

Ф. О. Нофал

КОНЦЕПТ «ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ» КАК ОСНОВА ТЕОЛОГИИ АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

В настоящей статье исследуется возможность выведения теологического концепта «преемственность», равно как и его актуальность для студий философско-религиозной компаративистики. Автор выдвигает идею об архитектурном значении «преемственности» — «синтетической» основы т. н. «авраамических» религий — для богословия трех мировых религиозных традиций, стремясь проиллюстрировать свои предположения на примере таких категорий, как «мессианство», «жертва» и «закон». По мнению автора работы, герменевтические «разрешения» упомянутых выше теологических проблем являют собой первые, «феноменальные» изводы из мифологических первооснов, обуславливающих, в свою очередь, единство и разнообразие исторического мифа. Выводы настоящего историко-герменевтического исследования могут послужить материалом для детального, качественно нового феноменологического анализа «логики мифа», до недавнего времени не касавшейся положений классической и постклассической исламской мифологии.

Ключевые слова: авраамические религии, христианство, иудаизм, ислам, мессианство, апологетика, жертва, преемственность, философия религии, сравнительное богословие.

В условиях современного глобального диалога вопрос межрелигиозной полемики был поставлен перед мировым сообществом с особой остротой. Информационное пространство наших дней уничтожило остатки «богословского вакуума»¹, существовавшего в том или ином виде на протяжении многих веков истории человечества. Стоит ли и говорить, что крушение подобной герметичности привело к стремительному росту взаимного интереса представителей различных конфессий и религиозных традиций друг к другу и, как следствие, к постановке новых проблем перед религиоведением, историей философии, философией религии и социологией. Одной из подобных проблем является исламо-христианский спор, предстающий не столько иллюстрацией «догматического» конфликта двух теологических систем координат, сколько показателем их глубинного мировоззренческого, логико-смыслового различия. Вне всякого сомнения, от нашего ответа на этот, сформулированный самим временем, вызов зависит будущее нашей — равно как и мировой — культуры.

Вопросу исламо-христианских и исламо-иудейских отношений как таковому уже уделено немалое внимание как в научных, так и в околонучных кругах; тем не менее, несколько важнейших его аспектов — история диалога исламских теологов и богословов из числа «людей Книги» и его философско-религиозные основания, — к сожалению, остаются малоизученными и сегодня. Несмотря на то, что отдельные труды известных востоковедов² так или иначе затрагивают эту довольно обширную проблематику,

Фарис Османович Нофал — аспирант, Луганский национальный университет им. В. Даля (faresnofal@mail.ru).

¹ Авторство настоящего, на наш взгляд, удачного термина принадлежит В. Н. Болдаревой (см.: Болдарева В. Н. О богословском методе в исследованиях мысли Ф. М. Достоевского // Портал «Богослов. ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3821562.html> (дата обращения: 16.06.2016).

² На наш взгляд, следует особо выделить следующие работы, на своих страницах в той или иной степени детально рассматривающие историю исламской антихристианской полемики:

в настоящий момент мы вынуждены констатировать отсутствие комплексного, системного описания генезиса и эволюции исламской апологетики, ее анализа, выполненного с критических позиций философии религии. Настоящая же работа, пусть и, безусловно, в сжатом виде, призвана хотя бы отчасти заполнить эту лауну современного исламоведческого дискурса и очертить контуры «фундамента» архитектурного раскола между тремя т. н. «авраамическими» религиями — иудаизмом, христианством и исламом.

Известно, что при изложении своей философско-религиозной концепции, Георг Вильгельм Фридрих Гегель обошел вниманием ислам как таковой. Некоторые исследователи — и, в частности, А. В. Гулыга, — полагают, что немецкий философ «забыл» о нем в угоду своей схеме, все же замечая, что «уложить его в дефиниции все более адекватного познания бога было невозможно»³. На наш взгляд, это предположение необходимо признать весьма справедливым. Несомненно, описывая историю религии как таковую, Гегель следует принципу преемственности, имплицитно выведенному в его «эволюционной» классификации религий и культов, где христианство объявляется «абсолютной религией», конечным результатом всякого религиозного развития. Принцип преемственности, основное понятие экклесиологического иудео-христианского богословия, нашедший свое отражение и в мысли немецкого классика, играет, быть может, первоочередную роль в формировании содержания теологических споров между тремя «авраамическими» религиями.

