

УДК 297:296

Геннадій Надтока

МУСУЛЬМАНСЬКА ТА ЮДЕЙСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ГРІХА В КОНТЕКСТІ СЕМІТСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

У статті розглянуто проблему мусульманської та юдейської концепції гріха. Автор доводить, що етична концепція цих релігій інтегрована в загальносемітські уявлення про закон та його порушення. Досліджуються особливості релігійної свідомості мусульман та юдеїв.

Ключові слова: гріх, семітська ментальність, іслам, юдаїзм, Коран, Сунна, Агада.

Г. Надтока. Мусульманская и иудейская концепция греха в контексте семитского религиозного менталитета: сравнительный анализ.

В статье рассматривается проблема мусульманской и еврейской концепции греха. Автор утверждает, что этическая концепция этих религий интегрирована в общесемитские представления о законе и его нарушении. Исследуются особенности религиозного мировоззрения мусульман и иудеев.

Ключевые слова: грех, семитский менталитет, ислам, иудаизм, Коран, Сунна, Агада.

G. Nadtocha. Islamic and Jewish conception of the sin in the context of Semitic mentality: a Comparative Analysis.

In article this Islamic and Jewish conception of sin is being analyzed. The author supposes that ethical conception of these religions is included in the general Semitic views on the law and its transgressions. The peculiarities of Muslim and Jewish religious consciousness are studied.

Keywords: sin, Semitic mentality, Islam, Judaism. Qur'an, Sunnah, Agadah.

Актуальність дослідження. Парадигмальний зміст семітської релігійної ментальності знаходить своє першочергове відбиття в релігійних текстах, які одночасно виконують функцію вихідної реальності формування смислів. Категоріальна й понятійна фіксація цих смислів

є завданням екзегези, тобто герменевтичного розуміння текстуальної дійсності. В окремих контекстах релігійну традицію іудаїзму та ісламу можна розглядати як надтекстовий «коментар» до квінтесенції даного Богом першоджерела, викладеного у формі первинних інтенцій релігійного світогляду. «Не роби ближньому того, чого не побажаєш собі». У цьому полягає вся суть Тори. Все інше – тлумачення», говорить ребе Гіллель в одному з агадичних переказів [1, с. 327]. Необхідність «надтекстового» тлумачення викликана не лише множиною ситуацій, а й змістовною особливістю сакральних текстів семітських релігійних традицій, тобто відсутністю чітких дефініцій, які окреслювали б зміст релігійних понять. Натомість в Танасі, Євагелії та Корані фігурують притчі – образно-символічні, риторичні, іноді навіть майже анекдотичні смислові варіації, які мають більше функціонального, ніж субстанційного (тобто фіксованого в термінах), водночас поєднуючи знання та дію: «Мудрість – це знання та дія» [14, с. 160]. Саме це породжує фундаментальне значення етичних категорій, зокрема «гріха» та «відплати». **Означена в темі роботи проблематика досліджувалася** як західними (Й. Фрідман, М. Бравман, М. Занком), так і російськими сходознавцями (А. Смірнов, С. Прозоров). Утім, поза увагою багатьох авторів лишився глибинний архетиповий зміст етичних вимірів семітської релігійної ментальності, а тому **метою даної роботи** є порівняльний аналіз категорії гріха в ісламі та іудаїзмі.

Єдність змісту гріха в семітській ментальності спостерігається вже на інтертекстуальному рівні, виражаючись у спільнокореневих поняттях давньоєврейської та арабської мов, які фігурують у біблійних та коранічних текстах. На основі співставлення сакральних текстів можна визначити світоглядну основу поняття «гріх», закладену ще в давньосемітські часи. Нарративна інтенція релігійних традицій (Агада й Сунна – принципіві нарративи) *імпліцитно* несе в собі певний знаковий ряд, який, в свою чергу, знаходить відбиття у широкому колі логіко-смислових варіацій. Означені варіації формують неперервний континуум окремих смислів, які стають зрозумілими *експліцитно* (тобто в екстерналістському аспекті) лише в контексті, існування якого стає можливим через віру (*євр. емуна, бітахон, араб. іман*) в Божественне одкровення: «виконання божественної заповіді дійсно лише тоді, коли воно здійснюється в повноті сил та можливостей особистості, а також у повноті інтенції віри» [2, с. 340]. Антонімічно особистість як «початковість» протиставлена «горизонту» як «кінцевості»; номотетичність легальності закону визначає межі (напр., араб. *худуд аш-шарі'а* – «межі закону») цього горизонту, який, щоправда,

