

УЯВЛЕННЯ ПРО ХРИСТИЯНСТВО У ПОЛЕМІЧНОМУ ТВОРІ ІБН ТЕЙМІЙІ «АЛ-ДЖАЎАБ АС-САХІХ» (XIV ст.)

Шестопалець Д. В.

Проблема взаєморозуміння між представниками різних релігій є однією з найактуальніших у сьогоденні. Однак її вирішення ще дуже далеке від оптимістичних прогнозів. У першу чергу тому, що всі спроби діалогу ведуться на поверхневому формальному або офіційному рівні, мають декларативний характер та не торкаються тих сутнісних суперечностей та розбіжностей між релігіями, які були закладені багато століть тому, однак і досі не втратили своєї актуальної сили. Відсутність діалогу в сфері суперечностей, в сфері, де пролягають справжні магістральні лінії конфлікту призводить до зворотного результату – дискредитації самої ідеї діалогу, його можливості.

Одним з кроків на шляху продуктивного діалогу ми вважаємо аналіз образу «іншого» у свідомості представників різних релігій. Найбільш актуальною у даному ракурсі нам видається ситуація, що склалася між ісламом та християнством. По-перше, це пов'язане зі швидким поширенням ісламу поза межами Азії, у країнах, що традиційно сповідували християнство. По-друге, і християнство і іслам є релігіями універсалістського спрямування, з претензією на всесвітній характер своєї місії. По-третє, в ідейній сфері іслам і християнство не просто є приналежними до спільної, авраамічної традиції – кожна з цих релігій претендує на монопольне право володіння істинним її тлумаченням. Іслам в силу багатьох причин, визначених історично, особливо активно претендує на нівелювання християнства, асиміляцію його в ісламській традиції. Головна причина – це необхідність пошуку та ствердження свого місця в історії як більш пізнього вчення, необхідність легітимації свого існування. Саме тому антихристиянська полеміка, хоч і не є абсолютною домінантою ісламу, однак імпліцитно включена у серцевину його релігійного базису – Коран та Сунну.

Проте образ християнства у свідомості мусульманина не міг лишатися тільки на рівні загальних положень закладених Кораном. Завоювання арабами Близького Сходу, Піренейського півострова сприяли розширенню контактів та надходженню нової інформації про християнство. І на першому етапі безумовно важливу роль у цьому процесі відіграли християни, що прийняли іслам; саме вони не тільки принесли фактологічний матеріал для загальних коранічних тез, але й раціональні методи полеміки, що ґрунтувалася на здобутках античної філософської традиції. Не дивно, що перший полемічний антихристиянський твір, який дійшов до нас належить саме наверненому в іслам християнину, видатному лікарю свого часу 'Алі б. Раббану ат-Табарі (помер 242/856 р.) [Khalife 1959]. Однак у подальшому розвитку полемічного жанру, IX –X століття, більшість антихристиянських творів було написано представниками му'тазілізму, раціоналістичної школи мусульманського богослов'я, що була визнана єретицькою. Представники цього напрямку (ал-Імам Тарджуман (помер 246/860 р.), ан-Наші' ал-'Акбар (ал-'Анбарі) (помер 293/906 р.), 'Абу 'Іса Мухаммад б. Харун ал-Ўаррак (помер 297/910 р.) надавали перевагу схоластичному або формально-логічному аналізу християнських догматів, практично не звертаючись до текстів (окрім пізніших авторів, таких як 'Абд ал-Джаббар (1021 р.)). Етап XI – XII століття навпаки вирізняється творами, що були присвячені суто аналізу священних текстів християн на предмет суперечностей та невідповідностей (Ібн Хазм (помер 460/1068 р.), ал-Джу'айні (помер 478/1085 р.), ал-Газалі (помер 519/1125 р)).

Третій етап розвитку полемічного антихристиянського жанру в період Середньовіччя (XIII – XIV ст.) ми з певною умовністю назвемо історіографічним. Критика християнства проходила у формі розбору або полемічних або просто присвячених християнській історії чи догматиці творів авторів християн. До цієї групи, окрім творів ал-Куртубі (помер 671/1273 р.) «І'лам бі ма фі дін ан-насара мін ал-фасад ўа ал-аўхам» та ал-Карафі (684/1285 р.) «ал-Аджу'їба ал-фахіра», відноситься також твір Ібн Теймійі «ал-Джа'уб ас-сахих лі ман баддаля дін ал-масіх». Він є достатньо пізнім за часом свого написання (поч. XIV ст.), а

для арабської літературної традиції це є приводом, щоб говорити про компіляторський характер твору. Однак, на нашу думку, пізній час написання полемічного твору має ту перевагу, що дозволяє у більш-менш комплексному, завершеному вигляді побачити образ християнства у свідомості середньовічного мусульманина. З іншого боку, важливою та цікавою є особа самого Ібн Теймійї, дуже авторитетного та неординарного богослова, одного з класиків ісламської думки Середньовіччя, який значним чином вплинув на завершення формування ісламу у його сучасному вигляді.

