

DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-4-67-77

УДК 297

Содержание статьи

Информация о статье

М. Г. Курбанов¹

Введение
Исламско-философские концепты блага
Исламско-этические концепты блага
Благородность в исламе
Благодарность в исламе
Заключение

Поступила в редакцию: 14.11.2025
Передана на рецензию: 19.11.2025
Получена рецензия: 1.12.2025
Принята в номер: 26.12.2025

Концептуальные аналитики блага в исламской философии и этике

Дагестанский государственный университет; Дагестанский федеральный исследовательский центр Российской академии наук; kurbanovm@mail.ru

Аннотация. В статье аналитически рассматриваются исламско-философские концепты феномена *благо*, многомерная реализация которых в религиозной и светской жизни современного мирового сообщества вызывает существенный интерес. Анализируются многочисленные атрибутивные соотношения различных значений блага, актуализированных во всех сферах общества. Акцентируя внимание на исламскую реальность, автор раскрывает понятие *благо*, которое получает наряду с возвышенным, идеализированным смыслом божественного абсолюта конкретное, земное воплощение в повседневной жизни мусульман. Актуальность темы определяется возрастающей ролью традиционных морально-нравственных и духовных ценностей, которые широко представлены в исламском миропонимании и образе жизни. В процессе изучения темы использовался аналитический метод, применяемый в сочетании с феноменологическими процедурами демаркации семантики блага в общей морально-нравственной картине. В ходе исследования концептуально центрируется субстанциальное понимание блага и отдельные значения его атрибутивных преломлений в повседневной жизни мусульман. Особое внимание в статье получили такие ключевые выражения блага как благородность, благодарность, благочестие, которые во всех религиях, языках и культурах занимают видное место.

Ключевые слова: исламская философия, исламская этика, благо, благородность, благодарность.

DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-4-67-77

UDC 297

Content of the article

Information about the article

М. Г. Курбанов²

Introduction.
Islamic philosophical concepts of goodness.
Islamic ethical concepts of goodness.
Nobility in Islam.
Gratitude in Islam.

Received: 14.11.2025
Submitted for review: 19.11.2025
Review received: 1.12.2025
Accepted for publication: 26.12.2025

¹ *Курбанов Муса Гасангусейнович* – профессор кафедры философии и социально-политических наук, научный руководитель Центра исламских исследований Северного Кавказа ФГБОУ ВО «ДГУ»; ведущий научный сотрудник Регионального центра этнополитических исследований Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук; доктор философских наук; <https://orcid.org/0000-0002-6231-7535>.

² *Musa G. Kurbanov* – Dr. Sc. (Philosophy), professor at the Department of Philosophy and Socio-Political Sciences, chief scientific officer at the Center for Islamic Studies of North Caucasus, DSU; leading researcher at the Regional Center for Ethnopolitical Studies of Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences; <https://orcid.org/0000-0002-6231-7535>.

Conclusion.

Conceptual Analysts of the Good in Islamic Philosophy and Ethics

Dagestan State University; Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences; kurbanovm@mail.ru

Abstract. The article provides an analytical examination of the Islamic and philosophical concepts of *the good*, whose multidimensional implementation in the religious and secular life of the modern global community is of significant interest. It analyzes the numerous attributive relationships of various meanings of *the good* that are actualized in all spheres of society. By focusing on the Islamic reality, the author clarifies the concept of *the good*, which, along with its elevated and idealized meaning of the divine absolute, also has a specific and earthly embodiment in the daily lives of Muslims. The relevance of the topic is determined by the increasing role of traditional moral and spiritual values widely represented in Islamic worldview and lifestyle. To demarcate the semantics of *the good* in the overall moral and ethical framework, the author applied an analytical method in combination with phenomenological procedures. The study conceptually focuses on the substantive understanding of *the good*.

Keywords: Islamic philosophy, Islamic ethics, the good, nobility, gratitude.

Введение

В отличие от философских изысканий в области ислама, объективно рассматривающих исламскую культуру, исламская философия форматируется субъективным позиционированием содержания исламской мысли, не выходящим в своих концептах миропонимания за пределы религиозного статуса самого ислама. Более того, они (концепты исламской философии) определяются предметным содержанием Корана, Сунны Пророка и всего корпуса исламского мировоззрения и исламского образа жизни, охватывая весь диапазон знаний от исламско-теологических представлений до понимания сущности социально-ритуальных практик исламского вероисповедания. Поэтому можно сказать, что для концептуально-аналитического развития философии ислама и исламской философии как дисциплин, направленных навстречу друг другу и стягивающих свой общий концептуальный каркас согласованных смыслов, не обязательно иметь личную привязанность самого исследователя к исламскому вероисповеданию. Это так и есть, несмотря на то, что в некоторых отношениях личная приверженность исследователя к исламу может считаться поводом для более эффективных результатов.

