

### **К вопросу об этических ценностях Корана**

---

Анализируются некоторые парадигматические аспекты исламской этики, канонизированные в Коране. Они рассматриваются как средство преодоления пороков современного общества и как основа для формирования нового общечеловеческого морального кодекса.

---

Современный этап развития цивилизации, который стал периодом глобализации, актуализирует проблемы этики и нравственности. В мире, раздираемом распрями, ничто не представляется столь своевременным, как напоминание о нашей общей принадлежности к роду человеческому и об универсальных ценностях различных религиозных учений и философских традиций. Исламская этика рассматривается как возможное средство исцеления от пороков современного мира и как основа для создания нового мирового глобального порядка. Единый мир нуждается в единой базовой этике, основу которой образуют ценности сформулированные, в т. ч. и в рамках основных религий мира. В этом контексте вполне уместным представляется актуализация этической составляющей одной из мировых конфессий ислама.

Разумеется, в рамках небольшой статьи можно наметить лишь общие контуры проблемы. Обращение к исламским этическим традициям продиктовано и остротой «исламской» темы в современных средствах массовой информации, сложившимся «образом врага», ассоциируемым со странами мусульманской культуры. Нельзя не считаться с опасностью предрассудков и расхожих мифов об иной традиции как «агрессивной», «нетерпимой» и т. д.

С другой стороны, очевидна активизация деструктивных сил, выступающих под знаменем ислама, что способствует формированию у немусульман, особенно на уровне массового сознания, искаженных представлений о подлинных ценностях ислама.

Вопросы этики традиционно занимают важнейшее место в религиозных системах. Хотя нравственные ценности существуют не только в рамках религии, но исторически они «связывались» прежде всего с религиозными системами.

Не случайно, что обращение к религии сегодня рассматривается едва ли не как единственный способ возрождения нравственных ценностей. Дагестан принадлежит к регионам, где всегда были сильны традиции ислама. Уместно упомянуть, что именно в Дагестане (XVII–XIX вв.) произошло своеобразное возрождение классической арабо-мусульманской культуры. «Ислам, – отмечают М.В. Вагабов, Н.М. Вагабов, – является очень широкой по охвату системой социального регулирования, почти все стороны жизни мусульманина считаются религиозно значимыми» [13, с. 265].

Ислам характеризуется тесной связью религиозной веры и морального одобрения: 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. Очевидно, она не исчерпывается констатацией существования Бога, более важно и существенно иное – понимание того, что 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. По мнению исследователей, вопрос, перед которым останавливается христианско-европейская этика, – зачем быть моральным? – в мусульманской этике снимается включением морали в веру [4, с. 155].

Вера – это сила, оберегающая людей от скверных поступков, побуждающая людей к поступкам благородным. Согласно мусульманской традиции, вера («иман») состоит из трёх элементов: внутреннее восприятие («тасдик»), исповедание словом («икрар») и 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 добродетели представляет нравственную ценность, является одним из важнейших принципов исламской социально-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» [XI, 43]. Суть добродетельного поведения верующего Коран определяет так: «Выстаивай молитву, побуждай к благому, удерживай от запретного и терпи то, что тебя постигло» [XXXI, 16–17]. Ислам вполне допускает активное поведение, своеобразный религиозный практицизм, единство слова с делом. У всякого есть направление, куда он обращается, но, тем не менее, «старайтесь же опередить друг друга в добрых делах!» [II, 43]. Высокая мотивация социальной активности, неприятие безвольного упования на Бога и чрезмерного аскетизма служили своеобразной линией соприкосновения традиционной системы ценностных ориентаций с новой (исламской). Верующий должен укрощать гнев и прощать обиды [III, 128], быть благожелательным, сдержанным, уклоняться от пустословия [XXII, 3], ему запрещено скандалить и браниться [49, с. 11–12]. Мусульманская этика – это этика конкретных норм, она сугубо практична и интересуется не общими основаниями поведения, а его предметным содержанием. Её основная проблема – как и что делать не вообще, а вполне конкретно, в каждой сфере жизни, каждый день. Исследователи, указывая на частотность упот-

ребления 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 (душевное удовольствие) перевешивается злом (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. Кроме того, этика в Коране вполне считается с человеческими возможностями и обстоятельствами. Мусульманину запрещено есть свинину, но в случае, когда нечего есть, кроме свинины, допускается отступление от данного запрета. Или существует обязанность поста, но она не распространяется на беременных женщин или тех, кто находится в неволе [11, с. 156]. Таким образом, нормы мусульманской этики знают и 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. Сообщается, что Абу Зарр сказал: «(Однажды) я спросил: «О, посланник Аллаха, какое дело является наилучшим?» – На что он ответил: «Вера в Аллаха и борьба на его пути» [10, с. 68].