«Ал-Джа'аб ас-сахих» є найбільшим полемічним твором у доробку Ібн Теймійї та, на нашу думку, найбільш антихристиянським у арабській середньовічній літературі. Він по суті завершує епоху розробки головних елементів критики християнства в епоху Середньовіччя. Як пише дослідник біографії та творчості цього видатного богослова Абу Захра, «уже тільки цього твору достатньо, щоб записати Ібн Теймійю серед найбільш вчених, старанних імамів та вічних мислителів» [ابو زهرة 1958, 519]. З іншого боку, 'Абд ал-Хасан ан-Нада'ї зазначає, що «ал-Джа'аб ас-сахих» більш ніж будь-який твір Ібн Теймійї доводить широту його кругозору, різноманітність досліджень та глибину ознайомлення з традицією інших релігій [النديوي 1953, 231].

Однак, не дивлячись на такі характеристики, дослідники не приділяли твору достатньо уваги. Лише загальні зауваження щодо «ал-Джа'аб ас-сахих» містяться в монографіях, присвячених полемічній літературі, А. Боуамами [Bouamama 1988] та Е. Фрітша [Fritsch 1930].

Цікавою та найбільш докладною роботою по «ал-Джа'аб ас-сахих» на даний час є монографія 'Абд ар-Раді ал-Мухсіна «Шлях «ахлю-с-сунна ўа ал-джама'а» у відповіді християнам» [المحسن 1992], в якій цей твір Ібн Теймійї береться як методологічний зразок ісламської критики християнства. Однак ця монографія, хоч і має риси науковості, все ж є релігійно забарвленою та багато в чому суб'єктивною.

Достатньо важко об'єктивно визначити масштаби істинного знайомства Ібн Темійїї з християнством. Джерельна база твору достатньо широка, включає численні тексти Старого та Нового

Заповіту, полемічні твори та твори християнських істориків церкви. Деякі з них лише згадуються, а інші мають велике значення як об'єкт критики чи джерело фактологічного, ілюстративного матеріалу. З іншого боку, критика Ібн Теймійї не виявляє глибокого розуміння полемістом догматів християнства у їх цілісній системі, єдності, розуміння християнської концепції авраамічної традиції та світової історії взагалі. І таку ситуацію далеко не компенсує дуже детальний та прискіпливий аналіз Ібн Теймійєю окремих питань, наведення ним численних подробиць та аналогій.

З корпусу священних книг християн Ібн Теймійя найбільше спирається на Старий Заповіт. Він наводить та коментує, перетлумачує вірші з книг пророків Ісаї, Ієремії, Єзекіїля у питаннях про відповідність християнських догматів священним книгам, згадки про пророка Мухаммада та ветхозавітні пророцтва про його прихід. Звичайно повна ідентифікація цих цитат з оригінальним текстом, а також особливості екзегетичної методології Ібн Теймійї вимагає окремого ретельного дослідження.

Порівняно з текстами Старого Заповіту, цитати з Євангелія займають у «ал-Джа'їаб ас-сахих» достатньо мало місця. Причини цього також важко назвати точно. Скоріш за все Ібн Теймійя був знайомий з усіма Євангеліями лише опосередковано, з усних джерел або творів інших полемістів. Однак у тому ж листі Хасана б. Айуба, який Ібн Теймійя наводить повністю, набір цитат з Євангелія набагато ширший, різноманітніший. Тому можливі й інші мотиви.

По-перше, це може бути характерною рисою його методології – брати лише ключові, на його думку, цитати, на які християни спиралися при обґрунтуванні догматів. Такою є цитата з Євангелія від Матфея (28:19) «Отже йдіть, навчіть всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця та Сина та Святого Духа», яку він дуже ретельно аналізує, вважаючи, що саме вона є основою догмату Трійці.

По-друге, Євангеліє як священна книга оцінюється Ібн Теймійєю не дуже високо з ряду причин: «Що ж до Євангелія то в ньому немає самостійного закону, не йде мова про єдинобожжя, створення світу, історії пророків та їх народів, але

у більшості посилання на Тору. Месія лише дозволив їм дещо заборонене та наказав прощати та бути милосердними, терплячими до мучителів та аскетичними у світі та навів приклади цього». «Головне, чим Євангеліє відрізняється від Тори – покращення моралі та аскетизм, але все це є і в Корані набагато більш повно» [ابن تیمیة, V, 72]. Ібн Теймійя говорить, що Євангелія не містять вирішення того, у чому люди розходились, але тільки проповіді, заповіді, на протипагу до тори та Корану у яких міститься суд між людьми [ابن تیمیة, II, 256].

Крім того, Ібн Теймійя наводить коротку характеристику системі Євангелій, що в принципі відповідає християнському баченню: їх чотири та розрізняються вони тим, що доповняю одне інше [ابن تیمیة, V, 432].

У категорію священних текстів можна віднести також таке джерело як Символ віри («ал-'Амана ал-мукаддаса»).

Без сумніву, Ібн Теймійя розумів значення цього «документу», бо наводить його двічі повністю [ابن تیمیة, III, 478; IV, 409–410] та декілька разів цитує великими уривками.

На протипагу до цитат з Євангелій, які були просто неправильно витлумачені, Символ віри, за Ібн Теймійєю, був укладений свідомо та напряду свідчить про політеїзм, «шірк» християнства. Не зрозумілим, однак, лишається факт, чому Ібн Теймійя вважає, Символ віри священним для всіх християнських конфесій [ابن تیمیة, I, 170–171].