Действительно, «об исламской философии мы должны говорить как о внутреннем продукте исламской культуры, и она не обязательно должна быть связана с религией или выйти из-под пера авторов-мусульман» [1, с. 8]. Тем самым просторы мировоззрения могут быть различным образом ограничены не только результатами приобретения истинных знаний, но и формой организации социокультурного опыта самой жизни. Однако истина не всегда является благодатной и может наносить свои удары, лишаящие размеренного благополучия и спокойствия. «Очиститься от земной низости можно было только через причащение к небесной благодати» [4, с. 43], отождествляемой с волей Всевышнего, в которой благо и истина полагаются в единой целостности. Поэтому в религиозном опыте можно наблюдать не только тождество блага и истины, но и парадокс их реверсивной взаимной обратимости друг в друга. Решающим аргументом такого тождества и взаимной обратимости является концепт единства бытия (вахдат аль-вуджуд), выражающего единство и единственность Всевышнего. Намеренные

зablуждения и отклонения от пути к истине и благу в конечном счете лишь провоцируют раздвижение новых горизонтов и усилий в дальнейшем продвижении к новым знаниям и неведомым благам жизни. Следовательно, в той области, где истина завершает черпать возможности дальнейшего продвижения знаний, появление малейших заблуждений, напротив, открывает новые перспективы и горизонты неведомого.

Во многих древних ментальных образах, мифологемах и мифологиях утверждается, что в универсальном начале бытия всё сущее было устроено наилучшим образом, аналогичным платоновскому «золотому веку». Эта идея была изучена и продвинута в религиозных и в философско-этических представлениях. Она также находит своих последователей и в науке. Ключевая идея авраамических религий – «Бог создал этот мир наилучшим образом. Всё, что есть на земле, в воде и в воздухе, – всё призвано служить во благо и на пользу человеку, и всё это создано для людей Богом» [3, с. 123], – получает свои прочтения в соответствующих священных книгах и текстах.

Исламско-философские концепты блага

Во всех религиях понятие *благо*, получая идеализированное воплощение, изначально ставилось в один ряд с самыми выдающимися концептами духовности, близкими к божественному статусу, абсолютному смыслу и значению. Изначально многомерная идея блага получает в исламе не менее многомерную реализацию с различными своими смыслами, значениями, сферами, формами, способами существования, сохраняя при этом свою универсальную, субстанциальную, монистическую сущность. В исламском мировоззрении и вероучении Всевышний рассматривается и понимается как единственный источник для всех проявлений блага. В морально-этической и культурно-исторической системах ислама благо позиционируется как ценностно-целевой феномен, регулирующий различные средства и способы преднамеренного сохранения, поддержания и обретения справедливости.

Лингвистические, дискурсивные, логические, тематические, проблематические, конкретно-ситуативные, семантические, терминологические, категориальные и другие философски ангажированные значения одного и того же сложного понятия всегда вызвали путаницу, споры, дискуссии, своеобразно раскрывающие одно понимание и скрывающие другое в одном и том же слове, взятом в разных контекстах. Такой многомерной, многозначной выразительностью обладают понятие *благо* и производные от него однокоренные слова.

С исламско-философских позиций концептуализация блага формируется, воспроизводится, представляется и поставляется к духовному потреблению в качестве особой мировоззренческой конструкции, в которой человеческая душа выстраивает и перестраивает свою продолжительную и необходимую связку с духовным миром (с эманацией Всевышнего в человеке). В исламе концепт блага присутствует в целом ряде прекрасных имен (асма аль-Хусна) Всевышнего Аллаха.

Значительные достижения в исламско-философской концептуализации блага были получены в арабоязычном перипатетизме, который, опираясь на достижения неоплатонизма, внес свой заметный вклад в субстанциальную трактовку блага [6]. Здесь Всевышний в одном из своих значений понимается через абсолютное, чистое благо (хайр мутлак махд). Благо, пребывающее в вечности, абсолютно, бесконечно и в особой своей форме понимается тождественным религиозному раю. Благо же, переходящее в человеческую жизнь и уходящее из нее, является конкретным, относительным и конечным. В своем идеале оно становится тождественным справедливому общественному порядку для каждой человеческой жизни.