переносить у позалегальну площину не лише експліцитний вчинок порушника, а й його «початковий», особистісний зміст. Християнська традиція розглядає цю «відчуженість» як першородний гріх, в той час як іудейсько-ісламська релігійно-правова та філософська (в сенсі спрямована на релігійну «мудрість» (івр. *хохма*, араб. *хікма*)) думка намагається розширити легальність Закону, встановлюючи можливість викупу (івр. *капарот*, араб. *каффара*) та покаяння (івр. *тиува*, араб. *тауба*). Згаданий вище смисловий ряд може бути розкритий кількома поняттями, вживаними в біблійних та коранічних текстах:

| Іврит | Арабська | Українська |
|----------------------------|----------------------|--------------------|
| <i>Хет, хаттаа, хаттат</i> | <i>Хатаа, хата'а</i> | Промак, помилка |
| <i>Ашам, ашма</i> | <i>Ісм</i> | Провина, злочин |
| <i>Авон</i> | | Спотворення |
| <i>Пеша</i> | | Порушення |
| <i>Авера</i> | | Уникнення, обхід |
| | <i>Джунах</i> | Злочин, порушення |
| | <i>Занб</i> | Провина, порушення |

Незважаючи на відмінність смислових відтінків, ці поняття вживаються відповідно в Біблії та Корані як синоніми, отримуючи нове значення лише внаслідок контекстуальних змін. Наприклад, *занб* може бути не лише «порушенням закону», а й злим вчинком (з позицій закону) взагалі: «Так вчиняв рід Фірауна і ті, які жили раніше за них. Вони відкинули Наші знамення, і Аллах скарав їх за їхні гріхи. Аллах – суворий у покаранні» (Коран, 3:11). «Фараон» не перебував у межах закону, але, протиставивши себе Богу Мойсея та Аарона, він був «покараний за гріх», адже отримав відповідальність: «Ми ж не карали нікого, не відправивши попередньо посланця» (Коран, 17:15).

Згідно із П'ятикнижжям, джерело гріха полягає в хибній спрямованості людської волі. Книга Буття відносить причину гріха не до природи людини, а до руйнівного впливу зовнішньої сили (Бут. 3:1–13), що характерно і для Корану та, навіть більше того, було обумовлено передвизначенням: «І коли Ми сказали ангелам: «Низько вклоніться Адаму!», то вклонилися усі, крім Ібліса, який відмовився,

вивишився та став невіруючим. І сказали Ми: «О, Адам! Живи разом зі своєю дружиною в раю. Їжте досхочу, коли б ви не побажали. Але не наближайтесь до цього дерева, бо станете одними з нечестивців!» Але шайтан змусив їх вийти звідти. Тож вони залишили те, що було там, і сказали Ми: «Вийдіть, і одні з вас будуть ворогами для інших! Земля стане притулком вашим та прожиттям вашим – до певного часу!» (Коран, 2:34-36). Людина має спроможність, а тому і повинна відмовитись від гріха (Бут. 4:7), повернувшись на «прямий шлях» Господа (Коран, 2:38). Вона має свободу волі обирати між добром та злом (Повт. Зак. 30:15, 19), а тому несе повну відповідальність за свої вчинки: «І бійтесь того Дня, коли жодна душа не понесе кари замість іншої, і не приймуть від неї заступництва, і не візьмуть від неї відкупу. І ніхто не матиме помічників!» (Коран, 2:48). У П'ятикнижжі зустрічається вказівка на те, що Бог карає за вину батьків їхніх дітей (Вих. 20:5; 34:7; Чис. 14:18 і др.), але там само зустрічається й твердження про особисту відповідальність за гріх (Втор. 24:16), яка пізніше отримала розвиток у пророчій літературі (Єр. 31:29-30). Гріх несе за собою покарання, а утримання від гріха – винагороду (Повт. Зак. 30:17–20), (Коран, 2:81-82). Гріх – як для первісного ісламу (*ісламу* Пророка, його сподвижників та їхніх послідовників) та і для «старозаповітного» іудаїзму – це, в першу чергу, нехтування законом Божим, який в усій своїй повноті розкривається в завіті – з людьми взагалі (араб. *бані Адам* – «сини Адама») та з Ізраїльським народом зокрема.