Дуже важливе місце серед джерел «ал-Джа'уб ас-сахих» займають твори авторів-християн.

По-перше, це лист Буліса ал-Антакі, єпископа Сайди, у якому той намагається перетлумачити Коран на користь християн та знайти в ньому підтвердження істинності їх релігії. Власне головною метою «ал-Джа'уб ас-сахих» була відповідь на цей лист та спростування усіх християнських тез, наведених у ньому:

- 1) твердження християн, що Мухаммад був посланий не до них, а до язичників-арабів;
- 2) твердження християн, що пророк Мухаммад прославляв їх релігію, яку вони мають зараз;

3) твердження християн, що пророцтва всіх пророків свідчать на користь та підтвердження християнства;

4) про те, що догмати християнства відповідають розуму та логіці;

5) твердження про те, що християнство є єдинобожжям, тлумачення термінів іпостась та ін. ;

б) про те, що Христос приніс абсолютно досконалу релігію та немає потреби у новому законі [ابن تيمية, I, 101–104].

Тобто цей лист став головним джерелом Ібн Теймійї для визначення з одного боку, християнського бачення ісламу, а з іншого – християнської апологетики власної догматичної системи проти різних звинувачень з боку мусульман.

По-друге, історичний твір Євтихія (Са'іда б. Батріка), патріарха Олександрії «ат-Та'ріх ал-Маджму' 'ала-т-тахкік ўа ат-гасдик». Цей твір являє собою історію людства від Адама до хіджри – початку мусульманської ери. Твір носить яскраво виражений апологетичний характер на користь мелькітської (православної) конфесії.

Ібн Теймійя вважає, що твір Са'іда б. Батріка – найбільш повне зібрання відомостей про християн, а її автор – найкращий, хто писав про це [ابن تيمية, III, 179]. Автор «ал-Джа'уаб ас-сахих» не просто посилається на цю книгу – він наводить величезний уривок про історію християнства, використовує її як джерело фактичного матеріалу для критики. На думку Ібн Теймійї, зафіксована у творі Са'іда б. Батріка історія розколу церков напряду свідчить про неістинність християнства у тому вигляді, у якому воно підійшло до виникнення ісламу. Однак критика Ібн Теймійї спрямована не лише проти «мелькітів», тобто православних, яким був Са'ід б. Батрік, але й проти несторіан та яковітів. Більш того, Ібн Теймійя береться не тільки цитувати, але й виправляти історичні «помилки» Са'іда б. Батріка, тобто ставиться критично до свого джерела та тих відомостей, що воно містить.

Також у «ал-Джа'уаб ас-сахих» згадується ще декілька творів авторів-християн:

1) Твір «Сірр Бутрус» («Тайна Петра»). Під такою назвою згадує його Ібн Теймійя та вказує, що Петро взяв його від Христа безпосередньо та у ньому містяться таємниці усіх наук

[ابن تيمية], I, 358]. Ал-Мухсін вважає, що цей твір ніщо інше як «Видіння Петра», який належить перу його учня Ікліміса або Ікліміндуса (Кліментія) [المحسن 1992, 51]. Л. Шейхо згадує іншу книгу, яку відносять до Петра, – «Кітаб ат-та‘алім ал-кадіс Бутрус», що написана його учнем Іклімусом та розповідає про все створене та те, що робили люди, а також те, що передав Петру ас-сейїд ал-Масіх про майбутнє [شیخو 1912, 61].

2) «Ал-Кауанін» ас-Саффа 'Абу ал-Фада'іл Маджида б. Абі Саха Джурджи Ібн 'Уссаля [ابن تيمية], II, 15] являє собою збірник церковних законів, поширений у XIII – XIV столітті на Близькому Сході.

Однак яким би не було коло християнських джерел Ібн Теймійї цілком природо, що у своїй критиці він виходить з ідей, закладених у Корані та Сунні, розвиваючи їх та збагачуючи фактичним матеріалом.

Перш за все християни для Ібн Теймійї є «ад-даллін» (الضالين) – «ті, що заблукали» або «ті, що зійшли з правильного шляху». Таке формулювання щодо християн міститься у сурі «ал-Фатіха», аяті 7 (غير المغضوب عليهم و لا الضالين) [ابن تيمية], III, 164–168].

Окрім такого загального твердження, Ібн Теймійя аналізує причини помилковості християнства. При цьому він виокремлює цілу систему, ланцюг, який призвів до викривлення справжнього християнства.

Першою ланкою в ньому є те, що християни не взяли свою релігію безпосередньо від ал-масіха Іси (Ісуса Христа); вона не була переданою навіть через апостолів. На думку Ібн Теймійї, він не встановлював більшість обрядів сучасного християнства, не залишив тлумачень окремим своїм словам, які викликають сумніви та неясність [ابن تيمية], II, 87–88]. Так стосовно вірша в Євангелії від Матфея (28:19), який він вважає базовим аргументом для догмату Трійці, Ібн Теймійя пише: «О, якщо б знати, що сам ал-масіх мав на увазі під словами Отець, Син та Святий Дух, хоч би він і справді мав на увазі іпостасі» [ابن تيمية], IV, 444]. Тому він вважає неправдою твердження, що християни слідуєть своєму пророку [ابن تيمية], II, 88].