Благое всегда причастно благу. Благо же как одно из значений абсолютного наименования Аллаха всегда выражает единосущее творение Всевышнего, не

причастное ни к чему. Напротив, всё сущее тем или иным образом может быть причастно ему, или же может быть отвергнуто им. Благо выражает такие возможности для человека, которые соответствуют предназначению его сущности и способам его существования, содействуя им, дополняя их реальность и продвигая их реализацию.

Абсолютное благо в религиозном мировоззрении полагается уделом Всевышнего, проистекающим из его воли. Более того, абсолютное благо может семантически выражаться и в тождестве со всеми значениями Всевышнего, получая концептуальное обоснование в положениях о всемогуществе Всевышнего, акцентирующего приоритетность одних своих сущностей над другими.

Оно может философски постигаться в ходе его онтологической предметизации в сфере метафизических и теологических представлений. В исламе эти представления связаны с носителями элитарных (ал-хавасе) форм сознания и понимания сущности Всевышнего. Например, попытка постичь «тенденцию к онтологизации блага наиболее выраженная у Ибн Сины, как и у других представителей арабского перипатетизма, что связано в первую очередь с неоплатоническим влиянием» [5, с. 156].

К проблемам постижения абсолютного блага массовое эгалитарное сознание мусульман из простонародья (ал-'авамм) не имеет прямого отношения или имеет слишком слабое, эпизодическое, случайное, редкое, косвенное и поверхностное обращение, которое как исключение из правил может иметь место в бессознательных формах восприятия.

Первоначалом блага в исламе является не сам человек, а только Всевышний. Человеческие блага проистекают не из самого человека, а от божественного абсолютного блага, но не в непосредственном виде, а опосредованно, через божественное всемогущество – «Боже, царь царства! Ты даешь царство кому хочешь, и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь, и унижаешь кого хочешь: благо в Твоей руке, потому что Ты всемогущ» [2, 3:26]. Подобно тому, как луна светит не своим светом, а отраженным и идущим от солнца, так и человек постигает и претворяет благо, исходящее от Всевышнего. Согласно исламу источником человеческого благородства (карам) может быть только вера во Всевышнего. Абсолютное благо, доступно только Всевышнему. Источник у всех благ один и тот же – Всевышний, но значения и смыслы, в которых благо проявляется, а также обстоятельства, ситуации и способы их существования, данные людям, могут быть разными. В этой вторичности человеческого блага состоит его отличие от божественного, абсолютного блага.

Человеческие благодеяния могут идти от человека в четырех базовых направлениях: от каждого – к самому себе, от каждого – к другому, от каждого – к множеству других людей, от каждого человека – ко всем людям. Реверсивный поток благодеяний также может идти и в обратном направлении, вплоть до того, что благодеяние может доводиться от всех людей до каждого человека. Основной массив конкретных проявлений блага может изучаться и постигаться на феноменальном уровне массового обыденного сознания верующих, а также при помощи множества эмпирических, феноменологических, экзистенциальных, модернистских, структуралистских представлений, фиксирующих позитивно-значимые события и достижения повседневной, опытно-практической жизни людей.

Благо во всех его многочисленных значениях и смыслах представляет собой фундамент благонравия, несущий стержень благопристойности и всеобъемлющую сферу существования в благословении, без которых человек не может быть человеком.

Исламско-этические концепты блага

Понятие *благо* занимает центральное место в большинстве этических систем и учений, независимо от семантических различий и когнитивных нагрузок в разных

контекстах. В исламском мировоззрении феномен блага пребывает в осмысленном единстве Всевышнего творца с его творением в лице человека как наместника всего остального мира. Только человек при помощи веры может быть благодарным (шукр) Всевышнему за свое существование в мире. Более того, именно благодарность (шукр) представляет собой «способ осмысления мира и жизни такими, какие они есть» [14, с. 256–257].