Для релігійно-правової свідомості ісламо-юдейського текстуалізму характерна розгалужена структуризація та категоризація поняття гріха – гріхи поділяються в залежності від порушень, до яких вони призвели («права людини» і «права Бога» в ісламі, «злочини проти ближнього», «злочини проти закону» в іудаїзмі), в залежності від покарання («малі» та «великі» гріхи). Гріх починається з волі людини, а тому Божий закон засуджує вже саму гріховну інтенцію, обіцяючи за це винагороду: «Воістину, Аллах записав добрі та злі вчинки, а потім пояснив це так: хто мав намір здійснити добрий вчинок, та не здійснив його, тому Аллах запише в Себе це як здійснений добрий вчинок, а якщо він мав намір здійснити його, та й здійснив, то Аллах запише в Себе це як десять добрих вчинків, аж до семисот разів, і навіть ще більше. А хто мав намір здійснити злий вчинок, та не здійснив його, тому Аллах запише в Себе це як здійснений добрий вчинок, а якщо він мав намір здійснити його, та й здійснив, то Аллах запише в Себе це як один злий вчинок» [5, с. 400].

Телеологічні виміри гріха мають практично однаковий зміст в іу-

даїзмі та ісламі. Функціональна природа вчення про гріх є основою морально-етичної доктрини цих релігій, проте екзистенційні виміри гріховності, зокрема її індивідуальні та колективні наслідки, завадити яким покликані відкуп та покаєння, обґрунтовуються іудейською та ісламською апологетикою і філософською думкою в достатньо різних контекстах. Можна стверджувати, що персонцентричний індивідуалізм ісламу, характерний для осмислення проблеми гріха, суттєво відрізняється від іудейського вчення про колективний викуп, відображеного у старозаповітніх уявленнях про жертву. Особливості морального «Я» іудаїзму в перспективі діалогізму яскраво проілюстровані дослідженнями єврейського мислителя Германа Когена (1842 – 1918 рр.) в його праці «Релігія розуму в єврейських джерелах». Мислитель розглядає єврейський молитовний ритуал як своєрідний місток між самістю та громадою, самістю і Богом, самістю та розвитком її моральної автономії. Коген пише про розвиток індивідуального морального «Я», намагаючись на основі біблійних першоджерел реконструювати етичну самосвідомість віруючого не як світоглядну статичну, а як відкритий, спрямований на динаміку персонального розвитку проєкт. Моральна особистість є безкінечним завданням, вміщеним у складну систему взаємовідношень між «Ти» і «Ми», які фіксуються у зовнішніх імперативах гетерономного закону. Коген стверджує, що «Я – це крок назустріч нескінченній меті» [10, с. 204].

Цей тип «морального Я», динамічно спрямованого у майбутнє, ніколи не виражає об'єктивованого «емпіричного Я». Мікаель Занк, сучасний дослідник філософії Когена, відзначає, що «етична самосвідомість відділена від емпіричного почуття самості. Насправді відбувається лише акт врівноваження (emancipation) природного відчуття себе, відчуття, яке значною мірою визначається психологічно, тобто за допомогою пам'яті, а отож і минулого взагалі» [11, с. 285]. Гріх, який відійшов у минуле, потребує навіть на психологічному рівні своєрідного «стрибка» у майбутнє, але майбутнє нове, позначене розвитком «морального Я». Компенсаційну функцію виконує саме Йом-Кіпур – «День Спокути», «свято очищення та викупу від гріха» [10, с. 216]. Народжується «нова людина», яка перетворюється зі статичного, емпірично даного індивіда на справжнє «моральне Я». «Гріх не може визначати життєвого шляху. Відмова від гріха є цілком можливою. Людина стає новою людиною.... Внаслідок гріха людина стала індивідом, але через можливість відмови від гріха грішний індивід стає вільним «Я» [10, с. 193]. Коген стверджує, що молитовне зібрання грає визначальну роль у процесі самоочищення. Кульмінацією,