Продовжуючи думку, Ібн Теймійя пише, що християни спеціально взяли за основу важкі для тлумачення, неясні

вислови у священних книгах, які тільки припускають можливість висновків, подібним до тих, які зробили християни. При цьому вони полишили інші, очевидні та ясні свідoctва про єдинобожжя [ابن تيمية, IV, 452].

Причину того, чому саме ці місця взяли за основу християни Ібн Теймійя бачить у свою чергу у декількох речах. Перше – це бажання відгородитися, відмежуватися від іудаїзму та зробити релігію на противагу йому. Для цього християни відмінили деякі настанови – обрізання, заборону на свинину та ін. [ابن تيمية, III, 175 – 176]. Друге – це властива християнам схильність до крайнощів, наслідком якої стало надмірне звеличення ал-масіха, піднесення його до статусу Бога. Ібн Теймійя відносить християн до «ал-галійя» (الغالية), тобто «крайніх за переконаннями», куди також, на його думку, відносяться шіїти [ابن تيمية, II, 315]. Теоретично Ібн Теймійя поділяє «ал-галійя» на дві групи:

– тих, хто зробили незбагненне збагненим (тобто саме поняття «незбагненого» ввели в обіг, давши йому обґрунтування з текстів);

– тих, хто відкидає «очевидно збагненне», розумне та наводить тільки «ал-хіссійят» (дані почуттів) та «ас-сам'ійят» (певна усна традиція, чутки) [ابن تيمية, IV, 394].

Тобто у цьому аспекті причиною помилковості християн для Ібн Теймійї є їх особисті пристрасті. [ابن تيمية, III, 178].

Серед інших причин помилковості усіх «ал-галія» (الغالية), в тому числі і християн, Ібн Теймійя також називає слідування неправдивим свідoctвам, а також відсутність верифікації догматів через розум, на критерій відповідності йому. Так, у християн немає нічого достовірно переданого, «ал-манкул» (за мусульманським зразком) від пророків, а про раціональне («ал-ма'кул») вони говорять у неясних висловах та не можуть нічого пояснити [ابن تيمية, II, 316]. Далі – чудеса, які християни вважають знаменнями, є насправді справами шайтанів, якими ті збивали зі шляху ще язичників [ابن تيمية, II, 315]. До неправдивих чудес Ібн Теймійя відносить явлення Христа апостолам після смерті та воскресіння, видіння імператором Костянтином хреста в небі [ابن تيمية, II, 323], видіння апостола Павла, яке перетворило його на християнина [ابن تيمية, II, 324]. Ібн Теймійя порівнює ці

свідомства з подібними в ісламі: про видіння на могилах святих та ін. [ابن تيمية, II, 318–319].

Наступні ланки у ланцюзі помилковості християнства пов'язані з діяльністю «ал-акабір» (الأكابر), або голів християн, первосвящеників. Саме вони є авторами усіх настанов християнства, джерелом усіх дій, що підпали під категорію «ат-табділ» (التبديل) – підміна, чи «таг'ір» (التغيير) – зміна справжніх, початкових норм. Про роль «ал-акабір» у християнстві навіть наводиться хадіс, в якому пророк Мухаммад дає тлумачення на аят 31 сури «Прощення» (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله): «А також сказав пророк Аді б. ал-Хатиму, коли той почув як пророк читає аят «Та узяли своїх священників та ченців господами собі окрім Аллаха» та спитав його, чому християни поклоняються священикам: «Тому, що вони дозволяють їм заборонене і ті коряться» [ابن تيمية, III, 174].

До діяльності первосвящеників Ібн Теймійєю відноситься також опора християнства на філософські концепції грецьких язичницьких філософів, результатом чого стало перетворення християнства на синтез єдиногобожжя та язичництва. Аналізуючи цю проблему, Ібн Теймійя згадує подорож апостола Павла в Афіни, які були центром різних філософських шкіл. Ця подорож, на його думку, значно вплинула на формування Павлом християнства. За це Ібн Теймійя докоряє апостола: як він міг взяти думки філософів-язичників та відвернутися від пророків? Саме з язичництва, на думку Ібн Теймійї, були взяті християнами іпостасі, молитва на схід (молитву сонцю вони замінили молитвою у його напрямку), піст навесні (великий), щоб поєднати релігію та природний цикл язичницьких обрядів [ابن تيمية, V, 22]. Зокрема Ібн Теймійя проводить паралелі у філософському та богословському осмисленні терміну «джаўхар» (сутність, основа), який використовується у християнстві для характеристики єдиної основи Трійці [ابن تيمية, V, 50–56]. Внеском у критику християнства (адже християни дуже цінують філософів та логиків [ابن تيمية, V, 34]) Ібн Теймійя вважає відповідно розвінчання неспроможності та неправильності самої філософії, в тому числі ісламської, яка спирається на античний спадок – Ібн Рушда, ал-Фарабі та ін., хоча вважає її кращою, досконалішою за грецьку.

Достатньо дивними є бачення цієї проблеми, яке Ібн Теймійя демонструє трохи нижче: він звинувачує християн у слабкості та боягузтві, бо наче саме з цих причин вони поступилися справжньою вірою язичникам, погоджувалися з їх думками та корилися їм [ابن تيمية, V, 92].