Причастность человека к благу формирует в нем качества, присущие благу. Сюда относятся благодушие, благонравие и благочестие, благовоспитанность (и другие) как устойчивые комплексы решающих качеств и предрасположенностей человеческой природы, закрепленных в опыте и образе жизни. Все качества, прямо или косвенно связанные с благом, относятся к высшему разряду похвальных качеств человека, поддерживаемых в исламе. Среди них следует различать качества субстанциальные, непосредственно связанные с благом, и атрибутивные, имеющие к благу косвенное отношение. При этом субстанциальность и атрибутивность человеческих качеств можно обозначить и выразить в соответствующем бинарном ряде – благочестие и честность, благодушие и душевность, благоразумие и разумность, благопристойность и достоинство, благонадежность и надежность и т. д. Качества человека, непосредственно связанные с категорией блага, получают субстанциальный характер существования по сравнению с остальными качествами, реализующими в данном контексте свой атрибутивный характер.

Субстанциальные качества предъявляют к человеку целый ряд общих и необходимых морально-нравственных требований, которые наряду с благом присутствуют и сосуществуют в разных пропорциях, значениях, соотношениях и приоритетах друг перед другом. Сюда относятся взятые в разных наборах такие атрибутивные качества человека, как совестливость, стыдливость, кротость, умеренность, скромность, терпеливость, выдержка, осмотрительность, учтивость, дружелюбие (рифк) и др. Так, в субстанциальном качестве исламского благодушия приоритетным среди множества атрибутивных качеств является покаяние (тавба). Жизнь делает каждого человека окаянным, т. е. грешным, греховным и пригрешенным. Поэтому покаяние является путем, способом и механизмом религиозного избавления от намеренных или случайных прегрешений.

Все благое и его обобщенная форма «благость» представляются абстрактным выражением того, что прилагается к благу. Само же благо как сущность всего сущего, сотворенного Всевышним, проявляется в многоликих и разнообразных своих значениях, смыслах, формах и модусах. Более того, некоторые языковые формы, выражающие суть блага, могут быть достаточно многомерными и неоднозначно привязанными к различным ситуациям и феноменам жизни, выраженным в арабской культуре. В зависимости от контекста арабское слово «барака» выражает несколько смыслов и значений блага, близких между собой: благословение, благоденствие, благосостояние, благодать и т. д. В арабском языке многие слова имеют широкий семантический диапазон, в котором адресная локализация смысла сильно привязана к конкретным переходам в контексте речи. Одно и то же слово может значительно менять свой контекстный смысл, который, как правило, изначально привязан к ситуативному, текущему, переменному положению, не имеющему субстанциально однозначной демаркации. Кочевая культура арабского образа традиционной жизни заложила свой формат в языковой и речевой этикет. Наглядно это выражается в наиболее часто употребляемых изречениях.

Одной из таких часто повторяемых речевых фигур, сопровождающих повседневный образ традиционной жизни и понимание мира в исламе, является выражение «хвала Аллаху» (аль-хамду ли-Ллах). В русском православии аналогом является речевая фигура «слава Богу». За речевой фигурой «хвала Аллаху» (аль-хамду

ли-Ллах) скрывается подлинный, сокровенный смысл искренней благодарности (шукр) Всевышнему и истинной верности (иман) мусульманина. Смысл фигурального выражения «аль-хамду ли-Ллах» не сводится целиком только к явному (захир) восхвалению Всевышнего. В своем сокровенном (батин) смысле это выражение является каузальным продолжением искренней благодарности и признательности мусульманина за все те блага, которые он имеет в своей жизни.

На характерную особенность сочетания сокровенного (батин) и явного (захир) смысла речевой фигуры «аль-хамду ли-Ллах» одним из первых обратил пристальное внимание андалузский мыслитель Мухаммад б. Ахмад аль-Куртуби (ум. 671/1272), утверждавший, что благодарность (шукр) Всевышнему в человеческом восприятии имеет более весомый, аргументированный и универсальный смысл, чем формальное, явное (захир), публичное восхваление (хамд) Всевышнего [9, с. 174]. Выражая свои искренние чувства, исходящие из сердца, «многие мусульмане завершают почти каждое значимое дозволенное действие выражением благодарности, говоря *аль-хамду ли-Ллах* – хвала Аллаху» [13, с. 175]. Сам же феномен восхваления не может противопоставляться тем причинам и основаниям, с которыми связан, поскольку он призван получить реальный, а не мнимый статус на основе соответствия между божественной благотворностью и встречной человеческой благодарностью. Истинное восхваление, идущее от человеческого сердца, всегда должно иметь свою причину – лично мотивированную благодарность (шукр), поскольку формальное восхваление без лично прочувствованного обоснования, обеспечиваемого искренней благодарностью и истинной верой, может проистекать из пустого лицемерия (нифак).