Любая этическая система, особенно религиозная, не может обойти вниманием проблему свободы и необходимости. «Принадлежа к числу самых традиционных в морали, – отмечает О.Г. Дробницкий, – эта проблема вместе с тем является наиболее мистифицированной в этике прошлого» [5, с. 44]. В исламской этике она представлена как проблема соотношения божественного предопределения и свободы воли.

Ещё в начале VIII века в исламе оформляются две противоположные группировки – кадариты (защитники свободы воли) и джабариты (провиденциалисты), что явилось следствием не только политического размежевания в борьбе 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, и убежденность в том, что греховность и праведность не зависят от индивидуальной воли, а навязываются 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 тайного, знает их только Он, знает, 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 непосредственно участвует Бог и в человеческих делах: «И Он – тот, который успокаивает вас ночью и знает, что вы добываете днём». 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].

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 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.

Отсюда напрашивается вывод: для того, чтобы угодить Богу, надо наилучшим образом делать свое дело. Тем более, что спрос с человека определяется его возможностями. «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее» [II, 286]. Зато с возможного будет спрос в полной мере.

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. Они утверждали, что разум является основой истинной свободы, ибо он склоняет к добру и отстраняет от зла, направляет волю к реализации справедливости, познанной и принятой человеком в качестве высшей цели жития. Эти попытки кадаритов и мугазилитов найти более «рациональный» вариант решения проблемы свободы и необходимости в рамках исламского этического учения были восприняты как бид'а (новшество) в исламе, по сути как покушение на веру.

Ещё в раннеисламскую эпоху сложился своеобразный механизм взаимодействия трёх ценностно-нормативных систем («мурувва», «асабиййа», «дин»), которые, несмотря на интеграционные усилия идеологов ислама сохраняли значительную самостоятельность влияния на верующих. «Мурувва» (букв. мужественность) выступала в качестве этического идеала ещё 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 своё превосходство («изз»). Женщины обычно не являются субъектами «муруввы». Для мужчин же она универсальна, следовать её нормам подобает любому, независимо от его происхождения, социального положения или религиозной принадлежности [6, с. 61].

Идеал «асабиййи» выражает верность «асабу», т. е. родству по мужской линии, пристрастную привязанность к своему роду, безусловное сле-

дование обязательствам, налагаемым родственно-групповым связям [3, 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.).

Только «дин», соединявший в себе знания «веры, обычая, образа поведения» и «покорности, законопослушания», а также «воздания награды за должные поступки», является в строгом смысле слова «мусульманским» идеалом и должен приниматься и реализовываться в качестве основы поведения верующего [3, с. 37].

Как нормативная система символического поведения «дин» – кодекс поступков верующего, получающих соответствующую нравственную оценку.

Важнейшим составляющим этического идеала, зафиксированного Кораном, являются те человеческие качества, которые объединялись понятием «мурувва». Однако сами эти качества понимаются в Коране несколько иначе.

Ещё доисламские бедуинские поэты восхваляли щедрость (герой этой поэзии щедр до крайних пределов) и жестко высмеивали скупость [6, с. 238–245]. Щедрость была свидетельством знатности и благородства. 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 [II, 266]. Вместе с тем порицается и неумеренное расточительство: «И не держи свою руку привязанной к шее и не раскрывай очень широко, чтобы не остаться тебе порицаемым, жалким» [XVII, 67]. И в другой суре: «... (рабы милосердного) т. е., которые, тратя, не расточительствуют и не скупятся, а бывают между этим равны» [XXV, 67]. Коранический идеал щедрости принципиально отличается тем, что проповедует щедрость осмысленную, проистекающую из религиозного идеала. Установление заката (обязательной милостыни) – проявление этого идеала, который был прямо противопоставлен языческой расточительности. Сходную эволюцию претерпело и понятие о смелости и отваге. Это одна из важнейших этических норм, восхвалению которой посвящена значительная часть доисламской бедуинской поэзии. Нужно отметить, что эти же качества были наиболее чтимыми в традиционной горской среде. Экстремальные условия – природно-географические и социально-исторические (бесперывные нашествия иноземных захватчиков, феодальные междоусобицы, кровная месть и т. д.) сделали храбрость чуть ли не единственным качеством, позволяющим выжить. Трусость порицалась самым жесточайшим образом. Естественная смерть мужчины считалась чем-то необычным и даже нежелательным: человек не должен покоряться врагу. 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 навлечёт на себя гнев Аллаха. Убежище для него – геенна, и скверно это извращение!» [VIII, 15–16].

