

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ САДРИДДИНА АЙНИ**

На правах рукописи

МИРЗОШОХРУХ АСРОРИ

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОСТОИНСТВА В
СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСЛАМСКОЙ ЭТИКЕ
(ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)**

Специальность 09.00.03 - История философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:

Олимов Кароматулло - доктор философских наук, профессор

Душанбе - 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Общая характеристика работы

Глава I. Историко-теоретический и методологический анализ проблематики человеческого достоинства

- 1.1 Историко-философские корни формирования концепции о человеческом достоинстве.....
- 1.2. Человеческое существо и человеческое достоинство: теоретико-методологические основы вопроса.....

Глава II. Философско - аксиологические значения человеческого достоинства

- 1.1. Достоинство: истинное и мнимое.....
- 1.2. Соотношение достоинства и унижения чести

Глава III. Практико-деятельностные аспекты проблемы человеческого достоинства

- 1.1. Человеческое достоинство: социально-правовые аспекты
- 1.2. Человеческое достоинство в религиозном дискурсе

Заключение

Библиография

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Реальность современного мира находится перед вызовом духовно-нравственного и культурного бытия человека, которое связано с интенсификацией информационно-технологических, экономических и социальных преобразований, на фоне которого происходит релятивизация моральных ценностей, норм и принципов, что приводит к усилению кризиса экзистенциального характера и обострению деформации нравственного сознания. Новое поколение, воспитанное в духе постмодернистских реалий, ориентируется на устранение духовно-бытийных ценностей, что негативно отражается на традиционные нравственные нормы и принципы, которые сложились долгими веками в истории различных народов. Это относится и к обществу современного Таджикистана.

Проблема человеческого достоинства принадлежит к числу тех вопросов, которая входит в круг миропознания человека с древних времен наряду с такими этическими вопросами, как добро, справедливость, свобода, любовь и др. Хотя в многовековой истории изучения этого феномена выполнены важнейшие научно-исследовательские работы, но пока не выработаны однозначные и бесспорные подходы к осмыслению вопроса о человеческом достоинстве в трудах классических мусульманских мыслителей. Поэтому существует острая необходимость разработки и распространения общезначимых духовных ценностей на примере проблемы достоинства. В этой связи представляется эффективным соотнести современную интерпретацию проблемы достоинства со взглядами представителей различных рациональных школ мусульманской философии и этики.

Необходимо отметить и то, что человеческое достоинство хотя и является одной из ключевых нравственных категорий, но по сравнению с другими

категориями этики мусульманской философии, оно не изучено достаточно глубоко. Определение этимологического и философского значения термина, его сущности и функции в структуре нравственного учения, а также его восприятие человеком и реализация в поведении, типология достоинства, его общность и различия с категорией чести и др. имеет важное значение для создания общей картины этического учения мусульманских школ и мыслителей. В исследованиях по мусульманской этике человеческое достоинство многими учеными определяется только в фокусе его теолого-религиозной интерпретации, крайне мало обращается внимание на его философской трактовке.

Актуальность исследования данной проблемы заключается в том, что проблема человеческого достоинства в философско-этических учениях классических мусульманских мыслителей рассматривается как одно из высших духовных ценностей личности. Оно пробуждает нравственно-этическое восприятие с целью его духовного совершенствования личности как важнейшая ценностная установка, которое составляет часть общечеловеческой мировоззренческой парадигмы. Поэтому, исследование проблемы человеческого достоинства в трудах классических мусульманских мыслителей с выявлением рациональных традиций и их идейных источников формирования воззрения о достоинстве в рамках современной науки этики представляют несомненный научный интерес.

Хотя многие ученые в области философии человека считают достоинство бесспорным позитивным свойством человека, но оно всегда было предметом споров среди конкурирующих школ мусульманской философии. Кроме того, некоторые мусульманские ученые утверждают, что достоинство врожденное качество человека и является одним из важнейших учений ислама. Однако имеется и другие мнения, вовсе отрицающие достоинство человека, как

неотъемлемого его качества. Этот спор среди мусульманских ученых проник с самого начала возникновения рациональных идейных школ в исламе.

В данной работе сделана попытка исследования основных аспектов достоинства, в дискурсе этических и нравственных принципов, отраженных в исламской философской литературе. Исследование проводится с учетом того факта, что достоинства человека в современном мире признано неотъемлемой частью права человечества как основа свободы, справедливости и мирного сосуществования людей во всем мире.

Степень разработанности проблемы. Проблема человеческого достоинства рассматривалась и обсуждалась на протяжении всего периода развития этики. Несмотря на это, специальное научное исследование проблемы достоинства с философской точки зрения фактически отсутствует, и достоинство как тема этической ценности в учениях мусульманских философов до сих пор не стала предметом систематического исследования. По этой причине, предполагается, что в нашей исследовательской работе мы опираемся на работы, которые включают в себя первоисточников, в которых исследуется феномен достоинства. Наряду с этим обращается внимание на теоретические исследования по данному вопросу в трудах западных, российских, таджикских и иранских исследователей.

Первейшие представления о человеческом достоинстве в качестве этической категории в рамках концепции добродетели были заложены в «Авесте» и в трудах древнегреческих философов, традиция которых с учетом особенностей менталитета и мировоззрения последователей Ислама в дальнейшем была продолжена и развита в этических учениях известных мусульманских философов. Вопрос о человеческом достоинстве имеет весомое место в трудах средневековых мыслителей. Оно отражено во взглядах аль-

Кинди¹, аль-Фараби², Ибн Сина³, Мискавейха⁴, Насира Хусрава⁵, ал-Газали⁶, Ибн Рушда⁷, Ибн Араби⁸, Джелал ад-Дин ад-Давани⁹, Абу Бакра ар-Рази¹⁰, Насира ад-Дина ат-Туси,¹¹ Хамида ад-Дин ал-Кирмани¹² и др. Данному вопросу уделялось внимание также при рассмотрении других нравственных проблем, как божественная и человеческая воля, свобода и рабство, добро и зло, справедливость и несправедливость, любовь и ненависть и т.д. Указанные мыслители воспринимали достоинство не только как этическую, нравственную категорию, но в некотором смысле, как сакрально-божественное явление. Тем не менее, в их работах благодаря проникновению рационализма превалирует аксиологический подход, который определяет ценностную парадигму человеческого достоинства в системе их общего мировоззрения. В них обосновывается вопрос о том, что основой человеческого достоинства заключается в соблюдении морального закона.

Исследование проблемы человеческого достоинства с этико-философских и правовых позиций занимало особое место в классической европейской философии, начиная с эпохи Возрождения до наших времен. Наиболее важными из них являются труды Дж. Пико дела Мирандолы¹³, Дж. Манетти¹, Д.

¹ رسائل الكندي الفلسفية. بيروت ١٩٥٠

² فيصل مننعة. أبي نصر الفارابي. Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1973;

³ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980; Абу Али Ибн Сина. Сочинения. Т. II. - Душанбе, 2005;

⁴ مسكويه. تهذيب الاخلاق. بغداد - بيروت ٢٠١١; Мискавейх. Трактат о природе справедливости / Пер. и коммент. З.И. Гусейновой // Историко-философский ежегодник – 98. М.: Наука, 2000

⁵ Носири Хусрав. Зад ул-мусафирин (Припасы путников)/ Перевод с таджикского (персидского), вступит, статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005;

⁶ аль-Газали Абу Хамид. «Ихйа' улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук»). Том I. Часть I: – Пер. с араб. И.Р. Насырова и А.С. Ацаева. - М.: «Нуруль Иршад», 2007.

⁷ Аверроэс (Ибн-Рушд). Опровержение опровержения. . – Киев «УЦИММ-Пресс» и СПб: «Алетейя», 1999

⁸ Ибн Араби. Геммы мудрости. Перевод с араб. и комментарий А.В. Смирнова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. - М.: Вост. лит., 2012

⁹ جلال الدين دواني. رساله در عدالت. تهران ١٩٤٢

¹⁰ ابو بكر الرازي. رسائل فلسفية. بيروت ١٩٧٣; Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. - Душанбе, 1990

¹¹ Насир-уд-дин Туси. Насирова этика. - Душанбе, 2014.

¹² Хаид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума. Пред., пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995.

¹³ Мирандола Дж. Пико дела. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. Т. 1. Перев. с итальянского Л.М. Брагиной. Сост. и науч. ред. В.П. Шестаков. – М.: Искусство, 1981. – С. 248-265.

Д. Юма², И.Ф.Х.Шиллера³, И.Г. Фихте⁴, Ф. Ницше⁵, И. Канта,⁶ Г.Ф. Гегеля⁷, Н.А. Бердяева⁸ и др., в которых в отдельных разбросанных местах их произведений затрагивается вопрос достоинства в мусульманской теологии и философии. Эти работы служили в качестве отправного начала, которое определяло принцип дальнейшего изучения проблемы человеческого достоинства современными учеными и исследователями.

Следует отметить, что с отсутствием специальной исследовательской работы по проблеме человеческого достоинства в мусульманской философии, эта тема фрагментарно затрагивается в отдельных статьях, тезисах или же отдельных разделах исследований российских и постсоветских ученых либо по проблеме человеческого достоинства как таковое, либо по другим историко-этическим проблемам. В числе подобных исследований можно отметить работы А.В. Сагадеева⁹, А.В. Смирнова¹⁰, Е.А. Фроловой,¹¹ А.А. Гусейнова и

¹ Манетти Дж. О достоинстве и превосходстве человека // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Перев. с итальянского Н.В. Ревякиной. Под ред. С.М. Стама. Ч. 2. – Саратов, 1988. – С.8-68.

² Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы // Сочинения в 2 т. Т. 2. Перев. с английского Е.С. Лагутина. – М.: Мысль, 1996. – С. 523-529.

³ Шиллер И.Ф.Х. О грации и достоинстве // Собрание сочинений: в 7 т. Т.6: Статьи по эстетике / Перев. с немец. А. Горнфельда. - М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – С. 115-170.

⁴ Фихте И.Г. О достоинстве человека // Сочинения: в 2 т. Т.1. / Сост. и примечания В. Волжского. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 435-441.

⁵ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Сочинения. В двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

⁶ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Сочинения. В 8 т. Т. 4 / Перевод с немецкого Л.Д.Б. Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: «Чоро», 1994. – С. 153-246; Кант И. Критика практического разума // Сочинения. В 8 т. Т. 4 / Перев. с немец. Н.М. Соколова. Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: «Чоро», 1994. – С. 373-480; Кант И. Метафизика нравов // Сочинения. В 8 т. Т. 6 / Перевод с немецкого С.Я. Шейнман-Топштейна, Ц.Г. Арзаканьяна. Под об. ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: «Чоро», 1994. – С. 224-543..

⁷ Гегель Г.Ф.В. Философия права. М.: Мысль, 1990.

⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: АСТ МОСКВА, 2010. 319 с.

⁹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. М.: Мысль, 1973.; Ибн Сина. -М.: Мысль, 1985;

¹⁰ Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, 1993; Смирнов А.В. [Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция](#) // Этическая мысль: современные исследования. - М.: Прогресс-Традиция, 2009. – С.177-202; [Мусульманская этика как система](#) // Этическая мысль. Вып. 6 / Отв.ред. А.А. Гусейнов. - М.: ИФ РАН, 2005. – С. 51-75

¹¹ Фролова Е.А. Человек мир - Бог в средневековой исламской культуре // Бог - человек - общество в традиционных культурах Востока. М.: Восточная литература, 1993. - С. 144-156; Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010.

Р.Г. Апресяна¹, А.А. Игнатенко², Н.С. Кирабаева³, М.Т. Степанянца⁴, А.В. Разина⁵, А.П. Скрипника,⁶ М.Диноршоева⁷, К.Олимова⁸, Х.Додихудоева⁹, А.Мухаммадходжаева¹⁰, М.Хазраткулова, Н.Идибекова¹¹, А. Шамолова¹², Н.Н. Садыковой¹³, Х.М.Зиёева¹⁴, М.Т. Мамаджоновой¹⁵, З.М. Диноршоевой,¹⁶ Р.С. Комилова¹⁷, И. Зиёева¹⁸, Б.Дж. Самиева¹⁹, Р.З. Назариева²⁰, М.К. Мирбобоева²¹ и др.

Относительно значимые работы для диссертации являются антология «История арабо-мусульманской философии» и статья «Мусульманская этика как система» А.В. Смирнова, в которых автор в краткой форме раскрывает вопросы о близости и всеисии Бога в отношении человека, императив благонравия, о свободном выборе и счастье, справедливости во взглядах аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда, ас-Сухраварди, ал-Кирмани, Ибн

¹ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. *Этика*: Учебник. - М.: Гардарики, 2000; Гусейнов А.А. Гусейнов А.А. *Золотое правило нравственности*. - М.: Молодая гвардия, 1988.

² Игнатенко А.А. *В поисках счастья*. - М.: Мысль, 1989.

