

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**ЗВО УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

Кафедра богослов'я

Магістерська робота

**СТОСУНКИ МІЖ МУСУЛЬМАНАМИ ТА НАДЖРАНСЬКИМИ**  
**ХРИСТІЯНАМИ ЗА ЧАСІВ ПРОРОКА МУХАММАДА**

Студентка 6-го курсу: Ганна Василевська

Науковий керівник: Тарас Дзюбанський

доктор богословських наук

Рецензент: Павло Смицнюк

доктор богословських наук

Львів 2021

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. СТОСУНКИ МІЖ ПРОРОКОМ МУХАММАДОМ І «ЛЮДЬМИ ПИСАННЯ».....	5
1.1. Релігійний контекст зародження ісламу.....	5
1.2. Відносини між пророком Мухаммадом і «людьми Писання» до гіджри.....	8
1.3. Ставлення пророка Мухаммада до «людей Писання» після гіджри.....	13
РОЗДІЛ 2. АНАЛІЗ ІСТОРІЙ ПРО ЗУСТРІЧ ПРОРОКА МУХАММАДА З НАДЖРАНСЬКИМИ ХРИСТІЯНАМИ.....	20
2.1. Джерела історії про зустріч пророка Мухаммада з наджранськими християнами.....	20
2.2. Аналіз христологічної дискусії.....	24
2.3. Соціально-політичний аспект стосунків.....	31
РОЗДІЛ 3. ЗУСТРІЧ ПРОРОКА МУХАММАДА З НАДЖРАНСЬКИМИ ХРИСТІЯНАМИ ЯК МОДЕЛЬ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ.....	39
3.1. Вплив зустрічі пророка Мухаммада з наджранськими християнами на формування парадигми мусульмансько-християнських стосунків.....	39
3.2. Христологічна дискусія пророка Мухаммада з християнами Наджрану з точки зору сучасної моделі міжрелігійного богословського діалогу.....	43
3.3. Угода пророка Мухаммада з християнами Наджрану як приклад мусульманського плюралізму .....	49
ВИСНОВОК.....	54
БІБЛІОГРАФІЯ.....	57

## ВСТУП

Актуальність теми: незважаючи на доступ до різних джерел, недостатня обізнаність стосовно певних історичних подій та їх контексту і в наші часи стає причиною ворожнечі і страху по відношенню до представників іншої релігії.

Оскільки історія появи ісламу і перших контактів між християнами та мусульманами безпосередньо пов'язана з особою пророка Мухаммада, дослідження його відносин з християнами є важливим і для самого розуміння ставлення мусульман до християн загалом.

Проблематика дослідження: Відносини між пророком Мухаммадом та християнами з міста Наджран.

Мета: Провести критичний аналіз негативних і позитивних аспектів у відносинах між пророком Мухаммадом та християнами з Наджрану; актуалізувати результати аналізу.

Завдання дослідження:

1. Провести критичний аналіз негативних і позитивних аспектів у ставленні пророка Мухаммада до християнства та християн на основі уривків з Корану.
2. Провести критичний аналіз негативних і позитивних аспектів у ставленні пророка Мухаммада до християн з Наджрану.
3. Провести критичний аналіз негативних і позитивних аспектів у ставленні християн з Наджрану до пророка Мухаммада і перших мусульман.
4. Розглянути історичний та соціокультурний контекст формування ставлення пророка Мухаммада і перших мусульман до християнства та християн і навпаки.
5. Розглянути богословський аспект діалогу між першими мусульманами та делегацією християн з Наджрану.
6. Розглянути відносини між Мухаммадом та наджранськими християнами як модель міжрелігійного діалогу.
7. Актуалізувати результати аналізу в контексті сучасної проблеми ісламофобії серед християн.

Методи, які будуть задіяні: аналіз, синтез, порівняння.

Література, яка буде використана у дослідженні, базується на джерелах, що містять перекази історії про стосунки мусульман та християнської спільноти Наджрану за часів пророка Мухаммада.

Межами дослідження є мусульмансько-християнський діалог на Аравійському півострові у VI-VII ст. н.е. Але також для актуалізації теми, будуть заторкнуті і сучасна ситуація з мусульмансько-християнським діалогом.

Запланована структура роботи:

1. У першому розділі: висвітлення релігійного контексту, в якому зародився іслам, та основних тенденцій у ставленні пророка Мухаммада до християн.
2. У другому розділі: огляд джерел, що подають історію (або історії) про стосунки пророка Мухаммада (та перших мусульман) із християнською спільнотою з Наджрану; аналіз богословського та соціально-політичного аспектів історії.
3. У третьому розділі: актуалізація опрацьованого матеріалу; розгляд стосунків мусульман з наджранськими християнами як модель міжрелігійного діалогу.

Робота має на меті послуговуючись методами дослідження історичного та релігійного контексту сприяти подоланню ісламофобії серед християн та провадженню міжрелігійного діалогу у соціальній та богословській сферах. Також метою роботи є, опираючись на аналіз богословського аспекту історії про зустріч мусульман з наджранськими християнами за часів пророка Мухаммада, запропонувати поради, що можуть допомогти у богословському міжрелігійному діалозі між мусульманами та християнами.

# РОЗДІЛ 1.

## СТОСУНКИ МІЖ ПРОРОКОМ МУХАММАДОМ І «ЛЮДЬМИ ПИСАННЯ»

### 1.1. Релігійний контекст зародження ісламу.

У цьому розділі ми розглянемо релігійний контекст Аравії в період зародження ісламу і формування ісламу як релігії. Оскільки пророк Мухаммад був і є ключовою постаттю в історії ісламу, він впливав на формування світогляду його послідовників. Тому у цій роботі буде часто вживатись його ім'я, але при цьому варто пам'ятати, що його ставлення до явищ, ідей, певних осіб зазвичай визначало ставлення і його послідовників, перших мусульман. Перед тим як перейти безпосередньо до теми відносин між першими мусульманами і християнами з Наджрану<sup>1</sup> за часів пророка Мухаммада важливо розуміти тогочасний релігійний контекст і як саме позиціонував себе іслам серед інших релігій. Також важливо побачити розвиток ставлення Мухаммада (а разом з ним і перших мусульман) до представників інших релігій, особливо монотеїстичних релігій. Розглянемо релігійний контекст зародження ісламу.

На межах з Аравією знаходилась Сасанідська Персія, яка займала територію від Персидської затоки на півдні, Вірменії на півночі та Інду на сході. Вздовж Тигру і Євфрату процвітали синагоги, церкви та монастирі<sup>2</sup>.

Сасанідська династія (224-651 рр.) переважно притримувалась політики релігійного плюралізму<sup>3</sup>. Серед різних прошарків населення були поширені зороастризм (маздаїзм), різні локальні племенні релігії, юдаїзм і християнство<sup>4</sup>. Несторіанське християнство, яке було заборонене у Візантійській імперії, було поширене у Вавилонії, Сусіані, Фарсі, Хузистані, на аравійському сході, в

---

<sup>1</sup> Місто на південному заході Саудівської Аравії, на кордоні з Єменом.

<sup>2</sup> Див. Ye'or B. *The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude*. Madison-Teaneck 1996, 33.

<sup>3</sup> Рівноправне співіснування різних релігійних систем у суспільстві.

<sup>4</sup> Див. Donner F. *The Early Islamic Conquest*. Princeton 1981, 168-169. Цит. за: Ye'or B. *The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude*, 33.

Бахрені, Омані, сягало кордонів з Китаєм<sup>5</sup>. На другому місці за чисельністю були юдеї<sup>6</sup>. Найбільші громади розташовувались на землях біля Тигру і Євфрату; а також на території сучасного Іраку, Сирії і в районі підніжжя Загроських гір. Послідовників монофізитської течії християнства було менше, ніж юдеїв та несторіаців. Найбільші спільноти мешкали у Месопотамії, Джебзіре, довкола Тікрит, де знаходилась резиденція предстоятеля східних монофізитів<sup>7</sup>.

Мекка, місто, в якому зародився іслам, була на перехресті торговельних шляхів. В релігійному плані в Мекці переважали племена язичників, але також були і монотеїсти. Сам Мухаммад походив з племені *курайш*; рід, з якого походив Мухаммад, обслуговував головну мекканську святиню — Каабу<sup>8</sup>. Юдаїзм і християнство приходили туди з півночі, з Сирії і Месопотамії, і з півдня, через Сабейське та Хім'яритьське царства, в яких важливою частиною політичних процесів була боротьба між юдеями та християнами<sup>10</sup>. Ще згадуються сабії (сабеї), яких Мухаммад також відносив до «ахль аль-Кітаб» (людей Писання), разом з юдеями та християнами<sup>11</sup>. Крім них на території Аравії існувало окремих монотеїстичний рух, який не був чітко організований як релігія. Послідовники цього руху називались *ханіфами*. В Корані це слово є синонімом слова «мусульманин». Пізніше Мухаммад розвивав вчення цього руху, який хоча й не був частиною ані юдаїзму, ані християнства, був пов'язаний зі спадщиною цих релігій<sup>12</sup>. Мюллер ототожнював ханіфів і сабіїв. Він писав, що сабіями або ханіфами називали християн-ебіонітів або

---

<sup>5</sup> Див. Nau F. *L'Expansion Nestorienne en Asie*. Paris 1914; Morony M. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton 1984. Цит. за: Ye'or B. *The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude*, 33.

<sup>6</sup> Див. Donner F. *The Early Islamic Conquest*, 169-170. Цит. за: Ye'or B. *The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude*, 33.

<sup>7</sup> Див. Ye'or B. *The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude*, 33.

<sup>8</sup> Головна мусульманська святиня, місце *хаджу* — мусульманського паломництва.

<sup>9</sup> Див. Алексеев И. *Расшифровка Пророк Мухаммад и начало ислама* // [www.arzamas.academy](http://www.arzamas.academy) (22.06.2020).

<sup>10</sup> Див. Там само.

<sup>11</sup> Див. Гаюк І. *Взаємодія ісламу та іудеохристиянства в період становлення ісламу* // *Українське релігієзнавство Спецвипуск 2010-1* (2010) 13.

<sup>12</sup> Див. Алексеев И. *Расшифровка Пророк Мухаммад и начало ислама*.

гностиків<sup>13</sup>. Гаюк не погоджується з ним, оскільки аналіз тогочасної ситуації в Аравії і дослідження інших вчених не дають підстав для ототожнення<sup>14</sup>.

Монтгомері Ватт (*Montgomery Watt*) писав, що, незважаючи на поширення політеїстичних релігійних течій в період Джагілії, ще до появи пророка Мухаммада монотеїзм вже поступово впроваджувався завдяки юдаїзму і християнству<sup>15</sup>. Лишається питання чому ранні історики ігнорували факт присутності юдеїв, хоча дослідники бачать вплив юдаїзму на релігійні уявлення Мухаммада<sup>16</sup>.

При дослідженнях, наголошує Ірина Гаюк, важливо пам'ятати, що християнство не є і не було монолітною течією, існують його різні типи.

Часто це настільки відмінні феномени, що зведення їх до єдиного «загального християнства» викривляє, а то й повністю спотворює картину розвитку та характер зв'язків ісламу з християнством. Так, якщо йдеться про взаємодію віровчень ісламу та християнства, то доцільно говорити про первісне християнство, яке в історичній літературі, зазвичай, називають іудеохристиянством, а також про різноманітні гностичні течії<sup>17</sup>.

Досить поширеними течіями в Аравії були ебїоніти та назареї, про яких Ірина Гаюк пише наступне:

[вони] ніколи не були «перехідною ланкою», а репрезентують чи не найдавніший тип християнства і існують до сьогодні. Саме ці ранньохристиянські групи, витіснені організованим (церковним) християнством на маргінеси імперії, а згодом і поза її межі, мали найбільший вплив на віровчення ісламу, саме з їхніми представниками мав найтісніші контакти Мухаммад. У цих іудеохристиян були свої священні книги, серед яких християнські письменники II-IVст. називають Євангеліє ебїонітів, Євангеліє назореїв, Євангеліє євреїв, Євангеліє 12-ти апостолів<sup>18</sup>.

Вже згадані вище сабії, яких Мухаммад відносив до «людей Писання», скоріше за все були іудеохристиянами-ебїонітами. Не виключено, що з «людей Писання» Мухаммад найчастіше спілкувався саме з ними, і його уявлення про Ісуса сформувались саме під впливом ідей цієї релігійної течії. У деяких

---

<sup>13</sup> Див. Мюллер А. *История ислама*. Т. 1. Москва 2004, 86. Цит. за: Гаюк І. *Взаємодія ісламу та іудеохристиянства в період становлення ісламу*, 13.

<sup>14</sup> Див. Гаюк І. *Взаємодія ісламу та іудеохристиянства в період становлення ісламу*, 13.

<sup>15</sup> Див. Watt W. *The Condemnation of the Jews of Banu Qurayzah* // *Muslim World* 42 (1952) 2-3. Цит. за: Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*. Bloomington 2010, 191.

<sup>16</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 191.

<sup>17</sup> Гаюк І. *Взаємодія ісламу та іудеохристиянства в період становлення ісламу*, 10.

<sup>18</sup> Там само, 12.

середньовічних мусульманських трактатах уявлення про віровчення християн подібне саме на віровчення ебїонітів<sup>19</sup>.

Цей короткий огляд контексту, в якому зародився іслам допоможе краще проаналізувати ставлення Мухаммада до юдеїв та християн і побачити можливі причини різких змін, які сталися після переселення в Медину.

## **1.2. Відносини між пророком Мухаммадом і «людьми Писання» до гіджри<sup>20</sup>**

Для того, щоби дізнатися загальні тенденції у ставленні Мухаммада і перших мусульман до християнства, в другому і третьому підрозділах ми будемо розглядати як напрацювання дослідників, так і деякі айти безпосередньо про християн та «людей Писання». Більше уваги буде приділено саме ставленню до християн або до християн і юдеїв разом. В певних місцях розділити ставлення окремо до юдеїв, окремо до християн не вийде, бо вживається назва «люди Писання». Саме ставленню до християнства буде приділятися увага при опрацюванні тих місць, де є можливість приділити увагу саме цьому. В цих двох підрозділах не буде розглянуто повної картини стосунків Мухаммада з християнами; будуть згадані тільки деякі приклади контактів і деякі уявлення Мухаммада про християнське віровчення. Ці обмеження робляться з огляду на потребу концентрувати увагу на деяких загальних тенденціях, аналіз яких допомагатиме при розгляді контактів з християнами з Наджрану.

У ранній біографічній літературі про Мухаммада часто можна знайти згадки про підтримку, яку він мав від християн. Як один з таких християн часто згадується брат Хадіджі, першої дружини Мухаммада, на ім'я Варака. В творі Ібн Ісхака саме Варака був тим, хто ідентифікує посланця, який передає Божі слова Мухаммаду, як ангела Гавриїла (*Джибрила*), і каже про Мухаммада «Він — Пророк цього народу»<sup>21</sup>. Ібн Ісхак не єдиний автор творів, в яких міститься ця історія в різних варіаціях. Також героєм іншої історії про визнання

---

<sup>19</sup> Див. Свенцицкая И. *Раннее христианство: страницы истории*. Москва 1987, 224-225. Цит. за: Гаюк І. *Взаємодія ісламу та іудеохристиянства в період становлення ісламу*, 14.

<sup>20</sup> Переселення Мухаммада з послідовниками з Мекки в Медину (колишній Ясриб) у 622 р.

<sup>21</sup> Див. Ibn Ishaq M. *The Life of Muhammad*. Karachi 1955, 107. Цит. за: Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 68.



Мухаммада як Пророка, а посланця як ангела Джибріїла є Абдуль Шамс з Ніневії<sup>22</sup>. Ібн Касір (*Ibn Kathir*) крім історії про Вараку<sup>23</sup>, подає історію про розмову Мухаммада з християнським монахом з Бурси в той місяць, коли Мухаммад розпочав свою пророчу діяльність<sup>24</sup>.

Ці історії з ранньоісламських джерел свідчать про кілька важливих моментів. Перший: іслам позиціонувався не як нова релігія на заміну старим, а як істинна релігія, яка виправляє те, що було послане людям від Бога, але є викривленим. Юдаїзм та християнство не просто релігії, але релігії-предтечі: іслам не заперечує насліддя цих релігій, але інакше інтерпретує. Іслам не починає шукати спільне в християнстві та юдаїзмі в якийсь певний момент: розуміння спільного коріння цих трьох релігій є в ісламі з самого початку. Інше питання як саме інтерпретується це спільне насліддя.

