

## **Принципы этики ислама: нравственный ориентир для мусульманина Т.Э. Кафаров**

---

В статье рассматриваются основополагающие положения этики ислама как монотеистической религии и как образа жизни мусульманина. Проводится мысль, что ислам характеризуется нерасторжимой переплетенностью религиозной веры и морального добродетельности, поскольку мораль является здесь составной частью веры, а вера – способом нравственно-ответственного существования в мире.

Ключевые слова: *этика, адаб, шариат, мурувва, сфера духовного, солидарность.*

The article deals with the fundamental principles of Islamic ethics as monotheistic religion as well as the Moslem way of life. It is stated that Islam is characterized by indissoluble interknit of religious faith and moral acting because moral acting is a constituent part of faith and faith becomes a way of moral-conscientious existence in the world. The peculiarity of the Islamic moral doctrine is conditioned by the fact that it is at least ascetic and at most life-asserting as compared with the prior religions. In accordance with the Islamic doctrine a man's state in the future world depends on his behavior in the earthly world, which stimulates activist aims, peculiar religious pragmatism.

Keywords: *ethics, adab, shariat, muruvva, din, asabiya.*

---

Состояние и перспективы стабильного развития общества немыслимы без учета конфессионального фактора.

Религия – не просто совокупность умозрительных догм и моральных предписаний, а пласт культуры, непосредственно связанный с опытом массового сознания, многовековым нравственно-психологическим наследием. Это универсальная «наука жизни», обосновывающая особый тип социальной деятельности, образ жизни, обряды и праздники, традиции и отношения между людьми. Иначе говоря, это неотъемлемый компонент повседневного социального бытия, его высшая санкция и оправдание в глазах верующих.

Стержнем религии является её нравственная составляющая, поскольку религия не только идеология, мировоззрение, но и поведенческие установки, ценностные ориентации, образ жизни верующих.

На протяжении длительного исторического периода религия играла значительную роль в формировании национальных общностей. Элементы этнической психологии многих северокавказских народов (в том числе дагестанских), определяющие их повседневный житейский опыт, ценностные ориентации складывались под влиянием ислама.

Религия непременно привязывала узловые точки человеческого бытия (рождение, брак, похороны) к чему-то сверхъестественному, внушая мысль о нерасторжимости линий жизни и провидения. Ислам в этом плане пошёл

ещё дальше: не только важнейшие вехи личной жизни, но и все поведение верующих в быту до мелочей регламентируется Кораном.

Ислам утверждает, вне Бога нет ни добра, ни зла, а всякий, кто думает иначе, вольно или невольно выходит за пределы веры в единого, а поэтому и абсолютно всемогущего Бога. Бог добр и милосерден не потому, что он должен, обязан быть добрым и милосердным, доброта и милосердие просто его изначальные и произвольные свойства.

Пророк Мухаммад отчетливо сформулировал главную цель и указал способ осуществления своей миссии в этом мире: «Я послан только для того, чтобы усовершенствовать благородство нравственности».

Вполне закономерно, что распространение ислама сопровождается значительным изменением в понимании традиционных норм морали. Ослабевает роль племени, рода и патриархальной семьи и постепенно усиливается роль индивидуальной семьи. Перестраиваются традиционные общественные связи, и возникает потребность в установлении новых связей между людьми. В отличие от доисламской эпохи, когда верность своему роду, тухуму выступала безусловной поведенческой максимой, с утверждением новой религии этот принцип дополняется общностью более широкого плана – уммы. Факт образования уммы означал включение племен и народов в орбиту синтеза этносов в рамках конфессиональной единой общности. «Собственно говоря, – пишет С. Аверинцев, – для явления мировой религии наиболее принципиальным признаком оказывается даже не фактический ареал ее распространения, а внутренняя установка на отрицание пределов сакрально-родовой или этнической общины, апелляция не к роду, а к личности» [1, с. 439]. Общность и единство верующих в рамках уммы базируется на наднациональном культурном единстве, проистекающем из глубинной сути ислама как убеждения (акид), религии (дин), закона (шариа) и порядка (низам), основы которых составляют единобожие (таухид). Права и обязанности каждого человека должны были определяться не его принадлежностью к тому или иному клану, племени, а принадлежностью к умме Мухаммада – единой общности верующих. Именно надплеменной, наднациональный культурный потенциал обеспечил исламу его победоносное шествие. «Не физическое господство, – подчеркивает Г.Э. Грюнебаум, – а культурная мощь нового учения, не возникновение его в определенном географическом и интеллектуальном регионе, но имманентный ему универсализм были решающими факторами его развития» [2, с. 13]. Таким образом, изменения в понимании этических норм неразрывно связаны с возникновением и развитием нового для языческого мира представления о человеке, прежде всего как о религиозном существе, который в Судный день будет отвечать лишь за самого себя: «И все они придут к Нему в день Воскресения поодиночке» (XIX:95, VI:94). Это представление противоречило родовому коллективизму и являлось обретением «индивидуализации личности» в рамках одной единой общности (уммы). Именно в этой религиозной форме происходило выделение человека из коллектива и осознание им своей

индивидуальности. Перед Богом каждый держит ответ лично, даже Пророк не смог бы спасти человека от греха перед Всевышним. Пророку Аллах велел сказать людям о себе: «Я посланец Бога, который без его ведома не способен принести людям ни добро, ни зло» [4, с. 341]. Быть добрым или злым – это зависит от внутренней сущности самого человека. В этом плане вполне уместно отметить личностный характер коранической этики как один из ее аспектов: «... человек – лишь то, в чем он усердствовал» (ЛШ:40).