³ Кирабаев Н.С. *Учение Газали о свободе воли // Человек, мировоззрение, сознание*. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1979. – С. 3-11; *Идея совершенства в этике аль-Газали // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека*. М.: ИНИОН, 1993. – С. 88-99.

⁴ Степанянц М.Т. Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал ад-Дина Руми и Мухаммада Икбала Икбала / *Творчество Мухаммада Икбала*. М., 1982; *Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты*. М.: Издательская фирма Восточная литература, 1997.

⁵ Разин А.В. *Стыд и совет, честь и достоинство // Этика*. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 438-444.

⁶ Скрипник А.П. *Достоинство как внесловная ценность // Этика*. – М.: Проект, 2004. – С. 279-286.

⁷ Диноршоев М. *Философия Насириддина Туси*. - Душанбе, 2012,

⁸ Олимов К. *Мировоззрение Санои*. – Душанбе, 1973.

⁹ Додихудоев Х. *Философский исмаилизм*. - Душанбе, 2014.

¹⁰ Мухаммедходжаев А. *Мировоззрение Фаридуддина Аттора*. Душанбе, 1974. - С. 116.

¹¹ *Идибеков И. Этика Н. Туси в свете его теории свободы воли*. - Душанбе., 1987.

¹² Шамолов А.А. *Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси*. - Душанбе, 1994.

¹³ Садыкова Н.Н. *Философская антропология Мирзо Абдулқодира Бедия*. - Душанбе: Сурушан, 2003.

¹⁴ Зиёев Х.М. *Суфийский орден мавлавия*. Душанбе, 2007.

¹⁵ Мамаджанова М.Т. *Этические взгляды Джалолуддина Руми*. Душанбе, 2001.

¹⁶ Диноршоева З.М. *Гражданская философия аль-Фараби*. - Душанбе, 2006; *Абу Хамид Мухаммад аль-Газали и его «Опровержение философов» // Газали М. Опровержение философов (в соавт.)*. — Душанбе, 2008.

¹⁷ Комилов Р.С. *Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV веков*. -Д., «Дониш», 1993.

¹⁸ Зиёев И.Г. *Религиозно-философские воззрения Мухаммада Икбала*. – Душанбе, 2014.

¹⁹ Самиев Б.Дж. *Социально-философский анализ взглядов таджикских просветителей о структуре социальных отношений конца XIX и начала XX в.*

²⁰ Назариев Р.З. *Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ)*. Душанбе, 2011.

²¹ Мирбобоев М.К. *Этика Джалолуддина Давони*. - Душанбе, 1992.

Араби и др., а также, о человеческом достоинстве в мусульманской этике через анализ соотношения Бога и человека в ракурсе господина и раба, отвергая негативную коннотацию последнего слова, отношения человека к другим людям в ракурсе понимания «Я» и «другое» и отношения к самому себе через осознание внутричеловеческой его сущности.

В работах современных западных философов проблема человеческого достоинства в основном также рассматривается в рамках историко-этического контекста темы и с анализом других ключевых категорий этики. Наиболее ценными для темы настоящей диссертации представляются работы Х. С. Келмана¹, Дж. Катеба², Ф.Фукуямы³, Пулмэна⁴, Т.А. Келли⁵, М. Фахри⁶, Дж. Ф. Дж. Ф. Хоурани⁷, Дж. Макдиси⁸, Дж. Ролза⁹, М.А. Касема¹⁰, Ф. Рахмана¹¹ и др. др.

Отдельные правовые аспекты вопроса достоинства рассматриваются в работах иранских ученых и исследователей, как М.Т. Джа‘фари, М.М. Шабистари, Р.Навбахар, Н.А. Рафсанджани, А.Дж. Амоли, С.М. Дамад, М. Рахуминийа¹² и др.

¹ Kelman H.C. The Conditions, Criteria, and Dialectics of Human Dignity: A Transnational Perspective //International Studies Quarterly, Vol. 21, No. 3 (Sep., 1977). – P. 529-552.

² Kateb G. Human Dignity. Cambridge, MA, USA: Harvard University Press, 2011.

³ Фукуяма Ф. Человеческое достоинство // Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Перевод с английского М.Б. Левина. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «ЛЮКС». 2004. – С.211-252.

⁴ Пулмэн Д. Достоинство человека, боль и страдание / Перевод с английского Б. Григорьева // Человек. - 2001. - №3. – С. 104-114.

⁵ Келли Т.А.Ф. Человеческое достоинство // Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл. ред.: И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. – М. – СПб. – Н.-Й.: ИЦ «Елима», ИД «Питер», 2006. – С. 1003-1004.

⁶ Fakhry M. Ethical Theories in Islam. Leiden: E.J.Brill, 1991.

⁷ Hourani G.F. Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge: Cambridge U.P., 1985.

⁸ Makdisi G. Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine // Ethics in Islam. Malibu, California: Undena Publications, 1985.

⁹ Ролз Дж. [Теория справедливости](#). Новосибирск, изд-во НГУ, 1995.

¹⁰ Quasem M.A. The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam. Delmar; N.Y.: Caravan Books, 1978.

¹¹ Rahman F. Law and Ethics in Islam // Ethics in Islam. Malibu, California. Undena Publications, 1985.

¹² جعفری محمد تقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب. تهران 1370 هـ.؛ مجتهد شبستری محمد. حقوق بشر مبانی اصلی نظام اجتماعی // محمدیسته نگار. حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران 1380؛ نوبهار رحیم. دین و کرامت انسانی، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر. قم، 1382؛ H.A.Rafsanjani, A.A. Humandignity according Islamic law and Islamic jurisprudence, 1sted., Tehran, 1994; A.J. Amoli. Dignity in Quran. Tehran, 1369; S.M. Damad. Human dignity from perspective of

Таким образом, можно сказать, что хотя существует обилие философских трудов по этическим проблемам, среди них не отмечается какая-либо отдельная фундаментальная работа, которая бы дала целостную оценку и раскрывала бы сущность этого феномена в классической мусульманской этико-философской мысли.

Цель исследования является целостный этико-философский анализ проблемы человеческого достоинства в мусульманской философии.

Для достижения данной цели были поставлены следующие задачи:

- провести анализ текстов мыслителей мусульманской философии IX-XII вв. для выявления феномена человеческого достоинства в философских и теологических областях знания о человеке;

- произвести реконструкцию концепции человеческого достоинства в истории мусульманской философии;

- исследовать философское понимание феномена достоинства во взглядах отмеченных мыслителей в контексте этической направленности и других тенденций развития мусульманской философской мысли;

- выявить специфику этического смысла категории достоинства во взглядах мусульманских мыслителей;

- дать обоснование феномену достоинства как актуализации нравственного идеала

Объектом исследования в настоящей работе является историко-этическое учение средневековых мусульманских философов.

Предмет исследования - человеческое достоинство как феномен в этических учениях классической мусульманской философии.

Mulla Sadra and Kant, 1st ed., Qom, 2002; Dignity according to the Qur'an, 5th ed., Tehran, 2003; M. Rahiminia. Human dignity under criminal law, 1st ed., Tehran.

Теоретические и методологические основы диссертации. Выполнение диссертационного исследования на стыке философии, этики, истории, культурологии и права обуславливает системно-комплексный характер его методологии, которая позволяет всесторонне и целостно раскрыть сущность проблемы человеческого достоинства в мусульманской философии. Принцип комплексности и системности, положенный в основе работы, predetermined необходимость использования следующих методов исследования:

- сравнительно-исторического, обеспечивающего возможность проанализировать процесс развития представлений о человеческом достоинстве в сопоставлении различных подходов мусульманских мыслителей и выявившего целостный характер нравственного их учения;

- интегративного, позволяющего использовать достижения в различных областях научного знания для решения задач по осмыслению проблемы человеческого достоинства, поставленных в настоящем исследовании;

- герменевтического, способствующего правильному истолкованию и пониманию классических текстов, посвященных нравственным проблемам и их символическим выражениям;

- аксиологического, выводящего значение феномена достоинства в системе социокультурных ценностей.

Источники исследования. Основными источниками данного исследования являются работы мусульманских мыслителей, на основании которых созданы их нравственная философия. Среди них выделяются произведения, которые непосредственно посвящены этике и ее проблемам, как «Рисала фи-л-ахлак» («Трактат об этике») Ибн Сины, «Ахлаки Насири» («Насирова этика») Насир ад-дина ат-Туси, «Ахлаки Джалали» («Джалалова этика») Джалал ад-Дина Давани, этические трактаты, входящие в состав целых произведений аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, «Ихван ас-сафа», Ибн Араби,

аль-Газали, Мискавейха, Ибн Рушда, Хамид ад-Дин аль-Кирмани и др. В сравнительном измерении анализируются взгляды древнегреческих философов, как «Никомаха этика» Аристотеля, европейских философов эпохи Реннесанса, с учениями вышеуказанных мыслителей, а также священных книг как Коран и др., на основании которых складывается учение о достоинстве человека в мировоззрении мусульманских мыслителей.

Научная новизна. Новизна диссертационной работы, прежде всего, заключается в том, что в ней проблема человеческого достоинства во взглядах мусульманских мыслителей впервые стал предметом специального исследования и подробного анализа.

Новизну проведенного исследования более конкретно отражают следующие результаты:

- впервые произведена реконструкция и комплексный анализ феномена человеческого достоинства на основе первоисточников, написанных мусульманскими мыслителями;
- выявлены ценностные основания концепции человеческого достоинства в нравственной философии мусульманских мыслителей;
- произведен анализ идеала духовного совершенствования человека через исследования вопроса о достоинстве в мусульманской философии;
- определены место и значение категории достоинства в исламской культуре и сравнения ее с западной философией;
- проведен компаративный анализ воззрений западных, российских, таджикских и иранских исследователей этики, по проблеме человеческого достоинства как духовно-этического, религиозного и социально-правового феномена в истории развития общественной мысли.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Установлено, что генезис вопроса о достоинстве человека целесообразно будет рассмотреть в зороастрийских учениях, затем в античных полисных общественных отношениях по сравнению с древневосточными правлениями, а также Римской империей. Оно обосновывается тем, что мировоззренческие идеи о человеческом достоинстве время от времени претерпевали изменения даже в культуре самой древней Греции как начальный центр интеллектуального развития всей Европы, которое в дальнейшем оказало осязаемое влияние на подъем философской культуры мусульманского Востока.

2. В теоретико-методологическом аспекте вопроса о человеческом достоинстве предполагается определение пути формирования этого понятия как категория в историческом процессе с выделением специфических особенностей подходов в доисламской этической традиции и особенно идейных школах Ислама и его мыслителей. В концептуальной структуре проблемы достоинства образуется эклектизм, т.е. мусульманская философская система обновляется через сочетание различных положений, заимствованных из разнообразных философских конструкций; с рационализмом, посредством которого мусульманские философы попытались объяснить философское понимание человеческого достоинства в отличие от его религиозного толкования; с герменевтикой, которая послужила осуществить правильное истолкование и понимание текстов.

3. В мусульманской этике достоинство характеризуется как совокупность высоких моральных качеств и проявление уважения по отношению к этим качествам в самом себе, и которые имеют аксиологическое значение. В значении *фазилат* т.е. достоинство, образующее от слова *фадл*, заложен смысл совершенства нрава, нравственного преимущества человека. От удовлетворения, восхищения и уважения к ценностям, которые фактически не

имеют себе подобия в этом мире, человек приходит к достоинству (ал-Газали), при этом наравне с благими признаками, указывающими на истинное достоинство, в поведении людей общества обнаруживаются пороки, ведущие к мнимому, ложному достоинству. Мнимые или ложные достоинства человека проявляются, когда люди воображаемое счастье придают за реальное счастье (Насир ад-Дин ат-Туси), а истинное достоинство ассоциируется с справедливостью, счастьем, любовью, свободой и ответственности.

4. Мусульманские традиционалисты всегда стремились к максимальному возвышению Бога за счет унижения достоинства человека, а представители рациональных школ Ислама возвышали человека до Бога. Человек имеет преимущество над другими существами, который приобретает счастье благодаря способности мыслить и предполагать, что для него является наиболее достойным- добро или зло, счастье или несчастье, бедность или богатство. Достоинство и унижение человека зависят от воли или желания самого человека, когда оно превращается либо в сверхцели и сверхценности, либо в инструмент производства эгоизма, эксплуатации других людей, зависти и преступления. Все это связывается с другими антиподами: свобода-рабство и счастье-несчастье. Бедность это не рабство, ибо бедность определяется не достоинством, а своим общественным статусом, который не является определяющим фактором достоинства. Этим фактором является свобода выбора этого статуса или отказ от него.

