



СРАВНИТЕЛЬНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
Ответственный за рубрику: Асатрян Г.С.
© Исламоведение, 2017. Том 8, № 1 (31)
Онлайн-доступ к журналу: <http://islam.dgu.ru>

COMPARATIVE RELIGIOUS STUDIES
Person in charge of the section: G.S. Asatryan
© Islamic Studies (Islamovedenie), 2017.
Vol. 8, № 1 (31)
Online access to the journal: <http://islam.dgu.ru>

УДК 297

Содержание статьи

Информация о статье

DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-1-5-18

[П.А. Поломошнов](#)¹,
[А.Ф. Поломошнов](#)²

Введение.
Концептуально-методологические
основания сравнительного анализа
исламской и христианской
антропологии
Концепция Бога и природа человека
Статус личности в исламе и
христианстве
Заключение

Поступила в редакцию: 14.10.16.
Передана на рецензию: 15.10.16.
Получена рецензия: 30.11.16.
Принята в номер: 27.12.2016.

Исламская и христианская антропология как альтернативные версии религиозного гуманизма

¹ [Ростовский государственный экономический университет](#); platon@list.ru;

² [Донской государственный аграрный университет](#); paf1@mail.ru

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.

UDC 297

Content of the article

Information about the article

DOI 10.21779/2077-8155-2017-8-1-5-18

[P.A. Polomoshnov](#)³,
[A.F. Polomoshnov](#)⁴

Introduction.
Conceptual and methodological grounds
of comparative analysis of Islamic and
Christian anthropology.
The concept of God and human nature.

Received: 14.10.16.
Submitted for review: 15.10.16.
Review received: 30.11.16.
Accepted for publication:
27.12.16.

¹ Платон Андреевич Поломошнов – доцент кафедры философии и культурологии Ростовского государственного экономического университета, кандидат философских наук.

² Андрей Федорович Поломошнов – заведующий кафедрой философии и истории Отечества Донского государственного аграрного университета, профессор, доктор философских наук.

³ Platon Andreevich Polomoshnov – Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor of Philosophy and Cultural Studies Department of Rostov State Economic University.

⁴ Andrey Fiodorovich Polomoshnov – Dr. Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and History of Homeland of Don State Agrarian University.

The status of the individual in Islam and
Christianity.
Conclusion.

Islamic and Christian anthropology as alternative versions of religious humanism

³ *Rostov State Economic University; platon_list.ru;*

⁴ *Don State Agrarian University; paf1@mail.ru*

The article is devoted to a comparative analysis of Islamic and Christian anthropology in order to clarify their individual socio-cultural identity rather than emphasize their similarities or differences. The methodology of the study is based on the objective scientific attitude towards Islam and Christianity as spiritual, social and cultural phenomena, and on the reconstruction of the specifics of Islamic and Christian anthropology in the context of their civilizational foundations. The authors consider the following structural components of the Islamic and Christian anthropology: 1) the conception of God; 2) the nature of man, 3) the relations of God and man, or the status of a person; 4) life purpose, being used of God (regulation of human behavior). The authors maintain that both anthropologies are humanistic and compatible with the all-Russian socio-cultural identity, being its different components. This creates a basis for a constructive interfaith dialogue, worthwhile for the consolidation of true humanism and the adaptation of the traditional religions to reality in the Russian society.

Keywords: *man, humanism, Islam, Christianity, life purpose.*

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 антропологии как форм религиозного гуманизма.

Концептуально-методологические основания сравнительного анализа исламской и христианской антропологии

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, сколь 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 их обеих.

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 антропологий, 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 антропологий 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, принципиально 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»⁵.

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

Богоподобие 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

⁵ Подробнее см.: [Поломошнов П.А. Проблема личности в исламе // Исламоведение. – 2015. – № 4. – С. 82.](#)

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 т. ч. 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 относительны 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, преображению 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 созидующее (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 положении 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 преодолевать 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 осознаёт 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»⁶. 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 несовершенства 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

⁶ Подробнее см.: [Поломошнов П.А. Проблема личности в исламе // Исламоведение. – 2015. – № 4. – С. 83.](#)

