

# МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

**П. Поломошнов,**

доцент кафедры философии и культурологии  
Ростовского государственного  
экономического университета,  
кандидат философских наук

**А. Поломошнов,**

заведующий кафедрой философии  
и истории Отечества Донского государственного  
аграрного университета, профессор,  
доктор философских наук

## **ИСЛАМСКАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ВЕРСИИ РЕЛИГИОЗНОГО ГУМАНИЗМА**

*Аннотация.* Статья посвящена компаративистскому анализу исламской и христианской антропологии. Целью сравнительного анализа исламской и христианской антропологии является не акцентуация их сходства или различия, а уточнение их индивидуального социокультурного своеобразия. Методология статьи основана на объективном научном отношении к исламу и христианству как к духовным, социокультурным феноменам и реконструкции специфики исламской и христианской антропологии в контексте их цивилизационной основы. Авторы рассматривают следующие структурные компоненты исламской и христианской антропологии: 1) концепция Бога, 2) природа человека, 3) отношения Бога и человека, или статус человека, 4) смысл жизни человека, служение Богу (регламентация поведения человека).

В статье доказывается, что обе антропологии гуманистичны и совместимы с общероссийской социокультурной идентичностью, они образуют ее разные компоненты. Это создает основу для конструктивного межконфессионального диалога и сотрудничества, направленного на утверждение в российском обществе подлинного гуманизма и адаптацию гуманизма традиционных религий к современной реальности.

*Ключевые слова:* человек, гуманизм, ислам, христианство, смысл жизни.

В современном научном и публицистическом дискурсе одно из важных мест занимает тема гуманизма. Фактический кризис классического гуманизма, истоки которого в античности и европейском Возрождении и Просвещении, ставит научную мысль перед проблемой осмысления его истоков, содержания и судьбы гуманистической идеологии в современном мире. Трансформируется ли гуманизм в новые формы, соответствующие современным социокультурным реалиям? Какова сущность этой трансформации? Современное общество, находящееся в глобальном, экономическом, политическом, социальном и духовном кризисе, остро нуждается в новых, прогрессивных гуманистических идеалах. Чем острее этот кризис, тем выше потребность в таких идеалах, как ориентирах, указывающих направление и цели социального развития.

В связи с этим невозможно обойти стороной вопрос о значении для формирования современного гуманизма традиционных мировых религий. Востребован ли сегодня нравственный, духовный потенциал ислама и христианства как средство преодоления духовного кризиса, глобального кризиса ценностей, поразившего современное западное общество, но в еще большей степени и российское общество?

Поскольку в России христианство и ислам являются ведущими религиозными конфессиями, то, очевидно, невозможно игнорировать значение их ценностей и идеалов при анализе кризиса духовности, а особенно путей преодоления кризиса духовности и гуманизма в современном российском обществе. В этом свете актуализируется проблема соотношения исламской и христианской антропологий как форм религиозного гуманизма.

### **Концептуально-методологические основания сравнительного анализа исламской и христианской антропологий**

Сравнительный анализ гуманистического потенциала ислама и христианства предполагает уточнение концептуально-мировоззренческих оснований такого сравнения. Теоретически возможны три основные мировоззренческие позиции, на основе которых сопоставляются ислам и христианство. Первая позиция –

ортодоксальный исламизм, который превращает сравнительный анализ в критику христианства с позиций ислама и обоснование превосходства исламского учения о человеке над христианским.

Вторая возможная позиция – ортодоксальное христианство, которое, напротив, превращает сравнение ислама и христианства в критику первого и превознесение второго. Так, например, священник Георгий Максимов, проведя поверхностное, очевидно некорректное и неполное сопоставление ислама и христианства, делает столь же резкий, сколько и ошибочный вывод: «Христианство – религия сильных людей, тогда как ислам – это религия для слабых и хилых. Христианство – для свободных, ислам – для рабов. Мы говорим здесь о самой важной для человека свободе – свободе от греха и собственных страстей, от которых не в силах освободить своих последователей мусульманская вера... Согласно христианскому учению, человек создан сильным и призван быть сильным. То, что на протяжении двух тысячелетий Церковь не снизила столь высокую планку своего нравственного идеала, свидетельствует о том, что он в ней – реально достижим» [5]. В смягченном виде первая и вторая позиции допускают, что их сторонники признают за другой религией определенные положительные моменты, но в целом отдают приоритет, безусловно, своей религии.