В ряде существенных положений ислама учитывается, что для мусульман важно не только хотеть быть благодарными, но и разумно понимать само благо как источник благодарности, а также уметь быть благодарными друг перед другом и перед Всевышним. Для этого могут и должны быть реализованы не только нравственные устои, но и нравственные знания, нравственно-практические навыки и качества, такие, как выдержка, стойкость и терпеливость (сабур). В ряде случаев терпение и благодарность считаются взаимодополняющими, потому что они относятся к целостному характеру стойкости в невзгодах, – к единству благодарности в процветании и лёгкости в благоденствии [11].

Таким образом, ислам исходит из того, что сущность блага, реализуемая в благочестии и благополучии, является также и разумной необходимостью. Поэтому благоразумие по статусу отличается своим духовным и морально-нравственным превосходством над теми благами, которые не имеют разумного основания и возникают случайно или произвольно.

Благородность в исламе

Мусульманин – это прежде всего благодетельный человек, который по мере развития своих верований и способов устранения от греховных действий получает свое благодетельное, а затем и благородство. В отличие от благодетельного, благородство мусульманина выражается в благодарном приобщении его сердца к родовому божественному благословию (баракат), милости (рахман) и милосердию (рахим) Всевышнего Аллаха.

Каждому человеку необходимо формировать в себе устойчивые благородные качества характера (макарим аль-ахляк), которые эффективно реализуются в условиях и на основе соблюдения общепринятых нормативно-этических качеств (фаадиль аль-ахляк). По отношению к Богу для человека также необходимо постижение качеств самого Бога (тахальяку би-ахляк Аллах), играющих роль целевых ориентиров

благородства. К присущим Всевышнему качествам (тахальяку би-ахляк Аллах), нисходящим к человеку и необходимым для постижения, относятся благодать (баракат), благость (хайрийа), благосклонность (ни‘мат), милость (рахман) и др. Поэтому для соответствия ожиданиям Всевышнего и для достойного приобщения к истинным благам человек должен стремиться к тому, чтобы его поступки, достижения и достоинства вызвали довольство Всевышнего. Только таким прямым путем можно получить возможность подлинного спасения души. Это путь совершенствования и очищения души от прегрешений и ошибок в жизни.

К искомым для мусульманина благородным качествам и чертам характера (макарим аль-ахляк) относятся благородство (карам), благодарность (шукр), благочестивость (ибадат), благопристойность (наджиб), благодеяние (ихсан), благосклонность (нимат), благотворительность (закят) и др. Среди нормативно-этических качеств (фаадиль аль-ахлак) человека можно выделить общительность (ат-тааруф), учтивость в беседе (адаб аль-хадис), скромность (аль-хайя), достоинство (аль-изза), терпение (ас-сабр), правдивость (ас-сидк), надежность (аль-амана) и др.

Сравнивая нормативную этику с этикой благородства, можно отметить, что нормативные этические качества (фаадиль аль-ахлак) формировались для обслуживания эгалитарных форм этического поведения. Благородные качества (макарим аль-ахляк) постоянно сближались с элитарными формами этического поведения, являясь по содержанию своих действий более изысканными и утонченными [10, с. 14].

В исламском понимании благородность определяется степенью приверженности к исламу и мерой принадлежности человека как мусульманина к исламскому сообществу (умме). В этом сообществе постоянно ведутся живые искания форм устойчивости, надежности и преданности исламской вере, способов утверждения правил общепринятого в исламе отношения к Всевышнему, к высоким нравственным и духовным ценностям Корана и Сунны. В категорическом принципе религиозного благородства прямо утверждаются два дополняющих друг друга инвариантных положения: во-первых, «благородство человека – это его религия» [12], во-вторых, «тот, кто не воздаст за зло добром, не из благородных» [7].

В то же время те, кто выделяют себя из единого исламского сообщества и пытаются утверждать свое направление в исламе как единственно верное и исключительно превосходящее других, утрачивают всякое благородство и являются сектантами деструктивного толка, проповедующими экстремистскую идеологию насилия, искажающую сущность ислама. Заблудшие, сбившиеся и уклоняющиеся от прямого пути к Всевышнему, они не могут иметь отношения к исламским понятиям милости и милосердия Всевышнего, благородству и благочестию мусульманина. Они выдумывают ложный ислам, создают и вступают в религиозные секты, враждующие между собой и с единым исламским сообществом. Благородство призвано объединять мусульман на основе благоверного отношения к Всевышнему, к себе и к другим. Вместе с тем видеть, отличать, понимать и ценить благородство недостаточно для того, чтобы быть благородным. Поэтому обладать благородством и быть благородным может только благоверный, благодарный и благовоспитанный человек, поступки которого преисполнены справедливостью и благодеянием.