В отличие от теоцентрически ориентированной моральной теологии, исламская этика обращена к человеку, ищущему земного счастья. Это этика мусульманина как человека и гражданина, нравственное бытие которого осуществляется в естественной и вполне определенной социальной среде.

Многие этические вопросы традиционная исламская этика рассматривала в рамках догматики и права, не считая их предметом этики. Само понятие этика (адаб) толковалось довольно узко в сравнении с современным пониманием, охватывая преимущественно вопросы индивидуальной и семейной этики в рамках религиозного понимания добра и зла. Ислам характеризуется нерасторжимой переплетенностью религиозной веры и моральной добродетели: мораль является здесь составной частью веры, а вера – способом нравственно-ответственного существования в мире. Вера есть определенное отношение человека к Богу, которое обнаруживается в поступках. «Для многих мусульман, – пишет Д.Е. Еремеев, – вера проявляется в следовании будничным предписаниям ислама, его обыденным регламентациям, в исполнении ставших привычными ритуальных действий, совершаемых механически, без малейшей религиозной экзальтации» [5, с. 4]. Очевидно, она не исчерпывается констатацией существования Бога: более важно и существенно иное – понимание того, чего Бог требует от людей, и осознание своей обязанности выполнять его заповеди. Ведь только благодаря требованиям, исходящим от Бога, верующий знает о том, что Бог существует. Не случайно, что все качества человеческой природы рассматриваются в Коране в их отношении к вере в единого Бога. Как отмечает А.А. Гусейнов, «вопрос, перед которым останавливается христианско-европейская этика – зачем быть моральным? – в мусульманской этике снимается включением морали в веру» [6, с. 155]. Эта особенность проявляется и тогда, когда речь идет о таких чувствах, как любовь и привязанность. Мужчинам и женщинам эти чувства были внушены Аллахом: «Из Его знамений – что Он создал для вас из вас самих жен, чтобы вы жили с ними, устроил между вами любовь и милость...» (XXX:20).

Согласно мусульманской традиции, вера (иман) состоит из трех элементов: внутреннее восприятие (тасдик), исповедание словом (икрар), совершение добрых дел (амаль). Вера должна соединиться с добродетелью (ихсан), из чего складывается религия (дин) в широком смысле слова. Только тот, кто искренне приемлет все три составных элемента веры, будет в числе избранных. Иначе говоря, суждение о том, что вера без дел греховна, и лишь единство веры и доб-

родетели представляет нравственную ценность, является одним из важнейших принципов исламской нравственной доктрины.

Вместе с тем добродетель непосредственно вытекает из веры в Бога, поклонения ему, связана с надеждой на милость Аллаха: «...кто творит благое из мужчин и женщин и верует, те взойдут в рай и наделены будут там без счета» (XL:43). Суть добродетельного поведения верующего Мухаммад определяет так: «Выстаивай молитву, побуждай к благому, удерживай от запретного и терпи то, что тебя постигло. Не криви свою щеку пред людьми и не ходи по земле горделиво» (XXXI:16–17).

Исторические обстоятельства, эпоха, связь с городской культурой, в частности с интересами торговых кругов, обусловили то, что ислам оказался наименее аскетичным и наиболее жизнеутверждающим по сравнению с предшествующими ему мировыми религиями. Учение ислама утверждает, что положение человека в загробном мире полностью зависит от его поведения в мире земном. Прежде чем попасть в рай или ад, он должен пройти свой земной путь. Ещё в XI в. знаменитый богослов Аль-Газали писал: «Кто не постиг прелести познания в этом мире, невежественным останется и в загробном» [7, с. 91].

Не удивительно, что ислам вполне допускает активистские установки поведения, своеобразный религиозный практицизм, единство слова с делом. Он призывает к усердию и действию, к тому, чтобы преодолевать лень. Старание и действие – оба они возложены Всевышним на человека. Как сказано в известном хадисе, «действуй (или работай в этом мире), как будто ты будешь жить вечно, а для приходящего мира (загробной жизни) – как будто ты умрешь завтра». Хотя у каждого своя дорога, но при этом «старайтесь же опередить друг друга в добрых делах» (II:43). Высокая мотивация социальной активности, неприятие безвольного упования на Бога и чрезмерного аскетизма служили своеобразной точкой соприкосновения традиционной системы ценностных ориентаций с новой (исламской). В Коране сказано, что Аллах создал человека обладателем чести и достоинства. Если мужчина не может накормить свою семью, если становится жалким и беспомощным, то он должен предпринять радикальные меры для восстановления своего статуса. Верующий должен прощать обиды (III:128), быть благожелательным (каждый раз при встрече пожелать мира и благополучия своему брату по вере – обязанность мусульманина), сдержанным, уклоняться от пустословия (XXIII:3), ему запрещено скандалить и браниться (IXL:11).