Другий важливий момент: ставлення до іншої релігії на початку формувалось залежно від ставлення представників цієї релігії до діяльності Мухаммада, якщо враховувати історії про християн-радників. Існування історій, в яких окремі християни визнавали Мухаммада як того, хто отримує послання від Бога, можуть пояснити чому незважаючи на подальші конфронтації з християнами, наступним поколінням у ранніх мусульманських розповідях могли передаватись негативні історії про юдеїв, а про християн все ж здебільшого передавались позитивні<sup>25</sup>. Сагаджа Карімокам (*Sahaja Carimokam*) згадує у своїй книзі, що негативне ставлення до юдеїв мало політичну причину. Карімокам вказує на те, що розуміння про негативне ставлення до юдеїв береться з трактатів, які були написані для тих мусульман, які керували територіями з великою кількістю християнського населення. Була ціль привабити християн, щоби вони прийняли іслам<sup>26</sup>.

І третій важливий момент в контексті цієї роботи: наявність історій про християн, які визнають і заохочують пророчу діяльність Мухаммада, — один з

---

<sup>22</sup> Див. Ibn Kathir I. *Al-Sira Al-Nabawiyya* T.1. Gassick 1998, 294. Цит. за: Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 68.

<sup>23</sup> Див. Там само, 296-297.

<sup>24</sup> Див. Там само, 318.

<sup>25</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 69.

<sup>26</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 69.

багатьох прикладів того, що Мухаммад потребував визнання його як пророка. Апеляція до визнання християнами означає апеляцію до вже існуючого авторитету. Інший приклад апеляції до авторитету — мусульманська версія історії про юдейський Ковчег Завіту. В цій версії Ковчег Завіту є знаком, завдяки якому Саул доводить народу, який відмовляється визнати його своїм царем, що він є їх царем, бо того хоче Господь<sup>27</sup>. Можна побачити, що питання встановлення авторитету і визнання було гострою проблемою для Мухаммада і часто виражалось в апеляції до традицій юдаїзму та християнства.

Повернемось до спільного насліддя. Мухаммад бачив свою пророчу діяльність і послання, яке він отримав від Бога і несе людям, окремо від вже існуючих традицій юдаїзму та християнства: один Бог — значить одне послання. Поняття ісламу як окремої релігії тоді ще не було. Це слово було тільки описом того як вірні «віддають себе, підкорюють себе» Богу. Незважаючи на поділи всередині юдаїзму та християнства, про які Мухаммад знав, він сподівався на те, що «люди Писання» визнають його пророком. Те, що Мухаммад вважав християнське вчення суперечливим, показує те, що він мав спілкування з християнами. Мухаммад перебував у постійному діалозі зі своїми послідовниками, серед яких на ранніх етапах були члени інших монотеїстичних спільнот. Важливим аспектом ісламу вже на ранніх етапах була контекстуалізація християнських та юдейських релігійних ідей виходячи з реалій тогочасного арабського середовища<sup>28</sup>.

В пізній мекканський період з'являється поняття «релігія Авраама» (*millat Ibrahim*) (Аль-Ан'ам 6:161, Ан-Нахль 16:123, Юсуф 12:38)<sup>29</sup>. Можливо дебати про істинність релігії між юдеями і християнами вплинули на прагнення Мухаммада сформуванню з різних монотеїстичних спільнот умму<sup>30</sup>, яка мала б спільного предка. Пізніше Мухаммад ідентифікує свої релігійні погляди як

---

<sup>27</sup> Див. Rubin U. *Traditions in Transformation. The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography* // *Oriens* 36 (2001) 199-200.

<sup>28</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 146.

<sup>29</sup> Див. Там само, 204.

<sup>30</sup> Об'єднання всіх мусульман.

«релігію Авраама». Він використовує це поняття в полеміці з юдеями у мединський період (Аль-Бакара 2:130-136)<sup>31</sup>, (Аль-Ан'ам 6:159-161)<sup>32</sup>.

Сагаджа Карімокам вважає, що мекканський період був часом діалогу перших мусульман з «людьми Писання», незважаючи на те, що згадок про такий діалог майже немає у біографічних розповідях про Мухаммада. Карімокам вважає, що такий діалог міг бути досить делікатною темою для перших поколінь мусульман, і тому ця тема могла замовчуватись<sup>33</sup>.

Твори Ібн Ісхака містять згадки про певних осіб, з яким скоріше за все Мухаммад радився з приводу об'явлень. Наприклад, Ібн Ісхак згадував про молодого раба-християнина на ім'я Джабр, про якого часто говорили, що він багато чому навчив Мухаммада<sup>34</sup>.

Карімокам вважає, що ця історія (і подібні їй) може бути правдивою, якщо ці християнські радники мало розумілись у християнському вченні. Підтвердження того, що Мухаммад мав таких радників, можна побачити у подібності ідей, що наявні у його вченні і в апокрифічній літературі<sup>35</sup>.

«І раніше за тебе Ми відсилали чоловіків, яким дарували одкровення. Запитайте про це в людей Нагадування, якщо ви не знаєте<sup>36</sup>. [Відсилали їх] із ясними знаменнями й писаннями! Ми зіслали тобі нагадування, щоб ти пояснив людям те, що зіслано їм — можливо, поміркують вони!» (Ан-Нахль 16:43-44). Мухаммад не визнає різниці між одкровенням, яке має він, і тими, які згадуються у юдейських і християнських писаннях. Він бачить зв'язок між ними і очікує підтримки від представників монотеїстичних релігій. Це може бути наслідком того, що він контактував з не дуже обізнаними членами інших релігій або тими, хто не вважали за потрібне виправляти не вірне уявлення Мухаммада стосовно цих релігій<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 204.

<sup>32</sup> Див. Там само, 210.

<sup>33</sup> Див. Там само, 148.

<sup>34</sup> Див. Ibn Ishaq M. *The Life of Muhammad*, 180. Цит. за: Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 159-160.

<sup>35</sup> Див. Там само.

<sup>36</sup> Коментар перекладача: «Люди Нагадування» — більшість тлумачів схиляється до версії, що йдеться про людей Писання, адже вони вірили в пророків і посланців Божих (аль-Багаві, ібн Касір).

<sup>37</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 166.

Причиною формування невірною уявлення також може бути те, що у мекканський період уявлення про християнське віровчення Мухаммад часто отримував через третю сторону<sup>38</sup>. Мекканці питали Мухаммада чому християни, «люди Писання», можуть поклонятися Ісусу, а мекканці не можуть поклонятись богам, що називались *Аль-Лат і Аль-Узза*<sup>39</sup>. При цьому Мухаммад використовував своє ніби-то «прийняття» з боку християн та юдеїв у полеміці з мекканцями<sup>40</sup>. «Ті, кому Ми дарували Писання раніше, вірують у нього. Коли їм читають його, то вони говорять: “Ми увірували в нього”<sup>41</sup>. Це — істина від Господа нашого! Ми ще раніше були віддані [Йому]!”» (Аль-Касас 28:52-53)

«Якби Аллаг хотів узяти Собі дитину, то обрав би з тих, яких створив, кого побажав. Пречистий Він! Він — Аллаг, Єдиний, Всепереможний!» (Аз-Зумар 39:4) Скоріше за все це є критикою християнського віровчення про Сина Божого. У словах «ніхто не понесе тягар іншого» (Аз-Зумар 39:7) можна побачити критику ідеї спокутування чужої провини, яку могли побачити у християнстві. Але критика в обох аятах не є гострою і, що цікаво, вона не розгортається у подальшу полеміку з тими, чиє вчення критикується, як це могло бути з мекканцями. Це може свідчити про те, що живого діалогу з християнами в цей період не було, скоріше була критика окремих ідей, які стали відомими через усне передання<sup>42</sup>.

Юсуф Алі та Ібн Касір стверджують, що багато віруючих інших релігій визнали одкровення Мухаммада, і це підтвердило, що вони вже були мусульманами. Тут важливі два моменти: на цьому етапі бути мусульманином<sup>43</sup> означало бути відданим Богу, мова не йшла про окрему релігію<sup>44</sup>. Джералд Хотінг (*Gerald Hawting*) стверджував, що Мухаммад критикував інших монотеїстів. Каморікам не погоджується з точкою зору Хотінга: на його думку,

---

<sup>38</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 188.

<sup>39</sup> Див. Ibn Ishaq M. *The Life of Muhammad*, 163. Цит. за: Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 188.

<sup>40</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 166.

<sup>41</sup> Коментар перекладача: «У нього»: як відзначає ібн Касір, ідеться про Коран.

<sup>42</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 167.

<sup>43</sup> Каморікам використовує переклад смислів Корану, в якому в сурі *Аль-Касас 28:53* вживається слово «мусульмани»; в перекладі Якубовича в цьому місці не вживається слово «мусульмани».

<sup>44</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 166-167.

Мухаммад бачив у юдеях та християнах радше союзників у протистоянні з політеїстами<sup>45</sup>.

Важливий момент, який зауважує Каморікам: Мухаммад визнає те, що будучи посланим Богом, він може не знати всього. «Ми відсилали посланців і раніше за тебе. Серед них є такі, про яких Ми тобі розповідали, а є й такі, про яких не розповідали. Кожен посланець приходив зі знаменням тільки з дозволу Аллага. Коли прийде наказ Аллага, буде правдивий суд, і тоді прихильники неправди втратять усе!» (Гафір 40:78)<sup>46</sup>. Наприкінці останнього мекканського періоду Коран доповнюється застереженням від Бога не сперечатися з «людьми Писання», крім випадків, коли це може бути виправдано: «[Це не стосується] тих із них, які несправедливі» (Аль-Анкабут 29:46)<sup>47</sup>.

Мухаммад був впевнений, що юдейські і християнські писання пророкували його появу. Але інтерпретація писань іншої релігії, яка відрізняється від традиційної інтерпретації писань всередині цієї релігії, стала однією з передумов конфлікту з юдеями в Медині<sup>48</sup>. Протягом періоду до гіджри, увага Мухаммада була переважно звернена до язичників, оскільки згадок про юдеїв та християн у негативному світлі в мекканських сурах дуже мало. Ситуація різко змінюється в мединський період<sup>49</sup>.

### **1.3. Ставлення пророка Мухаммада до «людей Писання» після гіджри**

Різниця між мекканськими і мединськими сурами добре видна у зміні ставлення до юдеїв. Негативне ставлення до них, яке з'являється в мединських сурах, є наслідком різкого несприйняття Мухаммада як пророка юдеями Медини<sup>50</sup>.

Девід Маршал (*David Marshall*) пише про конфлікт між ідеальним образом християнства, яке Мухаммад бачив предтечею ісламу, та реальним християнством, яке він бачив контактуючи з християнами різних течій<sup>51</sup>. Цей

---

<sup>45</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 167.

<sup>46</sup> Див. Там само.

<sup>47</sup> Див. Там само, 210.

<sup>48</sup> Див. Там само, 217-218.

<sup>49</sup> Див. Там само, 172.

<sup>50</sup> Див. Там само, 235-236.

<sup>51</sup> Див. Marshall D. *Christianity in the Qur'an* // Ridgeon L. (ред.). *Islamic Interpretations of Christianity*. London-New York 2001, 24-25. Цит. за: Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 8.

ідеальний образ, як можемо побачити з наведеної в попередніх підрозділах інформації, скоріше за все був сформований на уявленнях про християнство далеких від традиційних, в тому числі інтерпретованих третьою стороною, як ми вже бачили на прикладі полеміки з мекканцями.

Мухаммад засуджує християн за віру в те, що Бог може мати сина, якому має поклонятись все творіння. Цитата з сури *Аль-Бакара 2:116*: «Вони говорять: “Аллаг узяв собі дитину”. Та ж ні, Преславний Він! Йому належать ті, хто на небесах і на землі, і всі Йому підкоряються»<sup>52</sup>. Очевидно, що Мухаммад не розглядає ідею про Сина Божого так, як розглядають її християни. Складна концепція богосинівства і триєдності Бога не має місця в ісламському монотеїзмі. Ми ще повернемося до цієї теми в наступних розділах.

Мединські сури містять вже більше засудження по відношенню до тих, хто не визнає Мухаммада як пророка. Наприклад: «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою, поки ти не навернешся до їхньої релігії. Скажи: “Лише шлях Аллага — шлях прямий!” Не потурай бажанням їхнім після того, як прийшло до тебе знання, а то Аллаг не буде тобі ні Захисником, ні Помічником» (*Аль-Бакара 2:120*).

Аналізуючи аяти, варто звертатись до мусульманських тлумачень і коментарів. Місця, які на перший погляд виражають позитивне ставлення до «людей Писання», можуть розумітись самими мусульманами інакше. Наприклад, розглянемо аят з сури *Аль-Бакара*. «Ті, яким дарували Ми Писання і які читають його так, як належить — ось вони і вірують у нього! А хто не вірує у нього, той матиме втрати» (*Аль-Бакара 2:121*). Замість того, щоби відчитувати у цих рядках щось, що стосується на перший погляд всіх «людей Писання», звернемося до мусульманського тлумачення: «обидвоє Ібн Касір і Юсуф Алі інтерпретували цей аят відсилаючись тільки до тих юдеїв та християн, які прийняли Мухаммада як нового пророка»<sup>53</sup>. Мухаммад

---

<sup>52</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 258.

<sup>53</sup> Див. Ibn Kathir I. *Tafsir al-Quran*. Т.1., 363. Цит. за: Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 258.

звинувачує «людей Писання» у викривленні посланих Богом одкровенень<sup>54</sup>. «О ви, які увірували! Не беріть юдеїв та християн у приятелі» (Аль-Ма'іда 5:51).

Каморікам пише, що сура *Аль-Бакара* чітко показує розвиток ісламу. Іслам тепер тісно пов'язаний з політикою і військовою справою. Каморікам вважає, що для мусульман війна з метою підкорення немусульманського населення стає важливою для системи. Замість юдаїзму і меншою мірою християнства у новій системі ідей з'являються нові практики, частина яких — мекканські практики часів Джагілії. Якщо юдеї і християни не визнають Мухаммада пророком, вони стають об'єктами для джихаду. новими прата нових практик, що включають те, що Мухаммад вважав гідним у старих практиках язичницької Мекки. Була створена нова умма зі стратегією майбутніх завоювань. Якщо євреї та християни продовжують відмовлятися визнавати Мухаммеда та його книгу новим пророком та новим Одкровенням, вони тепер стають об'єктами для джихаду<sup>55</sup>.

Розглянемо кілька прикладів. Перший приклад: в аятах 142-152 сури *Аль-Бакара* йде мова про зміну *кібли*, напрямку молитви мусульман. Ці аяти остаточно відділяють мусульман від «людей Писання»<sup>56</sup>. І ще один приклад: «Говорять: “Станьте ж юдеями або християнами — і підете ви правильним шляхом!” Скажи: “Ні! Сповідниками релігії Ібрагіма-ханіфа<sup>57</sup>, а він не був багатобожником!”» (Аль-Бакара 2:135) Каморікам так інтерпретує ці рядки: «навернення в юдаїзм або християнство вважалось культурною невірністю арабському племенному духу»<sup>58</sup>.

Ісламознавець шейх Мухаммад аль-Газалі у тафсірі Корану висловлює наступну думку: «Іслам виник перед обличчям вузьколобого релігійного фанатизму щоби співдіяти толерантній релігійній єдності, яка адресована всьому людству і охоплює його, яка спирається на первинну людську природу

<sup>54</sup> Див. Гаюк І. *Взаємодія ісламу та іудеохристиянства в період становлення ісламу*, 15.

<sup>55</sup> Див. Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 271.

<sup>56</sup> Див. Там само, 261.

<sup>57</sup> Коментар перекладача: Ханіф (досл. «той, хто схиляється до чогось») тут означає прихильника істинного єдинобожжя.

<sup>58</sup> Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*, 260.

та раціональний здоровий глузд»<sup>59</sup>. Ця думка висловлена у розділі про суру Аль-Бакара. Для підтвердження цієї думки автор тафсіру цитує 111-й аят цієї сури: «Вони говорять: “Ніхто не увійде до раю, окрім юдеїв та християн!” Та це лише мрії їхні, тож скажи: “Наведіть доказ цьому, якщо є ви правдивими!”» (Аль Бакара 2:111). Мухаммад аль-Газалі тлумачить це як сумнів ісламу стосовно позиції юдеїв, які вважають тільки свої вірування істиною, та християн, яка вважають так само стосовно власної віри<sup>60</sup>.

Наступний аят сури продовжує думку: «Ні! Хто підкорить себе Аллагу, той і є праведником. Його чекає винагорода від Господа; не буде страху таким, як він, і не будуть засмучені вони!» (Аль-Бакара 2:112). «У світі є інші люди, які істинно пізнали Бога і які віддали себе йому і присвятили свої життя та сили на служіння Йому, і зусилля яких не можна відкидати», — пояснює аят Мухаммад аль-Газалі<sup>61</sup>. Спираючись на таке тлумачення, можна припустити, що іслам став спробою осмислити віру в одного, єдиного Бога у політеїстичному суспільстві, в якому за виключне право називати свою віру в *одного* Бога *істинною* змагались *дві* релігії. Втомою від цього когнітивного дисонансу та водночас прагненням пізнати істину можна пояснити амбіції нової релігії, ісламу. Можна зробити висновок, що претензії мусульман до релігій людей Писання стосуються двох моментів: 1) *впевненість юдеїв та християн у власній правоті*; 2) *викривлення Божого Одкровення*, яке вони отримали.