Преемственность в ветхозаветной и новозаветной церквях, очевидно, составляет основной принцип их существования и раскрытия в истории. Уже в ветхозаветных текстах мы встречаем первые, пусть еще и пунктирные, линии, по которым в будущем пройдет граница преемственности: Завет, действующий в рамках строго определенного генеалогического вектора⁴, ведет Израиль к ожиданию «Нового Завета»⁵, появлению Мессии. Позже раввинистическая традиция будет прямо говорить о «мессиоцентричности» священной истории человечества⁶ и эсхатологии. С именем Мессии, страдающего за свой народ и избавляющего его⁷, связано обновление Закона, его дополнение в виде «Новой Торы»⁸. Аналогичное понимание преемственности, ее исключительной важности для совершения искупления отражено и в новозаветных книгах, причем при помощи той же терминологии, в рамках

Аш-Шарафи, 'А. Ал-Фикр ал-исламиий фи ар-радд 'ала ан-насарā. Тунис, 1986; *Thomas D.*, Anti-Christian polemic in early Islam : Abū 'Isā al-Warraq's «Against the trinity». Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Muslim-Christian polemic during the Crusades : the letter from the people of Cyprus and Ibn Abī Tālib al-Dimashqī's response / ed. by R Y Ebied; *David Thomas*. Leiden; Boston: Brill, 2005; *Ducellier A.*, Le Miroir de l'Islam: musulmans et chretiens d'Orient au M. A. (VII–XI s.). Paris, 1971; *Bouyges M.*, Aliy ibn Rabban at-Tabariy in Der islam. Leipzig, ТХХІІ, 1934. Pp. 120–121; *Журавский, А. В.* Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. М., 1990; *Шестопалець, Д. В.* Твір Ібн Теймійї «Вірна відповідь тим, хто підмінив релігію месії» як пам'ятка ісламської антихристиянської полемічної літератури XIII–XIV ст. : автореф. дис... канд. іст. наук / — К., НАН України. Ін-т сходознавства ім. А. Кримського, 2008. Особу наукову цінність представляє бібліографія, посвящена ісламо-християнським відносинам, подготовлена ведучими мировими спеціалістами-історико-ісламознавцями, і включаюча енциклопедичне описання як християнських, так і мусульманських середньовікових полемічних трактатів (Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Edited by *David Thomas* and *Alex Mallett*. Leiden: Brill, 2009–2013).

³ Гулыга А. В. Философия религии Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: «Мысль», 1975. С. 23.

⁴ См.: Быт. 17:4, 9:9, 17:2, 22:12, 22:16, Исх. 3:6, 6:8.

⁵ См.: Иер. 31:31.

⁶ «Сказал рабби Хия бар Аба со слов рабби Йоханана: Все пророки пророчествовали только о временах Машиаха» («Брахот», 34б; здесь и далее перевод с иврита — П. В. Новикова).

⁷ Ср.: «В будущем поколение Праотцев скажет Машиаху: «Эфраим, Машиах праведности нашей, хотя мы и отцы тебе, но ты больше нас. Ибо ты понес страдание за грех детей наших. И пережил страдания, подобных которым не переживали ни первые и ни последние. Ты перенес насмешки и глумления язычников и претерпевал их ради Израиля» («Псикта раббати», 37).

⁸ См., к примеру: «Ваикра Рабба», 13.

единого семантического поля⁹. «Цель Закона — Христос»¹⁰ — вот, пожалуй, основа всего последующего взгляда христианства на Ветхий Завет как на «детоводитель»¹¹ к Новому, что, в свою очередь, в той или иной мере совпадает с раввинистическими представлениями о «временах Мессии».

Святоотеческая традиция продолжает действовать в рамках парадигмы, заданной корпусом новозаветных писаний, экстраполируя преемственность христологии на другие области богословия — в частности, на экклесиологию. Преемство ветхозаветной церкви¹², воплощающееся в лице пришедшего на землю Бога, переходит и Его Церкви: «Христос — это камень, который нельзя сдвинуть и нельзя растереть. Потому Петр с радостью принял от Христа это имя в обозначение учрежденной и непоколебимой веры Церкви»¹³. Вне преемственности нет Церкви, Евхаристии — а, следовательно, и постепенно разворачивающегося сотериологического божьего присутствия в истории¹⁴. Таким образом, принцип прямого наследования, обоснование собственного *бытия-во-времени* через непрерывную линию завета и является той нитью, на которую как бы «нанизываются» остальные вероучительные элементы христианства и иудаизма, почти что окончательно сформировавшиеся к моменту возникновения ислама.