5. Социально-правовые аспекты человеческого достоинства в Исламе основывается на религиозных установлений и предписаний Ислама, и мусульманское право (фикх), которое рассматривает общие закономерности права и его норм в исламском обществе, а также на этику мусульман и шариат, направленные на мотивированный учет характера и основания правовых действий и решений по поведению человека. В учениях многих мыслителей

Ислама разработано учение о добродетельном городе, в котором дается оценка достоинства и пороки их жителей через осознание ценности самого человека, пригодности, полезности и оправданности его существования, а также через признание и уважение особых свойств и заслуг личности со стороны общества. Добро и его конечная цель – справедливость являются теми высшими ценностями, которые вместе с истиной и красотой создают источник и содержание человеческого достоинства.

6. Теологическое толкование в учениях мусульманских мыслителей предполагает человеческое достоинство как наивысшее благо, оторванное от человека, противостоящее ему как «бытие Божие», в котором человек представляет себя в истинном совершенном виде. Сам Бог описывается в религиозном сознании как предел всех доблестей, осуществление всех надежд, цель целей, всеобъемлющее воплощение истины. Мусульманские мыслители достоинству как идеал придают свойство возвышения над реальностью, иначе он не был бы идеалом, а также утверждают зависимость человека от Творца. Человеческое достоинство теряет свое значение, когда он не имеет условий определения своего назначения, т.е. когда он не может постичь истину и красоту, связанные с существом Бога.

Теоретическая и практическая значимость диссертационной работы. Теоретическая значимость работы определяется новой постановкой вопроса о человеческом достоинстве, поиском и определением его места в системе мусульманской философии. Результаты исследования могут быть использованы в учебном процессе в преподавании курсов и спецкурсов по этике, истории мусульманской философии, исследователи истории персидско-таджикской научно-философской мысли и др.

Апробация результатов работы. Основные результаты исследования были апробированы в докладах автора на ежегодных научно-практических

конференциях, проходивших в ТГПУ им. С. Айни в 2013, 2014 и 2015 гг., а также в генеральных конференциях ЮНЕСКО по вопросам охраны природных памятников, Пномпен, 2012, по вопросам охраны материального и нематериального наследия, Париж, 2013, в международных конференциях «Рудаки и мировая культура», Душанбе, 2008 г., «О роли и значении творчества Рудаки в современных условиях», Тегеран, 2008 г., «Культурное сообщество стран Центральной Азии и Республики Корея», Сеул, 2012 г., на международных симпозиумах - «Ислам в условиях глобализации» (в рамках форума министров культуры стран-участников ISESCO), Баку, 2009 г., посвященного 750-летию Низами Ганджави, Ганджа-Баку, 2012. Они также отражены автором в 4 статьях автора, опубликованных в научных журналах, рецензируемых ВАК Министерства образования и науки РФ.

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседаниях кафедры философии ТГПУ им. С.Айни (протокол № от 2016 г.) и отдела истории философии Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан (протокол № от 2016 г.).

Структура исследования. Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, шести параграфов, заключения и библиографического списка. Общий объем диссертации – 150 страниц.

Глава 1. Историко-теоретический и методологический анализ проблематики человеческого достоинства

1.1. Историко-философские корни формирования концепции о человеческом достоинстве

В философии культуры и этике категория «человеческое достоинство» имеет особое значение и оно отражает смысл одного из универсальных качеств человека, а также представляет собой важный феномен духовной культуры человечества. Хотя явное применение идеи человеческого достоинства в философии, культуре, международной политике и права актуализировано совсем недавно, его корни уходят в ранних стадиях развития как восточной, так и западной цивилизаций.

В изучение вопроса об истоках понятия и понимания человеческого достоинства в качестве одного из предварительных условий развития данной идеи важно рассмотрение двух ее аспектов: вера в универсальной значимости его норм и возможного применения этих норм в светских житейских делах; второе, то, что западное христианское и восточное мусульманское монотеистическое понимание мира опирается на универсалистское представление человеческого бытия и уникального места человека в Космосе и на Земле, его духовного и мирского состояния души, что породило идею о величии и достоинстве человека в трудах мыслителей. К примеру, персидский философ Насир ад-Дин ат-Туси (1201-1274), говоря о житейских принципах человека утверждает, что достоинств много и, что «эти достоинства были далее определены следующим образом: мудрость означает познание того, что имеет тенденцию к существованию; но так как существующие вещи являются или божественными или человеческими, мудрость подразделяется на два вида: «познаваемых» и «выполнимых», то есть теоретическая и практическая. «Храбрость» показывает, что раздражительная душа должна подчиняться

рациональной душе, чтобы не стать взволнованным в рискованных делах; и это должно перейти в соответствии с мнением последнего, так, чтобы выполняемое действие стало справедливым, и терпение, которое он проявляет, было бы достойным похвалы».¹

Более современный ученый - немецкий историк-социолог Макс Вебер (1864-1920) рассматривал истоки человеческого достоинства в двух аспектах - наследие христианства и римского права, и он резонно подметил, каков уникальный характер рационалистических западных социальных, экономических и политических отношений, которые в конечном итоге привели к зарождению современного капитализма и бюрократической нации-государства.²

Генезис вопроса о достоинстве человека целесообразно будет рассмотреть в античных полисных общественных отношениях по сравнению с древневосточными правлениями, а также Римской империей. Дело в том, что мировоззренческие идеи о человеческом достоинстве время от времени претерпевали изменения даже в культуре самой древней Греции как начальный центр интеллектуального развития всей Европы.

Отметим, что идея справедливости находит свои корни в древнейшей мифологии и в этом смысле В.С. Нерсесянц отмечает, что «во многих древнегреческих мифах отчетливо присутствует возводимая к богам идея справедливого устройства полисной жизни людей. В своих поэмах Гомер противопоставляет справедливость (Дике) как принцип общения силе и насилию в человеческих взаимоотношениях. Гесиод восхваляет Эвномию (Благозаконие), которая, согласно мифу, является сестрой Дике и дочерью верховного и совершенного бога Зевса и богини Фемиды (персонификации вечного естественно-божественного порядка). Эвномия (Благозаконие) тем

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. Душанбе, 2014. – С. 111.

² См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990. -С. 64-82.

самым олицетворяет божественное по своим истокам начало законности в общественном устройстве, глубинную внутреннюю связь законности и полисного порядка».¹

Идея о достоинстве человека в классической Греции зарождалась в тесной связи с концепцией демократии в V-IV вв. до н.э. Сразу после афинской революции 508 г. до н.э., все мужчины, проживавшие на афинской территории, стали гражданами, т.е. полноправными членами общества с существенными привилегиями и правами. В действительности, местное сообщество коллективно и индивидуально приняло высокий авторитет, только зарезервированный для немногих членов элиты от рождения и по богатству. Гражданское достоинство способствовало и защищало демократическую экспансивную концепцию гражданства. Эта афинская концепция о гражданском достоинстве проявлялась в новых демократических правилах и зарождающейся политической культуре. Кроме того, из-за того, что в Афинах не практиковался имущественный ценз для активного гражданства, некоторые лица были богаче, образованнее и, таким образом, они имели существенный доступ к социальной власти, чем другие. Это могло привести к опасению, что сильные члены общества стремятся унижить или инфантилизировать своих нижестоящих по рангу сограждан. Если бы требовалось поддерживать и регулировать их соотношение в смысле гражданского достоинства, то таким образом, оно должно было активно защищаться законами, подкрепленными опытом и поведением людей того общества. Развитие демократических основ афинского права и публичного его дискурса можно понимать, по крайней мере в качестве успешного управления рядового слоя граждан Афин, чтобы построить

¹Нерсесянц В.С. Общая теория права и государства. Учебник для вузов. М.; Издательская группа НОРМА-ИНФРА, 1999. –С. 288.

устойчивую институциональную и политико-культурную систему, которая эффективно защищала достоинства всех граждан.¹

Демократия в обществе афинян не оттеснила аристократическое достоинство, но она изменила путь, ради которого была приобретена и как потом было демонстрировано в обществе, это достоинство заслуживало особого внимания на вполне законных основаниях с публичным выражением в обществе. С консолидацией афинской демократии, традиционные аристократические ценности (например, статус продолжения потомства, высокой рождаемости, калокагатии - гармоничное сочетание физических и нравственных качеств, совершенство человеческой личности как идеал воспитания человека и др.) соответствовали демократическому дискурсу (в Ассамблее и суде) и были обобщены в качестве ценностей, соответствующими интересам порядочных граждан. Демократические нормы и идеология также придавали особое значение таким ценностям, как свобода (элеутерия) граждан и их равенства (ключевые термины в этих нормах были изономия (*isonomia*) - равенство перед законом, изопсефия (*isopsêphia*) - равенство голосов, изегория (*isêgoria*) - равенство в отношении публичной речи). Законы демократии определяли уголовную ответственность (в частности, в законе против высокомерия) выражение социальных превосходств (словесное и фактическое унижение), которые лежали в основе поведения архаичного аристократического общества. Богатые афиняне теперь должны продемонстрировать свою любовь чести (*philotimia*) путем обеспечения возможности для сообщества в рамках своих юридических обязательств. Сообщество, в свою очередь, должно выразить удовлетворение с публичным одобрением их поступок: прежде всего,

¹ Fisher N. The Law of hubris in Athens. In *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*. Ed. Paul Cartledge, Paul Millett, and Stephen Todd. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 123-138.

составление общественных указов о признании щедрости и гражданского духа элитных публичных благотворителей.¹

В обвинительном выступлении, сочиненном знаменитым афинским оратором Демосфеном (384 до н.э.) для уголовного процесса, который состоялся в 346 г. до н.э., была представлена уникальная возможность для зрелого понимания демократического гражданского достоинства, роли закона и политической культуры в его поддержке. Ответчик, известный афинский политик Мидия был обвинен в нарушении норм достоинства - Демосфен неоднократно описывает общественное поведение Мидия как высокомерие: умышленное причинение вреда и унижения по отношению к другим членам общества. В частности он писал: «Я обращаюсь ко всем вам, граждане судьи, с просьбой и умоляю вас прежде всего с благожелательностью выслушать меня; и затем, если я докажу, что этот самый Мидий совершил преступление не только против меня, но и против вас, и против законов, и против всех остальных людей - поддержать и меня и самих себя. Ведь вот как обстоит дело, граждане афинские: оскорбление было нанесено мне, втоптана в грязь была моя личность, ныне же предмет расследования и судебного разбирательства будет состоять в том, что получит ли Мидий и впредь возможность творить подобные дела и безнаказанно оскорблять любого из вас или же нет».²

В целом, точка зрения Демосфена заключалась в том, что отдельный гражданин может ходить по улице с поднятой головой, не беспокоясь о попирании его достоинства, и не опасаясь унижения. И это, по словам Демосфена, мог происходить только благодаря реализации демократических норм Афин и цивилизованных традиций.

¹ Ober J. Mass and elite in democratic Athens: Rhetoric, ideology, and the power of the people. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989, pp. 359-365.

² Демосфен. Речи: В 3 т. / Отв. ред. Е.С. Голубцова, Л.П. Маринович, Э.Д. Фролов. М.: Памятника исторической мысли, 1994. Т. I. – С. 67.

Архаичный афинский поэт-законодатель, один из «семи мудрецов» Солон (ок. 638-559 до н.э.) пишет об резких условиях жизни (которые он стремился исправить своим законом), в котором богатые и могущественные афиняне легко могли поработать своих более слабых сограждан-афинян, которые как писал Аристотель в своей «Афинская полития» были теми, кто «трепетал перед прихотью господ» и были освобождены им благодаря установлению «закона властью, силу с правом сочетав»¹. Стремясь положить конец этим условиям систематического унижения и инфантилизации, Солон своим законом установил Афины на путь гражданского достоинства. Три поколения спустя, в 508 г. до н.э., обычные люди в Афинах встали с оружием в руках, бросая вызов элитным лидерам и рискуя месть мощных спартанцев, чтобы установить порядок большего коллективного достоинства. Результат был новый демократический политический порядок, который в течение следующих 180 лет, систематически способствовал взаимному уважению и равному признанию граждан, и в то же время расширил возможности для их участия в общественных делах.

В концептуальном формировании идеи о человеческом достоинстве в Риме были включены моральные, политические, правовые и социальные аспекты. Она отличалась следующими признаками: первое, упоминание о честности или равнодушии по отношению к выгоде; второе, в республиканской эпохе она была связана с рангами в высоких государственных учреждениях в лице государственных чиновников или высокопоставленных лиц; она имела еще один смысл, связанный с высоким социальным рангом; и в законе также было четко применено «больше» или «меньше» в ступени рангов и социального положения. Понятно, что в Риме достоинства распределялись не однозначно, и это несмотря на то, что римское право оценивается как рациональная система

¹Аристотель. Политика. Афинская полития. М.: Мысль, 1997. –С. 276.