Людей Писання (*Агль аль-Кітаб*) мусульмани виділяли з-поміж послідовників інших релігій, оскільки люди Писання, як і мусульмани, є монотеїстами<sup>62</sup>.

Розглядаючи суру Аль-Бакара, дослідники приділяють більше уваги ставленню мусульман до юдеїв або до ставлення мусульман до спільної юдео-християнської спадщини. Потреба у відповіді, реакції на юдеїв могла виникнути через недоброзичливе ставлення юдеїв Медини до переселенців-послідовників іншої монотеїстичної релігії, які вважають свої

---

<sup>59</sup> Al-Ghazali M. *A Thematic Commentary on the Qur'an*. Herndon 2005, 11.

<sup>60</sup> Див. Там само.

<sup>61</sup> Там само.

<sup>62</sup> Див. Там само, 10.



вірування — істинною релігією. Для юдеїв було нормою вважати, що тільки їх народ володіє прерогативою вважатись *обраним народом* через ексклюзивні стосунки з Богом<sup>63</sup>.

Через небажання підпорядковуватись Мухаммаду як правителю і через неприязне ставлення, з яким зустрілись переселенці-мусульмани, юдеї сприймались як вороги: «І боріться на шляху Аллага проти тих, хто бореться проти вас. Але не виявляйте ворожості при цьому, бо ж, воістину, Аллаг не любить тих, хто виявляє ворожість!» (Аль-Бакара 2:190)<sup>64</sup>.

Якщо стосовно відносин мусульман з юдеями думки дослідників здебільшого одноголосні, то стосовно того, як розуміти написане в Корані про християн, можна зустріти дуже різні думки. Наприклад, мусульманський дослідник *Mahathir Mohamad* пише, що: «Коран чітко стверджує, що християни є друзями мусульман»<sup>65</sup>.

Інший дослідник, український ісламознавець Денис Шестопапець, пише так:

Історичні умови формування визначили необхідність постійної боротьби ісламу за виживання у протистоянні з вороже налаштованим оточенням. [...] Саме тому полемічність є однією з найбільш яскравих та визначних рис священної книги мусульман – Корану. Запеклі дискусії з язичниками та «людьми Книги» складають ледь не головну його частину. У цих дискусіях, провідним лейтмотивом яких був заклик до єдинобожжя, поступово і вимальовувався образ ісламу як релігійного вчення, його специфіка та власний спосіб осмислення дійсності. З цієї точки зору дослідження ставлення Корану до християнства саме в полемічному вимірі є чи не найбільш актуальним та адекватним підходом до проблеми<sup>66</sup>.

«Говорять: “Станьте ж юдеями або християнами — і підете ви правильним шляхом!” Скажи: “Ні! Сповідниками релігії Ібрагіма-ханіфа<sup>67</sup>, а він не був багатобожником!”» (Аль-Бакара 2:135). Шейх Мухаммад аль-Газалі тлумачить цей аят як звернений до людей Писання заклик відмовитись від релігіоцентризму, притаманного релігіям людей Писання. Релігіоцентризм є

---

<sup>63</sup> Див. Al-Ghazali M. *A Thematic Commentary on the Qur'an*, 6.

<sup>64</sup> Див. Mahathir M. *Islam: The Misunderstood Religion // Islamic Studies* 36(4) (1997), 695.

<sup>65</sup> Там само.

<sup>66</sup> Шестопапець Д. *Християнство в Корані: полемічний аспект // Сходознавство* 55-56 (2011), 218.

<sup>67</sup> Ханіф (досл. «той, хто схилиється до чогось») тут означає прихильника істинного єдинобожжя (коментар М.Якубовича).

причиною претензій цих релігій на монополію на істину<sup>68</sup> Яким тоді представляється іслам: єдиною релігією, що має монополію на істину? Цей аят і наступний<sup>69</sup> автор тафсіру тлумачить як заклик вірити в Бога та приймати *всіх* Його посланців<sup>70</sup>.

Мухаммад аль-Газалі пропонує погляд на постать пророка Мухаммада як на класичного релігійного провідника, порівнюючи його з постатями Муси (Мойсея) та Іси (Ісуса). Ці постаті автор характеризує як «неспокійні»: вони не просто були провідниками, лідерами; вони давали свіжий погляд на вже існуючу у суспільстві ситуацію, коментували, вносили корективи. І так само варто сприймати те, що робив Мухаммад: як заклик до людей Писання звернути увагу на «хворобу та сум'яття», які стали наслідком неправильного розуміння Божих послань<sup>71</sup>.

Різкі зміни проявились не тільки у віровченні, але й у тому, що стосувалось політичного життя. Тауфік Кемаль Ібрагім пише, що згідно з найбільш поширеною у класичному богослов'ї думкою, на восьмому або дев'ятому році гіджри пророк розпочав стратегію «іслам, джизйа або війна», діючи згідно вказівки із посланого йому аяту<sup>72</sup>. Саме слово «іслам», яке часто перекладають як «покірність», більш коректно буде перекласти як «примирення з Богом», «смирненість з Божественною волею»<sup>73</sup>. «У Медині Мухаммад проголосив принцип повної релігійної терпимості: “немає примусу в вірі”, однак це стосувалося не “ідолопоклонників”, а лише людей Писання»<sup>74</sup>.

Джизйа — податок, який у традиційному мусульманському законодавстві стягується з немусульман у мусульманських державах. Історія цього терміну складна: дослідники, намагаючись дізнатись історію походження терміну, мали

---

<sup>68</sup> Див. Al-Ghazali M. *A Thematic Commentary on the Qur'an*, 11-12.

<sup>69</sup> «Скажіть: “Ми увірували в Аллага і у те, що зіслано нам, і що зіслано Ібрагіму, Ісмаїлю, Ісхаку, Якубу та колінам із нащадків їхніх; у те, що було дано Мусі, Ісі, у те, що було дано пророкам від Господа їхнього. Ми не проводимо межі між ними, і Йому Ми підкоряємося!”» (Аль-Бакара 2:136).

<sup>70</sup> Див. Al-Ghazali M. *A Thematic Commentary on the Qur'an*, 11-12.

<sup>71</sup> Див. Там само, 14.

<sup>72</sup> Див. Ібрагім Т. *Джизйа как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Надждрана // Ислам в современном мире* 15(4) (2019) 119 // [www.islamjournal.idmedina.ru](http://www.islamjournal.idmedina.ru) (16.06.2020).

<sup>73</sup> Див. Алексеев И. *Расшифровка Пророк Мухаммад и начало ислама*.

<sup>74</sup> Гаюк І. *Взаємодія ісламу та іудеохристиянства в період становлення ісламу*, 15.

працювати ще й над терміном *харадж* (теж використовується на позначення податку). Терміни *джизія* і *харадж* вживались в різних джерелах з різним значенням<sup>75</sup>. Тауфік Ібрагім пише, що «передання про джизію переважно стосуються трьох груп: християн міста Наджран (на півночі Ємену); християн та юдеїв ряда міст на півночі аравії та півдні тодішньої Сирії, які заключили з Пророком угоду під час Табукського походу (на дев'ятому році гіджри); маджусів (зороастрійців?) Бахрейну»<sup>76</sup>. Сам Ібрагім вважає *джизію* постпророчим інститутом, тобто відносить появу цього податку вже в часи після смерті Мухаммада<sup>77</sup>. Ця теорія тісно пов'язана з темою цієї роботи про відносини перших мусульман і християн з Наджрану, тому пізніше ми розглянемо її детальніше.

*Джигад* — священна війна проти немусульман; пов'язаний з войовничим кочевництвом і тими умовами життя, в яких перебували Мухаммад і його послідовники, коли переселились у Медину. Після переселення діяльність Мухаммада торкалась не тільки сфери релігії, а також політики і правосуддя<sup>78</sup>. «Хто послухався Посланця, той послухався Аллага!» (Ан-Ніса 4:80). «Мета джигаду — підпорядкувати всіх людей Божому закону, який виголошує його пророк Мухаммад»<sup>79</sup>. Переможені у цій війні могли бути засуджені на смерть, рабство, вигнання або ж з представниками переможених могла бути заключена угода про захист, *зімма*.

---

<sup>75</sup> Див. Cahen C., İnalçık H., Hardy P. *Djizya* // Bearman P., Bianquis T., Bosworth C., van Donzel E., Heinrichs W. (ред.). *Encyclopaedia of Islam*. Leiden // [www.referenceworks.brillonline.com](http://www.referenceworks.brillonline.com) 2012 (22.06.2020).

<sup>76</sup> Ібрагім Т. *Джизія как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана*, 119.

<sup>77</sup> Див. Там само, 120.

<sup>78</sup> Див. Ye'or B. *The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude*, 37.

<sup>79</sup> Там само, 40.

## РОЗДІЛ 2. АНАЛІЗ ІСТОРІЙ ПРО ЗУСТРІЧ ПРОРОКА МУХАММАДА З НАДЖРАНСЬКИМИ ХРИСТИЯНАМИ

### 2.1. Джерела історії про зустріч пророка Мухаммада з наджранськими християнами

Гордон Нікел (*Gordon Nickel*) у своїй статті про наджранських християн у тафсірі Мукатіля ібн Сулаймана (*Muqātil ibn Sulaymān*) пише, що деякі дослідники відносять його стиль екзегези до найпримітивнішої форми тафсірів<sup>80</sup>, деякі називають цей коментар найбільш послідовним та чітким<sup>81</sup>. Наразі Мукатіль не має сильного авторитету серед ортодоксальних мусульманських вчених, його рідко цитують у пізніших роботах. До нього висувають звинувачення в антропоморфному зображенні Бога, великої кількості запозичень від «людей Писання», у цитуванні без якісного існаду<sup>82,83</sup>. Водночас коментар до Корану Мукатіля є одним з найдавніших джерел, які містять історію про зустріч Мухаммада з наджранськими християнами. Цей коментар вважається одним з найперших екзегетичних творів мусульман<sup>84</sup> і найдавнішим повним відредагованим коментарем<sup>85</sup>.

Перед тим як перейти до основної версії історії, варто зауважити, що деякі аяти Корану вважають пов'язаними з наджранськими християнами, наприклад, аят з сури Аль-Бакара: «Юдеї говорять: “Немає правди у християн!”», а християни говорять: “Немає правди у юдеїв!” Але ж усі вони читають Писання! [...]» (Аль-Бакара 2:113). Мукатіль у тафсірі вказує, що у цьому аяті мова йде про християн з Наджрану та юдеїв з Медини<sup>86</sup>. Так само про них можуть бути і

<sup>80</sup> Див. Versteegh K. *Grammar and Exegesis: The Origins of Kufan Grammar and the Tafsīr Muqātil* // *Der Islam* 67 (1990), 210. Цит. за: Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr* // *Collectanea Christiana Orientalia* (3) 2006, 173.

<sup>81</sup> Див. Goldfeld Y. *The Development of Theory on Qur'ānic Exegesis in Islamic Scholarship* // *Studia Islamica* 67 (1988), 23. Цит. за: Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr*, 173.

<sup>82</sup> Існад — ланцюжок посилань на авторів переказів.

<sup>83</sup> Див. Gilliot C. *Muqātil, Grand Exégète, Traditionniste et Théologien Maudit* // *Journal Asiatique* 279 (1991), 50-68. Цит. за: Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr*, 173.

<sup>84</sup> Див. Goldfeld Y. *Muqātil ibn Sulaymān* // *Bar-Ilan Arabic; Islamic Studies* 2 (1978), xiv.

Цит. за: Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr*, 173.

<sup>85</sup> Див. Forster R. *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexege am Beispiel von Q 53*, 1-18. Berlin 2001, 11.

Цит. за: Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr*, 173.

<sup>86</sup> Див. Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr*. т. I, 132. Цит. за: Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr*, 174.

рядки: «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою, поки ти не навернешся до їхньої релігії [...]» (Аль-Бакара 2:120)<sup>87</sup>.

Одна з версій історії вказує, що приблизно у 628 році (7-й рік після гіджри)<sup>88</sup> пророк Мухаммад приймав делегацію християнської спільноти Наджрану. Згідно з Ібн Ісхаком, делегацію очолювали троє людей: лідер (*`Aqib*) на ім'я Абд аль-Масіх (*Abd al-Masih* — «Слуга Христа»), адміністратор (*Shayyid*) та єпископ. Останній описується як великий знавець християнства, який за знання та ревність був нагороджений імператором Візантії<sup>89</sup>.

«Візит мав політичний характер і його метою було обговорення своєрідного договору з Мухаммадом. Коли прибули християни, Мухаммад молився післяобідню молитву, і коли прийшов час молитви для цієї делегації християн, їм було дозволено провести *молитву у мечеті*»<sup>90</sup>.

Коли почалась дискусія, християнам Наджрану було запропоновано підкоритися. Ця пропозиція була неоднозначною: не до кінця зрозуміло про підкорення кому саме йшла мова — підкорення Богу (прийняття такої віри в Бога, яку мали мусульмани) або про підкорення Мухаммаду (як політичному лідеру)<sup>91</sup>.

«Християни заявили, що вони вже підкорились Мухаммаду, але, як писав Ібн Ісхак, Мухаммад відповів, що їх віра у те, що Бог має сина, їх поклоніння хресту, вживання у їжу свинини утримують їх від покори йому»<sup>92</sup>.

Далі відбулась христологічна дискусія після якої сторони відбулась подія, яку називають *Мубагала*. Слово «мубагала» означає взаємне прокляття, одне зі значень якого «випробування». Під час суперечки сторони, намагаючись дійти істини, вигукують заклик до Бога проклясти тих з них, хто каже неправду; в тому числі цей заклик до Бога може бути звернений проти себе (наприклад:

---

<sup>87</sup> Див. Шестопапелець Д. *Біля витоків ісламо-християнської полеміки: Пророк Мухаммад та делегація Наджрану* // *Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка* 23(210) 2010, 334.

<sup>88</sup> У статті Вернера Шмукера вказаний 632-633 рік (10-й рік після гіджри). Див. Schmucker W. *Mubahala* // Bosworth C. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.7. Leiden 1993, 276.

<sup>89</sup> Див. Guillaume A. *The Life of Muhammad*. Oxford 1955, 270-277. Цит. за: Goddard H. *A History of Christian-Muslim Relations*. Edinburgh 2000, 22.

<sup>90</sup> Там само.

<sup>91</sup> Див. Там само.

<sup>92</sup> Там само.

«Нехай Боже прокляття буде на тому, хто з нас каже неправду», «Нехай буде на мені Боже покарання, якщо я кажу неправду»). Такий заклик може бути спонтанним<sup>93</sup>.

Вернер Шмукер (*Werner Schmucker*) пише, що після дискусії та примусу до *Мубагали* наджранці попросили відтермінувати це. Це пояснюється їх тривогою з приводу майбутніх наслідків для спільноти та міста, а також враженням, що Мухаммад дійсно є пророком, якого послав Бог<sup>94</sup>. На рішення також могло вплинути і те, що християн могла налякати настільки потужна впевненість Мухаммада, що він ризикує життям не тільки своїм, але і всієї своєї сім'ї<sup>95</sup>.

Після перерви та обговорення мусульмани та християни зустрілися у віддаленому місці. Деякі джерела вказують Червону Дюну<sup>96</sup>, а точніше перший мусульманський цвинтар в Медині (*Baḳī' al-Gharḳad*)<sup>97</sup>.

У тафсірі Мукатіля «у кульмінаційному моменті історії випробування істиною, є ані інтелектуальним, ані навіть духовним, а радше фізичним»<sup>98</sup>.

Згідно з більшістю традицій (окрім найстаріших, як, наприклад, написане Ібн Ісхаком та Ібн Садом), обидві сторони обрали видатних особистостей для змагання за істину за допомогою Мубагали. Все ж християнам вдалось уникнути цього змагання і на їх прохання Мухаммад уклав з ними непорушну угоду про заступництво з чітко визначеними правами та обов'язками. Таке заступництво має назву *зімма* (*dhimma*), а немусульмани, які мешкають на території мусульманської держави під захистом мусульман — *зіммі* (*dhimmi*)<sup>99</sup>.

В результаті християни повернулись додому, обравши погодитись з фактом існування розходжень у вірі та обравши зберегти власну віру<sup>100</sup>.

Дослідники вважають, що наступні аяти містять згадку про цю подію:

<sup>93</sup> Див. Schmucker W. *Mubahala*, 276.

<sup>94</sup> Див. Там само.