Третья возможная позиция характерна для атеистов, которые критически относятся к любой религии. Поэтому сравнение ислама и христианства превращается в критику обеих религий.

С какой же позиции возможно конструктивное сравнение исламской и христианской антропологии, позволяющее избежать очевидной мировоззренческой предвзятости и вытекающей отсюда некорректности? Нам кажется, что единственно конструктивной мировоззренческой позицией при проведении данного сравнения может быть не религиозная предвзятость (неважно, какого конфессионального оттенка) и не атеизм, а объективно научное отношение к исламу и христианству как к духовным, социокультурным феноменам, прошедшим тысячулетнюю проверку историей, как к духовным системам, играющим исключительно важную роль в жизни современного российского общества.

Уточняя концептуальные основания нашего сравнительного анализа, важно определиться с приоритетностью опорных источников. Очевидно, что наиболее разумна такая последовательность: 1) священные тексты (как главные источники); 2) богословские исследования и комментарии к священным текстам; 3) научные

исследования. Важно рассматривать данные источники в конкретном социокультурном контексте, в котором они функционируют.

Отметим, что священные книги ислама и христианства имеют древнюю историю и допускают различные толкования в самых разных контекстах. Причем историческое развитие породивших эти священные книги цивилизаций неизбежно сопровождалось адаптацией богословских интерпретаций оригинальных текстов к меняющейся социокультурной реальности. Поэтому, анализируя священные книги как основной первоисточник, невозможно и некорректно игнорировать конкретные исторические социокультурные коннотации, формирующиеся в конкретных исторических условиях.

Уточняя далее концептуальные основания сравнения исламской и христианской антропологии, необходимо выявить ключевые структурные элементы этих учений в качестве пунктов сравнительного анализа. На наш взгляд, ключевыми компонентами религиозной антропологии являются следующие: концепция Бога; природа человека; отношения Бога и человека, или статус человека; смысл жизни человека как служение Богу (регламентация поведения человека), свобода и божественная воля, грех и спасение души. В данной статье, в силу ограниченности объема, мы рассмотрим первые четыре пункта.

В контексте нашего подхода главной целью сравнительного анализа исламской и христианской антропологии является не акцентуация их сходства или различия, а уточнение их индивидуального социокультурного своеобразия. Тем самым создаются предпосылки для установления реальных границ и условий возможного межконфессионального диалога и консенсуса ислама и христианства по проблеме религиозного гуманизма в современном российском обществе.

Рассматривая христианскую антропологию, мы будем вести речь о ее православной версии. Прежде чем рассматривать сходство и различие исламской и христианской антропологии по конкретным выделенным нами критериям, отметим различия этих учений. Редкозубов А.Д. полагает, что «православие является религией ортодоксальной (в отличие от ислама – религии ортопраксической)» [10]. Действительно, в православии основное внимание уделяется правильной вере, а применительно к проблеме человека – правильному пониманию сущности человека. В исламе акцент смещен на правильное действие, поведение. «Говоря о коранической антропологии, следует иметь в виду, что речь идет не

о каком-то систематическом учении о человеке. Такого учения в Коране нет, и это естественно, поскольку мы имеем дело с книгой религиозно-законодательной, а не философской или богословской. Ее цель – ответить не на вопрос, что есть человек, а на вопрос, что должен и чего не должен делать человек, что есть для него добро и что есть зло, какова его цель в этой жизни» [3].

## **Концепция Бога и природа человека**

Исходным пунктом любой религиозной антропологии является понимание Бога. Лишь исходя из него, определяется понимание человека и его отношений с Богом. Общим для ислама и православия является монотеизм. «Ислам, наряду с иудаизмом и христианством, религия теистическая, т.е. исходящая из понимания Абсолюта как бесконечного личностного начала, трансцендентного миру; сотворившего мир в свободном акте воли и затем свободно им распоряжающегося. Проще говоря, религия, исповедующая веру в единого Бога, творца и промыслителя» [3].

Но далее следуют принципиальные различия. В исламе Бог действительно один и един, а в православии он есть Троица, триединая сущность: Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух. «Ислам принципиально расходится с христианством в понимании природы Бога. Ислам не приемлет христианского понимания Бога как триединства, Троицы, считая это уступкой многобожию, и утверждает веру в единого и единственного Бога, Бога монолита (самад)» [3].