Загальним висновком Ібн Теймійї є те, що спирання християн на ідеї філософів свідчить про їх невігластво у Божому Законі та у речах раціональних [ابن تيمية, V, 35]: у теперішній релігії християн правда змішалася з помилкою таким чином, що вони самі вже не здатні розрізнити їх, а справжня релігія месії Іси була втрачена і відома нині тільки з Корану [ابن تيمية, II, 118–119].

Серед інших критичних зауважень, які характеризують бачення християнства Ібн Теймійєю є його розбір концепції первородного гріха та хресної смерті Ісуса Христа.

Ібн Теймійя повністю відкидає концепцію первородного гріха та того, що гріх Адама лежить на всіх людях. Як аргумент він наводить тезу, що батько Авраама (Ібрахіма) був невірним, але Аллах не покарав за це Авраама (Ібрахіма). Відповідно Ібн Теймійя відкидає догмат хресної смерті Спасителя за гріхи людства [ابن تيمية, II, 107–108].

Суть догмату про спокутування гріхів людства хресною смертю, за Ібн Теймійєю, зводиться до того, що Бог замаскувався до подоби людини, щоб обдурити диявола – примусити взяти до пекла невинну душу і, таким чином, використати це як аргумент проти нечестивих дій ібліса (диявола). Можна сказати, що далі Ібн Теймійя критикує власне саме це своє бачення концепції первородного гріха. Його критика носить суто раціональний характер: він не цурається абсурдних, а то й богохульних варіацій, виправдовуючи всіх – іудеїв за розп'яття Ісуса, диявола за те, що він сподівався взяти його душу, аби тільки спростувати християнські погляди. Головне, на що в цьому наполягає Ібн Теймійя – те, що кожен виконував свою роботу: ібліс брав до пекла душу та не міг знати, що за нею ховається Бог. Іудеї ж розпинали його із покірності закону, адже він не дав їм адекватного знамення. Йдучи далі Ібн Теймійя питає для чого взагалі знадобилося всемогутньому Богу це дійство із обманом диявола, не вже без

цього він не міг приборкати його свавілля та захистити себе та пророків?

Інший бік, яким характеризується раціональність критики християнства – це сам метод аналізу, шлях логічних контрадикторних суперечностей: він висуває тезу та антитезу, намагаючись вичерпати можливі варіанти тлумачення догмату. Так: «Те, що ібліс хотів забрати душу до пекла є або справедливим або несправедливим. Якщо це справедливо то ібліса нізащо ляяти. Якщо ж несправедливо, то чому Бог до приходу месії не перешкодив йому? Очевидно не тому, що не міг, оскільки це приписування Богу неспроможності» [ابن تيمية, III, 342]. У Ібн Теймійї також виникає велика кількість критичних зауважень: наприклад, про те, чи спокутав Христос гріхи лише тих, хто був до нього, чи навіть тих, хто жив після нього?

Концепція первородного гріха та його спокутування, за Ібн Теймійєю, визначена впливом на християнство зороастризму та його дуалізму, де вважається, що все зло відноситься лише до диявола, а Бог не чинить покарання [ابن تيمية, III, 356].

Подібні роздуми свідчать про очевидне ігнорування або повне нерозуміння Ібн Теймійєю християнської концепції розвитку історії людства та авраамічної традиції, а головне – тези про свободу волі, яку було дано всім. Диявол виступає в ісламській концепції як такий самий слуга Аллаха, як усі інші, тільки вередливий та гордий, який захотів робити для Бога чорну роботу, аби тільки за власним бажанням. Теза Ібн Теймійї проста: якщо б Бог хотів покарати ібліса, то зробив би це і без обману за допомогою хресної смерті месії [ابن تيمية, II, 112].

Таким чином, на думку автора «ал-Джа'абаб ас-сахих», християни неминуче приписують Богу неспроможність абсолютно, за своїм бажанням, впливати на хід подій, а відповідно і несправедливість у діях.

Далі Ібн Теймійя неодноразово звертається до цієї проблеми, додаючи нові зауваження у тому ж ракурсі:

– він наголошує на неможливості того, щоб праведників тримали в пеклі за гріх Адама, більш того тримали пророків та посланників, цих найкращих з людей;

– вчення про первородний гріх, на думку мусульманського полеміста, не спирається на традицію, однак, навіть якщо б християни передавали це від пророків, їх можна звинуватити у брехні, оскільки Ібн Теймійя вважає, що Бог пробачив Адаму, бо в християнських книгах немає вказівки на зворотне. А якщо християни стверджуватимуть, що і вказівок на прощення немає, то можна їм зазначити, що відсутність знання не є відсутність прощення [ابن تيمية, II, 413-415];

– Ібн Теймійя ставить питання ще більш радикально: взагалі який зв'язок між розп'яттям та спасінням? Аллах, якщо шайтан був неправий, міг сам стримати або покарати його, що й робив до часів приходу ал-масіха [ابن تيمية, II, 417].

Цікавими є роздуми Ібн Теймійї про співвідношення трьох авраамічних релігій – іудаїзму, християнства та ісламу.