Ислам отрицательно относится к каким бы то ни было конфликтам, одним из главных достоинств мусульманина считается способность сдерживать гнев. Пророк Мухаммад говорит: «Если гнев подступает к твоему сердцу, то если стоишь – сядь, если ты сидишь, когда приходит к тебе гнев, то ложись, если и это тебя не успокоит, соверши омовение холодной водой и помолись Всевышнему, чтобы гнев не прокрался в твое сердце». Уместно вспомнить, что в свое время Пророк, заручившись поддержкой сторонни-

ков, составляющих большинство населения Медины, начал свое правление в городе с подписания общественного договора о взаимных обязательствах между правителем и гражданами, включая остальные группы населения, представленные этническими и религиозными меньшинствами. И «мединский контракт» был реально действующим «общественным договором». Иначе и быть не могло, поскольку в случае конфликта, по Корану, людям необходимо сесть за стол переговоров. «Если же вы препираетесь о чем-нибудь, то верните это Аллаху и посланнику, если вы веруете в Аллаха и в последний день. Это лучше и прекраснее по исходу» (IV, 59).

Мусульманская этика – это этика конкретных норм, она сугубо практична и интересуется не общими основаниями поведения, а его предметным содержанием. Ее основная проблема – как и что надо делать не вообще, а вполне конкретно, в каждой сфере жизни, каждый день. Кроме того, этика Корана учитывает человеческие возможности и обстоятельства.

Так, строгие требования шариата предьявляет главным образом к выполнению мусульманами религиозных обязанностей и соблюдению культовых запретов, а по отношению к светским делам занимает умеренную позицию. Здесь для шариата ведущим является стремление не обременять человека чрезмерно, не сковывать его жесткими ограничениями.

К примеру, мусульманину запрещается есть свинину, но в случае, когда нечего есть, кроме свинины, допускается отступление от данного запрета (II:168). Или существует обязанность поста, однако «...кто болен или в пути – то пусть постится столько же дней в другое время» (II:181). Поскольку, как говорится в Коране, «Аллах хочет для вас облегчения, а не хочет затруднения для вас» (II:181). Это нашло отражение и в мусульманской юриспруденции, одно из правил которой гласит, что при коллизии двух норм предпочтение отдается той, применение которой сопряжено с меньшими усилиями.<sup>1</sup> Таким образом, нормы мусульманской этики допускают исключения, меру их императивности нельзя считать абсолютной – за одним лишь исключением, которое касается самой мусульманской веры. За веру можно и надо умереть, а все остальное не стоит человеческой жизни.

Коран – книга для тех, кто верует, «руководство для богобоязненных» (II:2). Мусульмане считают, что он не только наставляет на путь веры, но и, что не менее важно, учит тому, как правильно воплотить веру. Коран отказывает человеку в богоподобии (даже Пророк лишен этого) и соответственно достаточно реалистично (кому сколько дано – с того столько и спрашивается) очерчивает пространство нравственно-ответственного поведения верующих.

Исследователи, указывая на частотность употребления в Коране понятий блага («хайр» – 176 раз) и зла («шар» – 31 раз), отмечают этический оптимизм мусульманской системы нравственности. При этом благо и зло трактуются соотносительно: некое действие (например, азартные игры) может быть обозначено как зло не в абсолютном смысле, а лишь потому, что благо от него (скажем, душевное удовольствие) перевешивается злом

---

<sup>1</sup> На это указывает Л.Р. Сюкияйнен [8, с. 71].

(возможным проигрышем, разорением). В этике, как и в правовой теории, важную роль играет оценка ситуации: запретное и злое в одном случае может оказаться обязательным и благим в другом.

Любая этическая система, особенно религиозная, не может обойтись без рассмотрения проблемы соотношения свободы и необходимости. «Принадлежит к числу самых традиционных в морали, – отмечает О.Г. Дробницкий, – эта проблема вместе с тем является наиболее мистифицированной в этике прошлого» [9, с. 44]. В исламской этике она представлена как проблема соотношения божественного предопределения и свободы воли.

