

АНТРОПОЛОГИЯ ИСЛАМА

УДК 21/29-17

М.Г. Курбанов

Философское понимание человека в религиозных образах христианства и ислама*

Дагестанский государственный университет; kurbanovm@mail.ru

В статье рассматриваются философские представления о библейских и коранических образах человека, связанных с религиозными фигурами Адама, Авраама (Ибрахима), Иисуса, Мухаммада и других, которые освещаются с позиций сравнительного, теологического и семантического анализа. Основное внимание уделяется религиозной фигуре Авраама, общей для всех авраамических религий и имеющей существенные смысловые различия в христианстве и исламе.

Ключевые слова: *человек, вера, грех, жертва, Авраам.*

The paper studies into the philosophic interpretation of the Bible and Quran images of man which are connected with the religious images of Adam, Abraham (Ibrahim), Jesus, Muhammad and others. These images have been investigated from the points of view of comparative, theological and semantic analyses. Special attention is paid to the image of Abraham which, being common for all Abrahamic religions, is differently interpreted in Islam and Christianity.

Keywords: *man, belief, sin, sacrifice, Abraham.*

Человек как сверхсложный объект познания всегда был труден для понимания. Философия, религия и наука, несмотря на богатое многообразие способов, подходов, приоритетов в понимании человека, демонстрируют явное бессилие, порою тщательно скрываемое, а порою и вполне очевидное. Это особенно заметно в исследовании случаев массового насилия, связанных с религиозно-политическим экстремизмом и терроризмом, но обусловленных отнюдь не религиозными причинами, а целым рядом динамичных перемен во всех сферах современного общества. Постоянно нарастающее напряжение между общей для всех социальной природой, с одной стороны, и культурным многообразием возможностей выбора разных форм человеческой жизни – с другой, может привести к лавинообразному обвалу всего образа жизни. Динамичные позитивные процессы, которые неотделимы от интенсивного развития цивилизации, постоянно сопровождаются накоплением негативного потенциала, нагнетанием деструктивных интенций, формированием угрожающих тенденций. Эти угрозы и вызовы связаны с опасными рецидивами дикости и варварства, стихийно перераспределяющими соотношение социальных сил и слоев в обществе.

Ни одна человеческая жизнь не может быть принесена в жертву другим человеком, даже во имя Бога. Об этом прямо или косвенно свидетельствует целый ряд библейских и коранических мифов. Человек, ставший террористом-смертником, киллером или черным риэлтором, оказывается принудительно и необратимо вовлеченным в такую сферу социально-деструктивных процессов, которые лишают его человеческого достоинства, отбрасывают назад к дикости и не имеют прямого отношения ни к религии, ни к куль-

* Работа выполнена в ДГУ по Проекту 18-С: «Разработка идеологических и психологических основ профилактики экстремизма и терроризма на базе Центра проблем предупреждения экстремизма и терроризма».

туре, ни к политике, но формы и способы выражения этих процессов, в конечном счете, оказываются воплощенными через религию и оформленными через культуру [7].

С религиозными традициями христианства и ислама связаны многие таинства, которые прямо или косвенно помогают понять сложные пути формирования духовной культуры человека. История богата красочными мифологическими сюжетами из жизни пророков и религиозных образов. В отличие от архаичной древности, а отчасти и античной культуры, которые рассматривали человека синкретично, в эпоху Средневековья синкретизм был окончательно преодолен, основное внимание стало акцентироваться на раздельном понимании человеческой природы и человеческого духа. В человеке есть два неравноценных и несоизмеримых начала – естественное и сверхъестественное, которые по-разному определяют место и возможности человека в мире. Об их раздельном понимании размышляет и Альберт Швейцер, подробно анализирующий вопрос об историчности Иисуса как центрального персонажа христианской религии: внеземной богочеловек Христос и исторический Иисус из Назарета изначально разделяются, но затем сливаются в единую личность, одновременно историческую и неисторическую, вечную, стоящую вне времени. Это слияние завершается в идеях гностицизма и христано-антропоморфического Логоса [12].

В исламе феноменальная целостность пророка Мухаммада рассматривается в трех ипостасях: как обыкновенный, смертный человек, как посланник Бога и как последний Пророка на земле, получающий наставления Всевышнего [3, с. 8].

В отличие от христианства, допускающего воплощение в Боге отдельных антропоморфических признаков человека, ислам полностью исключает саму возможность антропоморфизации Бога. То обстоятельство, что «Аллах вдохнул в человека Божий дух, не означает творения его по Своему образу и подобию. Бог никак не может воплотиться в человека, поскольку Он превосходит абсолютно все сущее» [9, с. 86].