Перш за все Ібн Теймійя аналізує іудео-християнську полеміку та суперечності. Він пише, що християни перебільшили у звинуваченнях іудеїв, більш ніж ті на це заслуговують [ابن تيمية, I, 110]. Автор «ал-Джа'уб ас-сахих» каже, що іудеї звичайно невірні, бо не повірили у Ісу ал-Масіха, але християни ще більш невірні, бо, в свою чергу, не повірили у Мухаммада [ابن تيمية, III, 430]. На думку Ібн Теймійї, невір'я християн є набагато більшим, адже ал-масіх відмінив закон Тори лише частково, а все інше підтвердив. Закон же, який приніс Мухаммад, був повноцінним, новим універсальним законом, подібним до закону Тори, хоча і більш досконалим.

У іудео-християнському протистоянні, таким чином, Ібн Теймійя стає на сторону іудеїв, до міри виправдовуючи їх від нападок християн. Зокрема, він каже, що відкидання іудеями Трійці є їх плюсом, адже це зберегло їх від ще більшої помилки [ابن تيمية, III, 468].

Виправдовує іудеїв Ібн Теймійя, хоча можливо тільки з полемічною метою, й у іншому вже розглянутому нами епізоді – розп'яття Ісуса Христа. На думку полеміста, якщо іудеї зробили це з покірності Аллаху, як виконання закону, то вони заслуговують лише на нагороду. У іншому випадку, якщо б розп'яття було несправедливим, чому Аллах не заважав їм? Це явно суперечить поняттю справедливості Бога, яке в ісламі, і

відповідно для Ібн Теймійї, є ледве не ключовим [ابن تيمية, II, 114].

Йдучи далі в розборі антиіудейських закидів християн, Ібн Теймійя аналізує аргументи зі Старого Заповіту (цитати з пророків Ісая, Ієремія, Єзекіїль) та, навіть, Корану, де християни знайшли численні аяти на свою користь проти іудеїв. Викриваючи неправильність християнського підходу до священних книг, Ібн Теймійя зазначає, що з точки зору ісламу християни так само, як і іудеї заслуговують на ці епітети [ابن تيمية, III, 83]. Зокрема Ібн Теймійя критикує християнське тлумачення аяту: «Ти знайдеш найбільш ворожими до тих, хто увірував іудеїв та язичників, а найбільш близькими за любов'ю – тих, хто каже: «Ми – християни». Це тому, що у них є священники та ченці, і вони не є пихатими» («ал-Ма'їда», 82). Він говорить, що у цьому аяті християнам було надано перевагу об'єктивно, за якості релігії, але мова не йде про возвеличення християн чи їх спасіння. Більш того подальший контекст говорить, що мова йде не про всіх християн, лише про окрему групу тих, що зберегли істинну релігію месії [ابن تيمية, III, 107].

Звичайно чіткіше картина бачення Ібн Теймійєю християнства проступає при співвідношенні ним усіх трьох релігій авраамічної традиції. Їх полеміст класифікує за основною інтенцією:

1. Іудаїзм як закон справедливості («شريعة العدل»);
2. Християнство як закон милості, милосердя («شريعة الفضل»);
3. Іслам як релігія та закон, що поєднує переваги перших двох – справедливості та милосердя («شريعة العدل و الفضل»).

Відповідно іслам вважається ним вінцем розвитку авраамічної традиції, кращім за всі попередні закони, більш корисним та досконалим: «Християни – їх звичаї, обряди не містять знання та розуму. А в іудеїв є розум та знання, а ось обрядів немає» [ابن تيمية, III, 102]. Мусульмани виправили всі ці недоліки – мають базовані на корисних знаннях обряди та добрі справи.

Християнство, по Ібн Теймійї, немає у собі закону справедливості, оскільки церковні закони регулюють лише внутрішнє життя церкви, а закони, що даються правителями не є божественними. З цього автор «ал-Джа'їб ас-сахих» робить

висновок про загальну відсутність стримуючого фактора для насильства, оскільки християнські принципи прощення залишають не покараним злочинців. Ібн Теймійя наводить інформацію, що через це навіть у християнських країнах люди звертаються до мусульманського закону у питаннях крові та спадку [ابن تيمية, V, 104].

Більш того Ібн Теймійя вважає закон справедливості більш достойним, щоб бути віднесеним до Аллаха, ніж закон милості: на його думку, наказувати робити добро та прощати може кожен, а ось знати справедливість та суд між людьми – на це здатні одиниці, тому це вірогідніше для Аллаха [ابن تيمية, V, 108].

Розвиваючи власне бачення християнства, мусульманський полеміст пише, що наказ ал-масіха прощати тим, хто ображає – це не обов'язок, бо тоді той, хто його полишає, має бути покараний. Немає суперечності між обов'язком справедливості та заохочення милосердя. За порушення першого карають, а за виконання другого хвалять [ابن تيمية, V, 109].

Отже, в концепції Ібн Теймійї християнський закон, релігія є лише доповненням до Тори, а мусульманський – універсальний та повноцінний – включає і Тору, і Євангеліє [ابن تيمية, V, 119].

У сприйнятті християнства Ібн Теймійєю чималу роль відіграє питання про універсальність місії ісламу та те, чи був Мухаммад пророком до усіх релігійних спільнот та народів. У виникненні цього питання, на нашу думку, провідну роль відіграли історичні умови: Хрестові походи та зіткнення цивілізацій, в наслідок чого ісламо-християнська полеміка виходить за межі Близького Сходу на рівень між цивілізаційної ідеологічної боротьби.