В исламе Бог принципиально не антропоморфен, он не подобен человеку или тварному существу. «Всевышний Аллах не похож ни на одно из Своих творений, и ничто из сотворенного Им не похоже на Него. Уподоблять Бога чему-либо есть неверие... Аллах один, и нет для Него сотоварищей. Ни в сущности (зат) Аллаха, ни в качествах (сыфатах), ни в деяниях нет ничего и никого подобного Ему...» [13]. Казалось бы, имеющее важное значение в исламе описание атрибутов, свойств Аллаха противоречит этому принципу. «Самыми значительными именами (атрибутами) Аллаха считаются такие, как Всемогущий, Вездесущий и Всеведущий, Единый, Премудрый и Благой, Жизнедатель, Отвергающий нечестие, Дарующий познание истины, Сокрытый и Явленный, Просвещающий, Близкий, Первый и Последний» [2]. Однако, по разъяснениям исламских богословов, некоторые атрибуты Аллаха, по наименованию совпадающие со свойствами человека, принци-

пиально отличаются от этих человеческих свойств. «Такие качества людей, как жизнь, речь, видение, знание, вовсе не соответствуют одноименным качествам Всевышнего Аллаха» [13].

В православии ключевую роль играет догмат богоподобия человека, т.е. фактически «человекоподобия Бога». «В христианстве в основе понимания Бога лежит представление о нем как о совершенной сверхличности. Фактически Бог христианства – это персонифицированный дух. В догмате о богочеловеческой сущности Христа, догмате о триединстве Бога утверждается принципиальный антропоморфизм Бога. Христианский Бог человек по своей природе и являет себя человеку в прямом общении как личность»<sup>1</sup>.

Наконец, третье отличие в понимании Бога в исламе и в христианстве связано с богопознанием. В исламе Бог, поскольку он неподобен чему-либо тварному, в том числе и человеку, является принципиально непознаваемым, точнее, не представляемым в какой-либо чувственной, образной форме. «Кто бы из людей ни попытался представить себе образ Всевышнего Аллаха, представленное им будет далеко от истины. Осознание того, что мы не сможем познать Аллаха целиком и полностью, и является познанием Его» [13]. В православии же, напротив, Бог не только человек, но и познаваем для человека. Более того, познание Бога, прямое мистическое общение с ним составляет одну из главных задач истинного христианина.

Из различий в понимании Бога между православием и исламом вытекает различие в понимании природы, т.е. сущности и происхождения человека. Единственным общим тезисом для обеих религий является тезис о сотворении человека Богом. Принципиальным положением христианства в понимании природы человека является то, что человек сотворен по образу и подобию Бога. «Образ Божий – это отражение Бога в человеке, следовательно, это не часть человеческой природы, а метафизическая категория, имеющая онтологическое основание в Боге. Это высочайший Божественный дар, проявляющийся в наличии у человека божественных свойств: личностный Бог обуславливает личностное начало в человеке, Бог является Творцом – и человек также обладает творческими способностями, Бог есть абсолютный разум – и чело-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Поломошнов П.А. Проблема личности в исламе // Исламоведение. – 2015. – № 4. – С. 82.

век – существо разумное, Бог вечен – отражением вечности в человеке является бессмертие его души» [12].

Богopodobие человека в христианстве делает его религией персонификации. Поэтому здесь существует не абстрактный человек вообще, а каждый отдельный человек, личность, причем онтологически укорененная в Боге. «В каждом человеке Бог отражается неповторимым образом, и это уникальное проявление образа Божиего или Божественных дарований есть личность. Таким образом, православная антропология утверждает, что человек является личностью именно по причине своей богообразности. И именно по этой причине личность не является частью природы человека... Согласно антропологической концепции православия, человек как образ Божий есть, прежде всего, личность, имеющая онтологическое основание в Боге» [12].

В православном богословии тезис о личностной природе Бога и вытекающей отсюда личностной природе человека играет ключевую роль. «Личность есть несводимая к природе, свободная, открытая, творческая, уникальная, целостная в смысле как неделимости, так и нерушимой идентичности, непознаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, определяющая образ бытия его индивидуализированной природы и актуализирующая себя в общении, обусловленном личностными отношениями» [14].