Ислам, как и христианство, исходя из духовно-монистического основания, разделяет и противопоставляет в человеке естественную и сверхъестественную формы существования. Основой соизмерения этих форм служит разграничение между естественным и сверхъестественным миром. Здесь теологически полагается, что все тайны объективного мира скрыты в потустороннем мире как «пути господни». Они всегда приходят оттуда, куда затем и возвращаются, но уже как в небытие. Следовательно, к самой природе человека эти тайны мира прямого отношения не имеют. Дарует и забирает жизнь только Всевышний.

Величественное полотно религиозной антропологии можно кратко обозначить через семантическую связку двух метафорических фигур – Адама и Авраама, а в исламе – Адама и Ибрахима. Библейское имя Авраам и кораническое имя Ибрахим выражают разные религиозные образы одного и того же человека, но канонические имена необходимо различать не только фонетически, поскольку с ними связаны существенные семантические и религиозно-символические расхождения в разных религиозных трактовках и связанных с ними способах понимания и истолкования взглядов на человека. Некоторые авторы характеризуют исламский образ Ибрахима, пользуясь именем Авраама [2; 4], что в ряде случаев может оказаться причиной путаницы и смещения семантических акцентов, далеких друг от друга и формирующих разные концепты человека в его отношениях к себе, к Богу и к миру в целом.

Испытание, выпавшее на долю первочеловека Адама, – искупление первородного греха – выразилось в отлучении от рая. Испытание же веры в Бога, ниспосланное Аврааму, должно было подорвать и подорвало естественные основы и узы, связывающие человека с природой. В отличие от христианства, согласно исламу, на судьбе Ибрахи-

ма, как и на судьбах всех потомков Адама, не лежит печать первородного греха, подлежащего искуплению. Это делает более весомым испытание веры, выпавшее на долю Ибрахима, в отличие от испытания, выпавшее на долю Авраама. На метафорическом, символическом и буквальном постижении этих ключевых фигур сосредоточено самое пристальное внимание многих известных не только религиозных, но и светских мыслителей.

Человек всегда чувствует дистанцию, отделяющую его от высшей сущности бытия. Человеческая природа с необходимостью устремлена к испытанию того, чего в ней недостает, не хватает, что отсутствует или, наоборот, присутствует в избытке. Ограничение возможностей биологического (голодание), социального (одиночество) и физического существования (самоистязание, самоизнурение плясками, самобичевание, сопровождающееся криками) порою применялось дикарями для того, чтобы открыть новые, культово-экстатические состояния души. Необычные самоощущения, измененные формы сознания открывали дикому человеку новые способности и возможности его интеллекта, особыми инструментами развития которого всегда были внушаемость и одержимость образами сознательной и подсознательной жизни. На особую значимость подобных феноменов, близких к аскетизму и уходящих своими корнями вглубь человеческой природы, обращает серьезное внимание американский социолог Ч.Х. Кули, который отмечает: «Аскеты, сыгравшие столь важную роль в истории христианства, других религий и философии, небезуспешно стремились избавиться от чувства присвоения и принадлежности им материальных предметов; в особенности это касалось их физической плоти, в которой они видели случайное и унижительное земное обиталище души» [6, с. 137].

Поэтому, задумываясь о своих отношениях с Богом, люди в аскезе пытались искать и совершенствовать особые ритуально-мифологические способы и механизмы избавления от естественных ограничений. Ч.Х. Кули пишет, что, «отчуждая себя от своих тел, собственности и комфортного существования, от семейных привязанностей – к жене или ребенку, матери, брату или сестре, от других привычных предметов желаний, они давали, безусловно, необычный выход своему чувству Я, но отнюдь не уничтожали его. Не может быть никакого сомнения в том, что инстинкт этого чувства, неистребимого, пока сохраняется активность сознания, появлялся тогда в связи с иными представлениями; а странные и диковатые формы, в которых воплощались стремления людей в те века, когда жизнь одинокого, грязного, праздного и истязającego себя анахорета служила для всех идеалом, дают ценный материал для изучения и размышления» [6, с. 137].

Один из таких древних механизмов ритуального отношения к миру – это жертвоприношение, которое, культивируясь в особый религиозный обряд, стало эффективным способом сближения человека с Богом. Особую роль в акте жертвоприношения играло намерение человека умилостивить Бога и заручиться божественной поддержкой не только в предстоящих делах, но и во всей последующей жизни. В исламе ритуал жертвоприношения тесно связан с историей пророка Ибрахима. С юношеских лет Ибрахим становится избранником Бога, он постоянно ведет активные проповеди среди язычников, призывая их уверовать в единого Бога. Будучи уже в пожилом возрасте, пророк Ибрахим и его жена просят Бога дать им сына. Всевышний отвечает на их мольбу, и у них рождается сын, названный Исмаилом. В дальнейшем Аллах посылает испытание пророку Ибрахиму, повелев принести в жертву повзрослевшего сына. Ибрахим подчиняется воле Всевышнего. Но в тот момент, когда он занес над Исмаилом нож, к нему неожиданно является ангел, который передает весть о том, что это было испытанием