Еще в начале VIII в. в исламе оформляются две противоположные группировки – кадариты (защитники свободы воли) и джабариты (провиденциалисты), что явилось следствием не только политического размежевания и борьбы за власть. За этим разделением скрывается потребность мусульман в рациональном объяснении вероисповедных истин. Это своеобразная заявка (со стороны кадаритов) на новую форму интерпретации взаимоотношений Бога и человека, возрастания личных прав и личных обязанностей отдельных членов общества. Они впервые попытались преодолеть фатализм, характерный для массовой религиозности, убежденности в том, что греховность и праведность не зависят от индивидуальной воли, а навязываются ей извне. Кадариты отвергли абсолютное предопределение потому, что сочли невозможным допустить, чтобы Бог, создав человека несвободным, в то же время вменял ему творимое им зло. С другой стороны, идея предопределения вытекает из идеи единства Бога, который управляет миром не в общем и конечном смысле, а самым полным, непосредственным образом. «У Него – ключи частного; знает их только Он. Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (VI:59).

Столь же исчерпывающе и непосредственно участвует Бог в человеческих делах: «И Он – тот, который успокаивает вас ночью и знает, что вы добываете днем...» (VI:60). Если все предопределено Богом, то это, разумеется, относится и к злой воле человека. Но если допустить предопределение ко злу, то надо отказаться от единого справедливого Бога. Однако Коран здесь не допускает двусмысленности и четко распределяет ответственность: «Что постигло тебя от хорошего, то от Аллаха, а что постигло из дурного, то от самого себя» (IV:81–79).

В разрешении дилеммы: бесконечной доброты и бесконечного могущества Бога, кадариты пошли путем ограничения могущества Бога, его свободы в творении зла. При этом, пытаясь обойти табу на открытое ограничение власти Бога, они сформулировали концепцию «наделения» – вариант христианской теодицеи, по которому Бог добровольно ограничивает свою власть, наделяет людей способностью действия и свободой выбора того или иного поступка, а затем наказывает тех из них, кто неразумно воспользовался предоставленной свободой.

Существует мнение, будто сознание божественной предопределенности всего происходящего парализует человеческую активность, поскольку последний, мол, активен лишь тогда, когда отстаивает лишь свое благо. Разумеется, человек в повседневной (эмпирической) жизни руководствуется в первую очередь собственными интересами, однако идея божественного предопределения вовсе не исключает того, что человек преследует свое благо. Оно только добавляет, что, борясь за собственное благо, человек сверх того выполняет еще волю бога. Активность индивидов в достижении практических целей зависит не столько от сознания того, что он борется за свои цели, сколько от убежденности в том, что это – истинные цели (богоугодные). Таким образом, получается, что идея предопределения не только не сковывает активность верующих, она стимулирует ее. Божественное провидение действует через посредство вещей и событий земного (эмпирического, опытного) мира. «Идея двойной детерминации божественного предопределения и причинности в собственном (эмпирическом) смысле слова, – отмечает А.А. Гусейнов, – была замечательной интуицией Мухаммеда» [6, с. 140]. Отсюда напрашивается вывод – для того, чтобы угодить Богу, надо наилучшим образом делать свое дело. Тем более спрос с человека определяется его возможностями. «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее» (II:286).

В последующем мутазилиты (от араб. «обособившиеся») – приверженцы мусульманской теологии рационалистического направления, развили и обосновали учение кадаритов о свободе человеческой воли. Пределы моральной свободы человека мутазилиты раздвигали очень широко, резко сужая сферу действия божественной воли. Предложенный басрийскими мутазалитами в начале IX в. вариант теодицеи полностью лишал Бога самостоятельности в сфере морально-правовой регламентации. Согласно ему, Бог не может, а не только не хочет творить зло. Есть ряд непосильных для Бога дел, в их числе возможность тотального уничтожения мира, нарушения природных закономерностей, изгнание дьявола из мира и т. д. [10, с. 14].

Мутазилиты утверждали, что Бог, будучи основанием законов нравственности, сам связан ими. Раз человек свободен, Бог оказывается как бы обязанным награждать за добро и наказывать за зло. При этом добро и зло – это то, что соответственно определено разумом. Объективное существование добра и зла с естественной необходимостью постигается каждым человеком. Разум является основой истинной свободы, ибо он склоняется к добру и отстраняется от зла, направляет волю к реализации справедливости, познанной и принятой человеком в качестве высшей цели общежития. Мутазалиты положительно решали вопрос, в состоянии ли человек следовать высшему нравственному идеалу и указывали в качестве главного условия обретения добродетели правильное воспитание и приобщение к миру знаний.

Эти попытки кадаритов и мутазилитов найти более «рациональный» вариант решения проблемы свободы и необходимости в рамках исламского

этического учения были восприняты как новшество (бидда) в исламе, по сути – как покушение на веру.

Еще в раннеисламскую эпоху сложился своеобразный механизм взаимодействия трех ценностно-нормативных систем: «мурувва», «асабийя», «дин», которые, несмотря на интеграционные усилия идеологов ислама, сохранили значительное влияние на верующих. «Мурувва» (букв. мужественность) выступала в качестве этического идеала еще в обществе доисламской Аравии. Это своеобразный «кодекс чести», включавший такие качества, как щедрость и гостеприимство, отвагу и смелость, терпение, честность, верность и преданность. Носитель этих качеств должен блюсти честь («ирд») и утверждать свое превосходство («изз») [11, с. 6]. Женщины обычно не являются субъектом муруввы. Для мужчин же она универсальна; следовать ее нормам подобает любому, независимо от его происхождения, социального положения или религиозной принадлежности.