Благородность мусульманина проявляется в том, что она обусловлена его благочестивым и благотворным влиянием, нацеленным на долгосрочное и длительное благополучие окружающих. Одним из ярких способов формирования и проявления благородных качеств характера (макарим аль-ахляк) в широком смысле является духовное подвижничество (футувва) [10], нацеленное на развитие способностей силой духа побеждать эгоистические влечения и низменные пристрастия. Футувва выражает способность человека обуздать своё низменное «эго», чтобы достичь благородных

качеств (макарим аль-ахляк). Воистину, «тот, кто отказывается повиноваться своим страстям, по-настоящему благороден» [10, с. 12]. Поэтому одно из ключевых назначений ислама состоит в том, чтобы не только предоставить мусульманину справедливый, достойный доступ к самим благам жизни, но и облагородить душу, преисполнить ее праведной верой во Всевышнего. Это выражается в следующем: семантический формат понимания благородства в исламе раздвигается таким образом, что благородство может быть определено через благодарность, а благодарность – через благородство. В этих взаимно обратимых соотношениях определенности блага нет казуистики. Они лишь служат показателем удивительного и парадоксального этического феномена самого «блага». Благородный – это тот человек, который благодарен за те блага, что им получены от своего родства с благом. Быть благодарным, значит подтвердить приобретение блага от того, кому благодарен. Благодарность здесь не выходит за пределы того, что родственно самому благу. Родовое благо не тратится и не теряется, когда оно переходит от одного своего родового формата к другому.

Благодарность в исламе

Во всех религиях порицаются неблагодарные люди. Большинство людей скупы на выражение благодарности (шукр) Всевышнему, даже за наличие малой своей признательности за щедрость Всевышнего, предоставляемую как в дарах творения, так и в дарах откровения. На это обращается внимание в ряде аятов: «воистину, Аллах щедр к людям, но большинство людей неблагодарны» [2, 2:243, 12:38, 40:61].

Тем не менее, преданность мусульманина к исламу означает не только его привязанность, но и одно из формальных выражений благодарности Всевышнему. Исламское определение благодарности насквозь пронизывает человеческую жизнь и исходит из того, что ее выразительность может различным образом характеризовать понимание отношений человека к себе, к другому человеку, к людям, к природе и к Всевышнему. Это происходит не только явным образом, но и в сокровенных переживаниях. Важную роль в исламе играет верное понимание многообразных смыслов и значений для широкого ряда однокоренных слов, вступающих в зависимость от предметных, терминологических, фонетических, ситуативных, проблемных, рационально-логических, текстуальных и других преломлений. В исламских традициях объективная роль «благодарности» (шукр) складывалась как неотъемлемая часть повседневных забот в праведной, благочестивой жизни мусульман.

Арабское слово *шукр*, использующее корень *ш-к-р*, выражает в Коране многообразие и богатство форм проявления блага как благодарности (*шукр*), наряду с другими однокоренными словами, раскрывающими концептуально обширную содержательность коренного понятия блага. Среди многочисленных выражений благодарности в арабском языке слово *шукр* является более близким к своему корню *ш-к-р*. Оно может получать терминологические, семантические и контекстные уточнения в ходе дискурсивно-коммуникативных практик. Если благодарность (*шукр*) получает смысл, предшествующий размышлениям (ятафаккарун), воспоминаниям (ядхаккарун), знанию (яламун) и пониманию (яфкахун) знамений Всевышнего, то в нем получает замещенную реализацию абстрактно-обобщенное, всеобщее, вечное и безграничное «Шакур». Если же благодарность (*шукр*), возникает на основе последствия размышлений, воспоминаний, знания и понимания, то в нем реализуется конкретно-адресное, соотносимое «Шакир». В обоих случаях имеет место благодарность, но смысл и значение ее становятся ясными в том числе от фонетического и от орфографического форматов. Следовательно, можно считать, что «шакир» выражает конкретную благодарность Всевышнему за предоставление конкретного блага, устранение

конкретной угрозы, а «шакур» выражает универсальную благодарность Всевышнему за все происходящее в сущем, во всех случаях, независимо от того, угрожает ему конкретная опасность или нет.