переламним моментом появи морального «Я» є Колективна молитва *відуї*, яка виголошується на Йом-Кіпур, де перераховуються всі можливі гріхи: «Ми не настільки зверхні та вперті, щоб сказати Тобі, наш Б-г і Б-г наших батьків, що ми праведні та не грішили... Ми грішили, зраджували, грабували та зводили наклеп... Ми відступали від Твоїх заповідей... За гріх (*хет*), який ми вчинили перед Тобою за примусом чи за (власною) волею» [4, с. 23-33]. Перелік гріхів супроводжується рефреном «За все це, прощаючий Б-г, прости нас, вибач нас, викупи нас!». Усвідомлення гріха та його викуп є першою умовою для формування морального, особистісного «Я»: «Поверніться і відверніться від всіх ваших безбожностей – і не будуть вам на муку. Відкиньте від себе неправедності і всі ваші безбожності, якими ви були безбожні супроти Мене, і зробіть собі нове серце і новий дух. Адже чому вмираєте, ізраїльський доме? Тому що Я не бажаю смерті грішника, що вмирає, – говорить Адонаї Господь. А те, щоб він відвернувся від його дороги і його душа жила, – говорить Адонаї Господь. Отже, поверніться – і будете живими! (Єзек. 18:30-32). Самість, створена конгрегаційною молитвою, символічно вказує на очищений народ Ізраїля. «Це «Я» Ізраїлю повинно вийти за межі синагоги, вийти в світ задля того, щоб спрямувати себе на спокуту всього світу» [9].

Якщо каяття (тобто визнання гріха, намір більше не вчиняти його та відшкодування заподіяних гріхом збитків) загалом має в іудаїзмі та ісламі однаковий зміст, то вчення про викуп (жертву) має суттєві відмінності. Ісламська доктрина «викупу» (*каффара*), хоча і спрямована на відшкодування завданих збитків (наскільки це є можливим), виконання додаткових актів поклоніння (*'ібада*) або й добрих вчинків (*саліхат*), але в широкому сенсі не пов'язана з жертвою: «І нехай віруючий не вбиває іншого віруючого – хіба як трапиться помилка. І хто помилково вб'є віруючого, то нехай звільнить віруючого раба і нехай сплатить належний викуп його родині – хіба тільки вони побажають роздати це як милостиню. А якщо цей віруючий був із ворожого до вас племені, то звільнить віруючого раба. А якщо він був із племені, між вами і між яким є договір, то слід сплатити належний викуп його родині та звільнити віруючого раба. Якщо хто не в змозі зробити це, то нехай тримає піст два наступних місяці задля каяття перед Аллахом! А Аллах – Всезнаючий, Мудрий!» (Коран, 4:92).

Сам гріх не має онтологічного змісту, адже завжди обернутий виключно проти грішника: «І ось сказав Муса народу своєму: «О, народе мій! Узявши [для поклоніння] тільця, ви були несправедливі самі до себе. Покайтесь же перед Творцем своїм і вбийте [нечестивих] із

вас – так буде краще для вас перед Творцем вашим! І прийме Він каяття ваше, воістину, Він – Приймаючий каяття, Милосердний!» (Коран, 2:54). «Хто йде прямим шляхом, той йде ним сам для себе. І хто зійшов з нього, той зійшов лише сам для себе. І ніхто не понесе ноші іншого!» (Коран, 17:15). Ісламський мислитель Фахр ад-Дін ар-Разі (1449-1209 рр.) у своєму коментарі до цього айату виокремлює два основних аспекти його змісту: «По-перше, грішник не буде покараний за гріх когось іншого, а хтось інший не буде покараний за його гріхи, але кожен із них вирізняється лише своїм гріхом. По-друге, людина не обов'язково повинна чинити гріх, навіть якщо цей гріх коять інші...» [13, с. 172]. Сукупність добрих справ, які «стирають» погані вчинки [5, с. 18], в Судний День повинна переважити злі: «Вага того Дня буде правдивою; чия шалька буде важкою, ті й матимуть успіх! А чия шалька буде легкою, ті втратять самих себе, адже вони ставилися несправедливо до Наших знамень! Ми дарували вам силу на землі та дарували вам засоби для прожиття. Мало ж ви дякуєте!» (Коран, 7:8-10). Вдячність виражена, насамперед, у вірі, адже без визнання єдиногобожжя добрі вчинки стають марними: «Таким є прямий шлях від Аллаха. Провадить Він ним тих із рабів Своїх, кого побажає; а якщо вони додають Йому рівних, то стане марним усе те, що робили вони!» (Коран, 6:88).