полноты и прочности веры. Всевышний через ангела передал Ибрахиму ягненка, который и был принесен в жертву. В связи с этим можно отметить характерную особенность ислама: земное отцовство и сыновство не трансформируется актом жертвоприношения в церковно-значимую семантику небесного отцовства и сыновства, получающую в христианстве первостепенное значение и закрепляемую в образе триединой, «неслиянно-нераздельной» сущности Бога.

В христианском понимании жертвоприношения более значительную семантическую нагрузку получила проблема первородного грехопадения. Если в исламе отпечаток первичного греха, совершенного Адамом, не отягощает судьбы его детей, то в христианстве расплата за первый грех охватывает все человечество. Христианская святость контрастно постигается человеком и низводится к человеку через пережитый им грех. Оставаясь в раю после наказания, Адам не смог бы постичь соизмеримости смысла своей греховности, а значит, и смысла своей святости. Единственный запрет для Адама в раю, связанный с деревом познания, оказывается источником всех его привилегий в земной жизни. Запретный плод неминуемо ведет его к первому греху лишь после того, как он окажется вкушенным. Расплата за первородный грех Адама (актуализация искушения) состояла в том, чтобы впредь плодиться и размножаться на земле. Земное отцовство и сыновство станет предметом испытания и путем искупления первородного греха. Земная судьба Адама и его детей получает новый виток развития в испытаниях Авраама. Получив приказ от Всевышнего, «Авраам должен покинуть то, что он имеет, – свою землю и свою семью, и отправиться в неизвестность» [11, с. 56].

Историческая дистанция «от детей Адама до детей Авраама» – это эпоха преодоления дикости и формирования истинной веры, расцвету которой Авраам способствовал своим жертвоприносящим подвигом. Земное отцовство, сыновство, братство и все семейственное, кровно-родственное единение как различные прерогативы социально-родовой природы людей превращаются в архаичные пережитки прошлого, снимаемые небесным братством, монашеством и религиозным единением верующих.

Согласно христианству Авраам, как и любой другой человек, постигающий небесное отцовство, преисполнен земной любви и к своему сыну Исааку. Поэтому первородный грех Адама перед Богом теперь получает возвратную духовную соизмеримость с тяжким испытанием Авраама, вера и послушание которого не знают границ. Но чем сильнее вера, тем более суровому испытанию она подвергается. Вместо естественных родственных связей между людьми приоритет должны получить сверхъестественные связи с Богом. Постепенно данный испытательный императив веры окончательно утверждается в известном изречении Иисуса: «Кто приходит ко Мне, но любит Меня не больше, чем любит отца, мать, жену, детей, братьев, сестер, не больше, чем саму свою жизнь, – тот не может быть Моим учеником» [1, с. 1311].

Небесное испытание Авраама представляет собой самый чудовищный парадокс, который заставляет содрогнуться всей душой не только сомневающегося, но и верующего. Истинный смысл этого парадокса состоит в том, чтобы открыть перед человеком возможность поставить свою социальную единичность «в абсолютное отношение к абсолютному» [8]. Размышляя об этом, С. Кьеркегор откровенно признается, что не в силах пробить в этом парадоксе брешь, но он понимает возвышенную сокровенность истинного назначения религиозной веры, до которой «не поднимается взор» у обычного верующего человека.

Обычному человеку, если на него ни разу не снизошел голос Всевышнего, невозможно выдержать то испытание, которое выпало Аврааму. Авраам приводится в библейских сюжетах как поучительный пример символической возможности и внутренней

готовности для обычного человека совершить противный природе акт сыноубийства, и в своей уверовавшей душе Авраам его демонстративно совершает. Лишь такого, как Авраам, достойного выдержать испытание веры до конца, и можно было подвергнуть подобному испытанию. Сокровенный замысел, в котором сливаются «испытание-искушение-искупление» Авраамовой веры, состоял в том, что он как отец должен был в ходе жертвоприношения утратить не сына своего Исаака, а свое земное отцовство перед отцовством небесным.