В исламской литературе известна длительная история дискуссий, размышлений и поисков вокруг соотношения однокоренных слов шакир (благодарный при конкретных обстоятельствах) и шакур (вечно благодарный при любых обстоятельствах). Среди известных мыслителей здесь можно выделить «таких авторов, как аль-Газали (ум. в 505/1111 г.) аль-Тирмизи (ум. в 773/1291 г.), Ахмад аль-Тиджани (ум. в 1230/1815 г.) и др., рассматривавших парадоксы, к которым приводит такое многомерное представление шукра в Коране» [13, с. 173] и в исламе. Важность различия между аль-Шакир и аль-Шакур обусловлена тем, что оба они относятся к числу прекрасных имен Всевышнего.

В отличие от слова «шакир», выражающего конкретные значения благодарности, исходящие от человека к Всевышнему, а также нисходящие от Всевышнего к благочестивым людям, слово «шакур» не относится к человеку и его конкретным поступкам. Только слово «шакур» может иметь абсолютный смысл, выражающий отношение сущности Всевышнего к благочестивым людям и их достойным делам через определенность «абсолютно благодарного» (аль-Шакур аль-Мутлак) Бога. Согласно исламу «никто не является абсолютно благодарным (аль-Шакур аль-Мутлак), кроме Бога, славного и величественного, ибо Его увеличение награды ничем не ограничено, поскольку блаженству рая нет конца» [8, с. 114].

Аль-Шакир выражает отношение, в котором Всевышний отвечает своей благодарностью на благодарность и благие поступки человека. Здесь Всевышний признает и отзывчиво принимает человеческую благочестивость и благотворность. Аль-Шакур выражает благодарность в виде действия Аллаха, которым Всевышний преумножает свою благодать щедрыми вознаграждениями верующего человека.

Аль-Шакур исходит от Всевышнего к мусульманину, получающему щедрое вознаграждение от Всевышнего Аллаха даже за малые добрые дела, справедливые поступки и благонравие, формирующие достоинство, достаток и благочестие человека. Аль-Газали определяет аль-Шакур как название действий Всевышнего, который выражает благодарность щедрым вознаграждением за незначительные добродетели и благочестивые дела, совершаемые бескорыстно [8].

Заключение

В исламе, как и в других религиях, благо проявляется в обширной многомерности своих выражений. Однокоренные слова с общим корнем *блага* показывают на примерах многомерных семантических взаимопереходов концептуальную сложность и многозначность прямых и обратных соотношений. Благословение может быть обусловлено благочестием, благочестие – благодарностью, благодарность – благотворностью, благотворность – благородностью, благородность – благополучием, благополучие – благоразумием, благоразумие – благодушием и т. д. Опыт повседневной жизни свидетельствует о том, что структурное многообразие блага пронизывает собой все сферы человеческой жизни и усложняется вместе с человеческой природой, культурой и технологией развития.

Литература

1. Баффioni, К. Исламская философия и философское исламоведение: история и перспективы с точки зрения западного ученого / К. Баффioni // Исламская философия и философское исламоведение: перспективы развития. – Москва: Языки славянских культур, 2012. –С. 7–20.