<sup>95</sup> Див. Шестопалець Д. *Біля витоків ісламо-християнської полеміки: Пророк Мухаммад та делегація Наджрану*, 336.

<sup>96</sup> Місце також називалось *kathib ahmar*, пізніша назва — *djabal al-mubahala*. Див. Schmucker W. *Mubahala*, 276.

<sup>97</sup> Див. Wensinck A., Bazmee Ansari A. *Baḳī' al-Gharḳad* // Bearman P. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam* // www.referenceworks.brillonline.com (30.11.2020).

<sup>98</sup> Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafṣīr*, 174.

<sup>99</sup> Див. Schmucker W. *Mubahala*, 276.

<sup>100</sup> Див. Guillaume A. *The Life of Muhammad*, 270-277. Цит. за: Goddard H. *A History of Christian-Muslim Relations*, 22.

Воістину, Іса перед Аллагом схожий на Адама — Він створив його з праху, а потім сказав тому: «Будь!» — і він є. Істина — від Господа твого. Тож не будь серед тих, які сумніваються. А якщо хто почне сперечатися з тобою після того, як до тебе прийшло знання, то скажи: «Покличмо ж наших і ваших синів, наших і ваших дружин, нас самих і вас самих, помолімося та й наклинемо прокляття Аллага на брехунів!» (Аль-Імран 3:59-61)

Згідно з Ібн Ісхаком, кілька місяців потому (приблизно 631 року (10-й рік після гіджри) була відправлена вже мусульманська делегація до Наджрану. Її очолював Халід ібн аль-Валід (*Khalid ibn al-Walid*). Завданням делегації було передати населенню Наджрану (серед якого були не тільки християни) наказ протягом трьох днів прийняти іслам або вони будуть атаковані. При цьому наказ містив дозвіл християнам та юдеям, які міцно тримаються своєї релігії, залишитись при ній<sup>101</sup>.

Це не єдині версії історії; коментатори, посилаючись на вже існуючі джерела та коментарі, могли часом вказувати більше деталей, також додавати свої коментарі. Найбільш деталізованими є версії історії Ібн Ісхака записані і прокоментовані ат-Табарі. Оскільки вони є пізнішими, доповненими варіантами, огляд джерел ми почали не з них. Але вони містять найбільше інформації, у порівнянні з подібними варіантами історії<sup>102</sup>, тому на завершення цього підрозділу, перед тим як перейти до аналізу христорогічної суперечки, розглянемо один з уривків від ат-Табарі:

Вони ( християни) прибули до посланника Аллаха, нехай благословить його Аллах та привітає, в Медину і зайшли до нього в його мечеть у складі племені Балхаріс б. Ка'б, коли він творив молитву ал'аср, вдягнені в одяг жителів Ємену – джубби та плащі. І сказав [ Ібн Ісхак]: «Говорить дехто з асхабів посланника Аллаха, нехай благословить його Аллах та привітає, хто бачив їх у той день: “Ми не бачили вже такого розміру делегації, як була їхня, після них”. І прийшов час їхньої молитви, і вони стали на молитву в мечеті посланника Аллаха, нехай благословить його Аллах та привітає. І сказав посланник Аллаха, нехай благословить його Аллах та привітає: “Дозвольте їм!”. І вони молилися на схід. І сказав [Ібн Ісхак]: «І були імена чотирнадцяти з них, кому вони (християни Наджрану) довіряють свої справи: ал-'Акіб і то був Абд алМасіх, ал-Саййід, і то був ал-Айхам, і Абу Харіса б. 'Аклама, брат Бакра б. Ва'іла, і Авс, і ал-Харіс, і Зайд, і Кайс, і Йазід, і Набіх, і Хувайлід б. 'Амр, і Халід, і 'Абд Аллах, і Йуханніс – серед шістдесяти вершників. І говорив з них Пророк, нехай благословить його Аллах та привітає, до Абу Харіси б. 'Аклами, ал-'Акіба 'Абд ал-Масіха та ал-Айхама алСаййіда, а вони є християнами по релігії царя («'ала дін ал-малік»

<sup>101</sup> Див. Goddard Н. *A History of Christian-Muslim Relations*, 31.

<sup>102</sup> Див. Шестопалец Д. *Біля витоків ісламо-християнської полеміки: Пророк Мухаммад та делегація Наджрану*, 329-330.

позначає малькітів, тобто православних. – Д. Ш.), бо, не дивлячись на всі розбіжності між ними, говорять: “Він ( Ісус) є Аллах”. А ще говорять: “Він є дитиною Аллаха”. А ще говорять: “Він є третій з трьох” по слову Аллаха, Великий Він і Славний: “Ми зробили”, “Ми наказали”, “Ми створили”. І вони говорять: “Якщо би був [Бог] одним, то казав би: “Я зробив”, “Я наказав”, “Я розсудив”, “Я створив”, а так є Він (Аллах), і ‘Іса, і Мар’ям”. І про все те, що вони говорять був посланий ал-Кур’ан, і згадав Аллах в ньому для свого Посланника, нехай благословить його Аллах та привітає, те, що вони говорять. І коли заговорили до нього два вчені мужі [з християн], сказав їм посланник Аллаха, нехай благословить його Аллах та привітає: “Віддайте себе [Аллахові]!”. Вони сказали: “Ми вже зробили це”. Сказав [посланник Аллаха]: “Воістину ви ще не зробили це, то ж віддайте себе [Аллахові]”. Вони сказали: “Так, ми вже віддали себе [Аллаху] до тебе”. Сказав [посланник Аллаха]: “Ви збрехали! Не дає вам віддатися [Аллахові] приписування Аллаху, Великий Він і Славний, дитини, і ваше поклоніння хресту, і ваше вживання свинини”. Вони сказали: “ [Якщо не є ‘Іса дитиною Аллаха], то хто його батько, о Мухаммад?”. І замовк посланник Аллаха, нехай благословить його Аллах та привітає, і нічого їм не відповів. І послав Аллах про те, що вони говорили і про всі розбіжності серед них початок сури Алу ‘Імран вісімдесят з лишком аятів”<sup>103</sup> [11, с.162].

У наступних двох підрозділах ми розглянемо детальніше *христологічну суперечку* між мусульманами та наджранськими християнами та головні богословський та соціально-політичний чинники, які мали вплив на те, як складались відносини між мусульманами та наджранською спільнотою християн.

## 2.2. Аналіз христологічної дискусії

Версія зустрічі мусульман та наджранських християн розглядається і як міжрелігійний діалог, і як гостра суперечка. Ісламська концепція єдинобожжя є одним із суттєвих факторів впливу на відносини між ісламом та християнством ще з часів виникнення ісламу і на описану у джерелах зустріч зокрема.

Гордон Нікел пише, що у Мукатіля дискусія розпочинається запитанням делегації Наджрана: «О Мухаммаде, чому ти ображаєш і безчестиш нашого господаря?»<sup>104</sup> На запитання хто є їх господарем християни відповіли, що це Іса, син Марії Діви. «Покажи нам такого слугу, як він, з-поміж того, що створив Аллаг. Він оживляє мертвих, зцілює сліпих і прокажених, створив з глини

<sup>103</sup> الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل أي القرآن. في 30 الأجزاء. – بيروت: دار الفكر، 1405، 162. Цитовано за: Шестопапалєць Д. *Біля витоків ісламо-християнської полеміки: Пророк Мухаммад та делегація Наджрану*, 329.

<sup>104</sup> Див. Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr*, т. I, 280. Ibn Ishāq. *Sīrat al-Nabī // Muḥammad Muḥī l-Dīn ‘Abd al-ʿamīd* (ред.), т.II. Cairo 1963, 412-422. Ibn S’ad. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. т.I. Beirut 1957), 280. Цитовано за: Nickel G. «We Will Make Peace With You»: *The Christians of Najrān in Muqātil’s Tafsīr*, 176.



птаха»<sup>105</sup>. Тут Мукатіль зауважує, що християни не сказали, що Ісус робив це «з дозволу Аллага». Це фраза, яка повторюється в коранічних розповідях про чудеса Ісуса<sup>106</sup>. Потім християни сказали: «Хоча у кожної людини є батько, в Іси не було батька. Тож погодьтеся з нами, що Іса — син Аллага, і ми підемо за вами»<sup>107</sup>.

Гордон Нікел пише у своїй статті, що христологічна суперечка, яка сталась під час зустрічі пророка Мухаммада з християнською спільнотою Наджрану, пов'язана з аятами про Ісу з сури *Аль-Імран* (3:1-80)<sup>108</sup>. Також частково ці аяти стосуються і юдеїв<sup>109</sup>.

Дмитро Шестопаець вважає, що у цих історіях неписемна людина Мухаммад демонструє володіння навичками полемізму та побудови силогізму, що може означати, що історії могли мати за основу реальні події, але були записані у переробленому вигляді. Крім того, християни під час дискусій не надають аргументів, які варто було б очікувати від людей обізнаних у християнському богослов'ї, як це було зазначено в історіях. Це може свідчити про те, що історії написані у стилі, що є класичним для мусульманської полемічної літератури: мусульмани дискутують із дуже обізнаними у власній релігії християнами, які, попри їх знання, не знаходять відповідних аргументів<sup>110</sup>.

---

<sup>105</sup> Див. Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr*, 280. Ibn Ishāq. *Sīrat al-Nabī*, 412-422. Ibn S'ad. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 280.

Цитовано за: Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr*, 176.

<sup>106</sup> «і зробить посланцем до синів Ізраїля: “Я прийшов до вас зі знаменням від Господа вашого. Я виліплю вам із глини подобу птаха, дмухну на неї, і вона, з дозволу Аллага, стане птахом. Я зцілю сліпонародженого й прокаженого і я воскресну померлого — з дозволу Аллага! Я розповім вам про те, що ви їсте, та що відкладаєте про запас у будинках своїх. Воістину, у цьому буде знамення для вас, якщо ви є віруючими!» (Аль-Імран 3:49); «Коли сказав Аллаг: “О Ісо, сину Мар'ям! Згадай милість Мою до тебе, коли укріпив Я тебе Духом Святим. І ти говорив із людьми в колиці й у дорослому віці; і коли Я навчив тебе писання й мудрості, Таурату й Інджілю; і коли з дозволу Мого ліпив ти з глини подобу птаха, дихав на неї, і вона ставала птахом із дозволу Мого; і як ти зцілював сліпонародженого й прокаженого з дозволу Мого; і коли воскресав померлих із дозволу Мого [...]» (Аль-Ма'їда 5:110).

<sup>107</sup> Див. Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr*, 280. Ibn Ishāq. *Sīrat al-Nabī*, 412-422. Ibn S'ad. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 280.

Цитовано за: Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr*, 176.

<sup>108</sup> Див. Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr*, 172.

<sup>109</sup> Див. Шестопаець Д. *Біля витоків ісламо-християнської полеміки: Пророк Мухаммад та делегація Наджрану*, 334.

<sup>110</sup> Див. Там само, 335.

Шестопапець зауважує те, що цілком може бути, що історичні події стали причиною появи тематичних аятів сури Аль-Імран, які могли бути записані як одкровення ще під час самої зустрічі<sup>111</sup>.

Головною причиною непорозуміння під час христологічної дискусії став різний підхід до питання:

Аналіз аргументів показує, що у мусульманській традиції богосинівство Ісуса розглядалося виключно у *біологічному сенсі*, тобто в термінах людської фізіології, і саме проти цього були спрямовані головні полемічні зусилля Мухаммада. У процесі дискусії Пророк переконливо демонструє християнам несумісність їхніх поглядів на Ісуса Христа з образом недосяжного *трансцендентного* Бога, а відповідно абсурдність та богохульність ідеї буття бога в людському тілі<sup>112</sup>.

Відмінність у тому, як саме розуміють віру в єдиного Бога християни та мусульмани, є питанням, що викликає непорозуміння між послідовниками цих релігій ще від початку існування ісламу і є актуальним зараз.

Бог в Корані описується як «єдина божественна сила» (*ilah<sup>un</sup> wahid*) (13 згадок). Вираз «немає іншого бога, окрім Аллага» (*la ilaha illa Allah*) є складовою частиною *шагади* — проголошення віри<sup>113</sup>. Слово «Бог» («Аллаг») вживалось арабами ще до виникнення ісламу як назва одного з мекканських божеств, бога-творця, можливо верховного божества. В Корані очевидно йде мова про одного Бога<sup>114</sup>. Вчення про Аллага цілковито сконцентровано на ствердженні «Єдиності та Єдності, трансцендентності та існування, абсолютної досконалості»<sup>115</sup>.

«Якщо ви сперечаєтеся з людьми Писання, то робіть це за допомогою найкращого. [Це не стосується] тих із них, які несправедливі. Скажи: “Ми увірували в те, що зіслано нам, і в те, що зіслано вам. Наш Бог і ваш Бог — один, і ми віддані Йому!”» Аль-Анкабут 29:46

---

<sup>111</sup> Див. Шестопапець Д. *Біля витоків ісламо-християнської полеміки: Пророк Мухаммад та делегація Наджрану*, 335.

<sup>112</sup> Там само.

<sup>113</sup> Іменник «шагада» (*shahadah*) в арабській мові має кілька значень; один з варіантів — проголошення віри, акт декларування «Немає бога, окрім Аллага, а Мухаммад – Посланець Аллага». Див. Gimaret D. *Shahada* // Bosworth C. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.9. Leiden 1997, 201.

<sup>114</sup> Див. Gardet L. *Allah* // Gibb H. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.1. Leiden 1960, 406.

<sup>115</sup> Там само, 409.

Концепція монотеїзму в ісламі позначається словом таухід. Таухід (*tawhid*) — акт віри та визнання, що Бог один. Сура Аль-Іхляс інколи називається сурою *Аль-Таухід*. У цій короткій сурі виражена суть мусульманського монотеїзму: «Скажи: “Він — Аллаг — Єдиний, Аллаг — Той, до Кого прагнуть, не народив і не був народжений, і ніхто не був рівним Йому!”» (Аль-Іхляс 112:1-4). Хоча у Корані сам термін «таухід» не згадується, доктрина, яку термін виражає, в Корані згадується багато разів<sup>116</sup>.

Значення монотеїзму для ісламу підкреслюють багато дослідників. Наприклад, Вілфред Кантвел Сміт писав, що в ісламі

Коли хтось наближається до істини, він наближається до Бога; і Бог один. Він величний, могутній, прекрасний, милосердний, та має ще багато інших характеристик, але передусім, для мусульман Він Єдиний. Будь-який гріх, стверджують богослови, може бути прощений, але не гріх ширку, політеїзму, відмова визнати, що кінцева істина та сила всесвіту одна єдина<sup>117</sup>.

Роллін Армур писав, що Мухаммад «об'єднав до того розділений народ та замінив традиційні для арабів ідолопоклонство і політеїзм на чистий монотеїзм. Таким чином йому вдалось, як ми бачимо, сформувати свого роду братство, засноване не на родоплемінній приналежності, а на спільній вірі»<sup>118</sup>.

Протилежне до поняття таухіду є поняття ширку (*shirk*), яке означає додання до Бога інших божеств. Інколи у ширку звинувачують і християн: «Істинно, невіруючі ті, які говорять: «Воістину, Аллаг — це Месія, син Мар'ям!». Але ж казав Месія: «О сини Ізраїля! Поклоняйтеся Аллагу, Господу моєму й Господу вашому!» Воістину, ті, які додають Аллагу рівних — заборонив Аллаг їм сади раю, будуть у пеклі вони! І не буде у неправедних помічників!» (Аль-Ма'іда 5:72)<sup>119</sup> А також: «Вони беруть собі за Господа, крім Аллага, своїх учених, ченців і Месію, сина Мар'ям. Але ж їм наказували поклонятися Єдиному Богу! Немає бога, крім Нього! Пречистий Він від того, що додають Йому!» (Ат-Тауба 9:31).

<sup>116</sup> Див. Gimaret D. *Tawhid* // Bearman P. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.10. Leiden 2000, 389.

<sup>117</sup> Smith W. *The Faith Of Other Men*. New York City 1963, 55.

<sup>118</sup> Армур Р. *Ислам и христианство. Непростая история* / перекл. Гумерова А., Маслов Ю. Москва 2004, 47.

<sup>119</sup> Див. Gimaret D. *Shirk* // Bosworth C. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.9. Leiden 1997, 484-486.