В отличие от христианства, в исламе проблема природы человека интерпретируется на основе противоположных принципов. Человек, будучи творением Аллаха, никоим образом не подобен ему и не носит в себе, даже в зародыше, качеств, присущих Богу. Все человеческие качества, в том числе такие, которые отличают человека от других творений Аллаха (разум, воля и другие), не укоренены онтологически в Боге. Человек не причастен к природе Бога. «Согласно тому, насколько Всевышний Аллах наделил Свое творение, каждый человек обладает силой, волей, знаниями, речью, слухом и зрением. Однако истинными они являются только во Всевышнем Аллахе, а в Его творениях они относительно и преходящи, то есть не вечны» [13].

Человек как тварное существо не имеет вообще самостоятельной онтологической основы в свете концепции перманентного творения мира Аллахом. «Бог не просто поддерживает мир, свободно им распоряжается, но именно ежемгновенно творит его, творит вновь и вновь, так что в каждое последующее мгновение любая вещь, любое существо, каждый человек суть иная, иное,

иной. Тварный мир не обладает даже относительным онтологическим статусом. Не через промысел только, а через само перманентное творение он зависим от Бога. Между действием и его последствиями Бог устанавливает лишь связь привычки, обычности, но Он волен в любой момент нарушить эту связь, все изменить. Таким образом, тварный мир не обладает даже относительным онтологическим статусом. «Равно как и действия человека не имеют никакой внутренней онтологической реальности» [3].

Личностное начало природы человека не имеет божественной онтологической основы. Поэтому проблематика личности не находится в центре внимания исламской антропологии. «Анализируя догматическую парадигму ислама, необходимо отметить, что здесь, в отличие от православия, нет глубокой концептуальной разработки понятия “личность”» [12]. Однако это не означает того, что проблема индивидуальности в исламе вообще не ставится. Высшая индивидуальность присуща только Аллаху. «“Я” есть дух, душа, простая ментальная установка, но по сути, бытийно, “я” не существует, поскольку истинное “я”, единственная подлинно реальная личность в бытии – только Аллах» [2].

Индивидуальность каждого отдельного человека, с одной стороны, постоянно творится Аллахом, поскольку существование не только человека, но и всего тварного мира является актом воли Аллаха, с другой стороны, формируется усилиями самого человека, направленными на соответствие предзаданным Богом стандартам поведения и предустановленной Богом человеку миссии. Не случайно описание образа совершенного человека (мусульманина) играет важную роль в антропологии ислама.

В современном исламском богословии наметились процессы усиления внимания к проблеме личности, в русле которых традиционное учение о человеке несколько модернизируется в направлении персонификации трактовки природы человека. К. Ермишина утверждает, что «основная проблема современной исламской антропологии – разработка понятия личности. В исламе отсутствует идея о творении человека по образу и подобию Бога, поэтому обоснование уникальности человеческого существа утверждается с иных позиций, чем в христианстве. Современные публицисты, выступающие с точки зрения ислама, считают, что основными, исконными антропологическими категориями, данными человеку при творении, являются сознание, воля и совесть. Они создают антропологию личности с опорой в основном на два понятия – воля и сознание, которые отличают человека от животного, делают



его способным к созданию культуры, преобразению мира. Совесть, несмотря на признание ее в качестве общечеловеческого свойства, уходит скорее на второй план, потому что в исламе человек не моральное существо, как в китайской культуре, а в первую очередь разумное, волевое и созидающее (государство, правовые нормы, общину, технику, культуру и т.д.)» [2].

Многие современные исламские теологи подчеркивают значение личностного начала в природе человека. «Человек, в котором самость достигла своего относительного совершенства, занимает должное место в сердце Божественной творческой энергии и тем самым обладает гораздо большей степенью реальности, чем окружающие его вещи. Из всех творений Божьих он один способен сознательно участвовать в созидательной жизни Творца» [7, с. 115].

В современном исламском богословии актуализируются такие аспекты природы человека, которые обуславливают формирование и развитие его именно как личности: свобода выбора, способность с помощью разума самому контролировать свои эмоции, желания и волю и тем самым самому создавать себя. «Благодаря разуму и воле человек обретает свободу и становится самим собой, т.е. личностью. Достижение состояния личности является целью исламского воспитания, что возвышает человека до его реального, господствующего положения “наместника Бога на земле”» [2]. Однако такие трактовки существенно расходятся с традиционным, ортодоксальным исламом.