Короткий порівняльний аналіз іудейського та ісламського вчень про гріх дозволяє стверджувати, що етична свідомість цих релігій має досить багато як спільних (навіть тотожних), так і достатньо відмінних рис. Іудейська концепція покаяння та викупу має яскравий діалогічний зміст, виражений у сакралізованих знаках «Ти», «Я», «Ми». Останній знак, який слугує позначенням колективу, розкриває поняття «Ізраїльського народу», зрештою, «Іншого» – як «Свого», так і «Чужого», в той час як діалогізм ісламський знімає категорію «Ми», залишаючи на горизонті вселенського буття лише «Я», підпорядкованого в усіх можливих змістах Божественному «Ти». Трансцендентність Божественного, абсолютизована в традиціоналістичних мусульманських уявленнях (інша картина спостерігається в суфізмі, ішракізмі, та ін. напрямках релігійно-філософської думки ісламського світу), підкреслює свободу вибору людини (наприклад, у філософії аль-Фарабі це одна з передумов досягнення щастя [12, с. 178-185]), поєднану, втім, з доктриною передвизначення. Соціальне регулювання, тобто покарання за гріх, здійснюється «іншими» – тобто релігійною громадою в цілому, що характерно як для іудаїзму, так і для ісламу, тобто для семітської релігійної ментальності загалом. Остаточна доля

– тобто «щастя» або «нещастя» у потойбічному житті – вирішується самим Богом, у відповідності з Його законом, який можна означити як діалогічний поступ «емпіричного Я» в напрямі «трансцендентно-го», але одночасно іманентного «Мені» «Тебе».

Література:

1. Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей [Текст]. – М.: Ексмо, 2006. – 528 с.
2. Біблія. Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту [Текст]. – К. : УБТ, 2003. – 1159 с.
2. Бубер М. Два образа веры [Текст] / М. Бубер. – М. : АСТ, 1999. – 592 с.
3. Коран. Перевод с арабского М.-Н. Османова [Текст]. – Кум : Ансари-ян, 2000. – 580 с.
4. Махзор (сборник молитв) на Йом-Кипур. На иврите и по-русски [Текст] / [Под. ред Реувена Пятигорского]. – Иерусалим : Авида ЛТД, [Б. д.]. – 741 с.
5. Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система [Текст] / С. М. Прозоров. – М. : Восточная литература, 2004. – 471 с.
6. Смирнов А. В. Логика Смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры [Текст] / А. В. Смирнов. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 492 с.
7. Bravmann M. The spiritual background of early Islam. Studies in ancient Arab concepts [Текст] / M. Bravmann. – Leiden : Brill, 1972. – 336 p.
8. Friedmann Y. Tolerance and coercion in Islam: interfaith relations in the Muslim tradition [Текст] / Y. Friedmann. – New York : Cambridge University Press, 2003. – 233 p.
9. Kepnes S. Liturgical Ethics in Cohen's Religion of Reason / [Режим доступу]: http://etext.virginia.edu/journals/tr/volume5/number1/TR05_01_kepnes.html. – [Назва з екрану].
10. Kohen G. Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism. With introductory essays by Leo Strauss, Steven S. Schwarzschild and Kenneth Seeskin [Текст] / G. Kohen. – Atlanta: Scholars Press, 1995. – 536 p.
11. Zank M. The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen [Текст] / M. Zank. – Providence: Scholars Press, 2000. – 535 p.
12. Аль-Фарабі. Вказівка на шлях до щастя [Текст] / Аль-Фарабі. – Амман: Йорданський університет, 1987. – 264 с. (араб.).
13. Ар-Разі, Фахр ад-Дін. Великий тафсір [Текст] / Фахр ад-Дін ар-Разі. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1981. – Т. 12. – 215 с. (араб.).
14. Тафсір аль-Багавві [Текст]. – Ер-Ріяд : Тайба, 1997. – Т. 2. – 398 с. (араб.).