Другим важнейшим связующим звеном для двух авраамических традиций служит концепт «жертвы». Для богословия иудаизма искупительная жертва — основной метафизический и, одновременно, имманентизирующий предикат Завета, единственное средство избавления от грехов¹⁵, и, что немаловажно, эсхатологический символ победы, восстановления царства Израиля. Как и многие другие теологические концепты иудаизма, жертва тесно связана с метафизической «ролью» Мессии, после прихода которого будут «упразднены все жертвы, кроме жертвы благодарения»¹⁶. Само понимание искупления в христианстве неразрывно связано с жертвой и жертвенной кровью: как Писание христиан, так и последующая традиция Церкви говорят об искупительной жертве Христа как о жертве вечного искупления¹⁷, единственном пути к обожению¹⁸, «исцелению души и тела». Мистическая связь верующего с крестной жертвой Христа осуществляется через основу Церкви — Евхаристию (древнегреч. *ευχαριστία* — «благодарение»), причастие святых Даров. Само «синтактическое» сходство терминологии двух традиций, применяемой для описания этих краевых вопросов авраамической религиозной метафизики, свидетельствует об их генетической связи, некотором догматическом единстве¹⁹.

⁹ См. подробнее: «Introduction to Hebrews» // *The New Analytical Bible and Dictionary of the Bible* (KJV). Chicago: John A. Dickson Publishing Co., 1950. p. 1387; *Breck J. Scripture in tradition: the Bible and its interpretation in the Orthodox Church*. N. Y.: Crestwood, 2001; *Ellis E. E. Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids, 1957.

¹⁰ Рим. 10:4.

¹¹ Галат. 3:24.

¹² В этой связи св. Иоанн Златоуст пишет: «Закон... не противник благодати, но сотрудник». Ему вторит и Феодорит Кирский: «Закон... обучил нас боговедению» (Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, VIII. Послания апостола Павла к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам / ответственный редактор тома *М. Дж. Эдвардс*. — Тверь: Герменевтика, 2005. С. 58).

¹³ Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, 16. Евангелие от Матфея / ответственный редактор тома *М. Симонэтти*. — Тверь: Герменевтика, 2007. С. 57.

¹⁴ *Василий Великий*. Первое каноническое послание к епископу Амфилохию Иконийскому // *Правила Святых Отцов Православной Церкви с толкованиями*. М., 1996. С. 6.

¹⁵ Комментируя книгу Левит, Вавилонский Талмуд («Йома», 5а) подчеркивает: «Разве искупление приходит не через кровь, ведь сказано: «Ибо кровь совершает искупление в оправдание жизни».

¹⁶ «Ваикра Рабба», 9:1–7.

¹⁷ Ср.: Евр. 9:12.

¹⁸ Ср.: Ин. 6:51, 54.

¹⁹ Более подробное исследование этого вопроса см. в следующих работах: *Rainey A. F. A Sacrifice: In the Bible; In Biblical Tradition and History*// *Encyclopedia Judaica*. 2007. Vol. 17. P. 639–644;

Исламская теологическая мысль изначально заявила о некоей своей преемственности предыдущим монотеистическим религиям. Так, 157-й *āyat* 7-й *sūry* прямо говорит о Мухаммаде как о предсказанном в «Торе и Евангелии» пророке; группа более поздних *āyatov* так или иначе развивает эту мысль²⁰. Одной из задач Корана, является подтверждение истинности «того, что ниспослано до него из Писания и для охранения его»²¹; Мухаммад же тем самым уподобляется Моисею (Мӯсе) и Иисусу Христу (Йесе ал-Масйху). Однако, несмотря на постоянно подчеркиваемое в том или ином виде сходство установлений нового Писания и предыдущих²², почти что «субстанционального», догматического²³ единства посланий всех божьих пророков, две упомянутых нами выше проблемы — мессианства и жертвы — не рассматриваются Кораном так же детально, как и иудео-христианской традицией; в то время как о пище христиан и иудеев вскользь говорится как о дозволенной²⁴, однозначного толкования слова «ал-масйх» («помазанник», «мессия») не дается вовсе, оно лишь относимо к Йесе, сыну Марьям, в качестве установленного Всевышним титула. В освещении этих вопросов исламское предание (сунна) следует Корану: основатель ислама также заострял внимание своих слушателей на практическо-догматической стороне исламского вероучения и изложении «рассказов» (*қиҥса*) о посланнике Аллаха, ал-Масйхе.