светского характера, и которое сложилось на основе коллективного желания, а республика образовалась не на основе признания божественного авторитета и не на основе интерпретаций священных текстов. Как Рим стал центром управления знаниями, цивилизованного мира, он принял римско-стоическое представление об универсальном законе природы, предлагая в нем справедливость и порядок для всех. Разумный человек становится частью рационально организованной Вселенной. Разум и природа равны. Закон природы отождествляется с разумом, а общество, основано на верховенстве разума. Поскольку все люди были сознательно связаны с «правильным разумом», Цицерон и последующие римские ученые-правоведы опираясь на это, выдвигали идею о существовании онтологического равенства человечества. Это равенство влечет за собой создание универсальной республики, где государство должно служить общему благу граждан, а подданные осознали свое достоинство в этом государстве. В этой связи, В.М. Капицын наряду с антропосоциальном значении вопроса также указывает на экзистенциальный и этно-онтологический его уровень и отмечает, что «достоинство афинянина и римлянина долгое время связывалось со статусом «свободного». Это восходило обычно к автохтонности – принадлежности к коренным жителям территории, или же, наоборот, к сообществу аллохтонному – более сильному племени пришельцев-покорителей, например, спартанцев по отношению к илотам в Спарте или римских граждан по отношению к жителям завоеванных провинций. Свободный означало «полноценный человек», равный в своей семье, общине и полисе.»¹

Одним из признаков, что демократический режим Афин эффективно защищал гражданское достоинство, являлось отсутствие доказательств личного патронажа в Афинах. Большинство достаточно хорошо организованные

¹ Капицын В.М. История, теория и защита прав человека: Учебник. М.: Московский университет потребительской кооперации, 2003. –С. 11.

общества классической античности, например, в Спарте и Риме, были основаны на личной протекции граждан. Тем не менее, в Спарте и Риме иммунитеты и права граждан на участие, связанное с гражданством, остаются ограниченными и спартанские, и римские общества в плане обеспечения человеческого достоинства, по-прежнему, способствовали сильному аристократическому слою. В классической работе «Характеры», герои Теофраста¹ знакомят нас с «человеком-олигархом», который «говорит о том, как он стыдится, когда рядом с ним в народном собрании усаживается какой-то жалкий и грязный нищий»². В двух антидемократических переворотах в конце пятого века, недовольные элиты выступили против идеи гражданского достоинства, стремясь подорвать способность афинян пойти на преднамеренные риски по защите своих прав на основе публичной информации: в 411 г. олигархи совершили террористическое убийство, сознательно направленное на подрыв их общих знаний о политических преимуществах граждан. Придя к власти, они переписали перечень гражданства, но сохранили важную общественную информацию с вопросом «кто является гражданином в настоящее время?».

Точно так же, олигархическая власть Тридцати тиранов,³ которая взяла контроль над правительством в 404г. до н.э. лишил гражданства большинства аборигенов все правовые гарантии неграждан и т.д. Тридцать тиранов в Афинах реализовали свою мечту через спартанцев, которые усовершенствовали метод унижения и инфантилизацией в управлении коренным населением, которые были известны как «илоты». Илоты Спарты были унижены, например, с принуждением пить большое количество алкоголя: пьяные рабы, шатаясь и

¹Теофраст или Феофраст (род. ок. 370 - ум. Между 288 и 285) – древнегреческий философ, естествоиспытатель, теоретик музыки.

² Там же. –С. 239.

³Тридцать Тиранов (или власть Тридцати) — общее название группы проспартанских правителей, которые управляли Афины в 404-403 до н.э.

извергая рвоту, были использованы в качестве наглядного примера для необходимости ограничения прав молодых спартанцев. Илоты были незрелые, инфантильные, будучи предметом систематического террора и убийства со стороны государственных органов. «Радикальная неопределенность, в которой рабы жили своей несчастной жизнью, было основой спартанского режима аристократического достоинства».¹

Не случайно, что после того, как афинские демократы свергли проспартанскую власть Тридцати тиранов и была восстановлена демократия, политика государств была посвящена новой стратегией, что общественные правила демократии должны были служить в первую очередь, для повышения гражданского достоинства граждан и защиты их прав. Тем не менее, их достоинство, принципиально, было защищено далеко за рамки рядовых граждан. В той же своей речи Демосфена отметил, что афинским законом защищено любое лицо, либо ребенок, женщина или мужчина или раб против преднамеренного неуважения (высокомерие) и других незаконных действий. Демосфен, говоря о рабах, отмечает, что «вы видите, граждане афинские, какое человеколюбие заключено в этом законе, который не допускает насилия даже над рабом. Для какой же цели, во имя богов? Представим себе, что кто-нибудь привезет этот закон варварам, из среды которых доставляются эллинам рабы, и произнеся вам похвалу, рассказав подробно о нашем государстве, скажет им: «Живут на свете некие эллины, люди настолько кроткие и гуманные, что, несмотря на все обиды, которые им приходилось от вас терпеть, и несмотря на то, что от природы им завещана вражда к вам, унаследованная от предков, они не разрешают насилия по отношению к рабам, которых они приобретают за

¹ Waldron J. Dignity, Rank, and Rights. Tanner Lectures: UC Berkeley, 2009.

деньги. Они установили этот закон, который должен публично карать за это преступление, и многих, нарушивших этот закон, покарала смертью».¹

Идея о том, что каждый человек естественным образом обладает неотъемлемым достоинством, был разработан и широко распространен среди древних стоиков. Стоицизм связывается с именем Зенона из Китиона, который жил в качестве резидента-иностранца в Афинах, примерно в 300 г. до н.э. Это было время, когда половина из греческих городов-государств представляли собой демократическими правительствами.

Согласно греческим и римским стоикам, основанием для создания организованного человеческого сообщества является разум каждого человека. И каждый человек, только в силу того, что обладает рациональные способности, имеет безграничную ценность: мужчина или женщина, раб или свободный человек, король или крестьянин, все равны безграничной моральной ценности, и достоинство разума достойна уважения, где он находится. Более того, даже если люди различаются по своим моральным свойствам, их нравственно-рациональная способность принципиально равны, и источник нашего равного достоинства находит свое понимание через все, что нас разделяет. Стоики утверждают, что мы должны уважать то, что действительно заслуживает в нас самих. Сенека (4 до н.э. - 65) - один из крупнейших представителей стоицизма особенно красноречив в своем описании красоты нравственной сущности человечества.

В отрывке, что, кажется, глубоко повлиял на И. Канта, он в частности писал: «И если вы столкнетесь с человеком, которого не встревожили опасности, и который не тронут страстной тоской, счастлив в бедственной ситуации, спокойный в разгар шторма, то не вероятно ли, что чувство благоговения к нему будет найти свой путь в вашем сердце? Хвала ему, что он

¹ Демосфен. Речи. Т. I. – С. 79-80.

не может ни дать, ни вырвать, и что он особый человек. Вы спросите, что это такое? Это его душа, и разум совершенствуется в душе. Для человеческого существа он разумное животное.»¹ Сенека говорит здесь о развитых моральных возможностях, но его точка зрения такова, что эти возможности все сами по себе являются собственными объектами уважения.

Если правильно оценивать сумму моральных и рациональных возможностей человека, то можно обнаружить, что они должны всегда рассматриваться как следствие, а не просто как средство, и также можно увидеть, что они требуют равного уважения, а не эксплуататорского отношения, хотя вопреки этому любой человек готов сделать исключение в пользу собственного дела. В самом деле, каждый интуитивно размышляет о достоинстве, что это мысль о следствии, а не просто средство самоопределения. Этот тезис достаточно хорошо разъяснено И.Кантом: «В царстве целей все имеет или цену, или достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено также и чем-то другим как эквивалентом; что выше всякой цены, стало быть, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством».²

Но это не просто иметь свою цену и это не просто то, чтобы быть использован для целей других, или торговаться на рынке. Оно тесно связано с идеей уважения другого как правильное отношение к его достоинству. Здесь, мы не думаем о двух понятиях, как полностью независимые друг от друга, а о том что достоинство рассматривается с начало как таковое, моральное качество, а затем требование что заслуживает уважения, это достоинство.

Стойки оценивают ценность рациональных и моральных возможностей человека, утверждая, что они возвышают нас над животными. Их описания человеческого достоинства, как правило, связаны с унижительного сравнения с

¹ Перевод с английского. См: Seneca L. A., Epistulae morales ad Lucilium, in Letters From a Stoic, trans. Robin Campbell (London and New York: Penguin Classics, 1969, p. 41.

² Кант И. Основоположения метафизики нравов//Сочинения в 8-мит. Т. 4. М.: Чоро, 1994. –С. 212.

нечеловеческим животным, которые, как подразумеваемые, используются лишь как средство. Действительно, стоики считают, что животные бессмысленные и неумные и, как следствие, они нужны им лишь как средство для существования человека. Вместе с определением различия и отказа предоставлять животным доли в интеллекте, они также отрицали без аргумента, что есть какие-либо достоинства, присущие человеческому потенциалу, в котором животные также могут соучаствовать, например, в сознательном ощущении, эмоций и способности к любви, заботы и других разумных свойств.¹

Другим серьезным подходом к пониманию достоинства в стоическом учении является о бесполезности «внешних благ». Деньги, слава, статус, а также здоровье, дружба, своя жизнь, и жизнь своих детей и супруга - все это в соответствии с учением стоиков, не имеет истинную ценность, и они не должны когда-нибудь стать объектами человеческой привязанности. Только добродетель и нравственная мощь заслуживают почтения. Парадигматично является выражение Цицерона (106 до н.э. - 43 до н.э.), который, рассказывая о смерти своего ребенка, ответил спокойно: «Я давно знал, что родил смертного».²

Таким образом, начертив некоторые наброски картины человеческого достоинства в раннее древнегреческой традиции, мы сделаем следующие шаги к исследованию вопроса через выяснение различных уровней возможностей и функционирования чувства достоинства.

В христианском богословии, идея достоинства находит свое соответствующее высокое место, а среди отцов церкви Святой *Лев I Великий*, папа Римский (440-461) внес большой вклад в разработке этой идеи двумя христианскими тезисами: первое то, что крещение дарует достоинство

¹Sorabji R. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995, p.176.

²Cicero M.T. [Tusculian Disputations](#). [General Books LLC](#), 2009, pp. 3-30.

христианам; второе то, что люди сделаны по образу Бога, и Бог воплотился в человеке, и поэтому, все люди имеют божественное достоинство. Люди с самого рождения обладают равным достоинством. Поэтому, достоинство с этой богословской точки зрения имеет онтологическое значение. Два произведения святого Августина (354-430) – «О Троице» и «О Книге Бытия буквально»¹ были заполнены идеями богословской традиции о достоинстве человека. В «О Книге Бытия буквально», Августин рассматривает грехопадение, представит образ Божий в человеке и его способность быть добродетельным может быть восстановлено только через искупление. В «О Троице», триединая душа человека, состоящая из памяти, интеллекта и воли, соответствует Святой Троицы, которая создала ее. Даже интеллект может быть добрым или злым в зависимости от того, как он будет использован: добрый, если он направлен на божественность и зло, если ориентирован на другую цель.

Фома Аквинский (1225-1274) отличался от Святого *Льва I Великого* в том, что он исток человеческого достоинства рассматривал в природе, а не в богословии. Как индивид, человеческое существо, естественно, свободен. Его достоинство теряется, когда им совершается грех. Рациональное человеческое может трансформироваться, приобретать статус нерационального животного и вместе с тем, онтологическое значение достоинства переходит в этическое, точнее в моральное. Моральности достоинства человека же согласно Фоме Аквинского такова: «... никакого особого источника моральности не существует. Подчиняя активность человека общим метафизическим законам движения, Фома Аквинский считает моральное благо частным случаем блага вообще. Мера «человечности» действия, по мнению основателя томизма, есть

¹Августин. О Троице. / Пер. А. А. Тащиана. (Серия «Патристика. Тексты и исследования»). - Краснодар: Глагол, 2004. - 416 с.; Аврелий Августин. О Книге Бытия буквально / Блаженный Августин Иппонский. Творения. Т. 5. М.: Паломник, 1997. - С. 142-309.

мера подчиненности разуму. Итак, насколько человеческое действие разумно, настолько оно бытийственно и, следовательно, в такой же мере оно морально».¹

Философы гуманизма эпохи Возрождения пошли дальше по пути Фомы Аквинского, раскрывая его идею о природных корнях человеческого достоинства и стали прославить его, не осуждая греховность человечества. Известный флорентийский гуманист Джаноццо Манетти (1396-1459) в своем «О достоинстве и превосходстве человека» выдвинул и богословских и натуралистических аргументы в пользу достоинства: люди как другие существа – тварь Божия, но намного выше остальных и природа всех их связана с божественной; действительно таков путь совершенствования их тел и душ, что как больше мы приближаемся к Богу, так более четко представим себе образ человека. Люди рождаются и имеют достоинство в равной мере и они все богоподобны, или в лучшем случае, должны стремиться к тому, чтобы «стать как бы подобными самому бессмертному Богу, ибо назначение ваше - познавать и действовать - является общим с делом всемогущего Бога».²

Джованни Пико делла Мирандола (1463-1494) как представитель Ренессанса писал, пожалуй, самый известный труд «О достоинстве человека». Согласно его учения, действия всех тварей строго регулируется законами Божьими, кроме человека, которому Бог дал свободную волю, чтобы определить действовать по собственному усмотрению. Достоинство, как видно, исходит от этой свободы. Как Манетти, он также рассматривает людей, равным образом обладающими достоинством с самого рождения. Но если Манетти видит достоинство, вытекающие из человеческого опыта, то делла Мирандола находит его в свободе человека с тем, чтобы достичь совершенства. Эта свобода позволяет ему быть творцом своей бытийности, властелином самого себя: «О,

¹ Гуревич П.С. Философия человека. Часть первая. М.: ИФРАН, 1999. – С. 180-181.