Джеймс Чаннан зазначає, що Коран має «подвійне ставлення до християн», критикуючи християн за ширк (мусульманський погляд, що християни роблять з пророка Іси рівного Аллагу), одночасно вихваляючи їх «найближчими до любові є християни, вони віддані навчання, мають ченців, які скромні» (Аль-Ма'іда 5:82).<sup>120</sup>

Віднесення християн до людей Писання (навіть якщо для мусульман вони можуть бути дуже подібні до невіруючих (*kuffar*)<sup>121</sup> та політеїстів, ідолопоклонників (*mushrikun*)<sup>122</sup>) не розв'язує проблеми до кінця: дослідники та коментатори не завжди розрізняють між людьми Писання і політеїстами<sup>123</sup>

Перша згадка в Корані про концепцію, що Аллаг має сина, згадується в сурі *Аль-Бакара 2:116*: «Вони говорять: «Аллаг узяв собі дитину». Та ж ні, Преславний Він! Йому належать ті, хто на небесах і на землі, і всі Йому підкоряються». Мукатіль відносить ці слова також до християн Наджрану їх лідера (*'Aqib*), адміністратора (*Sayu'id*) та інших членів делегації. Мукатіль писав, що вони стверджували, що Іса є сином Аллага і тому Аллаг назвав їх брехунами<sup>124</sup>.

[...] Сказали християни: «Месія — син Аллага!» Ці слова з їхніх вуст схожі на слова невіруючих, які жили раніше. Нехай знищить їх Аллаг! Як же вони віддалилися! Вони беруть собі за Господа, крім Аллага, своїх учених, ченців і Месію, сина Мар'ям. Але ж їм наказували поклонятися Єдиному Богу! Немає бога, крім Нього! Пречистий Він від того, що додають Йому! (Ат-Тауба 9:30-31)

Так у Корані описується історія зачаття та майбутня роль Ісуса:

І сказали ангели: «О Мар'ям! Воістину, Аллаг сповіщає тобі добру звістку про слово від Нього! Ім'я йому — Іса Месія, син Мар'ям. Він буде пошанований у житті нинішньому та в житті наступному і буде він одним із наближених! Він говоритиме із людьми ще в колисці та в дорослому віці. Буде він одним із праведників!» Вона сказала: «Господи! Як може бути у мене дитина, якщо жоден чоловік не торкався мене?» Сказав [ангел]: «Так станеться, бо Аллаг вчиняє так, як побажає!» Коли вирішує Він щось, то лише говорить: «Будь!» — і воно постає. Він навчить його Писання, мудрості, Таурату й Інджілю (Аль-Імран 3:45-48)

<sup>120</sup> Channan J. *Christian-Muslim Dialogue in Pakistan*. Ibn-e-Mariam 1995, 19. Цит. за: Kim I. *An Appraisal of Christian-Muslim Relations in Pakistan*, 4.

<sup>121</sup> Див. Gimaret D. *Shirk*, 484-486.

<sup>122</sup> Goddard H. *A History of Christian-Muslim Relations*, 28.

<sup>123</sup> Див. Gimaret D. *Shirk*, 485.

<sup>124</sup> Див. Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr*, 133. Цит. за: Nickel G. «We Will Make Peace With You»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsīr*, 174-175.

В ісламі зачаття Ісуса схоже на створення першої людини, Адама. Бог створив Адама з пороку і сказав йому: «Будь», і Адам виник. Контекстом цього порівняння є суперечка про значення Ісусового непорочного зачаття. Ібн Ісхак писав, що Мухаммад дискутував з християнами з Наджрана та Ефіопії про те чи Ісус є Аллагом або Його сином. Християни стверджували, що Ісус мав унікальний статус серед людей в результаті свого зачаття без людського батька. Мухаммад відповів, що Бог створив Адама і без батька, і навіть без матері. Тому творіння Ісуса було не більш унікальним, ніж творіння Адама<sup>125</sup>.

Це порівняння пізніше продовжило розвиток як аргумент у полеміці з християнами. Мусульманський апологет Ілл-ібн Раббан аль-Табар дев'ятого століття апелював до відсутності в Адама людських батьків як спростування християнської ідеї Воплочення<sup>126</sup>.

Попри подібності в описі життя Ісуса у християнських та мусульманських писаннях, відмінність підходу до питання може пояснюється початковою точкою, від якої будується аргументація. Для християнства не тільки в полеміці з іншими релігіями, але й у внутрішньо християнській богословській творчості початковою точкою роздумів є те, ким є Ісус. Починаючи від переданих у Євангелії сцен, де Ісус питає своїх учнів ким вони його вважають (Лк 9:18-20) і продовжуючи христологічними суперечками. Віра в Єдиного Бога (не вдаючись у складні концепції тринітарного богослов'я) є ґрунтом христологічних роздумів, чимось вже зрозумілим

В ісламі початковою точкою є спрощена, чиста від філософської термінології віра в Єдиного Бога — трансцендентний, досконалий Першопочаток. Ісламський монотеїзм став бунтом проти політеїзму, генотеїзму, а також монотеїстичних релігій, які перебувають у конфлікті. Його можна назвати спробою осмислити світ на основі одкровенень вже існуючих у монотеїстичних релігіях. Нове, суто мусульманське одкровення — Коран —

---

<sup>125</sup> Guillaume A. *The Life of Muhamamad*. 657. Цит. за: Beaumont I. *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslim from the Ninth and Twentieth Centuries*. Ph.D. Dissertation, The Open University 2003, 10-11.

<sup>126</sup> Ibn Rabb An al-Tabari. *Al-Radd 'ala al-nasara*. Цит. за: Thomas D. *The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic // Journal of Semitic Studies* 39(2) 1994, 221. Цит. за: Beaumont I. *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslim from the Ninth and Twentieth Centuries*, 11.

тільки доповнює, а точніше виправляє помилки не юдейських та християнських одкровенень, а юдеїв та християн. В ісламі Коран є орієнтиром для тих, хто шукає істину, прагне жити праведним життям, обирає правильну віру в Бога.

Відштовхуючись від ідеї повністю трансцендентного Бога, цілком зрозумілою є концепція, де все земне, фізичне, біологічне чітко відмежоване від свого Творця. Нехай Він це створив, Він не є частиною цього. І тому терміни, які звично використовуються християнами не тільки стосовно людей, але і при поясненні богословських концепцій, для мусульман можуть бути неприйнятними, якщо мова йде про Бога.

Варто пам'ятати, що додаткові проблеми можуть виникати при спробі донести думку, перекладаючи її з однієї мови на іншу: інша мова може не мати доречного відповідника і тим самим заплутує учасників дискусії.

При всьому вище зазначеному, закінчення христологічної дискусії, як його описують джерела, виглядає досить мирним і логічним. А враховуючи те, що найбільш ймовірно, що дискусія записана на основі реальних подій, але все ж у стилі класичної мусульманської полеміки, певні аргументи, які наводила християнська сторона, могли бути не передані навіть з простої причини, що вони були незрозумілими та нелогічними для мусульман.

«Ось Аллаг сказав: “О Іса! Я упокою тебе і піднесу тебе до Себе, і Я очищу тебе від тих, які не увірували. І Я дам можливість тим, які пішли за тобою, мати перевагу над тими, які не увірували — аж до Дня Воскресіння. А потім до Мене повернетесь ви! І Я розсуджу між вами те, про що ви сперечаєтесь!» (Аль-Імран 3:55)

Можна простежити те, що іслам трансформувався з релігії, яка позиціонує себе над рештою релігій (оскільки є реакцією на суперечки між представниками навіть монотеїстичних релігій), в опонента людей Писання під час дискусій. Мусульмани розвивають богословські концепції як відповідь на концепції, з якими більше знайомляться під час контактів, наприклад, з наджранськими християнами.

Питання монотеїзму, яке розглядається у цьому розділі, не заторкує християнської тринітарної концепції, оскільки в поданих у цій роботі описах зустрічей не згадується її обговорення мусульманами та наджранськими християнами. Варто зауважити, що навіть початкове знання мусульман про віру християн у Пресвяту Трійцю містило серйозну помилку: до Трійці відносили разом з Аллагом та Ісою і Мар'ям (Марію)<sup>127</sup>.

Дослідники пропонують пов'язувати це з тим, що Мухаммад міг зустріти представників єресі тритеїзму. Варто зауважити, що наведений вище приклад з Корану засуджує саме єресь, яку засуджує і засуджувало ортодоксальне християнство<sup>128</sup>. Це звісно не скасовує того, що інші звинувачення християн не стосуються вже ортодоксального вчення. Але це демонструє те, що мусульмани могли не розрізняти різні течії християнства. Це може пояснити суперечність настрою стосовно християн у різних сурах вже мединського періоду: у деяких аятах християни називаються друзями мусульман, у деяких звинувачуються у ширку.

### 2.3. Соціально-політичний аспект стосунків

Крім джерел, які подають історію або ж історії зустрічей пророка Мухаммада з наджранською делегацією, дослідники посилаються на текст угоди про протекторат пророка над наджранськими християнами. В цій роботі розглянемо переклад цієї угоди, зроблений Ясіном аль-Джибурі (Yasin al-Jibouri). Він пише, що ця угода, написана Мухаммадом після домовленості, досягнутої наприкінці Мубагали, була призначена для регулювання відносин між мусульманами та християнами. Планувалось так, що угода має залишатись чинною завжди. Мусульманин Ясін аль-Джибурі заявляє, що "цей завіт є дуже важливим, оскільки він відображає повагу ісламу до інших релігій, чому сьогодні мусять повчитися багато мусульман"<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> «І коли сказав Аллаг: “О Ісо, сину Мар'ям, чи говорив ти людям: “Візьміть мене й матір мою за двох богів нарівні з Аллагом?”» (Аль-Ма'їда 5:116).

<sup>128</sup> Watt W. *The Christianity Criticized in the Quran*. Edinburgh 1967, 198.

<sup>129</sup> Al-Jibouri Y. *Prophet's Covenant to the Christians of Najran*. 2014, 1-2.

Текст називається "Угода пророка з християнами Наджрану (Ємен) є обов'язковою для мусульман скрізь і в будь-який час". Текст угоди:

Це завіт, який доручається мусульманам після нього (після смерті Пророка), і який вони повинні зрозуміти, визнати та забезпечити для них. Ні правитель, ні будь-яка людина, яка зміцнена авторитетом правителя, не має права ні відкликати його, ні замінити чимось іншим, ні переобтяжувати віруючих (мусульман) чимось іншим, крім умов, зазначених у цьому документі. Той, хто захищає його, дотримується і виконує його зміст, безумовно, дотримується прямої угоди і відданий у своїй вірності Посланцю Аллага. І кожен, хто відмовляється від цього чи змінює його на щось інше або замінює чимось іншим, несе тягар свого гріха, і є тим, хто зраджує довіру Аллага, тим хто відмовляється від своєї обітниці, хто не слухається Його і не слухається Його Посланця, і його Аллаг зарахував до брехунів:

ПЕРШЕ: Що я оберігаю їх — християн — та захищаю їх самих, їх церкви, місця поклоніння, місця їх молитов, місця ченців, (священні) райони, які вони відвідують, де б вони не знаходились: в горі, долині, печері, місті, рівнині чи піщаній дорозі.

ДРУГЕ: Я охороняю їх релігію та їх віру, де б вони не знаходились, на суші чи в морі, на сході чи заході, так само як я б охороняв себе і все, що належить мені та послідовникам ісламу, мого віросповідання.

ТРЕТЄ: Що я включаю їх до тих, кому довіряю, до свого завіту, до тих, хто під моїм захистом від будь-якої шкоди чи будь-якого вигнання, будь-якого тягара чи будь-якої відповідальності, і що я буду за ними, щоб захистити їх від будь-якого ворога, який має намір завдати шкоди мені та їм самим, зробити таке зі мною самим, з тими, хто мене підтримує, з моїми послідовниками, з людьми мого віросповідання.

ЧЕТВЕРТЕ: Що я утримую від них будь-яку шкоду тягарів, які несуть люди, які виконують джихад, від будь-якого нападу чи хіраджу khiraj (земельного податку), крім того, який вони охоче платять без примусу до цього чи без примусу робити щось подібне.

П'ЯТЕ: Що я не усуваю єпископа з його єпископату, ані ченця з його монастиря, ані паломника з його паломництва, ані руйную жодну з їх церков, і не дозволяю жодному будівництву мечеті зачіпати їх будівлі, так само як і будь-яке інше будівництво мусульман не робитиме цього; той, хто робить щось із цього, відмовляється від його угоди з Аллагом, не слухається Його Посланця і відхиляється від завіту Аллага.

ШОСТЕ: Ні від монаха, ні від єпископа, ні від будь-кого з тих, хто поклоняється або носить вовняний одяг або шукає усамітнення в горах або в районах, ізольованих від міст, ніколи не повинні вимагати сплачувати будь-яку джиз'ю (протекторальний податок) або хірадж.

СЬОМЕ: Той, хто дотримується християнської віри, не має бути змушений стати мусульманином; на них має бути поширена милість, і будь-яка шкода має бути утримана від них, де би вони не знаходились у країні.

ВОСЬМЕ: Якщо якийсь християнин вчиняє злочин або серйозне правопорушення, мусульмани повинні йому допомогти, запобігти шкоди по відношенню до нього, захистити його і не дозволити йому нести тягар учинків; радше, між ним та його жертвою має бути встановлене примирення: він має бути помилуваний або ж від його імені має бути сплачений викуп.

ДЕВ'ЯТЕ: Їх (християн) не можна відкидати, зраджувати або нехтувати, тому що я дав їм завіт Аллага про те, що вони повинні мати те, що мають мусульмани, і мати такі ж обов'язки, які мають мусульмани.



ДЕСЯТЕ: Мусульмани повинні виконувати свої зобов'язання щодо пакту, які він накладає; вони мають захищати святині, і вони повинні берегти їх (християн) від будь-якої шкоди, щоби вони могли стати партнерами з мусульманами: вони мають те ж, що мають мусульмани і зобов'язані до того ж, до чого зобов'язані мусульмани.

ОДИНАДЦЯТЕ: Якщо вони потребують ремонту своїх церков та місць поклоніння або чогось, що стосується їх інтересів та віросповідання, вони можуть отримати допомогу від мусульман для проведення такого ремонту; їм слід надавати допомогу, і це не повинно розглядатися як борг перед ними, а як підтримка в інтересах їх релігії та як виконання завіту Посланця Аллага, як дарунок їм та благо з боку Аллага та Його Посланця до них<sup>130</sup>.

Можемо побачити, що християни тут розглядаються як партнери мусульман.

Дослідник Тауфік Ібрагім вважає *джиз'ю* постпророчим інститутом, тобто відносить появу цього податку вже в часи після смерті Мухаммада, оскільки вона не відповідає концепції гуманізму в ісламі<sup>131</sup>. Зупинимось на думці цього дослідника, оскільки перші згадки про *джиз'ю* пов'язані саме з християнами Наджрану.

В анотації тематичної статті автор вказує, що дослідження зорієнтоване на «розкриття істинно гуманістичного духу пророчого ісламу, пацифістсько-плюралістичної установки коранічного послання»<sup>132</sup>. *Джиз'я*, данина з іновірців, не могла бути введена за часів пророка Мухаммада, на думку автора статті. Одне з головних джерел, «головний парадигматичний прецедент» — угода пророка Мухаммада з християнами Наджрану<sup>133</sup>. Автор статті аналізує передання «у світлі класичної формально-хадісознавської методології, що акцентує увагу на ступені надійності *існаду*»<sup>134</sup>.

*Джиз'я*, про яку йде мова у даній статті та у джерелах про Наджран, зазначає Тауфік Ібрагім, не є будь-якою відплатою, яка стягується з іновірців. *Джиз'я*, про яку йдеться, у класичному праві (*фікх*) розуміється не як репарація, а як викуп, який виплачується іновірцями за те, що їм зберегли життя, навіть

---

<sup>130</sup> Al-Ahmadi al-Mayanji A. *Makateeb al-Rasool (letters of the Prophet)*. Tehran 1998, 172-176. Цит. за: Al-Jibouri Y. *Prophet's Covenant to the Christians of Najran*. 2014, 3-5.

<sup>131</sup> Див. Ибрагим Т. *Джиз'я как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана*, 120.

<sup>132</sup> Там само, 117.

<sup>133</sup> Див. Там само.

<sup>134</sup> Там само.

якщо не було військового спротиву і не має ворожнечі між мусульманами та представниками інших релігій<sup>135</sup>.

Тауфік Ібрагім розглядає такі джерела: класичну сіру Ібн Гішама, праці Ібн Сада, ат-Табарі, аль-Байгакі, шестикнижну Сунну, тобто праці аль-Бухарі, Мусліма, Абу Дауда, Ібн Маджі, ан-Насаі, ат-Тірмізі<sup>136</sup>.

Автор статті наголошує на тому, що початкова гуманістична доктрина ісламу не могла повноцінно діяти в умовах «домінування права сильного та ідеології тотальної конфронтації». Тому середньовічна мусульманська теологія розглядає війну як спосіб поширення релігії, а іновірці або приймають іслам (і стають політичною частиною ісламу), або визнають політичну владу мусульман і виплачують джиз'ю, зберігаючи при цьому свою релігію<sup>137</sup>. Автор статті наголошує на тому, що пророк Мухаммад слідував принципу свободи віросповідання, згаданому в Корані: «Немає примусу до релігії» (Аль-Бакара 2:256).