Разбирая классическое исламское учение о жертвоприношении, невозможно не отметить следующего момента: заклание животного, безусловно предполагающее определенное вознаграждение жертвователю, перестает быть сакральным, мистическим действием, единственным средством искупления греха и приравнивается к другим делам благочестия. В частности, видный экзегет ат-Табарӣ (ум. 310/923 г.), толкуя *āyat* 22:37²⁵, пишет: «Не доходит до Аллаха кровь ваших жертв или ее мясо — но доходит до Него ваша богобоязненность, если в ней вы ищете Его милости, и делаете с ней то, что повелел Он делать с ней»²⁶. Нескольким векам спустя Йахйя б. Шараф ан-Нававӣ (ум. 676/1278 г.) более странно охарактеризует метафизическую значимость жертвы в исламе: в своем «*ал-Маджмӯ' шарҳ ал-мухаззаб*» факих приведет два мнения относительно необходимости раздачи мяса жертвенного животного, первое из которых постулирует возможность не раздавать мясо, — и тогда «награда бывает за проливание крови животного из желания приблизиться [к Аллаху]», — в то время как второе мнение, мнение абсолютного большинства правоведов, свидетельствует

Sacrifice in the Bible / Ed. R. T. Beckwith, M. J. Selman. Grand Rapids, 1995; *Daly R. J. Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background Before Origen // Christian Antiquity*, No18. Washington, 1978. Pp. 498–508; *Idem*, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*. Philadelphia, 1978 и др.

²⁰ См., напр.: Коран 3:3,70; 61:6; 5:46.

²¹ Коран 5:48.

²² См.: Коран 2:183; 3:137; 4:26. Интересно, что в сунне особо подчеркивается и «географическая» общность пророков — так, согласно достоверным хадисам, Мӯсā и Йўнўс совершили паломничество (*хаджж*) к Каабе, построенной, в свою очередь, Ибраһимом и Исмаїлом (См.: *ал-Муслим*. Сахйх. Ал-Истана, 1334 г. х. т. 1, с. 166). В более же «поздней» традиции можно встретить утверждения (правда, не возводимые к Мухаммаду) о совершении всеми (за исключением Хўда и Ҷалиҳа) пророками паломничества к Каабе (См.: *Ибн Хишām*. Ас-Сира. Каир, 1985. т. 1, с. 95; *Ибн Касйр*. Ал-Бидāйа. Эр-Рияд, 2003. т. 2, с. 299 и др.). Подобное же обоснование приводится и в защиту преемственности единому пророческому «пути» и других столпов ислама.

²³ См.: Коран 3: 19, 67, 85; 10:84; 22:78 и др.

²⁴ См.: Коран 5:5. В исламской правовой традиции данный *āyat* принято считать указанием (*дайл*) на дозволенность вкушения мусульманами любой еды людей Писания — в том числе и мяса закланных ими животных. Известно, что, к примеру, при принесении т. н. «мирной жертвы» (не следует путать с икупительной) сжигался лишь жир животного, а мясо оставалось жертвователю и его семье. Мясо такой жертвы мусульманину разрешено вкушать. См.: *Ибн Касйр*. Тафсир. Бейрут, 2002. т. 3, с. 40; *Ибн Қудāма*. Ал-Мугнй. Бейрут, 1985. т. 8, с. 567.

²⁵ «Не дойдет до Аллаха ни их мясо, ни их кровь, но доходит до Него богобоязненность ваша. Так Он подчинил их вам, чтобы вы возвеличили Аллаха за то, что Он вывел вас на прямой путь, а ты обрадуешься делающим добро!».

²⁶ *Ат-Табарӣ*, *Мухаммад б. Джарйр*. Джāми' ал-байāн 'ан та'вйль ай ал-Қур'ан. Бейрут, 2002. т. 18, с. 641.

о необходимости (*вуджуб*) раздачи мяса беднякам²⁷. Иудео-христианский смысл жертвы профанируется и претерпевает значительную трансформацию: в исламской теологии закланное животное теряет большую часть своей связи с эсхатоном человека, а, следовательно, и с учением о жертве предыдущих авраамических Писаний.