Проблема істинних масштабів пророцтва ісламу пов'язана з намаганням християнських полемістів обмежити місію Мухаммада лише арабськими язичницькими племенами Аравійського півострову. Ібн Теймійя наводить історію з листа Павла Антіохійського про єпископа Даміана, який ставив питання про те, чому християни не прийняли Мухаммада. «І вони сказали: [Ми не прийняли його] з багатьох причин. Із них те, що ця Книга (Коран – Д. III.) – арабська і не нашою мовою ... Коли ми побачили це, то зрозуміли, що вона не до нас, але для арабів-язичників. І нам не обов'язкове слідування йому, тому

що до нас вже прийшли посланці до нього, які говорили на наших мовах » [ابن تيمية, I, 120–122].

Перш за все Ібн Теймійя вдається до методологічного аналізу цього уривку з листа. Він зазначає, що християни не звертаються до питання про загальну істинність чи неправдивість пророцької місії Мухаммада, але лише намагаються довести, що сам пророк обмежив себе арабами. На думку полеміста, питання про істинність пророка має передувати питанню про масштаби його пророцтва. Стосовно ж тверджень християн, він заявляє, що ті обирають одні аяти та полишають більш очевидні інші, як вони зробили і з Торою та Євангелієм [ابن تيمية, I, 124].

Після короткого вступу Ібн Теймійя звертається до докладного аналізу цього питання через призму листа Павла Антиохійського. Він пише, що автор листа на початку притримується тези про обмеженість місії Магомета арабами, яку він сам стверджував, а все інше було доповнене його прибічниками. У кінці ж листа автор визнає, що Мухаммад претендував на всесвітній характер своєї місії, але при цьому обманював. Головний же висновок Ібн Теймійї – в будь якому разі християни не відкидають його місії до арабів, тобто часткову істинність пророка Мухаммада [ابن تيمية, I, 130].

Ібн Теймійя приводить також інші позиції християн щодо пророка ісламу, зокрема бачення його як кари Божої, помсти Божої за гріхи, подібне до нападу на Ізраїль царів Бахтансара та Санхаріба і т. п. [ابن تيمية, I, 145–146].

Сам Ібн Теймійя спрямовує всі свої зусилля на доведення всесвітнього характеру місії пророка Мухаммада: «І всім цим мається на увазі, що він (Мухаммад) сам закликав людей усієї землі до віру у нього. І він закликав «людей Писання» так само як невірних» [ابن تيمية, I, 166].

Першим шляхом обстоювання цієї тези Ібн Теймійя обирає історичні свідчення арабських авторів, які зафіксували початковий період розвитку ісламу, а саме хід проповіді Магомета у Мецці та Медині. Однак при всій тій великій масі свідочств, які наводить Ібн Теймійя з «Сірат расул Аллах» Ібн Ісхака та Ібн Хішама, «ал-Мунтазама» ал-Джаузі, «Табакат» Ібн Са'да, головним залишається бажання автора розкрити та

довести активні контакти пророка з християнами не тільки за межами Мекки та Медини, але й за межами Аравійського півострову.

Центральним є сюжет про делегацію християн Неджрану для укладення мирного договору з новоствореною ісламською державою, який наводиться у багатьох версіях з різних джерел. Мета Ібн Теймійї – показати, що вже на цьому ранньому етапі Мухаммад звертався до християн з проповіддю, закликом до ісламу, а в полеміці він виступав лише як оборонець себе та своєї релігії. У більшості версій арабських авторів християни першими провокують смиренного пророка на дискусію, але коли він викликає їх на таку полемічну дуель («المباهلة») – вони не йдуть на неї, знаючи, що правда не на їх боці [ابن تيمية, I, 134–156].

Досить цікавим є уривок такої полемічної дуелі, яку Ібн Теймійя цитує за тафсіром ат-Табарі [ابن تيمية, I, 196]. Пророк демонструє поверхове розуміння догматів християнства, але цікавий той метод, яким він користується – аналогічний сократівській «маєвтиці», коли шляхом правильно поставлених питань він приводить християн до розуміння абсурдності їх поглядів. На наш погляд, ці свідчення мають пізні походження, оскільки очевидний вплив формально-логічних методів античної філософської традиції.

Серед інших сюжетів звертання Мухаммада до християн особливе місце займає історія першої хіджри, коли у 615 році група мусульман емігрувала до Ефіопії, де правив негус-християнин. Останній, коли почув суру «Марйам», одразу визнав Магомета пророком та дуже гостинно прийняв мусульман [ابن تيمية, I, 167–170].

Арабські джерела також згадують посольства Магомета до імператора Іраклія в Візантію та до єгипетського правителя ал-Мукайкіса. Однак ці посольства не мають підтвердження в інших джерелах і тому вважаються такими, що були створені пізнішою традицією.

Традиційно мусульмани повністю відкидають можливість впливу на створення ісламу християнських елементів Мекки та Медини. Проти можливості запозичення із християнства, плагіату, звинувачення в якому часто звучали з боку християн Ібн Теймійя наводить такі аргументи:

- пророк був неписьменний;
- пророк практично не полишав Мекку;
- розповіді Корану не співпадають багато у чому з біблейськими та євангельськими оповідями.