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 церкви 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.](http://alizadeh.narod.ru/books/power/contents.html) [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.](http://www.rulit.me/books/religioznaya-antropologiya-uchebnoe-posobie-read-419694-1.html) [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](http://mission-center.com/islams/zhur.htm) [Электронный ресурс]. – URL: <http://mission-center.com/islams/zhur.htm>.
4. [Лоргус А. Православная антропология.](http://lib.pravmir.ru/library/readbook/307) [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/307>.
5. [Максимов Г. Религия сильного человека: христианство или ислам.](http://www.pravoslavie.ru/1453.html) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/1453.html>.
6. [Мень А. Небесный Отец и богосыновство – Сын Человеческий.](http://www.e-reading.club/chapter.php/38574/9/Men') [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.e-reading.club/chapter.php/38574/9/Men'> – [Syn Chelovecheskiii.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/38574/9/Men').
7. [Михайлов Ю.А. Пора понимать Коран. – М.: Ладомир, 2008. – 240 с.](#)
8. [Михайлова М. Символ веры. Беседа 5: Бог Отец и богосыновство.](http://www.komiprav.ru/proekty/besedy-o-simvole-very/beseda-5-boga-otca-bog) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.komiprav.ru/proekty/besedy-o-simvole-very/beseda-5-boga-otca-bog>.
9. [Полосин А.В. Ислам и православие. Богословская основа добрососедства.](http://islamdag.ru/analitika/5057) [Электронный ресурс]. – URL: <http://islamdag.ru/analitika/5057>.
10. [Редкозубов А.Д. Православный взгляд на основные аспекты мусульманского образа жизни.](http://mission-center.com/islams/-redkozub.htm) [Электронный ресурс]. – URL: <http://mission-center.com/islams/-redkozub.htm>.
11. [Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: Ежегодник. – М.: Институт философии РАН, 2000. – С. 46–70.](#)
12. [Фарапонова М. А. Компаративистский анализ понимания личности в православии и исламе.](http://teoria-practica.ru/rus/-files/arhiv_zhurnala/2014/19/philosophy/faraponova.pdf) [Электронный ресурс]. – URL: http://teoria-practica.ru/rus/-files/arhiv_zhurnala/2014/19/philosophy/faraponova.pdf.
13. [Фахрудин М. Всевышний Аллах – что мы обязаны знать о нем?](http://www.islam.ru/content/veroeshenie/43436) [Электронный ресурс]. – URL: www.islam.ru/content/veroeshenie/43436.
14. [Чурсанов С.А. Христианский образ человека: основные линии православного вероучения.](https://mospat.ru/church-and-time/64) [Электронный ресурс]. – URL: <https://mospat.ru/church-and-time/64>.

References

1. Aydyn Ali-Zade. *Bozhestvennaya i zemnaya vlast' v islame*. [Divine and Earthly Power in Islam] Moscow. Nur. 2013. 222 s. URL: <http://alizadeh.narod.ru/books/power/-contents.html>. (In Russian)
2. Ermishina K. *Religioznaya antropologiya: Uchebnoe posobie*. [Religious Anthropology: Textbook] Izdatel'stvo Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, 2013. URL: <http://www.rulit.me/books/religioznaya-antropologiya-uchebnoe-posobie-read-419694-1.html>. (In Russian)
3. Zhuravskiy A. V. *Predstavleniya o cheloveke v Korane i v Novom Zavete*. [The Concept of Man in the Koran and the New Testament] URL: <http://mission-center.com/islams/zhur.htm>. (In Russian)
4. Lorgus A. *Pravoslavnyaya antropologiya*. [Orthodox Anthropology] URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/307>. (In Russian)
5. Maksimov G. *Religiya sil'nogo cheloveka: khristianstvo ili islam*. [The Religion of Strong Man: Christianity or Islam] URL: <http://www.pravoslavie.ru/1453.html>. (In Russian)
6. Men' A. *Nebesnyy Otets i bogosynovstvo – Syn Chelovecheskiy*. [Heavenly Father and Divine Sonship – the Son of Man] URL: [http://www.e-reading.club/chapter.php/38574/9/Men' - _Syn_Chelovecheskiii.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/38574/9/Men'__-_Syn_Chelovecheskiii.html). (In Russian)
7. Mikhaylov Yu. A. *Pora ponimat' Koran*. [It is Time to Get the Message of the Koran] Moscow. Ladomir, 2008. 240 s.
8. Mikhaylova M. *Simvol very. Beseda 5: Bog otets i bogosynovstvo*. [The Creed. Conversation 5: God the Father, and Divine Sonship] URL: <http://www.komiprav.ru/proekty/besedy-o-simvole-very/beseda-5-boga-otca-bog>. (In Russian)
9. Polosin A.V. *Islam i pravoslavie. Bogoslovskaya osnova dobrososedstva*. [Islam and Orthodoxy. The Theological Basis of Good Neighborliness] URL: <http://islamdag.ru/analitika/5057>. (In Russian)
10. Redkozubov A.D. *Pravoslavnyy vzglyad na osnovnyye aspekty musul'manskogo obraza zhizni*. [Orthodox View of the Key Aspects of the Islamic Lifestyle] URL: <http://mission-center.com/islams/redkozub.htm>. (In Russian)
11. Smirnov A.V. *Nravstvennaya priroda cheloveka: arabo-musul'manskaya traditsiya*. [The moral nature of man: the Arab-Muslim tradition] *Eticheskaya mysl': Ezhegodnik*. [Ethical thought: the Yearbook] Moscow. Institut filosofii RAN, 2000. S. 46–70. (In Russian)
12. Faraponova M. A. *Komparativistskiy analiz ponimaniya lichnosti v pravoslavii i islame*. [A Comparative Analysis of the Personality Concept in Orthodoxy and Islam] URL: http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala_/2014/19/philosophy/faraponova.pdf. (In Russian)
13. Fakhrudin M. *Vsevyshniy Allakh – chto my obyazany znat' o nem?* [Allah Almighty – What are We to Know about Him?] URL: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/43436>. (In Russian)
14. Chursanov S.A. *Khristianskiy obraz cheloveka: osnovnyye linii pravoslavnogo veroucheniya*. [Christian Image of Man: the Main Orthodox Dogma] URL: <https://mospat.-ru/church-and-time/64>. (In Russian)