² Манетти Дж. О достоинстве и превосходстве человека / Дж. Манетти // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов в двух частях. Саратов: Изд-во Саратовск. Ун-та, 1988. Часть 2.- С. 68.

высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет!».¹

Гуманисты эпохи Возрождения начали продвигать нетеологические аргументы в пользу достоинства, но их мировоззрения также оставались прикрепленными к трансцендентной обители христианства. Эмпиризм Давида Юма (1711-1776), представленного в его эссе «О достоинстве и низменности человеческой природы»² в большей части изложены его натуралистическим подходом к этому вопросу. Если обобщать все идеи Д.Юма о достоинстве, то получим следующие тезисы: не метафизика, а эмпирические факты показывают, что человеческое существо может вести себя достойным образом; люди, естественно, склонны вести себя достойно (хотя существует и неуверенность в том, что они всегда будут вести себя таким образом); когда человек обладает самооценкой быть достойным, он будет стараться и действовать для его достижения; наконец, если допустимо, что человек родился без достоинства, то несомненно другой факт, что все люди, как правило, стремятся к тому, чтобы быть или стать достойными. В частности, Д.Юм утверждает, что «когда человеком овладевает высокое понятие о его месте и роли в мироздании, он, естественно, старается действовать так, чтобы оправдать такое понятие и не унизиться до грязного или злодейского поступка, из-за которого он может опуститься, став ниже того представления о себе, которое имеется в его воображении. Соответственно мы находим, что все наши утонченные и модные моралисты настаивают на указанном тезисе и пытаются представить зло как то, что недостойно человека, а также отвратительно само по себе».³

¹ Пико делла Мирандола, Дж. Речь о достоинстве человека / Дж. Пико делла Мирандола // Антология мировой философии: Возрождение. М. : АСТ, 2001. – С. 266.

² Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы (перевод Е. С. Лагутина) // Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1965.

³ Там же. – С. 610-611.

Для Иммануила Канта (1724-1804), достоинство основывается на автономии человека; человек существо, которое всегда имеет конец; все люди рождаются, имея достоинство и в этом они равны; их достоинство определяется их поступками в рамках как социальных, так и этических норм. Он писал: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом... Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству... Только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладает достоинством».¹

Таким образом, в центре философского понимания достоинства в классических работах периодов Ренессанса и Нового времени лежал антропоцентризм, в котором было заложено познание мира через призму человеческого существования: человек - автономное и самодостаточное существо, которое через свое совершенствование приводит и окружающий мир к совершенству, поэтому он не пассивное творение Бога, а как личность, стремящийся к новым высотам совершенства, к Богу. В соответствии с этим основное внимание уделяют на гармонию души и тела, на адекватность духовного и телесного существования; человек представляется как творчески деятельная личность; свобода человека связывается со смыслом его жизни и внутренней, творческой активностью, творческой деятельностью; человек самодостаточен и он может самостоятельно развить свои способности.

Отметим, что к такому заключению западные философы и моралисты пришли за долгое время исторического развития своих мировоззренческих представлений, в ходе которого также оказываясь под влиянием других цивилизаций – индийской, китайской, персидской и исламской, создали нечто

¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант. Сочинения: в 8 т. Т. 4. М., 1994. – С. 212-270.

новое синкретическое учение о достоинстве человека. В силу ограниченности объема работы, мы остановимся только на анализ особенности этого вопроса и степени его влияния на западной философии на примере Ислама.

В Исламе как в Христианстве преобладает теологическая основа концепции человеческого достоинства. Однако, по сравнению с Христианством и Иудаизмом, где представлена идея о первородном грехе, в Исламе не утверждена первоначальная испорченность природы человека. С другой стороны, в Исламе отсутствует «сомнительность» в дела Бога, и поэтому человек понимается как раб Его, что не позволяет человеку быть таким свободным и самостоятельным в решении многих своих духовных и светских делах, а также для создания автономного гражданского и политического общества (хотя бы в начальных этапах его развития), как оно было в этих двух авраамических религиях. Исламское «идеальное» государство регулируется одной теократией, а не в смысле правления священства (потому что Ислам не имеет институт священства, как, например, в Христианстве), но по правилам Бога. Только «божественные» люди делают закон и только они занимают такой же суверенную позицию в Исламе, как полис, корона или люди в западной политической традиции; исламские законы веру в Бога рассматривают как высшая цель, свобода и достоинство человека имеют смысл в сочетании с ответственностью перед Богом; в котором справедливость, правосудие, политическая, экономическая, социальная и культурная независимость обеспечены путем обращения к руководству святых лиц, обладающих необходимой квалификацией, которая осуществляется на основе Корана и Сунны.¹

По Корану, нет сомнения в том, что человеческое существо имеет особый статус во всеобщем мире. Это человеческое существо, который имеет другое

¹ Lewis B. The Political Language of Islam (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), pp.30–31.

создание, обладающее разумом и свободной воли, и оно является самым совершенным существом, которое как в Христианстве создано по образу Божию. Таким образом, человек имеет наибольшее значение, честь и достоинство среди всех существ. Коран гласит: «Мы почтили сынов Адама и позволяем им передвигаться по суше и морю. Мы наделили их благами и даровали им явное превосходство над многими другими тварями.»¹ Человеческое существо пользуется таким благородным статусом, что Бог повелевал ангелам преклоняться ему. Потому что он имеет божественную душу, он заслуживает того, чтобы быть удостоен им: «Когда же Я придам ему соразмерный облик и вдохну в него от Моего духа, то падите перед ним ниц».²

В то же время, мы можем сказать, что человеческое достоинство является существенным, а не случайным, ибо его отношение к Богу заложено в самой его сущности и существования. И в этом разница между исламом и гуманизмом, либерализмом и другими секулярными идейными школами по отношению к человеческому достоинству. Мы также должны добавить, что, поскольку человеческое достоинство имеет свои корни в самой человеческой жизни, ценность отдельных лиц является истинной и не зависит от их статуса в обществе.

С этой точки зрения, достоинство человека не только статические и заданное, более того оно содержит два других типов значений: первый, существенную ценность человеческого рода, которая имеет свои корни в его создании, и, следовательно, является общим для всех отдельных людей; второй, динамический аспект ценности и совершенства, что каждый индивид приобретает его по своей собственной воли в реальной жизнедеятельности. Эта величина зависит от знания или веры каждого человека и практики / благочестия, и поэтому люди отличаются друг от друга. Это четко обозначено в

¹ Коран 17:70

² Коран 15:29

следующем аяте Корана: «О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас - наиболее богобоязненный».¹

Первая часть стиха относится к общему значению всех людей; а вторая часть относится к приобретенным и, следовательно, различным значениям человеческого достоинства. Познание Бога, любить Бога и повиноваться Богу - три основные элементы пути к совершенству. Следует также отметить, что в соответствии с исламским мистицизмом, нет конечной точки в человеческом совершенстве, завершение достигается когда происходит единение с Истинной. Это еще одно преимущество для человека по сравнению с другими существами. Другая сторона медали человеческого существа заключается в том, что, благодаря сочетания материальных и духовных свойств и из-за его противоречивых желаний, с одной стороны, и его свободной воли, с другой стороны, окончательная судьба человека зависит от его собственного выбора. Он сам решает свою дальнейшую судьбу. Он может выйти за пределы ангелов или опуститься ниже животного. Так в исламском мистицизме, человек не просто существо наравне с другими существами; более того, он является всеобъемлющим существом, которое содержит в себе признаки всех существ. Поскольку человек является величайшим проявлением Бога, мир в его тотальности обобщены в него. Другими словами, так как человек отражает все имена Бога, он охватывает все и присутствует во всех мирах. Эти миры, на их взгляд, следующие: мир фиксированных объектов (*'алам аль-а'уан ал-сабита*), мир интеллекта (*'алам ал-'укул*), воображаемый мир (*'алам ал-мисал*), мир природы (*'алам ал-таби'а*) и мир самого универсального существам или мир человека (*'алам ал-инсани*).²

¹ Коран 49:13

² Муаййад ад-Дин Махмуд Джунди. Шарх фусус ал-хикам («Комментарий к «Геммам мудростей»). Мешхед, 1361с.х. –С. 151.

Поскольку человеческое существо по дуге своего нисхождения (*ал-каус ал-нузул*) пересекает все миры, то охватывает и постигает все, что он составляет вид единства со всеми мирами.¹ Единство совершенного человека с миром и его присутствие во всех сценах мира уподобляется единству и наличие души с его способностями. Так, Ибн Араби говорит, что совершенный человек есть дух мира, а мир его тело, а мир без совершенного человека как тело без души и продолжает: «А потому мир пребывает в сохранности, пока в нем сей совершенный человек (*'инсан камил*). Разве не видишь ты, что, если он исчезнет и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, одно совместится с другим, весь миропорядок переместится в потусторонний мир и станет навечно (*'абдийй*) печатью на том мире?»² Поэтому совершенный человек называется малый мир или микрокосм (*ал-'алам ал-сагир*), а мир получил название большой человек (*ал-инсан ал-кабир*).³

Концепция совершенства человека имеет и другие формы интерпретации, например в учении Санаи. К. Олимов, исследователь учения этого мыслителя, отмечает, что «согласно известному суфийскому мыслителю Абулмаджду Санои человек является первой идеей и последнее действие».⁴

Как мы уже говорили, совершенный человек является не только причиной создания, но он также является целью причиной творения. Окончательной причиной является приоритет эффекта в знании и воли действующей причины, хотя его существование вытекает из существования эффекта. Как Джалаледдин Маулави (Руми) говорит, хотя в своем появлении плод выходит из дерева, но в действительности плод является причиной для посадки дерева⁵.

¹ Хумейни Айатуллах. Шарх ду'а ал-сахар. Тегеран, 1362 с.х.

² Ибн Араби. Геммы мудрости. Перевод с араб. и комментарий А.В. Смирнова // *Ишрак: Ежегодник исламской философии*. № 3. М.: Вост. лит., 2012. – С.76

³ Кулайни М. Ал-Кафи. Тегеран, 1378. – С. 88.

⁴ Олимов К. Мир суфизма. (Избранные произведения). Душанбе, 2014 С.87.

⁵ Джелаладдин Руми. Маснави. <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/mathnavi/Masnavi.pdf>

Известный теолог ал-Газали рассматривая достоинство, разъясняет это слово следующим образом: «Фадила» (достоинство) образовано от слова «фадл», а это - прибавление, преимущество. Если две вещи схожи в одном качестве и одна из них отличается [от другой] преимуществом, тогда говорят: «Эта [вещь] превосходит ту, и у нее есть преимущество перед той (другой вещью), когда это отличие заключается в его совершенстве».¹

Человек, наделен двумя качествами, а именно знание (в большей части - религиозное) и воля. Поэтому он обладает двойной природой - физической и духовной. Тело служит в качестве средства для души, а души является домом для религиозных знаний. Именно душа двигает человека ближе к Богу, либо удаляет от Него. Ал-Газали освещает эту двойственную природу человека, указывая на то, что его «основа счастья в этом мире и на том свете – это знание» и что, «плоды знания [есть] близость к Господу миров, достижение степени ангелов и уподобление сонму ангелов», а «это - в жизни будущей». И продолжает: «Что касается жизни земной, то [плоды знания] - это величие и уважение, властвование над правителями и чувство уважения, присущее природе человека, ведь даже невежественные из тюрок или бедуины из арабов обнаруживают свой нрав от природы созданным для почитания своих старейшин и проявления к ним уважения за то, что последние отличаются дополнительным (большим) знанием, почерпнутым из жизненного опыта; более того, животные по природе своей уважают человека из-за своего ощущения, что человек отличается совершенством, превосходящим [занимаемую ими] ступень. Это – абсолютное достоинство знания».² Так, духовное достоинство человека по всем параметрам возвышается мыслителем над всеми остальными свойствами человека, являющимся образованными от них.

¹Аль-Газали Абу Хамид. «Ихйа' 'улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук»). Том I. Часть I: – Пер. с араб. И.Р. Насырова и А.С. Ацаева. М.:«Нуруль Иршад», 2007. – С. 83-84.