Все це, на думку полеміста, свідчить про те, що Мухаммад не взяв релігію безпосередньо у християн, не запозичив її штучно створивши іслам [ابن تيمية, II, 78].

Є чимало оповідей на тему делегації християн до Мухаммада в Мекку та Медину, однак більшість з них безумовно пізніші підробки. Для нас важливий той факт, що Ібн Теймійя справді впевнено доводить на історичних матеріалах, що вже на завершальному етапі свого пророцького шляху Мухаммад виводить іслам на рівень світової доктрини, розриваючи зв'язок з сучасними йому іудаїзмом та християнством, претендуючи на істинність його власної інтерпретації авраамічного спадку. Таким чином іслам стає альтернативною системою, у якій було закладено великий потенціал до майбутнього універсалізму.

Окрім наведення історичних аргументів універсальності послання ісламу, Ібн Теймійя використовує і раціональні докази того, що «арабізм» Мухаммада не є показником обмеженості його послання. Зокрема він аналізує питання мови пророцтва. Ібн Теймійя визнає, що мова є дуже важливою, оскільки забезпечує зв'язок із народом, саме тому вона має бути єдиною, але це не говорить про те, що пророк посланий тільки до народу, мовою якого говорить [ابن تيمية, VI, 56].

Метою Ібн Теймійї є довести, що арабськомовний характер місії Мухаммада не може зашкодити його універсальності, тобто мова не є бар'єром. Ібн Теймійя наводить приклади швидкого оволодіння сподвижниками пророка іншими мовами та їх послання Мухаммадом у 7 році хіджри (629 р.) до різних правителів. Відповідно до цього полеміст проводить паралелі з християнством: сам Христос обмежував свою місію іудеями: «Мене було послано тільки до синів Ізраїлю» [ابن تيمية, I, 381], а вже потім посилав апостолів з поступовим розширенням масштабів його місії – від іудеїв до всього світу [ابن تيمية, I, 383].

На думку Ібн Теймійї, те, що автор листа, на який є відповіддю «ал-Джа'уб ас-сахих», якимось чином ознайомленні з арабською мовою, спростовує християнський аргумент про

іншу мову як привід неприйняття ісламу [ابن تيمية, II, 67]. Тобто мовою можна оволодіти, тим більше, якщо цього вимагає виконання волі Аллаха. З іншого боку розуміння кожного аяту Корана не є обов'язком мусульманина. Його обов'язок – знати, що наказав йому Аллах робити, а що заборонив. Це можливе усім народам і без розуміння арабської [ابن تيمية, II, 103–105].

Мовний бар'єр також не може бути важливим для християн, оскільки вони змогли перекласти книги з давніх мов, написали Євангеліє мовою, що не була справжньою мовою месії [ابن تيمية, II, 102].

Такими є ті найбільш загальні аспекти, які характеризують бачення Ібн Теймійєю християнства. Для нього воно навіть у своєму істинному, «невикривленому» початковому вигляді не є повноцінною релігією – лише доповненням до попереднього закону Тори. А те християнство, яке було створене в результаті діяльності спочатку ап. Павла, а потім отців церкви Ібн Теймійя вважає повністю неістинним, синкретичним поєднанням язичництва, філософії та єдинобожжя іудаїзму. Саме спотворення та втрата справжнього християнства викликали необхідність нової універсальної релігії, пророцтва, яке б вирішило усі суперечки стосовно догматів та традиції. Такою релігією став іслам, який був адресований не тільки язичницьким племенам арабів Аравійського півострову, але й усьому людству, тобто має універсальний характер, є логічним та досконалим завершенням авраамічної традиції.

Окрім розглянутих вище тем Ібн Теймійя торкається у «ал-Джа'уаб ас-сахих» ще багатьох, більш конкретних аспектів християнства – догматичної системи, Трійці, Боготілення, особливостей зберігання та передачі священних книг, що є перспективним напрямком роботи у дослідженні ісламо-християнського діалогу в період Середньовіччя та його впливу на сьогодення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Bouamama A. *La littérature polemique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIII siècle.* – Alger, 1988. – 286 p.

2. Fritsch E. **Islam und Christentum im Mittelalter Beitrage zur Geschichte der muslimischen Polemic.** – Breslau: Verlag Muller&Seiffert, 1930. – 155 p.

3. Khalife I. A., Kutsch W. Ar-Radd ala an-nasara de Ali at-Tabari // **Melanges de l'Universite de st. Joseph.** – 1959. – XXXVI. – p. 113 – 148.

4. ابن تيمية ، تقي الدين. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: في 7 مجلدات.** – الرياض، 1999.
5. ابن حجر العسقلاني. **الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة: في 6 اجزاء .** – حيدر اباد، 1972.
6. ابن كثير، أبي الفداء . **البدائية و النهاية: في 14 جزءا .** – بيروت، د.ت.
7. ابو زهرة، محمد. **ابن تيمية. حياته و عصره.** – القاهرة، 1958.
8. لويس شيخو. **المخطوطات العربية لكتبة النصرانية.** – بيروت، 1912.
9. المحسن، عبد الراضي بن محمد. **منهج اهل السنة و الجماعة في الرد على النصارى.** – الجيزة، 1992.
10. الندوي ، ابو الحسن . **ابن تيمية.** – الكويت، 1983.