Роллін Армур, пишучи про поширення ісламу, посилається на історика Бернарда Льюїса, який зауважує, що «хоча поширення ісламу стало можливим завдяки війні, навернення в іслам не було пов'язане з війною. [...] Початковою метою завойовників не було нав'язати іслам силою [...] У переможених народів були різні спонуки прийняти іслам, аж до зниження податків, але їх до цього не примушували»<sup>138</sup>.

Як варто інтерпретувати 29-й аят сури *Ат-Тауба*: «Боріться з тими з людей Писання, які не вірують ні в Аллага, ні в Останній День, які не забороняють того, що заборонив Аллаг і Його Посланець, які не коряться істинній релігії, поки вони не платитимуть власноруч данини й не будуть принижені»?

---

<sup>135</sup> Див. Ібрагім Т. *Джиз'я як постпророческий інститут: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана*, 119-120

<sup>136</sup> Див. Там само, 119

<sup>137</sup> Див. Там само, 118.

<sup>138</sup> Bernard L. *The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years*. New York City 1995, 27. Цит. за: Армур Н. *Ислам и христианство. Непростая история*, 61-62.

Тауфік Ібрагім пише, що факіги<sup>139</sup> посилаються на цей аят, коли йде мова про джиз'ю. Сам Ібрагім вважає, що в цьому аяті йдеться про репарації<sup>140</sup>. Однак, в тексті Корану в цьому аяті, на позначення данини, «яку платитимуть власноруч», вживається слово джиз'я ( *الْجِزْيَةُ* ).

Джиз'я може розглядатись як цілком логічний та гуманний податок, якщо розглядати це питання в контексті соціально-політичного аспекту поширення ісламу. Спочатку розглянемо роль спільноти для ісламу. Часто на позначення мусульманської спільноти можна зустріти термін «умма».

Слова «умма» вживається у Корані понад п'ятдесят разів, при цьому маючи різні значення<sup>141</sup>, в тому числі навіть стосовно однієї людини. Зазвичай під цим словом мають на увазі мусульманську спільноту. «Ви — найкраща громада, створена серед людей: ви наказуєте добре, забороняєте неприйнятне та віруєте в Аллага! Якби люди Писання теж увірували, то це було б краще для них. Є серед них віруючі, але більшість із них — нечестивці» (Аль-Імран 3:110). Але також це слово може вживатись і стосовно немусульманських спільнот<sup>142</sup>: «Та ж ні! Вони говорять: “Воістину, ми знайшли, що наші батьки були об'єднані цією вірою, тож ми йдемо по їхніх слідах!”»<sup>143</sup> (Аз-Зухруф 43:22).

Словом «умма» в Корані називається Ібрагім (Авраам). «Воістину, Ібрагім був провідником, покірним Аллагу, ханіфом, і не був він багатобожником!»<sup>144</sup> 228 Якщо розглядати Ібрагіма як зразок, то можна сказати, що член умми має піклуватися про розвиток власної віри і турбуватись про майбутнє своєї душі після смерті, а також активно сприяти процвітанню своєї спільноти. При цьому це процвітання в ідеалі досягаються не через посідання особливої влади та

<sup>139</sup> Факіг — ісламський богослов-законовнавець, знавець богословсько-правового комплексу.

<sup>140</sup> Див. Ібрагім Т. *Джиз'я як постпророческий інститут: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана*, 118.

<sup>141</sup> Див. Хильберат Б., Абдалла М. *Никто не верует сам по себе: церковь и умма* // Ренц А. (ред.) *Христианско-исламский диалог*. Москва 2018, 226.

<sup>142</sup> Див. Там само, 227.

<sup>143</sup> Коментар М. Якубовича: «Об'єднані цією вірою» («аля уммат-ін»): як свідчить ібн Касір та більшість інших тлумачів, поняття «умма» (громада, народ, спільнота віруючих) тут вжите у значенні «дін» (релігія). У такому значенні «умма» фігурує і в багатьох інших аятах Корану.

<sup>144</sup> Коментар М. Якубовича: «Ібрагім був провідником» — переклад згідно з тлумаченням ібн Касіра, який розуміє «умма» як «імам». Аль-Багаві зазначає: «У ньому зібрано преславні якості цілого народу» (загалом «умма» в Корані — «народ», «громада»). Ат-Табарі тлумачив «умма» як «учитель добра».

соціального стану, а завдяки *солідарності усіх членів спільноти*<sup>145</sup>. «У своїй любові, милосерді та співчутті по відношенню один до одного віруючі подібні (єдиному) тілу: коли (одну з) частин його вражає хвороба, все тіло відгукується на це безсонням і лихоманкою!»<sup>146</sup>

Іслам зародився як віра, світогляд, який не казав нічого нового, але виправляв, очищував вже існуюче. На початку його можна розглядати як особисту віру людини, яка стверджує, що приймає написане у Торі та Євангелії, але не належить ані до юдеїв, ані до християн. Поступово оформлюючись як релігія, особливості якої з-поміж іншого визначає соціально-політична орієнтованість спільноти, іслам був не прийнятий мекканцями, що стало причиною гіджри, і вплинуло на подальший розвиток релігії. Територіальне поширення ісламу відбувалось воєнними методами, але збільшення кількості людей, які приймали іслам, не завжди було пов'язано з війною: залишався вибір. Весь спектр вибору (прийняття ісламу, джиз'я або війна) переважно був доступний лише людям Писання.

Однією зі спільних рис у християнства та ісламу є те, що послання обидвох релігій адресоване всьому людству (на відміну від іншої монотеїстичної релігії — юдаїзму, де впершу чергу послання адресоване Ізраїлю). Попри те, що християнство теж певною мірою формувало «нову націю» (Гал 3:28), це втілювалось інакше. Одним з факторів був історичний контекст: якщо після гострого конфлікту перші мусульмани діяли як військова сила, то християнство територіально поширювалось через проповідь, залишалось на нових землях у вигляді новозаснованих християнських спільнот і функціонувало без застосування воєнних методів. Влада потужної на той час Римської імперії бачила у християнстві загрозу. Християнство на початку розвивалось як підпільна релігія з великою кількістю мучеників. Навіть в контексті історії про контакти пророка Мухаммада та наджранських християн у Корані є згадка про

---

<sup>145</sup> Див. Хильберат Б., Абдалла М. *Никто не верует сам по себе: церковь и умма*, 229.

<sup>146</sup> Houry, Nadith Bd.II, 2008, 345. Цит. за: Хильберат Б., Абдалла М. *Никто не верует сам по себе: церковь и умма*. 229-230.

наджранських мучеників, що загинули від юдейського короля (Аль-Бурудж 85:4-8).

Військові методи дозволили мусульманам диктувати свої правила для тих, хто входив у їх спільноту. Не тільки мусульмани, але і люди Писання, яким дозволили залишити свою релігію, мали жити за цими правилами. Очевидно, що новонавернених мусульман, які прийняли іслам радше через страх війни (наприклад, якщо це були язичники, що мешкали на захоплених територіях), могло непокоїти те, що якимось іншим немусульманам дозволено залишитись мирно мешкати на вже мусульманських землях, зберігаючи свій стиль життя. Люди Писання, навіть мирно ставлячись до мусульман, не можуть бути повноцінними частинами цієї релігійно-політичної системи.

В одному з описів дискусії наджранських християн та мусульман, коли мова йшла про підпорядкування, для делегації християн питання про підпорядкування стосувалось як дві окремі пропозиції: прийняти Мухаммада як політичного лідера і прийняти Мухаммада як Пророка Божого. Християни можуть бути лояльними до світської влади, якщо ця влада їх не переслідує<sup>147</sup>.

Аналізуючи наведені у цьому розділі документи та статті, можна зробити висновок, що основною причиною неприйняття Мухаммада як Божого Пророка є його ставлення до питання ким є Ісус — кореня релігії, догмату, який власне робить християнство християнством.

Ролі Мухаммада як Пророка і як політичного лідера в ісламі тісно пов'язані, можна сказати, що з першої сформувалась друга. Можна побачити тісний зв'язок релігійної та політичної сфер (що не є абсолютно чужим і для християнства). Ті, хто розділяють ці дві сфери, в такому випадку не будуть викликати повної довіри як члени цього суспільства. І тоді джиз'я може розглядатись як інструмент маркування «не своїх», відділення частини населення, що знаходиться на межі таухіду та ширку, часто переходячи цю межу, на думку мусульман.

---

<sup>147</sup> Див. Goddard H. *A History of Christian-Muslim Relations*, 29.

Хоча аят з сури *Ат-Тауба 9:29* формує враження, що джиз'я це покарання, вона виглядає радше як практичне державне рішення, податок за державну послугу «лишитись у своїй релігії». Це цілком відповідає духу того часу. Тим більше, що у порівнянні з війною, сама джиз'я не виглядає негуманним засобом впливу.

Аналізуючи матеріал, викладений у цій роботі, можна побачити, що дослідники мають різні думки стосовно автентичності джерел, кількості зустрічей і особливо стосовно того як інтерпретувати описане в джерелах. Оскільки мета цієї роботи не аналіз автентичності цих джерел, а аналіз описаних зустрічей, фокус є на інтерпретації описаного.

### РОЗДІЛ 3. ЗУСТРІЧ ПРОРОКА МУХАММАДА З НАДЖРАНСЬКИМИ ХРИСТΙΑНАМИ ЯК МОДЕЛЬ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ

#### 3.1. Вплив зустрічі пророка Мухаммада з наджранськими християнами на формування парадигми мусульмансько-християнських стосунків

Джеймс Чаннан вважає, що Коран поважає християн як «людей Писання», і вказує на дружню зустріч пророка Мухаммада з християнами Наджрану, що призвело до укладення «Наджранського пакту»<sup>148</sup>.

Гордон Нікел пише: «Ця історія про зустріч є популярною в мусульманських легендах, це єдина подібного роду зустріч, що згадується у традиційній сірі, і для мусульман вона часто становить собою парадигму мусульмансько-християнських зустрічей, яка відгукується донині»<sup>149</sup>.

Ян Сломп (Jan Slomp), місіонер Нідерландської реформаторської церкви, під час конференції (International Seerat Conference), що відбулась у Пакистані в 1976 році, висловив думку: «Ця зустріч з представниками християнської громади в Наджрані була подією, що має велике значення в історії Вселенської церкви через величезні наслідки, які ця зустріч мала для стосунків між мусульманами та християнами у пізніші століття та навіть для нинішнього мусульмансько-християнського діалогу [...]»<sup>150</sup>.

Оскільки результати зустрічей наджранських християн з пророком Мухаммадом можна назвати позитивними, пропонуємо розглянути ці контакти як модель міжрелігійного діалогу.

Таку ідею заторкали Ахмад Раза Уль Хабіб (*Ahmad Raza Ul Habib*) та Мухаммад Наваз (*Muhammad Nawaz*) у своїй доповіді в межах конференції «Діалог у Сірі Пророка та його вплив на мирне співіснування; моделі та застосування», що відбулась 2015 року в Ісламабаді. Доповідачі називають

<sup>148</sup> Див. Channan J. *Christian-Muslim Dialogue in Pakistan*, 20. Цит. за: Kim I. *An Appraisal of Christian-Muslim Relations in Pakistan*, 4.

<sup>149</sup> Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafṣīr*, 172.

<sup>150</sup> Slomp J. *The Meeting of the Prophet Muhammad with Christians from Najran and the Present Muslim-Christian Dialogue* // *Al-Mushir* (17) 1976, 231-232. Цит. за: Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafṣīr*, 172.

історію наджранської делегації «*прототипом* для тих, хто хоче брати участь у міжрелігійному та навіть внутрішньорелігійному діалозі»<sup>151</sup>.

Аналізуючи історію про зустріч перших мусульман та наджранських християн, Ахмад Раза Уль Хабіб та Мухаммад Наваз виділяють вісім принципів моделі діалогу пророка Мухаммада. Принципи подаються у вигляді порад для мусульман, як варто вести діалог з немусульманами.

1. По-перше, нам варто дружньо поводитись з немусульманами, наприклад обмінюватись подарунками, як це робив Святий Пророк.<sup>152</sup>
2. Ми маємо розуміти та поважати їх релігію, культуру та обставини, оскільки Коран подає велику кількість почесних імен, які даються Ісусу, у порівнянні з іншими постатями минулого. Він є знаком, милосердям, свідком та прикладом<sup>153</sup>.
3. Варто починати діалог не з відмінностей, а з того, що маємо спільного. Наприклад: Таухід, Писання, інститут пророцтва, чудеса, молитва, Ісус Христос, Марія, Одкровення, моральні цінності тощо. Мусульмани та християни беруть ці цінності зі своїх Писань. Приклад зі Святої Біблії: «І сказав йому книжник: Добре, Учителю: ти сказав по правді, що він — Єдиний, і що нема іншого, крім нього» (Мк 12:32).
4. Нам варто приймати раціональний шлях представлення себе.
5. Дискусії мають проводитись із посиланням на логічні аргументи, історичні факти та сучасні приклади..
6. Варто уникати полемічної позиції та нав'язливого ставлення.
7. У випадку відсутності згоди з усіх питань дискусії, все одно залишається спільний простір для мирного співжиття: спільні моральні засади, соціальні питання, базові права людини тощо.
8. Результатом буде плідна плюралістична зміна, яка гарантує мирне співіснування плюралістичних суспільств у світі. І тоді на землі буде мир.<sup>154</sup>

Ахмад Раза Уль Хабіб та Мухаммад Наваз пропонують мусульманам звернути увагу на приклад з Нового Завіту, де наголошується на вірі християн (і юдеїв) в Єдиного Бога: «І сказав йому книжник: Добре, Учителю: ти сказав по правді, що він — Єдиний, і що нема іншого, крім нього» (Мк 12:32)<sup>155</sup>.

Представлена у джерелах дискусія, попри деякі відмінності у деталях має один посил: християни, попри обізнаність у своїй релігії, не знайшли

<sup>151</sup> Ul Habib A., Nawaz M. (ред.). *Dialogue in Prophet's Sīrah and its impact on peaceful co-existence; models and applications*. Матеріали конференції. Ісламабад, 27-28 квітня 2015, 36.

<sup>152</sup> Там само.

<sup>153</sup> Parrinder G. *Jesus in the Quran*. London 1965, 16. Цит. за: Ul Habib A., Nawaz M. (ред.). *Dialogue in Prophet's Sīrah and its impact on peaceful co-existence; models and applications*, 36-37.

<sup>154</sup> Ul Habib A., Nawaz M. (ред.). *Dialogue in Prophet's Sīrah and its impact on peaceful co-existence; models and applications*, 37.

<sup>155</sup> Див. Ul Habib A., Nawaz M. (ред.). *Dialogue in Prophet's Sīrah and its impact on peaceful co-existence; models and applications*, 36-37.



переконливих аргументів проти аргументів мусульманської сторони. Ці джерела розглядаються як приклади класичної полемічної літератури, як вже було зазначено <sup>156</sup>

Розглядаючи цю історію як подію, що мала вплив на формування парадигми мусульмансько-християнських відносин, можемо концентрувати увагу не на дослідженнях про автентичність деталей історії та цілої історії загалом, а на те, які сенси закладені в перекази історії. Яку би позицію ми не приймали з приводу цього питання — чи це дослівний переказ чи це літературний твір на основі реальної події, чи це суто вигадана історія — ми можемо розглядати цю історію як модель міжрелігійного діалогу. Факт існування цих переказів, те, що основний наратив у різних джерелах збігається, мета, з якою автори переказів оповідають цю історію — все це демонструє потребу у тому, щоби ця історія передавалась, а одже і її вплив на парадигму мусульмансько-християнських відносин та/або їх вплив на неї.

У даній роботі ми розглянемо певні аспекти цієї історії, які можуть допомогти у сучасному міжрелігійному діалозі між християнами та мусульманами. Цінність аналізу цієї історії полягає в тому, що вона розглядається як конкретний приклад діалогу: як наратив на основі реальної історії (з огляду на велику кількість джерел та дослідників, які вбачають в основі переказів реальну подію) та метанаратив або ж суто як метанаратив (з огляду на існування дослідників, які наголошують на проблемі автентичності джерел).

Якщо розглядаємо історію як метанаратив, для читача має складатись наступна модель. Герої:

1. Люди, що обрали істиний шлях поклоніння Богу і обирають для себе правильний образ життя, що включає у себе поширення істиного вчення про Бога та побудову суспільства на основі пов'язаних із цим вченням моральних цінностей (мусульмани). Окремо можна виділити постать пророка Мухаммада як Божого Посланця та політичного лідера, авторитета не тільки для згаданої у

---

<sup>156</sup> Див. Шестопаець Д. *Біля витоків ісламо-християнської полеміки: Пророк Мухаммад та делегація Наджрану*, 336.