Идеал асабийи выражает верность асабу, т. е. родству по мужской линии, пристрастную привязанность к своему роду, безусловное следование обязательствам, налагаемым родственно-групповыми связями [12, с. 531]. Члены племенного общества подчинялись адатам, утверждавшим принципы взаимопомощи и взаимозависимости. Из этих же принципов вытекали обычаи кровомщения и ответственности за кровь, заботы о предках и потомках (знание племенных генеалогий, уважение к прошлому и старшим, абсолютный запрет вне- и добрачных связей для женщин) и т. д.

Считается, что только «дин», соединявший в себе знания «веры, обычая, образа поведения» и «покорности, законопослушания», а также «воздаяния, награды за должные поступки», является в строгом смысле слова «мусульманским» идеалом и должен приниматься и реализовываться в качестве основы поведения верующего [10, с. 7]. Как нормативная система символического поведения «дин» – кодекс поступков верующего, получающих соответствующую нравственную оценку.

Все три нормативные системы символического поведения у арабов активны, в каждом из них могут быть использованы соответствующим образом переложенные положения двух других. В то же время «дин» как система осуждает многие положения «муруввы» и «асабийи» за их исключительную ориентацию на земной мир, не отказываясь при этом от попыток подчинять их своим нормам. Вместе с тем их объединяет единая культурная традиция, нашедшая яркое выражение в общем для них арабском языке с его неисчерпаемой лексикой и богатыми выразительными средствами. Специалисты подчеркивают, в частности, роль метафоры в понимании структуры рассматриваемых кодексов поведения [13, с. 251–263, 330–343]. Весьма продуктивны арабские метафоры, связанные с понятием «путь». В тексте Корана верующий молит Аллаха вести его по «дороге прямой» [13, с. 251–263, 330–343]. Один из 99 эпитетов Аллаха – «ведущий прямым путем» («ар-рашид»), ибо «Аллах сбивает с пути, кого желает, и ведет к нему того, кто обратился!» (XIII:27). Согласно исламским представлениям, закончив свой жизненный



путь, верующий должен пройти над адской бездной и тонкому, как волос, мосту («сират» – «путь, дорога»). Термин, обозначающий мусульманское предание (сунна), первоначально означал «верное направление» [11, с. 65]. По учению суфиев, мистический путь («тарика») разделяется на стадии («макамат»), или стоянки. Кроме того, и «шариат» («шари'а») когда-то означал у бедуинов «путь к воде» [11, с. 65]. Вода же, как и дождь, – это традиционный образ арабской поэзии, выражающий понятия о щедрости и милости.

Для проповеди Мухаммада характерна постоянная апелляция к традиции. Он представлял новые социально-нравственные идеи как восстановленные в первоначальном виде благие установления старины. Не случайно, что важнейшими составляющими этического идеала, зафиксированного Кораном, являются те человеческие качества, которые объединялись понятием «мурувва». Однако сами эти качества понимаются и интерпретируются в Коране несколько иначе. Еще доисламские бедуинские поэты восхваляли щедрость (герой этой поэзии фантастически щедр) и жестоко высмеивали скупость. Считалось, что щедрость говорит о знатности и благородстве. Коран также подчеркивает щедрость в ряду человеческих достоинств. Правда, здесь щедрость не имеет самодовлеющего значения. Проистекая из социальной обязанности, она, по Корану становится обязанностью религиозной [11, с. 269]. Вместе с тем порицается и неумеренное расточительство: «И не делай свою руку привязанной к шее и не расширяй ее всем расширениям, чтобы не остаться тебе порицаемым, жалким...» (XVII:31). И в другой суре «... а рабы милосердного те, которые, тратя, не расточительствуют и не скупаются, а бывают между этим равны» (XXV:67). Коранический идеал щедрости принципиально отличается тем, что проповедует щедрость осмысленную, проистекающую из религиозного идеала. Установление «закята» (обязательной милостыни) – проявление этого идеала, который был прямо противопоставлен языческой расточительности. Исламская этика ассимилировала многие общечеловеческие гуманистические ценности и принципы. В частности речь идет о так называемом «золотом правиле нравственности», которое вошло в духовно-нравственный «фонд» разных культур. Этот принцип (правило) закреплен в хадисе пророка, который приводится известным дагестанским шейхом Абдурахман Хаджи Согратлинским: «Тот из вас не уверовал (истинно), кто не желает для брата своего того же, что и для себя» [14, с. 242]. Следование данной заповеди позволяет избегать крайностей, оптимально уравновесить эгоизм и альтруизм в человеке.

Нельзя не отметить, что представление о щедрости как о важнейшей части этического идеала характерно для всей средневековой мусульманской культуры. Крупнейшему мусульманскому ученому VIII–IX вв. Аль-Джахизу принадлежит сочинение «Книга о скупых», где он безжалостно высмеивает этот человеческий порок [15]. Обязательной составляющей многих арабоязычных назидательных сочинений являлась глава «о благородстве щедрости и низости скупости» [16, с. 82].