## **Статус личности в исламе и христианстве**

Статус человека определяется в его отношении к Богу и положению по отношению к созданному Богом миру. Причем и то, и другое в обеих религиях принципиально предустановлено Богом. Однако содержание отношений Бога и человека в исламе и православии существенно различно. Статус человека в исламе определен ключевыми принципами: человек – раб Аллаха, человек – наместник Аллаха на земле. Понятие «раб» в арабской культуре имеет совершенно иное значение, чем в европейской. Здесь раб – это не закрепощенное и полностью лишенное свободной воли существо, рассматриваемое как «вещь», полностью подчиненное внешней воле хозяина, а человек, занимающий активную позицию поклонения Богу, а не пассивного подчинения и смирения.

«Поэтому “раб” оказывается понятием принципиально позитивным, а не негативным, предполагающим нагруженность каким-то содержанием, а не лишенность чего-то. Говоря попросту, с этой точки зрения невозможно быть “рабом Бога”, сидя сложа руки и просто подчиняясь Его воле. Таким образом, быть рабом Аллаха – это означает в арабской культуре осуществлять активное сознательное поклонение Аллаху, а вовсе не быть не свободным и угнетенным, лишенным собственной воли» [11, с. 64–65].

Статус человека как раба Аллаха дополняется и уточняется в тезисе о человеке как наместнике Аллаха в тварном мире, который сформулирован во второй Суре Корана: «И вот сказал Господь своим ангелам: “Я установлю на земле наместника”» (Коран, Сура «Корова», аят 30). Что означает статус наместника Аллаха? Прежде всего, это означает определенную избранность человека среди всех других творений. Эта избранность выражается в особых качествах, которыми Аллах наделил человека, в отличие от других творений, – разум, свобода воли. Статус наместника Бога на земле предполагает также власть человека над материальным миром и даже ангелами, естественно, лишь в тех пределах, в которых она дана Аллахом. «Выбор человека в качестве наместника (халифа) был определен наличием у него разума и свободы воли. Ангелы не были удостоены этого титула по той причине, что, несмотря на их идеальные качества, они были изначально сотворены Богом в качестве Его служителей, а не поклонялись Ему в соответствии со своим волеизъявлением» [1].

Статус наместника Аллаха на земле, однако, не отменяет двух принципиальных слабостей человека: нравственной и физической. Физическая слабость состоит в его тварной, физической природе и обусловленной этим зависимостью от физической природы, а нравственная слабость состоит в склонности к отпадению от истинной веры, к греху. «Именно как творение он зависим от Бога, зависим, прежде всего, в силу двойной слабости своей природы: онтологической (человек смертен) и нравственной (человек греховен)» [3]. Физическая слабость человека принципиально непреодолима, поскольку он является тварным существом, но поскольку он является еще и нравственным существом, то именно это и выделяет его из животного мира. «Если первая абсолютно неподконтрольна человеку, то вторая находится в его власти и выделяет его из среды животного мира» [1].

Статус наместника Аллаха предполагает, что человек способен преодолеть свою нравственную слабость. Именно эта

способность и составляет призвание человека. «Призвание человека – познание своей природной святости и благородства, которое состоит в возвышенном положении над миром животных, растений, минералов, в способности покорять и преобразовывать материальный мир. Человек способен к познанию своей природы, когда он осознает себя выше всех зависимостей, вожделений, низостей и коварств» [2].

Свой статус наместника Аллаха на земле человек получает как потенциальную возможность, реализация которой предполагает, прежде всего, верность Аллаху и победу над своей нравственной слабостью. Каждый человек, почитающий Бога, совершающий ему служение и выполняющий Его законы, является наместником Аллаха. Если же человек не соответствует этим критериям, то либо его высокий титул наместника оказывается приниженным, либо он лишается его вообще [1].

Отношения между Богом и человеком в исламе выстраиваются по схеме: со стороны человека требуются поклонение и покорность, а со стороны Аллаха – постоянное руководство и милосердие. «В самом же Коране отношения между Богом и человеком строятся на бесконечном милосердии и снисходительности к человеку со стороны Бога и добровольной покорности, послушании Богу со стороны человека» [3]. Причем помощь и милосердие Аллаха человек может заслужить покорностью.

Милосердие Аллаха направлено только на праведников, покоряющихся его воле, и правоверных мусульман. Тех же, кто отклоняется от истинной веры или впадает в грех, ждут суровые кары. Поэтому важное место в отношении человека к Аллаху занимает страх его кары. Кроме того, милосердие Аллаха носит с его стороны свободный характер: «Он прощает, кому захочет, и наказывает, кого захочет. Аллах прощающий и милостивый» (Коран, Сура 3 «Семейство Имрана», аят 124). Характерно, что в исламе отношения между Богом и людьми не интерпретируются в терминах «любви», как это делается в христианстве. Это, как нам кажется, является следствием принципиальной неантропоморфичности Аллаха.

