 1989. - № 26. - P. 523-529.
7. Брюггеман У. Пророческое воображение / Уолтер Брюггеман ; [пер. с англ. С. Корниенко]. - Черкассы : Коллоквиум, 2012. - 231 с.

Райчинец Анатолий,

соискатель кафедры культурологии,

Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова, г. Киев

ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ЖАКА ВАРДЕНБУРГА

В статье исследуется проект экуменической герменевтики, предложенный современным католическим теологом и философом религии Жаком Варденбургом. Доказывается, что перспективы диалога мусульман и христиан связаны с развитием теологии эпохи Постмодерна, которая использует принципы современной философской герменевтики. Показано, что в начале XXI века наметился прогресс в отношении понимания пророческого служения участников межрелигиозного диалога. Благодаря усилиям Жака Варденбурга и мусульманского теолога Мухаммеда Аркуна созданы проекты общего понимания Слова Божьего, явленного в различных священных книгах. Ж. Варденбургом, в частности, предложена новая герменевтика, в рамках которой иудаизм, христианство и ислам являются тремя элементами сложной структуры единого монотеистического мировоззрения.

Ключевые слова: христианско-мусульманский диалог; религиозная толерантность; постмодернистское богословие; либеральный ислам.

Raychinets Anatoliy,

Competitor of the Department of Cultural Studies,

National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv

ECUMENICAL HERMENEUTICS OF JACQUES WAARDENBURG

The article deals with the project ecumenical hermeneutics proposed modern Catholic theologian and philosopher of religion Jacques Waardenburg. We have the prospects of dialogue between Muslims and Christians associated with the development of theology postmodern era, which uses the principles of modern philosophical hermeneutics.

СХІД № 1 (147) січень-лютий 2017 р.

At the beginning of the XXI century there has been progress regarding understanding the prophetic ministry of participants in inter-religious dialogue. Seek to identify projects of common understanding of the Word of God, manifested in various sacred books. A new hermeneutics, where Judaism, Christianity and Islam are the three elements of the complex structure of a single monotheistic worldview. At the beginning of the XXI century more attention to the relationship of the believer with God, perception of beauty in the world, which is a reflection of God's love for his creation. Important aspects of the dialogue are the recognition of the principles of human dignity, religious freedom, plurality of paths to God.

Keywords: *Christian-Muslim dialogue; religious tolerance; postmodern theology; liberal Islam.*

REFERENCES

1. Waardenburg, J. (1999), *Muslim Perceptions of Other Religions*, Oxford University Press, New York-Oxford, 350 p. (eng).
2. Zhuravskiy, A.V. (1990), *Christianity and Islam: the socio-cultural challenges of dialogue*, Nauka, Moscow, 126 p. (rus).
3. Küng, H. (2007), *Islam: Past, Present, and Future*, Oxford, 767 p. (eng).
4. Troll, K. (2011), *Muslims Questions - Answers Christians* [translat.], Dux i litera, Kyiv, 280 p. (rus).
5. Zhuravskii, A. [ed.] (2000), *Christians and Muslims: Issues Dialogue: Interkonfession and Interreligious dialogue*, Bibl. theologian. Inst St. Apostle Andrew, Moscow, 558 p. (rus).
6. Arkoun, Mohammed (1989), *New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue*, *Journal of Ecumenical Studies*, № 26, 523-529 (eng).
7. Bryuggeman, Uolter (2012), *Prophetic imagination* [translat. S. Kornienko], *Kollokvium*, Cherkassy, 231 p. (eng).

© Райчинець Анатолій
Надійшла до редакції 14.02.2017

УДК 141.3(093)

СТЕПАНОВ ВЯЧЕСЛАВ,

*кандидат філософських наук, доцент,
Донбаський державний педагогічний університет, м. Слов'янськ*

НОВИЧЕНКО ІРИНА,

Донбаський державний педагогічний університет, м. Слов'янськ

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СУБ'ЄКТА В ГАЙДЕГґЕРА І БАДЬЮ: ПОШУК ЗАГАЛЬНИХ ПІДСТАВ

Стаття присвячена порівнянню наукових дискурсів М. Гайдегґера та А. Бадью та виявленню загальних підстав для концептуалізації суб'єкта в них, оскільки з'ясовано, що ця категорія становить недосліджений елемент кореляції. Автори доходять висновку, що для кожного з філософів актуальною постала кайрологічна модель суб'єктивного розриву хронологічного порядку історичного часу. Проте там, де М. Гайдегґер спирається на автентичність Dasein, А. Бадью звертається до надсуб'єктивної Істини, що має універсальний характер.

Ключові слова: *суб'єкт; Dasein; концепт; онтологія; людина; суб'єктність.*

Постановка й обґрунтування актуальності проблеми. Категорія суб'єкта є конститутивним елементом будь-якої філософської системи. Критика логоцентричного концепта суб'єкта класичної філософії постала визначною стратегією розбудови неklasичної та постнеklasичної раціональності, що тільки додає вагомості проблемі історико-філософської герменевтики категорії суб'єкта як ключового питання ідентифікації сучасного стану філософування. Істотною перешкодою для формування єдиного концептуального поля історико-філософської рефлексії є гетерогенність і плюралізм філософських напрямків, що мають виразні індивідуальні риси. Шлях до подолання цієї перешкоди полягає в пошуку тих загальних підстав, що поєднують різноманітні філософські доктрини.

Крізь таку призму проблематизації ми звертаємося до постатей Мартіна Гайдегґера [1, 2] й Алена Бадью [3-5] із запитом щодо трактування категорії суб'єкта в онтологічних проєктах двох мислителів. Концептуалізація Dasein та його демонтаж у подальшій творчості М. Гайдегґера заснована на полеміці з метафізикою суб'єкта. А. Бадью розпочинає побудову власної системи з "Теорії суб'єкта" (1982).

Аналіз наукових досліджень. Попри загальне визнання значущості фігур М. Гайдегґера й А. Бадью питання про ймовірні зв'язки між доктринами двох мислителів було розглянуто лише в декількох розвідках. Зокрема, Грем Гарман досліджує відношення "Теорії суб'єкта" до філософії М. Гайдегґера [6], а Йен Гантер узагалі інтерпретує концепцію А. Бадью як "гайдегґері-