Кроме того, существует множество хадисов – изречений, приписываемых пророку, или описаний совершенных им поступков, – в которых щедрость превозносится как одно из важнейших человеческих качеств: «И щедрый невежда более любим Всевышним Аллахом, нежели скупой ученый». На основании этих хадисов Ибн Батта, мусульманский теолог и правовед X в., принадлежавший к направлению, активно боравшемуся против «нововведений» («бадаа») в исламе, писал в своем сочинении «Толкование и разъяснение основ сунны и религии», что Пророк запретил быть расточительным и скупым [17, с. 46]. Однозначное и безусловное обоснование щедрости как императива нравственно-должного поведения нашло отражение в хадисе «Аллах щедр и любит щедрых людей» [18].

Сходную эволюцию претерпело и понятие о смелости и отваге. Это одна из важнейших этических норм, восхвалению которой посвящена значительная часть доисламской бедуинской поэзии. Истинный мусульманин, согласно Корану, не может быть трусом: «О те, которые уверовали! Когда вы встретите тех, кто не веровал, в движении, то не обращайтесь к ним тыл. А кто обратит к ним в тот день тыл, если не для поворота к битве или для присоединения к отряду, тот навлечет на себя гнев Аллаха. Убежище для него – геенна, и скверно это возвращение!» (VIII:15–16).

Смелость, как и щедрость, не самоцель, хотя зачастую ими бравовали. Ислам подводит основу в мотивации поступков: прежняя социальная обязанность наполнилась представлением о религиозной жертвенности. Как известно, первые десятилетия ислама – это непрерывные войны за веру. Считалось, что героизм и самопожертвование мухаджиров вознаграждались сторицей: воины или получали богатую добычу, или, погибнув, сразу попадали в рай.

В средневековом мусульманском «кодексе чести» «футувва», ставшем своеобразным уставом бойцов за веру «гази», сражавшихся против «неверных» (в первую очередь против византийцев), смелость и отвага являлись основой моральных идеалов.

Своеобразным образцом, соединившим в себе все свойства, необходимые для идеального мусульманина – «борца за веру», стал Али, двоюродный брат Пророка, его зять и четвертый «праведный» халиф. Это представление нашло свое отражение в афоризме: «ла фата ил-ла Али» – «Если уж кто и молодец, то это Али».

В условиях постоянных военных походов обеспечение внутреннего единства, верности и взаимопомощи между мусульманами было задачей первостепенной важности. Эти качества, соответственно, стали важными составляющими раннемусульманского этического идеала, что нашло отражение и в Коране. Речь идет о такой этической ценности, как честность: Пророк постоянно клеймит своих противников как лгунов (XVI:117). Грех лжи – один из самых порицаемых грехов в Коране, при этом под ложью понимается, прежде всего, непризнание пророческой миссии Мухаммеда. «Кто несправедливее того, кто измышляет на Аллаха ложь или сочетает

ложью наши знамена? Поистине, не будут счастливы неправедные!» (VI:21).

С условиями кочевой жизни тесно связана и такая этическая норма, как терпение. Способностью стойко переносить лишения (трудности битвы, дневную жару и ночной холод) не раз похвалялись бедуинские поэты, высмеивающие при этом изнеженных горожан [19, с. 238–245]. В Коране терпение – также одно из ценных качеств. «Сколько же (было) пророков, вместе с которыми сражались многие тысячи! И они не пали духом от того, что постигло их на пути Аллаха, и не ослабели, и не подчинились. А Аллах любит терпеливых» (III:140).

Более того, священная книга прямо призывает верующих: «Обращайтесь за помощью к *терпению* и молитве, ведь она – великая тягота, если только не для смиренных» (II:42–45).

Терпение (толерантность) – одно из наиболее восхваляемых качеств человека не только в Коране, но и в библейских текстах. «Долготерпеливый – лучше храброго и владеющий собой – лучше завоевателя города», – отмечается в «Книге притч Соломоновых» (Притча 16, 32). Терпение составляет одну из основных идей Нагорной проповеди (Мат., 8–5).

Разумеется, терпимость, как и многие другие принципы этики ислама, – прежде всего канон (должное), а реальная жизнь не всегда соответствовала этим канонам.