Статус человека в православии определяется также двумя принципами: человек – высшее творение Бога и человек – сын Божий. Смысл первого тезиса определяет не только тварную природу человека, но и его место среди сотворенного мира. Создавший человека по своему образу и подобию, Бог наделил его богоподобными качествами – разумом и свободой воли, а также поставил

человека владыкой над природным миром и даже дал человеку в лице Адама право наречения имен всем животным. «Среди всей твари человек занимает высшее положение. Во-первых, высшее по своему онтологическому уровню, во-вторых, потому что он владыка и тварь. Весь космос отдается ему во владычество, он – царь, он вводится последним, как владыка вводится в свои уже созданные владения» [4].

Если в тезисе о человеке как высшем творении Бога мы видим определенную близость христианства с исламом, то в тезисе о богосыновстве состоит принципиальное отличие ислама от христианства. Однако богосыновство человека является не актуальным, изначально данным ему Богом, а лишь потенциальным статусом. Причем предварительным условием богосыновства человека является богосыновство Сына Божия – Иисуса Христа. Только благодаря Иисусу Христу, давшему образец богосыновства в богочеловеке, перед людьми открывается потенциальная возможность перехода человека от статуса раба Божия к статусу сына Божия. «В Новом Завете статус раба упраздняется актом усыновления, которое человек получает благодаря искупительной жертве сына Божия. Например, в Послании к Галатам: “Посему ты уже не раб, но сын, а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа” (Гал. 4:4–7). Коран же принципиально отвергает идею сыновства Божия, усматривая в ней посягательство на абсолютное единство, трансцендентность Бога, Его радикальную недоступность» [3].

Первым, главным и единственным Сыном Божиим, тождественным с отцом по природе, является Иисус Христос, Бог Сын, дающий людям образец сыновнего отношения к Богу. Тем самым он открывает каждому христианину путь и возможность установления подобных сыновних отношений к Богу. «“Отцом” в мировых религиях верховное Начало именовали нередко. Но обычно Его представляли в виде деспотичного и властного повелителя. Такой взгляд, несущий на себе печать страха людей перед бытием и перед земными владыками, сказался даже на ветхозаветном мышлении. Когда иудей произносил слово “отец”, оно, как правило, ассоциировалось у него с понятием о суровом господине и покровителе всего народа. Только Иисус говорит об Отце, которого может обрести каждая человеческая душа, если захочет этого. Евангелие приносит людям дар богосыновства» [6]. Те, кто примет его, узнают, что с Создателем Вселенной можно говорить один на

один, как с «Аввой», как с любящим отцом, который ждет ответной любви.

Условиями обретения статуса сына Божия для отдельного христианина являются искреннее, свободное исполнение воли Бога, личная любовь, личное отношение к нему, прежде всего в лице богочеловека Иисуса Христа. «Отношения с Богом возможны тогда, когда волю Отчую, волю Божественную человек исполняет так же, как хороший сын исполняет волю своего отца. Когда простота доверия, крепкая связь духовная между Богом и человеком существует, тогда мы и можем надеяться на то, что войдем в Царство Небесное... Единение христиан в любви с Богом и друг с другом возможно именно потому, что у нас есть доступ к Сыну Божию, и только тогда, когда мы приближаемся ко Христу, когда мы любим Его и стремимся быть с Ним, – только тогда мы становимся сыновьями Отца нашего Небесного» [8].

Статус богосыновства в христианстве определяет специфику отношений между Богом и человеком. Со стороны Бога по отношению к человеку существуют бесконечная любовь и милосердие, которые распространяются не только на правоверных верующих, но и на всех грешников и даже неверующих или иноверцев. Но и от человека Бог ожидает ответной любви. Важную роль в христианской любви к Богу играет тождество любви к Богу и любви к человеку. Нельзя любить Бога, не любя человека, и нельзя любить человека, не любя Бога, не побеждая искушение эгоистического себялюбия. Истинная любовь к Богу, как и человеколюбие, не может быть ограничена ничем. Христос призывал любить не только ближних, но и дальних, и даже врагов своих больше самого себя. Именно в такой любви актуализируется высшая любовь к Богу.