розповіді спільноти, а й для наступних поколінь мусульман. Назвемо їх у цій схемі істинно віруючими (з огляду на те, що ця історія представлена саме у мусульманських джерелах, для потенційного читача-мусульманина).

2. Спільнота людей, які певною мірою близькі до істини, але відхиляються від неї. Це освічені люди, які добре обізнані у власній релігії (християнська делегація з Наджрану). У цій схемі назвемо їх тими, хто відхиляється від істини (з огляду на ті ж причини, чому у даній схемі мусульмани названі істинно віруючими). Наголос на тому, що вони не відверто політеїсти, як наприклад мекканські язичники, а все ж віруючі з претензією на монотеїзм.

Історія їх зустрічі складається з наступних етапів:

1. Істинно віруючі приймають на своїй території тих, хто відхиляється від істини. Лідер істинно віруючих ставиться до гостей з повагою.

2. Ті, хто відхиляється від істини, не проти того, щоби лідер істинно віруючих став їх політичним лідером. Але вони не можуть прийняти його як пророка, оскільки він ставиться з неповагою до їх Господа.

3. Відбувається богословська дискусія. Істинно віруючі знаходять потужні аргументи на всі закиди тих, хто відхиляється від істини. Вони вже виграли це протистояння. Вони готові довірити остаточне вирішення Богу (Мубагала).

4. Ті, хто відхиляється від істини, налякані пропозицією. Це може інтерпретуватись як вже другий програш у протистоянні.

5. Ті, хто відхиляється від істини, все ж не приймають віру опонентів, які виграли. Але вони погоджуються з політичною владою істинно віруючих.

6. Лідер істинно віруючих не карає тих, хто відхиляється від істини: він надає їм захист та рівні з істинно віруючими права.

Складається схема метанаративу про перемогу істинно віруючих над тими, хто відхиляється від істини. Але окрім цього виділяються наступні моменти, які вже стосуються не самого метанаративу, але виділяються під час деконструкції історії:

1. Лідер істинно віруючих, тобто пророк Мухаммад, представлений як гуманний релігійний та політичний лідер, якому близька ідея плюралізму.

2. Цілком можливо, що прийняття пророка Мухаммада як політичного лідера вплинуло на позитивне для християнської спільноти завершення цієї історії.

3. Ті, хто програли у богословській суперечці, все ж не погоджуються з аргументами переможців, оскільки вони не прийняли їх релігію, а лишилися вірні своїй.

У наступних двох підрозділах роботи ми розглянемо певну особливість богословського діалогу між мусульманами та християнами, а також ставлення пророка Мухаммада до плюралізму.

Варто на початку діалогу визначити *чим є цей діалог*: дискусією, дебатами, обміном досвідом. Варто також враховувати, що діалог на богословські теми є тільки одним з видів міжрелігійного діалогу взагалі. Даяна Ек виділяє шість типів міжрелігійного діалогу: парламентський, інституційний, діалог життя, богословський, духовний та внутрішній типи діалогу.<sup>157</sup> В історії про зустріч пророка Мухаммада з християнською делегацією можна виділити:

- інституційний: оскільки в дискусії брали участь пророк Мухаммад та єпископ християнської спільноти Наджрану;
- діалог життя: побутова комунікація;
- богословський діалог.

### **3.2. Христологічна дискусія пророка Мухаммада з християнами Наджрану з точки зору сучасної моделі міжрелігійного богословського діалогу**

Ахмад Раза Уль Хабіб та Мухаммад Наваз наводять приклад про християнський монотеїзм, використовуючи цитату з Євангелія від Матея:

Один же з книжників, що чув їхню суперечку, а й бачив, як він їм добре відповів, підійшов і спитав його: Яка перша з усіх заповідей? Ісус відповів: Перша — Слухай Ізраїлю! Наш Господь Бог — Господь Єдиний, і будеш любити Господа, Бога твого, всім серцем твоїм, усією душею твоєю, всією думкою твоєю

---

<sup>157</sup> Див. Eck D. *What do we mean by Dialogue?* // *Current Dialogue* (11) 1986, 5-11. Цит. за: Sintang S., Baharuddin A., Khambali Kh. *Dialogue of Life and Its Significance in Inter-Religious Relation in Malaysia* // *International Journal of Islamic Thought* 2(1) 2012, 71.

й усією силою твоєю. А друга: Будеш любити ближнього твого, як себе самого. Іншої, більшої від цих, заповіді немає. (Мр 12:28-31).

Розглянемо ще кілька уривків з Євангелія (*Інджилю*), в яких згадується Єдиний Бог:

“Тоді Ісус сказав до нього: “Геть, сатано! Написано бо: Господу, Богу твоєму, поклонишся і йому єдиному будеш служити.” Мт 4:10.

“Ісус у відповідь сказав до нього: “Писано: Ти будеш поклонятись Господові, Богові твоєму, і йому єдиному служити.” Лк 4:8.

Наскільки доцільно в такій ситуації буде звертатись до наведених вище уривків з Євангелія, якщо окрім їх інтерпретації як уривків-доказів монотеїзму у християнстві, їх також можна використати як привід почати дискусію про ширк у християнстві? Ці уривки можуть бути інтерпретовані як приклади з Писання, в яких Ісус Христос говорить про монотеїзм (з чим мусульмани та так погоджуються), але не говорить про себе як про Бога напряду.

Тому перед тим, як звертатись до Писань, кожній стороні варто зрозуміти власну позицію і дізнатись позицію іншої сторони. Дуже важливо починати богословський діалог, знаючи, що кожна зі сторін закладає у ті поняття, які використовуються у кожному конкретному діалозі.

У другому розділі цієї роботи, при розгляді історії про зустріч пророка Мухаммада з християнами, було зауважено, що точкою, від якої під час дискусії відштовхувались мусульмани, будуючи аргументи, є віра в Єдиного Бога. В той час як для християн у тій дискусії цією точкою була віра в Ісуса Христа як Бога, як Божого Сина.

Виглядає так, що під час богословського діалогу, коли йде мова про Єдиного Бога мусульмани мають уявлення, що вони говорять про християнського Бога-Отця, тоді як християни, говорячи з мусульманами про Єдиного Бога, говорять водночас і про Бога-Отця, і про Бога-Пресвяту Трійцю.

Ознайомлюючись з історією формування ставлення пророка Мухаммада і перших мусульман до християн, можна було помітити, що перше враження, яке склалось про християн — те, що вони монотеїсти. Знайомлячись з представниками різних течій християнства, без, очевидно, глибшого

ознайомлення з суттю християнського монотеїзму, стався різкий перехід від образу про “християнський таухід” до образу “християнського ширку” (до чого могли докластись ще й представники відверто єретичних течій, як тритеїзм).

Можна зробити висновок, що на шляху від першого знайомства до знайомства з віруваннями місцевих християн в період після гіджри було пропущено багато етапів ознайомлення з християнським богослов'ям і конкретно з монотеїзмом у християнстві.

І тому, попри те, наскільки сильно історія про зустріч пророка Мухаммада з християнською делегацією була видозмінена у джерелах про неї, вже факт того, що вона збереглась у вигляді антихристиянських полемічних текстів, підтверджує те, що певні важливі етапи ознайомлення з християнським богослов'ям були пропущені.

У сучасних богословських дискусіях, беручи до уваги минулий досвід, варто звертати увагу на те, чи не є пропущеними певні моменти, які можуть бути дуже важливими для розуміння однієї сторони діалогу іншою. Також варто звертати увагу на те, що розуміють сторони діалогу під, на перший погляд, загальновідомими та зрозумілими поняттями.

Проблема вкладення різного змісту в одне й те саме поняття є проблемою не тільки міжрелігійного діалогу, але будь-якого роду комунікації між людьми, незалежно від релігійної приналежності та будь-яких інших ознак. Така проблема може виникати та коли мова йде про фізичне пізнання світу, тим більше вона буде виникати коли мова йде про метафізичне пізнання.

При богословському діалозі між мусульманами та християнами важливим є те наскільки сильно на різницю у розумінні монотеїзмі впливає різниця між катафатичним богослов'ям у цих релігіях.

У християнстві Бог є трансцендентним і при цьому Воплочення однієї з осіб Пресвятої Трійці стосується сфери іманентного.

“Він, існуючи в Божій природі, не вважав за здобич свою рівність із Богом, а применшив себе самого, прийнявши вигляд слуги, ставши подібним до

людини. Подобою явившись як людина, він понизив себе, ставши слухняним аж до смерти, смерти ж — хресної” (Фил 2:6-8).

Також і третя особа Трійці проявляється як частина іманентного світу: “і Святий Дух у тілеснім вигляді, немов голуб, зійшов на нього, та залунав з неба голос: “Ти — мій Син любий, тебе я вподобав.” (Лк 3:22).

Бог Отець є суто трансцендентною особою Пресвятої Трійці. Оскільки ця особа Трійці для християнства не є окремим Богом — Єдиним Богом є вся Пресвята Трійця — можемо говорити про трансцендентність Бога у християнстві.

Сприйняттю такого складного поняття як трансцендентність Бога і у християнстві, і в ісламі допомагають методи апофатичного (негативного) богослов'я. Ці методи допомагають наскільки це можливо зрозуміти ким є Бог, відштовхуючись від того, ким та чим Він не є. Наприклад, заперечення того, що Бог є ідолом.

Іманентний аспект вчення про Бога у християнстві не скасовує вчення про Його трансцендентність. Розуміння Бога як Творця світу, а не як його частини, може бути спільною точкою у богословському діалозі між мусульманами та християнами. Але ще при перших контактах мусульман з християнами проблемою ставав цей іманентний аспект.

Мірослав Вольф, порівнюючи ісламський монотеїзм і тринітарний монотеїзм у християнстві, формулює цю проблему так: в ісламському богослов'ї "не можна сказати про Бога, який створив небо і землю силою свого Слова, що він породив сина чи будь-кого, хто є виключно таким самим, як Бог"<sup>158</sup>.

Вольф звертає увагу на те, що дієслово "породив" сприйняте мусульманами у значенні фізичного акту зачаття людини. Тоді як у християнстві слово "породив" використовується у якості метафори. Мірослав Вольф цитує Григорія Ниського, який виразив думку всіх християнських

---

<sup>158</sup> Див. Volf M. *Allah: A Christian Response*. New York 2011, 133.

традицій: Бог не є чоловіком чи жінкою<sup>159</sup>, тому дієслово "породив" не може позначати фізичний акт зачаття чи щось до нього подібне. "Породив" тут означає "вічно генерує". Ця метафора виражає ідею про те, що Слово (Логос), яке "споконвіку було" і "з Богом було воно споконвіку" (Йо 1:1-2), не було сотворене і не є трохи нижчою божественною силою, а є несотвореним Єдиним Богом<sup>160</sup>. Про це згадано у Нікейському символі віри: "роджений, несотворений, єдиносущний з Отцем" Логос<sup>161</sup>.

Коли йде мова про Богосинівство, йдеться про особливу комунікацію трансцендентного Бога з іманентним світом. Богосинівство є фізичним актом не тому, що мова йде про фізичне зачаття подібне до людського зачаття, як це розумілось мусульманами. Богосинівство є фізичним актом оскільки той, про чие зачаття йдеться, стає частиною фізичного, іманентного світу.

Коли йде мова про християнське бачення Ісуса Христа, йдеться не просто про Його Воплочення, а про можливість воплощення загалом. Це демонструє різницю між християнським уявленням про трансцендентного Бога та початковою ідеєю про трансцендентного Бога в ісламі, яку можна простежити у тематичних аятах Корану та у джерелах про зустріч Мухаммада з наджранською делегацією.

Навіть при пануванні у богослов'ї уявлення про суто трансцендентного Бога, тільки апофатичного методу недостатньо. Якщо розглядати християнство, зрозуміло, що віра у воплощення Бога дає простір для роздумів не тільки про те, ким та чим Бог не є, але яким Він є. Мова йде про катафатичне богослов'я. Але не тільки воплощення дає ґрунт катафатичному богослов'ю. Також це різні характеристики Бога, які можна побачити у книгах Старого та Нового Завітів.

“Згадай про твоє милосердя, Господи, і про твою милість, вона бо споконвіку” (Пс 25:6).

“Я оповів про справедливість на великім зборі, не затуляв я уст моїх, Господи, ти знаєш. Не заховав я в моїм серці твою справедливість; я розповів

---

<sup>159</sup> Див. Gregory of Nyssa. *Commentary on the Song of Songs* / перекл. McCambley C. Brookline 1987, 145; Tanner K. *Christ the Key*. Cambridge 2010, 212-214. Цит. за: Volf M. *Allah: A Christian Response*, 133.

<sup>160</sup> Див. Volf M. *Allah: A Christian Response*, 133.

<sup>161</sup> Див. Там само.

про твою вірність і твоє спасіння. Не затаїв твоєї ласки й вірности твоєї перед великим збором” (Пс 40:10-11).

“Вірний Бог, що вас покликав до спільности з своїм Сином Ісусом Христом, Господом нашим” (1 Кор 1:9).

В ісламі також ще з початку існування релігії присутнє катафатичне богослов'я. Коран дає можливість скласти певне уявлення про трансцендентного недосяжного Бога:

“Воістину, тих, які увірували й робили добрі справи, Милостивий наділив любов'ю” (Мар'ям 19:96).

“Просіть прощення у Господа вашого й кайтеся перед Ним! Воістину, Господь мій — Милосердний, Люблячий!» (Гуд 11:90).

Методи катафатичного богослов'я в обох релігіях тісно пов'язані зі сферою абстрактних понять, що розуміються як блага: милосердя, справедливість тощо. Катафатика у християнстві та ісламі тісно пов'язана з моральними цінностями: Бог є абсолютним благом, добром, тож люди мають чинити добре.

«Скажи: “Мій Господь наказує бути справедливим. Повертайте свої обличчя до Нього в кожному місці поклоніння й кличте Його, щиро сповідуючи Його релігію. Так само, як Він дав вам початок, до Нього ви повернетесь!”» (Аль-А'раф 7:29).

Тому й ми від того дня, коли почули, не перестаємо за вас молитися та просити, щоб ви дійшли до повного спізнання Божої волі в усякій мудрості та духовнім розумінні, щоб жити вам життям, достойним Господа, і подобатися йому в усьому, приносячи плід у всякому доброму ділі і зростаючи у спізнанні Бога, покріплені всякою силою завдяки його славній потузі, щоб осягнути всяку витривалість і довготерпеливість із радістю. (Кол 1:9-11).

З поширенням ісламу на нові території, ближчим знайомством з християнством та античною філософією, розвивалось ісламське богослов'я. Його розвиток супроводжувався як полемікою з немусульманами, так і богословськими суперечками між течіями всередині релігії. Вчення про Божественні атрибути та суперечки навколо нього є прикладом природної потреби у розвитку



богословської думки та намагання осмислити ідею про трансцендентність Єдиного Бога.<sup>162</sup>

Вчення в ісламі про Божественні атрибути часто порівнювали з християнським вченням про Пресвяту Трійцю. Порівнювали і немусульманські, і мусульманські мислителі. Течія мутазилітів (самоназва *агль аль-адль ва-таухід* — "люди справедливості та єдинобожжя") критикували вчення про атрибути, намагаючись максимально дотримуватись чистого монотеїзму.<sup>163</sup>

Виникнення вчення про Божественні атрибути можна назвати спробою мусульманського богослов'я розширити межі катафатичних методів. Це пов'язано як поширенням та дорослішанням релігії, так і зі складністю для людини осмислювати ідею трансцендентного Бога, що наштовхує на пошуки нових методів пізнання, які не порушують меж трансцендентного образу та монотеїзму.

Це можна це використовувати при проведенні богословського діалогу між мусульманами та християнами. Це може допомогти краще зрозуміти сторонам одна одну. Але це не означає, що мусульмани мають прийняти догмат про Трійцю. Мова йде тільки про відновлення пропущених етапів між образом християн-монотеїстів та християн-багатобожників в очах мусульман, як це було при перших контактах.

### **3.3. Угода пророка Мухаммада з християнами Наджрану як приклад мусульманського плюралізму**

Мубагала є не просто прокляттям, а випробуванням, способом визначити правду у суперечці, коли інші методи не працюють. Це не те саме, що *l'an* — взаємне прокляття, як, наприклад у ситуації подружнього конфлікту. Специфічним моментом мубагали є те, що одна зі сторін заявляє, що стверджує істину від Бога, а інша сторона заперечує це.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Див. Wolfson H. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge 1976, 112-113.

<sup>163</sup> Див. Там само, 113.

<sup>164</sup> Див. Evans N. *Far from the Caliph's Gaze: Being Ahmadi Muslim in the Holy City of Qadian*. Ithaca 2020, 120.