Хотя шариат провозгласил свободу вероисповедания (люди вольны принять ислам или отречься от него), тем не менее, газават и другие войны в странах ислама велись и с целью насильственного насаждения религии. При этом халифы полагали, что таким путем они помогают людям сделать правильный выбор, увеличивая число приверженцев ислама. Так обосновывалось применение насилия к правителям тех народов, которые пропагандировали ненависть к исламу. Тем не менее, в исламе учтены принципы гуманного отношения к военнопленным и лицам, не принимавшим прямого участия в войне, установлены пределы, за которыми следует прекращать сражение против противника. Например, в Коране о своевременном прекращении военных действий, когда в них нет более необходимости, говорится: «А если они склонятся к миру, то склонись и ты к нему и полагайся на Аллаха: ведь Он – слышащий, знающий» (VIII:61). Как известно, те, кто не принял ислам из местного населения, обязаны были платить особый налог – «джизью». Уплативший получал равные права с членами уммы, и общество обязано было защитить таких от внешнего посягательства. А кто по бедности не мог платить налог, тот вообще освобождался от него. Соблюдался принцип, определенный Пророком: «Да разделят они с нами все беды и выгоды» [4, с. 348]. Известный швейцарский востоковед А. Мец отмечает, что наличие огромной массы инаковерующих составляет основное различие между мусульманской империей и средневековой Европой, полностью находящейся под сенью христианства. Речь идет о так называемых покровительствуемых религиях (христианстве, иудаизме, зороастризме), которые с самого начала препятствовали мусульманским народам в создании единой политической структуры. Христианская церковь и синагога всегда остава-

лись как бы чужеродными государствами внутри империи ислама. Жизнь покровительствуемых, что чрезвычайно важно, подчеркивает А. Мец, была равноценна пред лицом закона с жизнью мусульманина [21, с. 50].

Одной из наиболее подробно разработанных в Коране является идея справедливости. Справедливость – важнейший социально-нравственный регулятор и ориентир в жизнедеятельности людей. В Коране Адл (справедливость, порядочность) рассматривается как одно из качеств Аллаха, воздающего равной мерой как за добро, так и за зло. Священная Книга обязывает соблюдать справедливость во всем: в распределении военной добычи, родительского наследства, в наказании виновных, в решении споров и конфликтов и т. д. Справедливость – один из способов завоевания милости Аллаха: «...ведь Аллах любит справедливых» (LX:8).

Принцип справедливости в свою очередь лежит в основе идеи равенства, которая в различной форме проводится в Коране и Сунне. Например, один из хадисов гласит: «Люди равны, как зубья у гребня». С другой стороны, сам Аллах создал людей неравными и одних поставил над другими. Исламу чужды формальные различия между людьми по социальным и этническим признакам, имущественному положению, не признает он и сословных делений.

Тяжким грехом считается нарушение гражданского мира (договора) в обществе, пролитие крови и изгнание людей из жилищ (II:77). Бог награждает человека не только за добрые дела, но и за добрые намерения и мысли (XVIII:71).

Вместе с тем Коран предупреждает верующих: не преувеличивать свои добрые дела, преданность религии и Аллаху, не хвастаться своими деяниями, ибо Аллах все знает и слышит (II:221). Он справедлив в наказании, расчете и вознаграждении, ответит злом за зло, добром за добро (IV:122).

Многие этические нормы Корана, как отмечалось, нашли религиозно-правовое закрепление в шариате, который включает религиозную догматику, исламскую этику и так называемые практические нормы. Главным в шариате была, как пишет французский востоковед Массе, «оценка различных обстоятельств с точки зрения религии... чисто юридическая точка зрения была введена впоследствии» [22, с. 107].

В нем сведены в единую систему законы, регулирующие хозяйственную жизнь, нормы морали и этики, мусульманские обряды и праздники и многое другое, определяющее поведение верующих и порядок жизни всей мусульманской общины. По замыслу мусульманских правоведов, шариат и его законы должны охватить жизнь и деятельность мусульманина от колыбели до могилы [23].

Нередко шариат ассоциируется с мусульманским правом как всеобъемлющей системой социально-нормативного регулирования. Вряд ли такое смещение правомерно.

Л.Р. Сюкияйнен предлагает следующую конструкцию: Коран и Сунна составляют содержание и источник шариата, который, в свою очередь, является основой доктрины, играющей роль ведущего источника мусульманского права. Нормативный аспект, по его мнению, составляет важнейшую

часть шариата, тогда как собственно теология занимает в нём даже подчиненное положение по отношению к праву. А вообще, заключает известный специалист по мусульманскому праву, шариат – своего рода пункт встречи религии, нравственности и права [24, с. 74].

Центральная идея шариата заключается в строгом соблюдении установленных дозволений и запретов, которые не могут быть нарушены ни властями при принятии законов, ни людьми в их действиях. Универсализм мусульманского права, взаимодействие в нём религиозно-этического и правового начал четко проявляется в его оценке того или иного поступка. Шариат допускает возможность двух подходов, один из которых берёт за основу внутренние намерения человека, а другой – его действия и поступки. Более того, в нём имеются положения, которые поощряют творческое начало при толковании Корана и Сунны и формировании правил поведения в случае «молчания» этих источников.

Он провозглашает равное отношение и равное воздаяние всем социальным слоям населения независимо от нации, расы, общественного и материального положения. В Коране сказано: «Предписано всем возмездие за убитых: свободный за свободного, и раб за раба, и женщина за женщину» (II:173). Конкретизируя эти установки Корана, шариат предусматривает равное возмездие («кисас») по принципу: жизнь за жизнь, зуб за зуб.