С условиями кочевой жизни тесно связана и такая этическая норма, как терпение. Способность стойко переносить лишения (трудности битвы, дневную жару и ночной холод) не раз восхваляли бедуинские поэты, высмеивавшие при этом изнеженных горожан [5, с. 238–245].

Одной из наиболее подробно разработанных в Коране является идея справедливости. 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 решении споров и конфликтов и т. д. Бог награждает человека не только за добрые дела, но и за добрые намерения и мысли [IV, 71].

В жизни мусульман первостепенное значение имеет шариат – систематизированный свод мусульманских законов. В шариате освещаются с точки зрения ислама как светские, так и религиозные проблемы. В нём сведены в единую систему законы, регулирующие хозяйственную жизнь, нормы морали, мусульманские обряды и праздники, определяющие поведение верующих и порядок жизни всей мусульманской общины [11, с. 3].

Поступки мусульманина (у суннитов и шиитов) делятся на 5 категорий:

1) Обязательные («ваджиб», «фарз»). Они связаны с исполнением ритуальных предписаний ислама, уклонение от которых наказуемо и в земной, и в загробной жизни.

2) Желательные («мандуб»). Среди них – дополнительные молитвы и посты, выполнение обетов и актов милосердия, за что в загробной жизни последует воздаяние.

3) Дозволенные или безразличные («мубах», «джаиз»). К ним относятся сон, вступление в брак, приём разрешенной пищи и т. д., что не заслуживает ни осуждения, ни одобрения.

4) Неодобряемые («макрух»), вызванные особой привязанностью к мирским благам. За них не предусмотрены наказания.

5) Запрещенные («махзур», «харам»). Наказываются и в этой, и в будущей жизни. Большинство мусульман имеют смутное представление об этих категориях и обычно различают лишь «хорошие» и «дурные» деяния, т. е. разрешенное («халал») и запретное («харам»), предписания «дина», обязательны для всех верующих, причем ритуальные аспекты не отделяются от нравственных и правовых.

Таким образом, здесь мы в фрагментарной форме рассмотрели и проанализировали некоторые парадигматические аспекты исламской этики, канонизированные в Коране и шариатских сводах, в контексте прошлого и современности. Данная проблема является одной из актуальных как в теоретическом плане, так и в практическом и, бесспорно, нуждается в более глубоком исследовании в условиях возрождения ислама в регионах его традиционного распространения в Российской Федерации, в частности в Дагестане.

Литература

1. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. – М., 1963.
2. *Аль-Газали*. Воскрешение жизни о вере: Пер. с араб., послесловие и комментарии В.В. Наумкина. – М., 1980.
3. *Гиргас В.* Словарь к арабской хрестоматии и Корану. – Казань, 1881.
4. *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. – М, 1995.
5. *Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности. – М, 1977.
6. *Крачковский И.Ю.* Соч. Т. 2. – М.-Л., 1956.
7. *Мец. А.* Мусульманский ренессанс. – М., 1996.
8. *Султанов Р.И.* Становление арабо-мусульманской этической мысли (VII–XII вв.). – М., 1993.
9. *Этикет у народов Средней Азии.* – М.: Наука, 1988.
10. *Шейх Мухаммад Аль-Газали.* Нравственность мусульманина. – Киев /Ансар Фаундейшн/ 2006.
11. *Керимов Г.М.* Шариат – закон жизни мусульман. – М., 2007.
12. *Вагабов М.В., Вагабов Н.М.* Ислам – сущность и существование. – Махачкала, 2007.
13. *Этнополитическая безопасность юга России в условиях глобализации.* – Махачкала, 2008.