«Христология» ислама также является одной из наиболее темных мест мусульманского богословия — и, в частности, исламской профетологии. Крупнейший средневековый толковый словарь арабского языка «*Лисан ал-'араб*» фиксирует разногласие, сложившееся относительно значения слова «ал-Масих» к VII–XIII веку: так, по мнению ряда теологов, оно истолковывается *ad verbum* как «помазанный» («...ибо он вышел из чрева матери помазанным маслом»), «правдивый», «странствующий [без усталости] по земле», «плоскостопый», «благословенный», «пересекающий земли», «помазывающий» («он помазывал больных — и они исцелялись»²⁸), «прекрасный»; одновременно с этим Антихрист, «ложный ал-Масих» (*ал-Масих ад-Даджжал*), носит то же имя из-за своей характерной черты — одноглазости (*авар; масих ал-'айн* — букв. «заглаженный, стершийся глазом»)²⁹. Исключительное значение фигуры Мессии, отраженное в религиозных источниках иудаизма и христианства, в исламе исчезает со «свертыванием» смысла мессианского служения, а вершиной исламской спекулятивной «христологической метафизики» становится эклектическая «зеркальная христология» суфия ал-Ғазали (ум. 505/1111 г.)³⁰. Можно даже предположить, что фигура Мессии в исламе «разбивается» на нескольких «носителей» тех или иных актуальных «функций»: первая, законодательная, отходит к самому Мухаммаду, в то время как эсхатологическая остается за пророком Йсой и ал-Махди³¹. Фактически, эпитет «ал-Масих», употребляемый по отношению к Исе, является симулякром, «материя» которого была заимствована из богословских систем иудаизма и христианства, быть может, как раз для «терминологического»³² обоснования преемственности ислама предыдущим традициям.

Подводя промежуточный итог, необходимо резюмировать сделанные выводы. Несмотря на внешнюю догматическую общность трех авраамических религий, невозможно не отметить архитектурный разлом, пролегающий между иудео-христианской и исламской традициями; этот разлом пролегает по линии преемственности и ее основных воплощений в мессианских системах иудаизма и христианства. Так, непонимание ряда краеугольных для христиан и иудеев концептов (таких как «христоцентричность» священной истории, важность жертвенной крови в религиозной мистике)

²⁷ См.: *ан-Навави, Йахйя б. Шараф*. Ал-Маджмӯ' шарх ал-мухаззаб. Каир, б. г. т. 8, с. 393.

²⁸ Примечательно, что это мнение приписывается родоначальнику коранической экзегезы Ибн 'Аббасу; о его роли в формировании антихристианской исламской апологетики см.: *Нюфал Ф. О. Ранняя исламская апологетическая традиция: краткий очерк*// Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Выпуск 14. М.: СФИ, 2015. С. 129–147.

²⁹ См.: *Ибн Манзур*. Лисан ал-'араб. Бейрут, 2003. т. 14, с. 69.

³⁰ См.: *Трейгер А.* «Зеркальная христология» ал-Ғазали и ее возможные восточносирийские истоки// Символ. № 61. Париж-Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. С. 149–176.

³¹ См., к примеру: *Ибн Қаййим ал-Джавзийя*. ИҒаса. Джидда, 1432 г. х. т. 2, с. 338. Вопрос о дихотомии власти Исы ал-Масиха и ал-Махди в Конце времен и поныне остается дискуссионным в академическом исламоведении. Ряд исследователей характеризует именно ал-Махди как ожидаемого мусульманами Мессию (*Прозоров С. М.* ал-Махди // *Ислам: энциклопедический словарь* / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: «Наука», 1991. С. 163). На наш взгляд данное утверждение является недостаточно справедливым, поскольку само ветхо- и новозаветное понимание мессианского служения было полностью деконструировано исламом.

³² Согласно мнению ряда востоковедов, переосмысление древнеаравийских терминов и символов, наполнение их новыми смыслами, являло собою основу бытия коранического текста на раннем этапе его существования (подробный анализ источников см.: *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб: Петербургское востоковедение, 2001. С. 57–59). Очевидно, данная судьба коснулась и иудео-христианских концептов.

и замена их новыми парадигмальными полемическими установками, во многом вытекающими из пресловутого непонимания (многобожие (*ширк*) оппонентов, их отступление (*та'тил*) от ниспосланного Богом текста и его искажение (*тахриф*)), закономерно привело к становлению классического исламского апологетического трактата. В работах как антииудейского, так и антихристианского характера мы в совершенно различных видах можем увидеть, как отвержение самой идеи искупления (*фидā'*), так и принципиально новую трактовку пророчеств (*бишārāt*), однозначно относимых иудейской и христианской теологиями к фигуре Мессии³³.