Коран не забывает и тех, кому в земной жизни доверено вершить справедливость. «Когда вы будете судить людей, – сказано в нем, – то решения надлежит выносить правосудно» (IV:61), «богатым не делать преимущество» (LIX:7).

Уже во вводной главе (суре) Корана, являющейся вместе с тем основной молитвой мусульманина, Аллах именуется «царем в день суда» (I:3) И эта характеристика, тождественная справедливости, является для него такой же существенной и неотъемлемой, как определения «милостивый», «милосердный». Суд Аллаха будет мгновенным и «безусловно справедливым». Он не требует предварительного расследования, ибо Аллаху с самого начала известно все, не предполагает никаких свидетелей, защитников и обвинителей, ибо все эти гарантии справедливого приговора – ничто перед абсолютной справедливостью Бога. Вместе с тем ислам дает санкцию на самую решительную борьбу с несправедливостью. Пророк Мухаммад призывает: «Тот из нас, кто увидит злодеяние, пусть остановит его своей рукой, если он не в состоянии сделать это, то своим языком; если он не в состоянии сделать это, то своим сердцем – это самая слабая степень веры» [25, с. 254].

Отношение людей к вере есть тот критерий, исходя из которого Бог определяет свое отношение к ним. Верующие будут щедро награждены, неверующие – жестоко наказаны. «Те, которые уверовали и были благочестивы, – для них – радостная весть...» (X:65) А «те, которые измышляют на Аллаха ложь, не будут счастливы!» (X:70) Эта мысль повторяется неоднократно и составляет один из основных мотивов всего Корана. Пророк при этом подчеркивает справедливость столь резкого отношения к людям, утверждая, что они получают по заслугам. «Разве вам воздается не за то, что вы сами приобрели?» (X:70) – говорится в Коране о грядущем наказании грешников.

Т. о., исламские этические каноны во многом ассимилировали в себе общечеловеческие ценности, которым придается безусловный характер. Однако реальные нравы далеко не всегда совпадают с каноном (должным).

#### Литература

1. *Аверинцев С.* Глубокие корни общности // Лики культуры. Альманах. Т. 1. – М., 1995.
2. *Грюнебаум фон Г.Э.* Классический ислам. Очерк истории (600–1258 гг.).
3. Коран / Пер. Крачковского И.Ю. – Душанбе, 1999.
4. *Каяев А.* Ашарат уль исламия (Путь ислама). Приложение к книге: *Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А.* Али Каяев. – Махачкала, 1993.
5. *Еремеев Д.Е.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990.
6. *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. – М., 1995.
7. *Керимов Г.М.* Аль-Газали и суфизм. – Баку, 1969.
8. *Сюкияйнен Л.Р.* Этическая мысль Востока и Запада в современных компаративных исследованиях // Вопросы философии. 2003. № 3.
9. *Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности. – М., 1977.
10. *Султанов Р.И.* Становление арабо-мусульманской этической мысли (VII–XII вв.): Автореф. дис. ... докт. филос. наук. – М., 1993.
11. *Родионов М.А.* Мурувва, асабийя, дин: к интерпретации ближневосточного этикета // Этикет у народов Передней Азии. – М.: Наука, 1988.
12. *Гиргас В.* Словарь к арабской хрестоматии к Корану. – Казань, 1881.
13. *Арутюнова Н.Д.* Синтаксические функции метафоры // ИАН СССР. Серия лит. и яз. 1978. Т. 37. № 3–4.
14. *Абдурахман Хаджи ас-Сугури (Согратлинский).* Источник накшбандия. Приложение к кн. Абдуллаева М.А. «Деятельность и воззрения шейха Абдурахмана Хаджи и его родословная». – Махачкала, 1998.
15. *Ал-Джахиз.* Книга о скупых / Пер. с араб. Баранова Х.К. – М., 1965.
16. *Пайкова А.В.* К вопросу об авторстве «Даф ал-хамм» («Изгнание заботы»). Ч. 2. – 1981.
17. *Резван Е.А.* Этические представления и этикет в Коране // Этикет у народов Передней Азии. – М., 1988.
18. Условия веры, хадисы. – Тюмень, 1991.
19. *Крачковский И.Ю.* Аш-Шанфара. Песнь пустыни // Избр. соч. Т. 2. – М.–Л., 1956.
20. *Мец А.* Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем., предис. Д.Е. Бертельса. – М., 1996.
21. *Массе А.* Ислам. – М., 1963.
22. *Керимов Г.М.* Шариат. Закон жизни мусульман. – М., 1999.
23. *Секияйнен Л.Р.* Мусульманское право (шариат и фикх) // Ислам и мусульмане в России. Сб. ст. – М., 1999.
24. *Шейх Абдурахман-хаджи ас-Сугури (Согратлинский).* Накшбандийское направление *Абдуллаев М.А.* Деятельность и воззрения шейха Абдурахмана-Хаджи и его родословная (Приложение). – Махачкала, 1998.