Христианская любовь к Богу носит глубоко личностный, эмоциональный характер, но при этом она не плотская, а духовная. «В Новом Завете любовь Бога к человеку (“Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, а имел жизнь вечную” (Ин. 3:16)), и любовь человека к Богу (“Возлюби Господа Бога своего всем сердцем твоим, всей душой твоей, всем разумением твоим” (Мф. 22:37)), и любовь человека к человеку (“Возлюби ближнего твоего, как самого себя” (Мф. 22:39)) суть наипервейшие, наиглавнейшие темы» [3]. Любовь Бога к человеку существует изначально, а задача человека состоит в том, чтобы, искренне возлюбив Бога, обрести

духовное богосыновство через приближение к совершенному образу богочеловека Иисуса Христа.

Таким образом, и в исламе, и в христианстве человек является наиболее совершенным творением Бога и в принципе призван к исполнению воли Бога, или предустановленной для него Богом миссии быть «наместником» Аллаха, или владыкой тварной природы и еще более важной миссии – следования божественным установлениям в своем поведении. Христианство открывает, в отличие от ислама, потенциальную возможность возвышения статуса человека до богосыновства, а через личное отношение к Богу – возможность достижения взаимной божественной любви.

Интерпретация статуса человека определяет содержание смысла жизни верующего или его божественную миссию, т.е. установленное для него Богом призвание. В интерпретации этой миссии в исламе и христианстве существуют как сходство, так и существенные различия. Главным смыслом жизни мусульманина является исполнение предустановленной Аллахом для человека миссии. «Миссия человека – не собственно внутреннее нравственное развитие. Она извне задана ему Аллахом – быть наместником Бога на Земле, исполнять его волю, поддерживать установленный Аллахом порядок и закон»<sup>1</sup>. Главное условие реализации этой миссии – покорность воле Аллаха. Но покорность воле Аллаха – это не пассивное бездействие, а напротив, активное действие: борьба с собственной греховностью, пунктуальное исполнение предписаний и заповедей Аллаха, стремление к совершенству (образу идеального, совершенного мусульманина, представленному в пророках).

Внешне во многом сходна и жизненная миссия христианина, предполагающая покорность Богу, исполнение предустановленного им смысла жизни. И эта миссия также предполагает: преодоление греховности собственной природы, соблюдение заповедей Бога, самосовершенствование, приближение к христианскому идеалу богочеловека, представленному Христом. Различия между исламом и христианством обнаруживаются, во-первых, в содержании представленных трех элементов миссии, во-вторых, в их акцентах в структуре жизненной миссии верующего.

Если говорить о борьбе с греховной природой человека, проистекающей из его тварности и принципиального несовершен-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Поломошнов П.А. Проблема личности в исламе // Исламоведение. – 2015. – № 4. – С. 83.

ства по сравнению с Богом Творцом, то в исламе смысл этой борьбы состоит в исправлении поступков актом воли, а в христианстве – в исправлении личности актом духа. Поэтому в исламе исправление греховности является всегда одномоментным актом победы над конкретным грехом в конкретной ситуации. Причем эта победа не гарантирует столь же постоянных побед в последующей жизни. Для христианина исправление греховности есть, прежде всего, радикальное искоренение греха в своей душе, которое дает основу праведной жизни и устойчивость перед искушениями. «Для человека, именно в силу его принципиального несовершенства или греховности, открывается перспектива нравственного роста, искупления, преодоления греховности и приближения к идеалу – Богу, слияния с ним в богочеловечестве, которое рассматривается как вершина и конец всемирной истории. Интерес христианства по проблеме личности направлен на внутреннее духовное самосовершенствование человека при помощи веры и при прямой поддержке Бога» [7, с. 83].

Стремление к совершенному образу в исламе предполагает принципиальную невозможность достижения образа, а в христианстве такая принципиальная возможность потенциально открыта каждому верующему. «Если в христианстве главная цель жизни – обожение, усыновление Богу, или, как в ослабленной версии католичества, “подражание Христу”, то для ислама это “не только невыполнимо, но и, безусловно, греховно”, т.е. “ширк”, крайнее нечестие, поскольку человеку дана только лишь “возможность жить по Закону Божию”» [2].