2. Коран / пер. с араб, и коммент. М.-Н. О. Османова. – Москва: Ладомир, Восточная литература, 1995. – 576 с.
3. Корнеева, Т. Г. О критериях оценки поступков человека в исмаилизме / Т. Г. Корнеева // *Философия религии: аналитические исследования*. 2022. Т. 7, № 1. – С. 121–142.
4. Курбанов, М. Г. Философское понимание человека в религиозных образах христианства и ислама / М. Г. Курбанов // *Исламоведение*. 2014. № 2. – С. 39–44.
5. Смирнов, А. В. «Благо» и «зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса). Избранные тексты / А. В. Смирнов // *Этическая мысль*. 2007. № 8. – С. 154–193.
6. Смирнов, А. В. Благо / А. В. Смирнов // *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* – Москва: Мысль, 2010. Т. 1. – С. 273.
7. Al-Āmidī, ‘Abd al-Wāḥid. Ghurar al-Ḥikam wa-Durar al-Kalim / Al-Āmidī, ‘Abd al-Wāḥid. – Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī, 2000.
8. Al-Ghazālī Abū Ḥāmid. Al-Maṣṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā’ Allāh al-Ḥusnā [The Most Beautiful Names of God], edited by Fadlou A. Shehadī. / Al-Ghazālī Abū Ḥāmid. – Beirut: Dar El-Machreq, 1971.
9. Al-Qurṭubī, M. A. Al-Jāmi’ li-Aḥkām al-Qur’ān, edited by ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī / M. A. Al-Qurṭubī. – Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 2001. – Pp. 174–175.
10. Ali, M. H. Futuwwa as the Noblest Character Traits (Makārim al-Akhlāq) in Anṣārī’s Manāzil al-Sā’irīn with al-Kāshānī’s Commentary / M. H. Ali // *Journal of Islamic Ethics*. 2020. No. 4 (1–2). – Pp. 8–24. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340043>
11. Kathīr, I. ‘U. Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm [Commentary on the Great Qur’ān], edited by Yūsuf ‘Alī Badaywī and Ḥasan al-Samāḥī Suwaydān / I. ‘U. Kathīr. – Damascus: Dār Ibn Kathīr, 2013. – 182 p.
12. Ḥanbal, A. Musnad, edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā. / A. Ḥanbal. – Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009.
13. Lumbard, J. E. B. The Semantics of Gratitude (Shukr) in the Qur’ān / J. E. Lumbard // *Journal of Islamic Ethics*. 2021. No. 5 (1–2). – Pp. 173–193. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340073>
14. Hallaq, W. Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge. / W. Hallaq – New York: Columbia University Press, 2018. – 392 p.

References

1. Baffioni C. Islamic Philosophy and Philosophical Islamic Studies: History and Prospects from the Perspective of a Western Scholar. *Islamic Philosophy and Philosophical Islamic Studies: Prospects for Development*. – Moscow: Languages of Slavic Cultures, 2012. – Pp. 7–20. (in Russian).
2. The Quran: Translated from Arabic and Commented by M.-N. O. Osmanova. – Moscow: Ladomir, Oriental Literature, 1995. – 576 p. (in Russian).
3. Korneeva T. G. On the Criteria for Evaluating Human Actions in Ismailism. *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Vol. 7, no. 1. Pp. 121–142. (in Russian).
4. Kurbanov M. G. Philosophical Understanding of Man in the Religious Images of Christianity and Islam. *Islamovedenie*. 2014. No. 2. Pp. 39–44. (in Russian).
5. Smirnov A. V. «Good» and «Evil» in Islamic Tradition and Philosophy (to the Question). Selected Texts // *Ethical Thought*. 2007. No. 8. – Pp. 154–193. (in Russian).
6. Smirnov, A. V. Good. New Philosophical Encyclopedia: in 4 vols. Vol. 1. – Moscow: Mysl, 2010. – P. 273. (in Russian).

7. Al-Āmidī, ‘Abd al-Wāḥid. 2000. *Ghurar al-Ḥikam wa-Durar al-Kalim*. – Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. 2000.
8. Al-Ghazālī Abū Ḥāmid. *Al-Maṣṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā’ Allāh al-Ḥusnā*. edited by Fadlou A. Shehadi. – Beirut: Dar El-Machreq, 1971.
9. Al-Qurṭubī M. A. *Al-Jāmi’ li-Aḥkām al-Qur’ān*, edited by ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī. – Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 2001. – Pp. 174–175.
10. Ali M. H. Futuwwa as the Noblest Character Traits (Makārim al-Akhlāq) in Anṣārī’s Manāzil al-Sā’irīn with al-Kāshānī’s Commentary. *Journal of Islamic Ethics*. 2020. no. 4 (1–2). – Pp. 8–24. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340043>
11. Kathīr, I. U. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. edited by Yūsuf ‘Alī Badaywī and Ḥasan al-Samāḥī Suwaydān, in 3 vols. Vol. 3. – Damascus: Dār Ibn Kathīr, 2013.
12. Ḥanbal, A. *Musnad*, edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā. – Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009.
13. Lumbard, J. E. B. The Semantics of Gratitude (Shukr) in the Qur’ān. / J. E. Lumbard. *Journal of Islamic Ethics*. 2021. No 5 (1–2), – Pp. 173–193. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340073>
13. Hallaq W. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. –New York: Columbia University Press, 2018. – 392 p.