Однако, если роль преемственности в общем и двух обсуждаемых ее примеров в частности оказалась решающей в становлении исламо-иудео-христианской полемики, то насколько остро сами полемисты из числа «людей Писания» осознали ее важность (и осознали ли ее вообще)? Следует отметить, что большинство христианских и иудейских апологетов строили свои антиисламские сочинения прежде всего по «реакционному», преимущественно, софистическому принципу: ответы христиан и иудеев, за некоторым исключением, были обусловлены именно характером тезисов рядовых мусульман, вступавших в полемику с иноверцами. Тем не менее, несколько интуитивных попыток приблизиться к основному богословскому водоразделу, безусловно, имели место. Так, в своем знаменитом «Послании в Йемен» Маймонид (ум. 1204 г.) пишет: «Разрешено обучать [7-ми] заповедям христиан и приближать их к религии, однако это запрещено в отношении мусульман, ведь вы знаете их верования, что Тора не Божественного происхождения. Если же их будут обучать чему-нибудь из написанного в ней, что противоречит их выдумкам, — ...для них это не будет являться неопровержимым доводом, ведь это наносит вред их учению. Они станут комментировать согласно их неверным постулатам..., вследствие этого несмышленные люди допустят ошибку»³⁴. Непонимание оппонентами сути преемственности Заветов и их установлений подчеркивает и врач Таронитис, описывающий диспут Григория Паламы с мусульманами: «Поскольку хионы и турки не отвечали... епископ пожелал привести опять тех пророков, что предсказывали ясно прехождение Закона и Ветхого Завета и (что также предсказывали) что прехождение будет через Христа»³⁵. В этих двух цитатах прослеживается тенденция не к одному лишь ответу на выпады и инвективы мусульманских оппонентов, но и к попытке поразмыслить над причинами, побудившими последних к противостоянию двум монотеистическим вероучительным системам. Вместе с тем приходится констатировать тот факт, что подобный, наиболее конструктивный, подход к диалогу, к сожалению не был развит средневековыми авторами: межрелигиозная полемика VII–XV веков не выходила за сложившиеся в течение многих столетий рамки своеобразного «теологического субъективизма».

Источники и литература

1. *Ибн Қаййим ал-Джавзийя*. Иғāса. Джидда, 1432 г. х. 1461 с.
2. *Ибн Касйр*. Ал-Бидāйя. Эр-Рияд, 2003. 15 000 с.
3. *Ибн Қудāма*. Ал-Мугнй. Бейрут, 1985. 7500 с.
4. *Ибн Манзур*. Лисāн ал-'араб. Бейрут, 2003. 9000 с.
5. *Ибн Хишам*. Ас-Сйра. Каир, 1985. 965 с.
6. *Ал-Муслим*. Сахйх. Ал-Истана, 1334 г. х. 14234 с.

³³ Таков теологический «фрактал» рассматриваемой проблемы; его философско-религиозной «извод» должен, на наш взгляд, исследоваться в символично-антропологическом измерении. Этому посвящена отдельная глава монографии автора этих строк («Философия исламо-христианского диалога»), все еще ожидающая своего издания.

³⁴ Сборник писем РаМБаМа в двух томах / перевод с арабского на иврит *И. Шилат* // Иерусалим, 1987. Т. 1, с. 216.

³⁵ *Григорий Палама, свят.* Диспут с хионами // Святые отцы об исламе / сост. Ю. Максимов. М., 2003.