Уподобленная жертвоприношению Авраама искупительная жертва распятого Христа, свершившаяся ради всечеловеческого спасения, становится одновременно таинством и явью – проблемой и ключом к пониманию ее решения. Испытание Авраама состоит в том, что он избавляется от своего отеческого состояния, точнее – переводит отеческое состояние своего бытия от себя к Богу. Точно так же и Сыну Божьему Иисусу Христу уготовано было в ходе распятия утратить не отца своего небесного, а земное человеческое сыновство свое и свою связующую нить с матерью. Поэтическую ретроспекцию сына к отцу и отца к сыну можно выразить общей фразой: «Не плачь обо мне, плачь о себе!». Это означает, что «понимаемая в чисто религиозном смысле молитва теперь возвышается над сферой чисто человеческих желаний и вожделений. Она направлена не на относительное и частное благополучие, а на объективно-благое, отождествляемое с волей Бога» [5, с. 238].

Очиститься от земной низости можно было только через причащение к небесной благодати. Авраам как земной отец и сын его Исаак должны были послужить примером в обретении каждым верующим всечеловеческого Бога Отца небесного. Земное отцовство и единокровное сыновство как социально-родовые институты патриархатной жизни людей, как бы высоко они ни ставились, не могут быть соизмеримыми с ценностью веры в Бога Отца, перед которым каждый видит в каждом брата своего. Жертвенный подвиг Авраама становится невидимой чертой, за которой такие формы бренности, как рождение и умирание, плодотворение и размножение, отцовство и сыновство, теряют былое возвышенное значение, уступая его божественному прообразу единой, вечной и трансцендентной всечеловеческой сущности.

Человек сможет себя познать, лишь жертвуя самым дорогим для себя – более дорогим, чем он сам, во имя еще более величественного, открывающего перед человеческим началом путь к «сверхчеловеческому». Но Бог не принимает такую жертву. Более того, жертвоприношение пресекается на корню во имя дальнейшего богослужения. Тем самым в социально-антропологических представлениях и в последующем развитии взглядов исподволь формируется принудительная иерархизация дуалистических отношений между витальной святостью человека и культово-символической святостью духа божьего.

Метафорический образ «первочеловека Адама», обитающего в раю, характеризует тем, что Адам не имеет нужды быть странником или домочадцем. Рай – это идеальное пристанище, предполагающее тождество всего живого со своим существованием. Присутствие человека в раю не требует ни дома, ни дороги, ни тем более мегаполиса. До изгнания из рая Адам как первочеловек пребывал во всей полноте абсолютного бытия, утраченного после изгнания. Земная жизнь оказалась преисполненной непрерывного становления.

Если бы человек, подобно Адаму, гипотетически остался единичным «экземпляром» в мире, то он, вероятно, и не нуждался бы в том предназначении, которое воплощает в нем человечность, – ожидание самого себя во всем сущем. Однако ожидание во всем не значит обретения. Между тем, чтобы «быть», и тем, чтобы «иметь», всегда будет дистанция, которую не снимает даже мифологическая гипотетичность фигуры

Адама. Единичность человека всегда нуждается в том, чтобы преодолеть единственность (одинокость) и стать исконным единством всего во всем, социально снимающим одинокость человеческого бытия. Таким образом, философское понимание человеческого образа в различных форматах, в т. ч. и в разных религиях, постоянно актуализируется через социально-родовой множитель общественных сингулярностей, которые реализуются только среди людей и способны каждого отдельного человека и все человечество сделать единым творцом самого себя, своего бытия, своей судьбы.

Религиозные образы человека, рассматриваемые на примерах христианства и ислама, помогают понять отдельные культурно-исторические наслоения различных семантических пластов, конституирующих общую сложность и многомерность человеческой проблематики в целом, проблематики, не только выходящей за пределы любого отдельно взятого религиозного учения, но и не укладывающейся в целостную систему всех религиозных представлений о человеке. Тем не менее, в отличие от науки, проявляющей интерес только к витальным формам существования человека как живого существа, религия пытается осмыслить способы существования, выходящие за пределы земной жизни, и это накладывает своеобразный символический отпечаток на понимание человеком своего места в мире.

Литература

1. Библия. – М.: Российское Библейское общество, 2011.
2. Бирюлина Т. В. Вера Авраама как тема диалога авраамических религий // Исламоведение. – 2011. – № 3. – С. 14–16.
3. Вагабов М. В. Мухаммад – родоначальник ислама и гениальная личность // Исламоведение. – 2009. – № 1. – С. 5–17.
4. Журавский А. В. Авраам в Коране // Мир Библии. – 2000. – № 2.
5. Кассирер Э. Философия символических форм: в 2 т. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.–СПб: Университетская книга, 2001.
6. Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
7. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993.
8. Магомедов К. М. Происхождение человека в контексте рациональной теологии // Исламоведение. – 2013. – № 1. – С. 85–96.
9. Рамазанов К. Обряд жертвоприношения в исламе. – Махачкала, 2009.
10. Фромм Э. Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1990.
11. Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede. – London, 1936.

Поступила в редакцию 21.01.2014 г.