Сторона, яка здійснює заклик, має посилатись на Коран і бути представником народу або спільноти. Ті, хто залучені у цьому заклику, мають бути готові до великого ризику втратити все внаслідок здійснення цього Божого прокляття, якщо вони виявляться неправі.<sup>165</sup>

Мубагала не може пропонуватись як метод міжрелігійного діалогу або будь-якої іншої дискусії. Звісно це не скасовує ймовірності того, що якась зі сторін або навіть всі сторону захочуть використати подібну практику. Мубагала використовується мусульманами у суперечках і зараз.<sup>166</sup> Випробування мубагала (якщо розглядаємо його не як фізичне випробування<sup>167</sup>) можна назвати дорученням визначення переможця суперечки третій стороні, яка точно розсудить справедливо — Богу.

Цікавий момент полягає в тому, що християнська делегація Наджрану (якщо опиратись на джерела) відмовилась від мубагали, оскільки побачили ризик того, що Мухаммад каже правду, але при цьому все ж не прийняли іслам і залишились при своїй вірі.

Пам'ятаючи неоднозначне ставлення дослідників до автентичності джерел, можемо розглядати кілька варіантів інтерпретації цього вчинку. Історія (на основі реальних подій або ж повністю вигадана) була змінена або подана певним чином і з певною метою. В цій історії можна побачити те, що делегація християн приймає Мухаммада як політичного лідера і розглядає ймовірність того, що він все ж може бути й Божим пророком. Ймовірність не настільки велика, щоби делегація прийняла іслам, але достатня, щоби не погоджуватись на мубагалу. В будь-якому випадку Мухаммад представлений людиною, яка не сумнівається, що є Божим посланцем. В цьому не сумнівається і його близьке оточення.

Можна помітити певну подібність між позицією християнської делегації із набагато пізнішим документом — декларацією II Ватиканського собору "Nostra aetate".

---

<sup>165</sup> Див. Там само.

<sup>166</sup> Див. Там само.

<sup>167</sup> Див. Nickel G. «We Will Make Peace With You»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafṣīr*, 174.

“Католицька Церква не відкидає нічого, що є в цих релігіях правдивим і святим. Вона зі щирою повагою ставиться до тих способів життя й поведінки, тих настанов і вчень, які хоч і відрізняються багатьма деталями від того, що визнає й проповідує сама Церква, та все ж часто несуть у собі промінь Істини, яка просвітлює всіх людей”<sup>168</sup>.

Але при цьому “Вона проповідує й зобов'язана безнастанно проповідувати Христа, Який є "Дорога, Правда і Життя" (Йо 14,6)”<sup>169</sup>.

Мухаммад в ісламі не просто Пророк: він є "печаттю пророків", тобто останнім пророком, який передав людству Слово Боже у незіпсованому вигляді (Аль-Ахзаб 33:40). Першим пророком був Адам, далі у списку пророків є постаті, які не згадуються у Біблії, а також ті, які там згадані, але не всі з них вважаються пророками, наприклад Нух (Ной), Аюб (Йов). У християнстві ж з одного боку є певний перелік пророків: згаданих у Біблії на ім'я або ж без імені, а також християнські деномінації можуть мати списки біблійних та постбіблійних пророків та пророчиць, яких також можуть почитати як святих. Загалом останнього пророку у християнстві немає. Тому цілком можливо, що якби Мухаммад визнавав Ісу сином Аллага і не заперечував християнський догмат про Трійцю, то християни Наджрану могли б прийняти його як пророка.

Дослідник Крейг Консидин (*Craig Considine*) вважає угоду пророка Мухаммада з християнами Наджрану і взагалі історію про їх зустріч свідомством ісламського плюралізму тих часів. Консидин вважає, що йдеться саме про плюралізм, а не просто про толерантне ставлення. Толерантність, на його думку, дозволяє релігійним групам залишатись у своїх "бульбашках" і триматися на відстані від інших релігійних груп, на відміну від плюралізму. Аргументуючи свою думку, Консидин посилається на визначення поняття плюралізму Даяною Ек (*Diana Eck*)<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> II Ватиканський Собор. Декларація про відношення Церкви до нехристиянських релігій *Nostra Aetate* / Маринович М., Коваленко Л. (ред.). *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*. т.3 Львів 2004, 30.

<sup>169</sup> Там само.

<sup>170</sup> Див. Considine C. *Pluralism and the Najran Christians: How Prophet Muhammad Went Beyond Tolerance* // [www.huffpost.com](http://www.huffpost.com) (13.12.2020).

Даяна Ек виділяє чотири складові плюралізму. Першою є енергійна взаємодія з релігійним різноманіттям. В цьому видно різницю між плюралізмом та толерантністю. Плюралізм це не просто наявність різних релігійних груп, він потребує "справжньої соціальної взаємодії та побудови справжніх стосунків". Другою складовою є пошук розуміння крізь релігійні кордони. Третя складова - наявність не просто контактів, а ще й офіційних та неофіційних угод, які їх супроводжують, наявність довіри та принципів. І останній компонент це міжрелігійний діалог та пошук спільного розуміння та визнання і розуміння реальних відмінностей між релігійними групами<sup>171</sup>.

Згідно з Консидином, те, як відбувались контакти пророка Мухаммада з наджранською християнською делегацією, є свідченням бачення Мухаммадом умми егалітарним суспільством<sup>172</sup>.

Коли християни Наджрану прибули до Медини, Мухаммад дозволив їм молитися в мечеті Набаві, де молилися мусульмани. Це запрошення було не лише першим прикладом християнсько-мусульманського діалогу, але також це був перший раз молитви християн у мечеті. Хоча пророк Мухаммад і наджранці не змогли досягти спільної точки зору з усіх богословських питань, він, однак, дав їм місце для проживання біля його будинку і навіть наказав мусульманам розбити їх намет<sup>173</sup>.

Крейг Консидин вважає візит християн Наджрана до Медини одним з перших прикладів релігійного плюралізму в ісламі. Характеристики цієї зустрічі відповідають характеристикам плюралізму, які пропонує Дайана Ек: "Пророк зав'язав з цими християнами богословську бесіду про природу ісламу та християнства. Обидві групи прагнули зрозуміти перспективи та наративи іншої сторони. Мухаммад відчинив двері своєї мечеті, щоб дати християнам безпечне місце для молитви — безпрецедентний приклад взаємодії з релігійним різноманіттям. І виїхавши з Медини, християни Наджрану мали угоду з пророком Мухаммадом, яка захищала їхнє життя, свободу та прагнення щастя"<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> Див. Там само.

<sup>172</sup> Див. Там само.

<sup>173</sup> Considine. *Pluralism and the Najran Christians: How Prophet Muhammad Went Beyond Tolerance*.

<sup>174</sup> Там само.

“Історія наджранської християнської делегації, яка відвідала Медину, нагадує нам про важливий урок — це заниження твердження про те, що Пророк просто толерував християн, є применшенням. Терпимість — це лише відсутність релігійних переслідувань. Мухаммад, це слід чітко пояснити, прийняв інакшість християн. Це релігійний плюралізм”.<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> Там само.

## ВИСНОВОК

Головною складністю при написанні роботи стала відсутність сталого висновку з приводу автентичності джерел, які згадують історію про зустріч пророка Мухаммада зі спільнотою християн Наджрану. Деякі дослідники розглядають різні варіанти історії як вдалий приклад міжрелігійного діалогу або ж як класичний полемічний твір на основі реальних подій. В той же час деякі дослідники вважають існад (ланцюжок передавачів) цих джерел неправильно, помилково сформованим і розглядають це як доказ неавтентичності джерел.

Цілком зрозуміло, чому дослідник, який сумнівається у правильності існаду буде ставити під питання загалом автентичність історії. Тим більше, якщо теорія про неавтентичність самої історії може викликати питання про те чи був згаданий у ній податок діючим ще за життя пророка Мухаммада. У даній магістерській роботі розглядаються уривки зі статті дослідника, який розвиває теорію про 1) неавтентичність джерел про зустріч пророка Мухаммада з християнською делегацією Наджрану та 2) про те, що джиз'я не відповідає гуманному духу ісламу.

Розділеність думок з-приводу автентичності джерел в певний момент роботи трохи завадила рухатись за попереднім планом, оскільки навіть якщо історія про стосунки мусульман та наджранських християн буде розглянута як і планувалось, проблема автентичності джерел може викликати питання в чому тоді сенс написання цієї роботи.

Під час опрацювання джерел склалось враження, що часто дослідники, які розглядають історію про зустріч мусульман та наджранських християн, не завжди віддають питанню автентичності центральне місце у своїх роботах. Склалось враження, що вони радше відштовхуються від самого факту наявності цих джерел і того, що можуть додаватись та зникати різні деталі чи коментарі передавачів історії, але суть історії, основні моменти і, що дуже важливо, те, як вона завершилась, лишаються однаковими у цих джерелах.

Ці дослідники можуть згадувати у своїх роботах про наявність різних джерел та аргументувати чому вони розглядають детальніше те чи інше джерело. Можуть розглядати історію про ці стосунки, надаючи певного забарвлення: це історія про плюралізм чи про протистояння у богословській суперечці тощо.

З часом, виникла ідея про те, якою ж має бути концепція роботи. Суттєво вона не змінилась. У другому розділі: представлення джерел; потім аналіз богословської дискусії, яка згадується в цій історії, та соціально-політичного аспекту стосунків. Додався попередньо незапланований елемент — невелика зустріч з опонентом, Тауфіком Ібрагімом.

Це не була справжня полеміка, радше бажання не приховувати думку дослідника, яка є протилежною задуму цієї дипломної роботи та аналізу зробленому у ній. Представлення цієї думки допомогло навіть чіткіше вибудувати власну позицію щодо гуманності чи негуманності джиз'ї. Глибше ця тема у роботі не розглядається, оскільки соціально-політичний аспект стосунків між мусульманами та наджранськими християнами не є головним аспектом для роботи, яка пишеться в межах кафедри богослов'я. Але пройти повз нього було би не дуже правильним рішенням: політичний аспект ісламу досить потужний, ще від часів пророка Мухаммада.

Богословський аспект також не розкритий глибше, ніж це потенційно є можливим, оскільки торкається таких широких тем, як христологія та тринітарне богослов'я. Оскільки темою роботи не є конкретно христологічні чи тринітарні питання богословського діалогу між мусульманами та християнами, для збереження концепції роботи, важливо було зупинитись тільки на важливих в межах теми даної роботи моментах.

Концепція третього розділу формувалась під час написання другого розділу, оскільки безпосередньо з ним пов'язана. Третій розділ, як і планувалось, став актуалізацією розглянутого у другому розділі матеріалу.

Завдяки розгляду джерел, що представляють перекази історії у джерелах як стандартну полемічну мусульманську літературу, виникла ідея розглянути

історію про зустріч мусульман та наджранської спільноти християн як метанаратив. Тоді питання автентичності джерел не є суттєвим, оскільки на передній план виходить закладений у історію сенс. Завдяки переведенню фокусу уваги з того наскільки є автентичними джерела на те, що можна побачити аналізуючи історію, вдалось розкрити ідею плюралізму, який був присутній пророку Мухаммаду.

Головним завданням цього розділу було показати те, що стосунки між мусульманами та християнами за часів пророка Мухаммада не можна назвати ворожнечею. Навіть навпаки: християни, незважаючи на розходження з мусульманами у богословських питаннях, розглядались як партнери; не розглядались як політеїсти, а входили до особливої категорії людей Писання.

Також у третьому розділі була спроба зрозуміти що саме стає проблемою при спробах сторін мусульмансько-християнського богословського діалогу зрозуміти одна одну.

Підбиваючи підсумки, можна сказати, що труднощі, які виникали під час написання роботи, допомогли краще розкрити певні ідеї та аспекти, які розкривались під час опрацювання матеріалу. Теми, які заторкувались у роботі, можуть бути розглянуті глибше, і дослідження, яке проводилось у цій роботі може продовжуватись і далі. Цю роботу можна радше назвати спробою підійти до теми мусульмансько-християнських стосунків і зрозуміти як можна у ній рухатись далі.

Окрім викладу матеріалу та його аналізу, робота має і практичне спрямування: є сподівання, що вона може допомогти християнам, які не дуже цікавляться історією міжрелігійних стосунків, подивитись на іслам як на релігію, яка далеко не завжди протягом історії була ворогом для християн, і яка була і є відкритою до діалогу.



## БІБЛІОГРАФІЯ

### **Основна література:**

Al-Jibouri Y. *Prophet's Covenant to the Christians of Najran*. 2014, 1-5.

Goddard H. *A History of Christian-Muslim Relations*. Edinburgh 2000, 2-29.

Nickel G. «*We Will Make Peace With You*»: *The Christians of Najrān in Muqātil's Tafsiṛ* // *Collectanea Christiana Orientalia* (3) 2006, 172-176.

Ибрагим Т. *Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана* // *Ислам в современном мире* 15(4) (2019) 117-120 // [www.islamjournal.idmedina.ru](http://www.islamjournal.idmedina.ru) (13.12.2020).

*Преславний Коран, переклад смислів українською мовою* / перекл. Якубович М. Медіна 2013 // КОРАН онлайн [www.quran.com.ua](http://www.quran.com.ua) (13.12.2020).

Шестопаалець Д. *Біля витоків ісламо-християнської полеміки: Пророк Мухаммад та делегація Наджрану* // *Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка* 23(210) 2010, 330-336.

### **Допоміжна література:**

Al-Ghazali M. *A Thematic Commentary on the Qur'an* / перекл. Shamis A. Herndon 2005, 11. друге видання, 6-14.

Beaumont I. *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslim from the Ninth and Twentieth Centuries*. Ph.D. Dissertation, The Open University 2003.

Carimokam S. *Muhammad and the People of the Book*. Bloomington 2010, 8-271.

Considine C. *Pluralism and the Najran Christians: How Prophet Muhammad Went Beyond Tolerance*. 17 лютого 2017 // HUFFPOST [www.huffpost.com](http://www.huffpost.com) (13.12.2020).

Evans N. *Far from the Caliph's Gaze: Being Ahmadi Muslim in the Holy City of Qadian*. Ithaca 2020, 120.

Kim I. *An Appraisal of Christian-Muslim Relations in Pakistan*, 4

Rubin U. *Traditions in Transformation. The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography* // *Oriens* 36 (2001) 199-200.

Sintang S., Baharuddin A., Khambali Kh. Dialogue of Life and Its Significance in Inter-Religious Relation in Malaysia // *International Journal of Islamic Thought* 2(1) 2012, 71.

Watt W. *The Christianity Criticized in the Quran*. Edinburgh 1967, 198.

Ye'or B. *The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude*, 33-40.

Алексеев И. *Расшифровка Пророк Мухаммад и начало ислама* // [www.arzamas.academy](http://www.arzamas.academy) (22.06.2020)

Армур Н. *Ислам и христианство. Непростая история* / перекл. Гумерова А., Маслов Ю. Москва 2004, 47-62.

Smith W. *The Faith Of Other Men*. New York City 1963, 55.

Гаюк І. *Взаємодія ісламу та іудеохристиянства в період становлення ісламу* // *Українське релігієзнавство Спецвипуск 2010-1* (2010) 10-15.

*Святе Письмо* / перекл. Хоменко І. Рим 2007 .

Хильберат Б., Абдалла М. *Никто не верует сам по себе: церковь и умма* // Ренц А. (ред.) *Христианско-исламский диалог*. Москва 2018, 226-230.

Шестопаалець Д. *Християнство в Корані: полемічний аспект* // *Сходознавство* 55-56 (2011), 218

II Ватиканський Собор. Декларація про відношення Церкви до нехристиянських релігій *Nostra Aetate* / Маринович М., Коваленко Л. (ред.). *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*. т.3 Львів 2004, 30.

#### **Довідкова література:**

Cahen C., İnalçık H., Hardy P. *Djizya* // Bearman P., Bianquis T., Bosworth C., van Donzel E., Heinrichs W. (ред.). *Encyclopaedia of Islam*. Leiden // [www.referenceworks.brillonline.com](http://www.referenceworks.brillonline.com) 2012 (22.06.2020).

Gardet L. *Allah* // Gibb H. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.1. Leiden 1960, 406-409.

Gimaret D. *Shahada* // Bosworth C. та (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.9. Leiden 1997, 201.

Gimaret D. *Shirk* // Bosworth C. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.9. Leiden 1997, 484-486.

Gimaret D. *Tawhid* // Bearman P. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.10. Leiden 2000, 389.

Schmucker W. *Mubahala* // Bosworth C. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam*. т.7. Leiden 1993, 276.

Wensinck A., Bazmee Ansari A. *Baḳī' al-Gharḳad* // Bearman P. та ін. (ред.) *The Encyclopaedia of Islam* // [www.referenceworks.brillonline.com](http://www.referenceworks.brillonline.com) (30.11.2020).