² Там же. – С. 85-86

Другая установка по проблеме человеческого достоинства имело место в классической мусульманской философии, например в воззрениях ал-Фараби, точнее в его «идеальном городе», когда описывает свойства управителя «праведного города». В частности он пишет: «Правитель «праведного города» должен действовать так же в отношении своих подчиненных. Он не должен вмешиваться в отдельные части и органы общин города, но должен контролировать все так, чтобы сохранить на долгое время добродетели и ценности, воспитанные в людях. Коротко говоря, правитель города должен во всем опираться на помощь Бога и управлять обществом в соответствии с Его волей и желанием. Благодаря опеке управляющего мирозданием, дающего атрибуты творениям в соответствии с их возможностями, правитель наделяет жителей города волей и природными желаниями».¹

Как видно, ал-Фараби достоинство все еще не рассматривает как свойство всякого индивида, а только качество представителей высших сословий. Признание права быть людьми и уважать себя в большей части находит свое место в этических воззрениях в мусульманской философии.

Еще один представитель этой философии Насир ад-Дин ат-Туси в своей книге «Насирова этика» довольно интересно и широко освещает эту проблему. Для начала, мыслитель рассматривает степени благородства человека и особенности его достоинства по отношению к другим существам в мире, среди которых выделяет, прежде всего его «божественный исток» в виде «излучения божественного света и проявления блага единства в них; чье существование - высшая точка всех высших точек, предел всех пределов».² Достоинство человека по сравнению с другими существами заключается в том, что он в состоянии познать свою сущность и мира всего и следовательно он более совершенен, чем они. Совершенство же человека в его «говорящей душе»

¹ Ардакани Р.Д. Фараби – основоположник исламской философии. М.: ООО «Садра», 2014. – С. 95.

² Насируддини Туси. Насирова этика. - Душанбе, 2014. - С. 57-58.

(*нафси нотика*), которая «имеет две силы: теоретическую и практическую силы. Совершенством теоретической силы является его влечение к овладению всех видов знания и приобретения наук, для того, чтобы, этот интерес к овладению в соответствии с острой необходимостью, по мере возможности способствовало пониманию разрядов существ и освоению этих истин; затем необходимо, чтобы он удостоился чести овладением знания истинных поисков и универсальной цели, чего достигает предел всех существ. Совершенство практической силы заключается в организации и упорядочении его собственных специфических способностей и действий, с тем, чтобы они совпадали и соответствовали и не доминировали друг над другом. В результате их согласования его нрав становится приемлемым. Затем, он должен достичь степени совершенства других существ, а это управление делами домашних хозяйств и городов; с тем, чтобы приводить в порядок состояния, находящиеся в пределах области соучастия, и таким образом все достигают счастья, разделенного между всеми».¹

Говоря о *фазилате* или *карамате* («достоинства») людей по степени усвоения знаний и их «близости к Богу», мыслитель определяет его в связи с деятельностью души и разумными поступками по достижению знаний по следующим категориям: «Да будет известно, что человеческая разновидность, в соответствии с близостью к присутствию божественности, имеет стадии (*манозил*) и ступени (*макомот*). Первая ступень - местопребывание уверенных людей (*макомоти ахли якин*), которых называют убежденными людьми, и это - разряд выдающихся философов и великих ученых; вторая ступень - место добродетельных людей (*макомоти ахли ихсон*), названных благодетелями, и это - разряд тех, кто, помимо прекрасного знания, украшены совершенством знания вместе с действием и обладают достоинствами, которые мы перечислили;

¹ Насируддини Туси. Насирова этика. - Душанбе, 2014. - С. 65.

третья ступень – положение благочестивых (*макоми аброр*), группа, занятая реформой богослужения и страны, чье усилие направлено на совершенствование существ; четвертая ступень – положение успешных людей (*макомоти аҳли фавз*), так называемых счастливых людей, иногда их называют также искренними. Кульминация этого положения – состояние союза, вне которого нет никакой мыслимой ступени или стадии для человеческих разновидностей». ¹ Это напоминает ступени суфийской концепции вахдат-ул-вуджуд и концепции совершенства человека, которые согласно утверждению А. Мухаммадходжаева защищали ее представители: «Наиболее совершенные люди, особенно сторонники учения о бытии и откровении основную сущность таких понятий, как «вахдат» и «иттиход» видели в том, чтобы они являлись показателями единственной божественной субстанции», ² при этом, сами такие суфии претендовали на роль совершенного человека.

Таким образом, вышеизложенные идеи западных и мусульманских мыслителей показывают, что все детали, определяющие сущность, а через нее значение и достоинство человека, указывают на то, что достоинство имеет широкое истолкование и согласно этим мыслителям оно должно быть более ценным для самого человека, чем весь мир. Это означает, что человеческое достоинство имеет фундаментальное значение, которое не может быть подчинено какому-либо другому значению. От такого фундаментального значения затем исходят другие разновидности достоинства человека, которые выделяются через определение ценности или бесценности личностных, собственных, гражданских, моральных и др. характеристик человека.

¹ Там же. – С. 145-146.

² Мухаммедходжаев А. Идеология накшбандизма. Душанбе, 1991. – С. 126.

§2. Человеческое существо и человеческое достоинство: теоретико-методологические основы вопроса

Изучение проблемы достоинства как одно из важнейших категорий исламской этики на уровне философской или теологической его интерпретации, стало одним из главных вопросов о человеческом месте и его роли в системе мироздания, а также поиска возможности достижения человеком вечного счастья. Поэтому в философии исламского периода на первый план выходил рассмотрение счастья в фокусе таких вопросов как предопределение (*кадар*), обязательство (*таклиф*), справедливость (*'адала*) и др., при этом в центре внимания всегда находилось бурное обсуждение их сущности - небесное, духовное и земное, телесное, на примере божественной справедливости, а также дилеммы справедливости-несправедливости временных правителей.

Одно из методологических требований к изучению вопроса о достоинстве, заключается в необходимости анализа достоинство как категориального понятия в исторической динамике его изменения, т.е. как принцип подхода к этой этической категории, изменяющейся во времени, в закономерном историческом развитии с выделением специфических особенностей походов различных идейных школ Ислама и его мыслителей.

Так, еще на раннем этапе, исследователи и ученые по этике в целом и, проблемы человеческого достоинства в частности, находились под влиянием древнеиранских религий - митраизма, манихейства, зороастризма, а также индийской, иудео-христианской религий в особенности - греческой философии.

В некотором смысле влияние зороастризма на взгляды мусульманских мыслителей является спорным: дело в том, что одной из целей мусульманской идеологии заключалась в искоренении языческих традиций и идолопоклонства, к которым был отнесен и зороастризм. В Коране зороастризм упоминается в одном из аятов (22: 17) под словом «маджус» («маг»). Тем не менее, неоспорим и тот факт, что многие идеи и концепции зороастризма заимствованы в последующих религиях, в том числе Исламом. Особое место здесь занимает концепция добра и зла, в которой включены и другие сопутствующие идеи как вопрос о человеке, гармонически связывающемся с Богом, Космосом и обществом.¹

Относительно проблемы достоинства человека в учении зороастризма важно то, что «содержание Авесты, структура зороастризма направлены на доказательства величия и мощи человеческого гения, на то, что человек через познание мира, приобретение необходимого опыта, может достигнуть наивысших божественных вершин».²

Этот тезис явно напоминает идею совершенного человека, внедренного в учениях многих идейных школ, особенно, калам, суфизм, восточный перипатетизм, исмаилизм и др.. М. Хазраткулов рассматривая иерархическую структуру круга совершенства человека в зороастризме, отмечает, что представители этой религии разъясняют этот круг так, что «половину (три ступени) его называют кругом нисхождения (кавси нузул), а другую (три остальные ступени) - кругом восхождения (кавси сууд). Человек должен стремиться к духовному продвижению и для достижения совершенства должен пройти ступени нисхождения и восхождения».³

¹ См. История таджикской философии. Т. I. Душанбе, 2014. - С. 416.

² См. История таджикской философии. Т. I. - С. 260.

³ Хазраткулов М. Эътикоду анъанаҳои бостони Аҷам (Верования и традиции древнего Аджам). Душанбе, 1986. – С. 74.

К третьему веку существования Ислама, т.е. IX в. четко просматриваются обсуждение вопросов этики в русле философского дискурса, которые во многом стали принимать форму под сильным влиянием древнегреческой этики, включая стоицизма, платонизма и аристотелизма. Учитывая это и историческую особенность развития Ислама, и его культуры, мы имеем дело с многоступенчатую систему, имеющую некую взаимообусловленность, не обособленные друг от друга связи и спаянные конкретными идеями, концепциями и понятийным аппаратом. В создании этой системы огромная роль принадлежит мусульманским философам, каждый из которых уникален своим мировоззренческим взглядом.

Ал-Кинди, как первый философ Ислама, судя по сохранившимся его этическим сочинениям, находился под сильным влиянием Сократа и Диогена. Ал-Кинди подобно мутазилитам опирался прежде всего, как на коранические принципы, так и на логико-математические подходы к объяснению не только проблемы бытия и единство Божье, конечность или бесконечность вселенной, но и человеческой сущности и его предназначения, его свободу воли и достоинства.¹

В трудах некоторых классических мусульманских мыслителей можно наблюдать влияние Платона и платоников, как например Абу Бакр ар-Рази, который следовал учению Платона по вопросу о разделении души²; влияние неоплатоников и Аристотеля явно в учениях ал-Фараби, Ибн Сины, Насира Хусрава, Ибн Рушда³ и др.: ими была развита теория древнегреческих философов о соединении души с активным интеллектом; с этой же идеей связана человеческий идеал в теологии мусульманских мыслителей -

¹ رسائل الكندي الفلسفية. بيروت 1950.

² ابو بكر الرازي. رسائل فلسفية. بيروت 1973.

³ Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973; Абу Али Ибн Сина. Сочинения. Т. II. Душанбе, 2005; Носири Хусрав. Зад ул-мусафирин (Припасы путников)/ Перевод с таджикского (персидского), вступит, статья и коммент. М.Диноршоева. -Душанбе, 2005; Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973.

совершенство души, которое достигнет высшей степени мудрости и добродетели. Этические идеи неоплатонизма преобладают и в трудах Ибн Мискавайха и его последователей, который заложил основу этической традиции, процветавшей в Персии и за его пределами в IX-XII в.в. Онтологическо-метафизическое тройное деление души Платона Ибн Мискавайх прививает к тройному разделению человеческой силы в мудрости, мужестве и умеренности¹. Его взгляды затем были развиты в учениях Насир ад-Дина ат-Туси и Джалал ад-Дина ад-Давани, Мухаммада ал-Газали и Фахр ад-Дина ар-Рази², в котором дорога к моральному и духовному совершенству приобретает мистическую окраску.

Поднимая вопрос о построении концептуальной структуры проблемы достоинства, таким образом, мы сталкиваемся с эклектизмом, т.е. образования мусульманской философской системы через сочетание различных положений, которые заимствовались из вышеуказанных разнообразных философских конструкций. Такой методологический подход присуще был и философам-рационалистам и философам, которые все еще попытались смирить философию с религией. Касаясь вопроса человеческого достоинства, нами было уже отмечено, что наряду с другими концепциями, разъясняющие его суть, первоначальные дискуссии в VII-VIII вв. были сосредоточены на вопросе о *кадар*, термин который мог бы в равной степени означать «способность» (от *кудра* - однокоренное слово к нему) человека, или его «предопределенности», если он рассматривается в теологическом толковании и в связи с Богом. Более того, ранние кадариты Дамаска подняли вопрос о кадаре, предопределенности в вопросе т.е. о человеческого достоинства в контексте моральных обязанностей халифов Омейядов, которые пытались оправдывать

¹ مسكويه. تهذيب الاخلاق. بغداد - بيروت ٢٠١١، ص. ٢٣٥-٢٣٧

² غزالي. كيمياى سعادت. جلال الدين دوانى. رساله در عدالت. تهران ١٩٤٢؛ ناسير-ود-دين توسي. ناسيروا этика. Душанбе, 2014; [محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمنتكلمين، المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٢](#)؛ تهران ١٣٨٠ فخر الدين الرازى.

свои самые репрессивные действия на основании того, что положения этой политики якобы являются частью божественного повеления (*када вакадар*).

В последствие му‘тазилитские богословы в Басре и Багдаде взялись за рафинирование спекуляции своих предшественников и первоначально попытались дать адекватное определение добра и зла, счастья и достоинства, воли и свободы человека, перенести его на вопрос о Божьей справедливости и его повелений в мире. В методологическом плане, это определение было представлено в основном в рационалистической и деонтологической точек зрения, которые не были одобрены со стороны их традиционалистских и консервативных соперников, придерживавших волюнтаристский тезис, согласно которому добро это по определению то, что Бог повелевает, а зло - то, что он запрещает. Современный иранский исследователь, доктор Риза Биринджкар отмечает, что «толкование мутазилитов и имамитов зиждется на представлении о красоте и безобразии поведения. Они утверждают, что по своей сути действия являются либо хорошими, либо плохими. Исходя из Божьего Закона, человек способен, по меньшей мере, познать качества красоты и безобразия. Следовательно, справедливость принадлежит к делам благим и необходимым, в то время как несправедливость принадлежит к делам плохим и недостойным. С другой стороны, поскольку Бог чист от всего омерзительного и непристойного, то Его действия соответствуют справедливости и не приведет к гнету. Таким образом, все то, что человеческий ум обнаруживает как нечто соответствующее несправедливости, необходимо для Бога, а все то, что человеческий ум определяет соответствующему гнету, Бог не совершает».¹ Установив статус воли, и тем самым достоинство человека, мутазилитский рационализм касается и вопроса определения абсолютной идентичности сущности Бога и его атрибутов, необратимости его указаний, с одной стороны,

¹ Биринджкар Р. Знакомство с исламскими науками. М.: Садр, 2014. – С.52-53.