7. *Ан-Навави, Йахйя б. Шараф*. Ал-Маджмӯ' шарҳ ал-мухаззаб. Каир, б. г. 14950 с.
8. *Ат-Ҷабарӣ, Муҳаммад б. Джарӣр*. Джамии' ал-байан 'ан та'вил ай ал-Қур'ан. Бейрут, 2002.
9. *Аш-Шарафи, 'А*. Ал-Фикр ал-исламийй фй ар-радд 'алā ан-насарā. Тунис, 1986. 702 с.
10. Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, 16. Евангелие от Матфея / ответственный редактор тома *М. Симонэtti*. Тверь: Герменевтика, 2007. 400 с.
11. Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, VIII. Послания апостола Павла к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам / ответственный редактор тома *М. Дж. Эдвардс*. Тверь: Герменевтика, 2005. 356 с.
12. *Болдарева В. Н.* О богословском методе в исследованиях мысли Ф. М. Достоевского // Портал «Богослов. ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3821562.html> (дата обращения: 16.06.2016).
13. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: «Мысль», 1975. 1105 с.
14. *Журавский А. В.* Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. М., 1990. 128 с.
15. *Нофал Ф. О.* Ранняя исламская апологетическая традиция: краткий очерк // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Выпуск 14. М.: СФИ, 2015. С. 129–147.
16. Правила Святых Отцов Православной Церкви с толкованиями. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1996. 800 с.
17. *Прозоров С. М.* ал-Махди // Ислам : энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прооров. М.: «Наука», 1991. С. 163.
18. *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб: Петербургское востоковедение, 2001. 601 с.
19. Сборник писем РаМБаМа в двух томах / перевод с арабского на иврит *Шилат И.* // Иерусалим, 1987.
20. *Трейгер А.* «Зеркальная христология» ал-Ғазālī и ее возможные восточносирийские истоки // Символ. № 61. Париж-Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. С. 149–176.
21. *Шестопалець, Д. В* Твір Ібн Теймії «Вірна відповідь тим, хто підмінив релігію месії» як пам'ятка ісламської антихристиянської полемічної літератури XIII–XIV ст. : автореф. дис... канд. іст. наук / К., НАН України. Ін-т сходознавства ім. А. Кримського, 2008. 19 с.
22. *Bouyges, M.* Aliy ibn Rabban at-Tabariy in Der islam. Leipzig, TXXII, 1934. P. 120–121.
23. *Breck J.* Scripture in tradition: the Bible and its interpretation in the Orthodox Church. N. Y.: Crestwood, 2001. 238 p.
24. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History.* Edited by *David Thomas* and *Alex Mallett*. Leiden: Brill, 2009–2013. 10 000 p.
25. *Daly R. J.* Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background Before Origen // *Christian Antiquity*, No18. Washington, 1978. Pp. 498–508.
26. *idem.*, The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice. Philadelphia, 1978. 152 p.
27. *Ducellier A.*, Le Miroir de l'Islam: musulmans et chretiens d'Orient au M. A. (VII–XI s.). Paris, 1971. 309 p.
28. *Ellis E. E.* Paul's Use of the Old Testament. Grand Rapids, 1957. 216 p.
29. «Introduction to Hebrews». The New Analytical Bible and Dictionary of the Bible (KJV). Chicago: John A. Dickson Publishing Co., 1950. 16925 p.
30. Muslim-Christian polemic during the Crusades : the letter from the people of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's response / ed. by *R Y Ebied; David Thomas*. Leiden; Boston: Brill, 2005. 520 p.
31. *Rainey A. F.* A Sacrifice: In the Bible; In Biblical Tradition and History // *Encyclopedia Judaica*. 2007. Vol. 17. Pp. 639–644.
32. Sacrifice in the Bible / Ed. *R. T. Beckwith, M. J. Selman*. Grand Rapids, 1995. 198 p.
33. *Thomas D.* Anti-Christian polemic in early Islam : Abū 'Īsā al-Warraḳ's «Against the trinity». Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1992. 228 p.

Faris Nofal. Concept “Continuity” as Fundameny of Abrahamic Religions’ Theology: New Statement of the Problem.

In the present article the possibility of inference of a theological concept “continuity”, as well as its relevance for philosophical and religious studies is investigated. The author puts forward the idea about architectonical value of “continuity” – “synthetic” fundament of so-called “Abrahamic” religions – for divinity of three world-religious traditions, and tries to illustrate his theories on the example of such categories as “messianism”, “victim” and “law”. According to the author of work, hermeneutical “solutions” of the theological problems mentioned above are the first, “phenomenal” part of the mythological fundamental principles which causes unity and a variety of the historical myth. Conclusions of the present historical and hermeneutical research can serve as material for detailed, qualitatively new phenomenological analysis of “logic of the myth” which was until recently not concerning provisions of classical and post-classical Islamic mythology.

Keywords: Abrahamic religions, Christianity, Judaism, Islam, Messianism, Apologetics, Victim, Continuity, Religious Philosophy, Comparative Theology.

Faris Osmanovich Nofal – Post-graduate student at Lugansk National University named after V. Dahl (faresnofal@mail.ru).