Ислам в решении задачи религиозного совершенствования человека идет от поступков к качествам души, а христианство от качеств души к поступкам. Таким образом, в исламе делается акцент на совершенстве поступков, а в христианстве на совершенстве души или нравственном совершенствовании. Отсюда и существенное различие в природе религиозной нравственности мусульманина и христианина. «Если нравственность христианства обращена внутрь личности, в ее духовный рост, то нравственность ислама обращена вовне – в исполнение человеком в его деятельности заданных Аллахом предписаний и миссии. Не случайно исламский идеал человека представляет собой простое описание набора внешних качеств идеального мусульманина, не углубляясь в его внутренний духовный мир и самосознание» [7, с. 83].

## Заключение

Проведя сравнительный анализ некоторых ключевых аспектов исламской и христианской антропологии, мы можем сделать некоторые выводы.

Во-первых, необходимо отметить, что если разница этих религиозных антропологий отражает и формирует различия христианских и мусульманских цивилизаций, то сходство способствует конструктивному диалогу цивилизаций, хотя экуменистический синтез этих двух антропологий невозможен и деструктивен. Двум типам цивилизации отвечают две концепции религиозной антропологии, но между ними нет принципиального антагонизма, возможны мирное сосуществование и корректный диалог.

Во-вторых, гуманистичность этих антропологий различна, но это все формы специфического религиозного гуманизма. Было бы некорректным пытаться установить приоритет исламского или христианского гуманизма в сравнении их друг с другом. «Гуманизм и нравственность в исламе отнюдь не носят формальный характер. Они просто другие, чем в христианстве и европейской культуре. Исламский гуманизм не лучше и не хуже европейского, христианского. Он просто иной. Не нравственное совершенствование как путь возвращения к Богу на основе богоподобия, а “рабское” (в специфическом для арабской культуры смысле), фактически свободное и добровольное служение высшему божественному порядку путем активной мирской деятельности – вот акцент исламского гуманизма» [7, с. 85].

В-третьих, существует возможность, и она не раз реализовывалась в истории, искажения этих антропологий и формирования на этой основе антигуманистической их версии. Например, современный исламский экстремизм, как и различные формы христианского экстремизма и сектантства, основан на искажении принципиальных положений исламской антропологии и принципов исламского гуманизма. Именно на почве искажений гуманистических по сути антропологий ислама и христианства возникают острые конфликты между христианами и мусульманами, но за такими конфликтами всегда обнаруживаются конкретные социально-исторические причины.

В-четвертых, в российской поликультурной цивилизации исторически сложилась поликонфессиональность религий на единой цивилизационной, государственной, социально-политической и экономической основе. Обе антропологии гуманистичны



и совместимы с общероссийской социокультурной идентичностью, образуя ее разные компоненты. И задача сегодня состоит в том, чтобы не только сохранить межконфессиональный мир, но и реализовать конструктивное межконфессиональное сотрудничество, направленное на утверждение в российском обществе подлинного гуманизма и адаптацию гуманизма традиционных религий к современной реальности. Межрелигиозный мир в российском обществе, по определению А.В. Полосина, – «это большое здание, крышей которого должны быть богословские суждения каждой из сторон друг о друге и об условиях такого мира. Причем эти суждения должны быть настолько значимы и авторитетны для верующих соответствующей религии, чтобы иметь нормативный характер». И такой мир может быть основан не на несостоятельной попытке объединении религий, а на «богословском, догматическом, вероучительном обосновании добрососедских и партнерских отношений разных религиозных общин». Иначе говоря, основа межрелигиозного мира – не комплименты представителей церквей различных конфессий, а «вероучительные принципы, догматы, каноны, которые моделируют и закрепляют добрососедские и партнерские в социальном и патриотическом служении отношения религиозных организаций разного вероисповедания в едином поликонфессиональном обществе и государстве» [9].

В-пятых, в условиях глобального социального, экономического и духовного кризиса российского общества нужно не адаптироваться к кризису, а противостоять ему, выработать духовную, религиозную позитивную альтернативу тенденциям и проявлениям бездуховности.

## Литература

1. Айдын Али-Заде. Божественная и земная власть в исламе. – М.: Нур, 2013. – 222 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://alizadeh.narod.ru/books/power/contents.html>
2. Ермишина К. Религиозная антропология: Учебное пособие. – Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2013. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rulit.me/books/religioznaya-antropologiya-uchebnoe-posobie-read-419694-1.html>
3. Журавский А.В. Представления о человеке в Коране и в Новом Завете [Электронный ресурс]. – URL: <http://mission-center.com/islams/zhur.htm>
4. Лоргус А. Православная антропология. [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/307>