и свободы воли в качестве предварительного условия моральной ответственности человека, с другой. При этом, мутазилитские богословы также подчеркивают Божью мудрость и доброту, освобождая Его от ответственности за зло в мире, которое, в принципе, создается человеком.

Насколько мутазилитская богословская этика находилась под влиянием греческой философии, не может быть полностью определяться в рамках наших знаний о ранних источниках, так как перевод философских текстов все еще не практиковался к тому времени, и только один из основателей мутазализма - Василь ибн Ата проявил инициативу в проведении переводческих работ в VIII в. Тем временем, постоянный контакт с христианскими теологами, как Иоанн Дамасский и его ученик Теодор Абу Корра'а (ум. 826 г.), был, безусловно, одним из важных факторов в инициировании богословов-кадаритов, предшественников мутазилитов в развертывании этой деятельности. Кроме того, этот контакт сыграл свою роль в актуализации схоластических методов дискурса на практике как кадаритов, так и мутазилитов, а сирийские христианские ученые получили доступ к изучению теологических вопросов с арабскими завоеваниями Сирии, Египта и Ирака.

Тем не менее, в центре морально-аскетической спекуляции ранних мусульманских философов заметное влияние имели такие древнегреческие философы, как Сократ и его ученик Платон. Например, Абу Бакр ар-Рази в своем трактате «ал-Тибб ал-рухани» («Духовная медицина»), называет Платона «старейшиной философов и величайшим из них», а его учителя Сократа как «благочестивый мудрец». В этой книге он упоминает о трех платоновских ипостасях души, «одна из которых называется «разумной» душой или же божественной. Другую он называет «гневающейся» или «животной», а третью - «растительной» или «развивающейся» и «чувственной» душой».¹ Затем он

¹ Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. Душанбе, 1990. - С. 81-82.

переходит к суммированию учения Платона о том, каким образом каждая из частей «души» должны быть «управляемой» посредством разума и мышления, процесс, который он называет «духовной медициной».

Для дальнейшего этического исследования проблемы достоинства автор попытается выявить и использовать методы и способы убеждения, которые бы позволили обеспечить и применить при познании результаты этих логических приемов. Вот как это выглядит в трактовке ар-Рази: «Прежде всего мы изложили основную причину и главный мотив, из которых исходили мы и на которых строили все свои рассуждения относительно способов исправления того или иного дурного нрава. Даже если какое-либо положение этой темы не выделено особо в речи ее касающейся или забыто и не упомянут вообще, то все равно соблюдения изначальных главных принципов и приверженности им будет достаточно для того, чтобы суметь исправить его».¹

Таким образом, обозначится возможность конкретной концепции о достоинстве, как методологическую основу для рассмотрения отдельных специфических признаков достоинства, как этического категориального понятия. Тот же ар-Рази заочно полемизируя с Сократом и Платоном по вопросу наслаждения, считает гедонизм глупостью в человеческой жизни, ибо он превращает человека в раба или животного. Потому что многие из наших удовольствий либо эфемерные или недостижимые, что приводят нас к тому, чтобы мы одолевали тревоги и печали. Но истинный философ не будет поддаваться горю, потому что он понимает, что ничто в этом мире не является постоянным, и что, все, чему трудно отказаться, следует игнорировать как часть продукта страсти, а не разума: «Те же, кто не уподобился животным или не превзошел их в покорности своим страстям, опираются на разум, благодаря которому всевышний Аллах превознес их над животными и даровал его им для

¹ Там же. – С. 35.

того, чтобы они могли воочию увидеть скверну страсти, обуздать его и властвовать над ней. Они должны наслаждаться возвышенными, нежнейшими и сокровеннейшими из страстей, быть не скованными ими, а утонченными в наслаждениях».¹

Рациональные разъяснения и толкование этических категорий и понятий, в том числе «достоинство» отражает взаимоотношение между автором текста, самим текстом и читателем, что послужит герменевтическому подходу к их пониманию. Такое же истолкование и понимание могло происходить только на дискуссиях по философским и теологическим вопросам Ислама, среди которых важное место занимал рассуждения по этической проблематики.

Первый систематический анализ по философским вопросам в Исламе, вероятнее всего, принадлежит ал-Фараби, который также способствовал развитию этического учения в кругах ученых и интеллектуалов. Согласно его же сообщению, в своих классических источниках, он написал комментарий к отдельным частям «Никомаховой этики», переведенной на арабский язык Исхаком ибн Хунайном. Этот комментарий утерян, но, судя по сохранившимся частям произведения ал-Фараби «Фусул ал-мунтаза‘» («Отвлеченные разделы») как выдержки по этике, скорее всего, он следовал примеру Аристотеля, который разделил добродетели на моральную (практическую) и интеллектуальную теоретическую аспекты. Первый аспект, по его словам, включает в себе добродетелей разумной части души, которые называются воздержание, мужество, щедрость и справедливость. Интеллектуальная часть включают в себя практические рассуждения, рассудительность, проницательность и понимание звука. В таком же порядке рассуждает ал-Фараби: «Добродетели бывают двух видов: этические и интеллектуальные. Интеллектуальные - это добродетели разумной части [души], такие, как

¹ Там же. – С. 40.

мудрость, разум, сообразительность, острота ума, понятливость. Этические - это добродетели стремящейся части [души], такие, как умеренность, храбрость, щедрость, справедливость. Соответствующим образом делятся и пороки».¹ При обсуждении вопроса о справедливости, что, несомненно является определяющим свойством достоинства человека, ал-Фараби также следует Аристотелю, утверждая, что справедливость состоит в справедливом распределении общественных благ в городе или государстве. Эти вещи включают безопасность, богатство, достоинство и общественный долг, в которых каждый член города или государства, имеет право внести свою долю. Другой, более общий смысл справедливости как «упражнения человека добродетельных действий в себя и по отношению к другим», а в этом проявляются признаки достоинства человека. Оно в зависимости от восприятия добродетели может быть разнообразным: «Точно таким же образом обстоит дело с достоинством: один у них считается достойным таких-то почестей, а другой - больших. Достоинствами же у жителей невежественных [городов] считаются не добродетели, а либо богатство, либо то, что доставляет средства наслаждения и развлечения и достижение самого большего в том и другом, либо достижение самого большего в необходимых предметах, чтобы [они] человеку служили и он имел в достатке все необходимые вещи, либо чтобы человек был полезным, то есть способствовал [достижению] этих [достоинств]».²

Интересной особенностью этики ал-Фараби, что не имеет параллель в этике Аристотеля, является обсуждение зла. Он начинает в неоплатонической манере, утверждая, что «неправдоподобно и невероятно, что бы существовал кто-то, от природы полностью предрасположенный ко всем добродетелям, этическим и интеллектуальным, так же как неправдоподобно, что бы

¹ Ал-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. Алма Ата, 1973. - С. 179.

² Там же. - С. 142.

существовал кто-то, от природы имеющий предрасположение ко всем искусствам. Точно так же неправдоподобно и невероятно, что бы существовал кто-то, от природы предрасположенный ко всем порокам. Невозможны оба случая».¹ Поэтому, зло не имеет существования как такового, и которое можно найти в этом мире; зло, таким образом, является предикатом человеческой деятельности, а не физических явлений. Тем не менее, ал-Фараби не согласен с неоплатониками, которые рассматривали зло как закономерный и естественный недостаток добра, проявляющийся по мере удаления от единого Блага,² утверждая, что благо в мирах «это Первопричина, все то, что проистекает из нее; то, бытие чего проистекает из того, что проистекает из нее, и так далее, вплоть до последних проистекающих [из чего-либо] вещей, каковы бы они ни были, ибо все это заслуженно находится в гармонии и справедливости, а то, что происходит заслуженно и справедливо, является благом. Некоторые полагают, что любое бытие является благом, а любое небытие является злом. Произвольно они рисуют в воображении [виды] бытия, которые они считают благом, и [виды] небытия, которые они считают злом. Другие думают, что любые удовольствия – это блага, а любое страдание - зло, особенно страдание, связанное с чувством осязания. Все они заблуждаются, потому что бытие является благом только тогда, когда оно заслуженно».³

Такая интерпретация вопроса о добре и зле вполне может совпадать, к примеру, с концепцией Гераклита о хаосе и логосе – как два противоположные начала, которые тесно взаимосвязаны, и более того, - равны друг другу.⁴ В этом важно то, что Фараби, да и Гераклит попытаются находить корни добра и зла, чтобы определить достоинства человека.

¹ Там же. – С. 181-182.

² Философский словарь / под. Ред. Фролова И.Т. М: Политиздат, 1991. – С. 145

³ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. - С. 237.

⁴ Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). - СПб.: Наука, 2014.

В мусульманской философии этот поиск совершается в основном в трактатах по этике. Последующие философы дополняют учения своих предшественников новыми идеями. Например, Ибн Сина - последователь ал-Фараби, который в своем «Рисала фи-л-ахлак» («Трактат об этике») кратко и четко излагает за платоническую модель психологического состояния человека. Ибн Сина более ясно, чем ал-Фараби развивает в своих трудах теорию совершенства души, которая достигая высшую степень мудрости и добродетели, тем самым становится точной копией или зеркалом вышеумопостигаемого мира. В этом и заключается конечное счастье человека в его теологическом толковании.

Однако, достоинство человека, более четко проявляется в его концепции о *яйности* (*ана'ийа*), которая отлична от психологии как ал-Фараби, так и Аристотеля. Как отмечает А.Гусейнов «Абу Али Ибн Сина придерживается взглядов на счастье и благо, во многом сходных с теми, что высказывал ал-Фараби, и имеющих преимущественно неоплатоническое происхождение. Однако он развивает их в направлении, отличном и от традиции трактатов по «исправлению нравов», и от политической утопии». Далее в этом же месте, этот автор расшифрует авиценновскую концепцию «яйность»: «Я» является первичным и неуничтожимым в человеке, оно, утверждает Ибн Сина, явлено ему всегда, более того, не может быть неявленным. Мы постигаем свое «я», не прикладывая для этого никаких усилий, но и, более того, не можем не постигать его. Даже спящий и пьяный, утверждает Ибн Сина, всегда воспринимает свое «я» в каждый данный момент, и лишь позже может об этом забывать. «Я» постигается мгновенно и совершенно адекватно. «Я» абсолютно просто и схватывается интуицией (*хадс*) человека, которая не сводима ни к

чувственному, ни к рациональному познанию».¹ Это относится и к вопросу о достоинстве в учении Абу Али Ибн Сина.

Этот психолого-методологический подход к изучению достоинства человека в рамках всего этического категориального аппарата, впоследствии занимает ведущее место в трудах других мусульманских мыслителей по данной проблеме. Кроме того, оно допускает вычленения логических связей, которые не могут быть замечены поверхностно, ибо кажутся не связанные друг с другом, и поэтому могут восприниматься как противоречивые мысли. Такая методологическая установка может объяснить их общность в смысле взаимодополнения и взаимообуславливания поступков при разьяснении проблемы достоинства.

Она также переплетается с другими формами методологических подходов, где важную роль отводится, как уже было сказано, герменевтическому подходу в виде комментариев к этическим произведениям других, особенно древнегреческих философов. К таким комментаторам относится и Ибн Рушд, который написал комментарии к аристотелевскую «Никомахову этику», которые, судя по библиографическим данным, сохранились только на иврите и латыни вместе с пересказом «Республики» Платона, который также имеет отношение к его этическим теориям. Основные человеческие достоинства, согласно Ибн Рушда по этим комментариям, связаны с концепцией совершенствования трех частей души - разумной, яростной и страстной. Поэтому, справедливость затем он описал под влиянием идеи Платона, как «гармония», состоящая из трех соответствующих достоинств - мудрость, мужество и благоразумие; но справедливость имеет, как Аристотель указывает в «Никомаховой этике», два подразделения, которые Ибн Рушд называет общим или универсальным, соответствующим «совершенной

¹ История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003.. – С. 306.

добродетели», и особенно, его следующие части - распределительная и уравнивательная. В первой части на первый план выходит достоинства человека, которое связывается с распределением всех социальных благ между членами этого общества по заслугам, в то время как уравнивательная справедливость предполагает уравнение материальных интересов без учета достоинства людей¹.

Вопреки ожиданиям, однако, Ибн Рушд не определяет счастье как результат созерцательного пассивного ума, как у Аристотеля нечто не указано в двадцать шестом параграфе указанной книги, а в соединении с деятельностью активного интеллекта, который также практиковался в учениях мусульманских неоплатоников, и с которыми он часто дискутировался, он видел конечную цель человека. Согласно Ибн Рушда, оба вида разума - пассивная и активная это одна субстанция, которая существует вне жизни индивида. Хотя Ибн Рушд отрицает индивидуальное бессмертие души, но он со ссылкой на Коран утверждает о богоподобии человека, с одной стороны, и о равенстве людей по интеллектуальным способностям.²

Другим, интересным мыслителем, который обращал серьезное внимание этическим проблемам и склоняется в большей степени к платонизму, был Ахмад ибн Мухаммад ибн Мискавайх. Он своим произведением «Тахзиб аль-ахлак» и другими трактатами заложил основу письменной традиции для всей персидской этике, главными представителями которой были Насир Хусрав, Насир ад-Дин ат-Туси, Джалал ад-Дин ад-Давани, Хусейн Ваизи Кашифи и другие мыслители IX-XII вв.

Психологическую основу этики Ибн Мискавайха, как нами было упомянуто, составляет идеи Платона, что к его времени уже стало обычным делом в исламских философских кругах. Рассуждая о известном тройном делении души в платоновской интерпретации, Ибн Мискавайх вносит туда

¹ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. Т. 4. М., 1983. – С. 189-192

² Аверроэс (Ибн-Рушд). Опровержение опровержения. . – Киев «УЦИММ-Пресс» и СПб: «Алетейя», 1999.

некоторые изменения, в учении другим древнегреческим философом - Галеном. Он подобно ал-Фараби, прививает это тройное разделение силы души в мудрости, соответствующей рациональной части души, мужество, соответствующее раздражительной ее части; и воздержание, соответствующее похотливости души. Справедливость, Ибн Мискавайх описывает как форма умеренности или доли, и она возникает, когда три части души будут находиться в гармонии. Это добродетель, по Аристотелю, не является частью какой-то добродетели, а вся, целая добродетель или правосудность,¹ двойственность, которую, в интерпретации Порфирия можно обобщить в трех аспектах: наши обязанности по отношению к Богу, к нашему начальству, и, наконец, нашим предкам.²

Ибн Мискавайх, однако, относится к подлинной аристотелевских двухступенчатых частей справедливости (распределительная и уравнивательная) и предикаты в осуществлении этой высшей добродетели по отношению к закону шариата, исход которого считает божественным. Затем он возлагает на имама или халифа функцию реагирования на различные формы нарушения справедливости.

Тем не менее, этика и концепция достоинства в учении Ибн Мискавайха нигде больше не имела такого ярко выраженного неоплатонического признака, чем в анализе вопроса о счастья. Он разделяет добродетель на практическую и теоретическую. Последняя связана в сочетании с активным интеллектом, в результате чего человек способен вступить в «высокий интеллектуальный» мир. Тем не менее, Ибн Мискавайх признает интеллектуальное совершенство «божественное» или сверхъестественное состояние, которым человек вкушает божественное совершенство, либо достигает состояние самообожествления, который выходит далеко за рамки его мирских условий. Это «божественное

¹Аристотель. Никомахова этика. – С. 149.

²Арасту. Никомахова этика. - С. 59-77

состояние» основывается на аристотелевского учения о достоинствах души, влияние которого можно наблюдать в «Трактате о природе справедливости» Мискавейха.¹ Мыслитель в нем отмечает: «Что касается справедливости, связанной со свободным действием, которая существует только в человеке и которой он (человек. - З.Г.) гордится, то она - примирение сил души друг с другом так, что одни не преобладают над другими и не действуют друг против друга. Она (справедливость, связанная со свободным действием. - З.Г.) относится к душе так же, как душа относится к телу. Если качества пропорциональны умеренному смешению, то они не преобладают друг над другом. Согласно величии души и ее превосходству над телом имеет место достоинство и превосходство здоровья ее (души. - З.Г.) над здоровьем его (тела. - З.Г.). Что касается божественной справедливости, то она существует в том, что после природного, в вечном и бесконечном существовании. Различие между ней (божественной справедливостью. - З.Г.) и естественной справедливостью, несмотря на то что [естественная справедливость] также вечна, в том, что ее [божественной справедливости. - З.Г.] существование - в материи, а у другой (естественной справедливости. - З.Г.) нет существования, кроме как в материи».²

Два самых известных иранских последователей Ибн Мискавайха являются Насир ад-Дин ат-Туси, автор «Ахлаки Насири» («Насирова этика»), и Джалал ад-Дин ад-Давани, автор «Лавами' ал-ишрак фи макарим ал-ахлак» («Проблески озарения в благородных чертах характера»), известный также как «Ахлаки Джалали». Насир ад-Дин ат-Туси и Джалал ад-Дин ад-Давани оба внимательно следили за ходом суждения Ибн Мискавайха в его книге. Фундаментальное различие между произведениями Ибн Мискавайха и двух

¹ مسكويه. تهذيب الاخلاق. بغداد - بيروت ٢٠١١، ص. ١٧٥-٢٠١

² Мискавейх. Тракта о природе справедливости. / Гусейнова З.И. Мискавейх // Историко-философский ежегодник. 1998. — М.: Наука, 2000. — С. 295.

последних авторов является добавление раздела о домоводстве и политики с этическим аспектом в их работах. Это может рассматриваться как дополнение древнегреческих, и мусульманских авторов книг в сфере практической философии.

В этой книге, Насир ад-Динат-Туси обосновывает свои этические заповеди цитатами из Корана, изречений пророка и шиитских имамов, и естественно греческих источников. «Ахлаки Насири» можно относить к одним из первых трудов, который также был посвящен эмиру Насир ад-Дину, который как известно, просил написать книгу по этике. Его разделы в трех частях - этика (ахлак), домоустройство (тадбир-е манзил), городская политика (сийасат-е мудун) - установят шаблон для последующих работ по практической философии в исламской традиции. Насир ад-Динат-Туси развивает идеи Ибн Мискавайха, как на начальной части, т.е. этические принципы, так и в теоретическом изучении психологии (души), последующего совершенствования характера человека и его добродетелей. В текстологическом плане, можно заметить, что Насир ад-Динат-Туси не только опирается на изучение и интерпретации священных текстов (герменевтический подход), но и широко анализирует, заимствовав фрагменты текстов произведений Ибн Сина (его «Китаб ал-сийаса» («Книга политики»), ал-Фараби (его «Китаб ал-сийаса ал-маданийя» («Гражданская политика» и «Фусул ал-мадани» («Афоризмы государственного деятеля»)).

В обеих книгах Насир ад-Динат-Туси вопросы о справедливости, счастье, достоинства человека выходят на первый план; справедливость рассматривается в качестве ключевой категории, проходящей через все эти книги, неявно, связывающей мыслителя с шиитской теологией, и придается приоритет справедливости среди других божественных атрибутов. Этика и религиозный закон, как утверждается он взаимосвязаны, этим объясняется

способность интеллекта в решении социально-нормативных вопросов, в особенности справедливости.

Рассмотрено взгляды Аристотеля и Мисакайха на благо, Насир ад-Динаат-Туси разделяет его на относительное и абсолютное блага, а затем переходит к защите тезиса о том, что добро должно быть идентифицировано с предельным человеческим совершенством или собственно с любой добродетельной деятельности или просто с каким-либо существом. Предшественники Аристотеля Пифагор, Сократ и Платон, по словам Насир ад-Динаат-Туси, утверждали что благо для человека или его счастье (*са'ада*) состоит в культивировании четырех главных добродетелей мудрость (*хикмат*), храбрость (*шуджо'ат*), сдержанность (*'иффат*) и справедливость (*'адолат*). Эти добродетели относятся исключительно к душе; телесная сила полностью не имеет отношения к его счастью, и тяготы и невзгоды этого мира не коснется ему в плане достижения счастья: «Они отмечали, что приобретение этих достоинств достаточно для достижения счастья, и нет никакой потребности в других телесных и не телесных достоинствах, поскольку, если обладатель таких достоинств, является неизвестным или бедным, или с физическими недостатками, больным или сокрушенным мучеником, нет от этого никакого вреда для его счастья; за исключением болезни, которая ограничивает душу от ее надлежащего действия, как например разрушение психики или слабоумие, злобное мышление, наличие которых замедляет достижение совершенствования».¹

Аристотель, как нам уже известно, также разделил различные состояния счастья, соответствующих различным общим состояниям человечества. Полное счастье, хотя в нем не исключается материальное благосостояния или успех,

¹Насир ад-дин ат-Туси. Ахлоки Носири. Душанбе, 2009. – С. 84.

состоит в «достижении степени близости к высшему или умопостигаемому миру, в результате чего человек становится сродни ангелам.

Джалал ад-Дин ад-Давани по существу последовал инициативу Насир ад-Динаат-Туси, но в подлинной шиитской трактовке, где он подчеркивает, больше, чем других его предшественников, положение человека как Божьего наместника на земле со ссылкой на Корана (сура 2: 30). В мистической традиции, он продолжает утверждать, что люди такого наместники Бога на земле отражают в своих способностях двойственный характер божественной природы - внешнюю и внутреннюю, духовную и телесную, и больше, чем каких-либо других существ, в том числе ангелов, они отражают в себе «образ» Бога. Первостепенную обязанность правителя он видит в соблюдении божественного закона (шариата) и ведение дела государства в соответствии с принятыми принципами и требованиями того времени. Правитель по этой причине относится к Божье «тень» и заместитель Пророка. Путь приближения же к Богу лежит через достижение достоинства человека, и Джалал ад-Дин ад-Давани рассматривает его возможности стать совершенным только посредством знания и действия. Говоря о четырех достоинствах - мудрость, храбрость, целомудрие и справедливость, как «основные составляющие хорошего нрава», Джалал ад-Динад-Давани, к примеру, «мудрость» в своей «Джалаловой этике» делит «на семь частей – смышленность, быстроту понимания, чистоту ума, легкость усвоения, правильное разумение, развитую способность запоминать и способность вспоминания... При этом, Джалал ад-Динад-Давани отмечает, что на деле невозможно перечислить все части мудрости исчерпывающим образом; семь рассмотренных частей являются лишь наиболее известными ее частями. В другом месте своего труда Джалал ад-Динад-Давани отмечает, что только мудрец обладает человеческими достоинствами - в частности, щедростью, храбростью и целомудрием - в полной мере. Что же касается справедливости,

то, по мнению философа, этим достоинством в известной мере может обладать и тот, кто не является мудрецом. Однако, истинно справедлив тот, кто сделал справедливость свойством своих внутренних сил и совершает все свои поступки согласно суждению разума. Иными словами, ни одна из внешних и внутренних сил истинно справедливого человека не поступает вопреки суждению разума».¹

В более обобщенной форме мудрость в понимании ад-Давани анализируется и в исследовании М.К. Мирбобоева, который заключает: «...под категорией мудрости Джалолиддин Давони понимает в основном, умственные, интеллектуальные качества человека. Следовательно, по Давони, мудрость, знание в овладении моральными качествами играет большую роль. Без них невозможно достичь «золотой середины» (эйтидол), обеспечивающей добронравие. Человек без них не сможет уберечь себя от крайностей, т.е. недостатка или излишества».²

К методологической особенности изложения мировоззренческих взглядов можно отнести и то, что в традицию мыслителей вошли попытки соединения этико-философских и религиозных идей, что характерно для некоторых предыдущих авторов, в том числе ал-Рагиб ал-Исфахани (ум. 502 /1108), Абу Хамид ал-Газали, Фахр ад-Дин ар-Рази и др .

Ал-Газали является основным представителем этой группы, который в своем трактате – «Мизан ал-амал» («Весы деяний») и религиозном труде «Ихья улум ад-Дин» («Возрождение религиозных наук»), разработал этическую теорию, в которой платоновская психология служит как основу, по существу, исламского и мистического мировоззрений. В этой теории, состав из четырех главных добродетелей согласуется с платоновскими добродетелями, но вместе с тем он допускает ряд их разновидностей, аналогичных тем, что было в

¹ Гуламхусейн Ибрахими Динани. Этика Джалал ад-Дина ад-Давани // Ишрак: ежегодник исламской философии, 2014. № 5. – С. 35.

² Мирбобоев М.К. Этика Джалолиддина Давони. Душанбе, 1992. - С. 56.

этических трудах его предшественников. Хорошим примером сочетания религиозных и философских идей по ал-Газали является интерпретация вопроса, которым счастье может быть достигнуто. Счастье, как главный вид блага, включает в себя два аспекта -мирское и потустороннее. Потустороннее счастье, согласно мыслителю является конечной цели человека и не может быть достигнуто без достижения определенных мирских благ. Они включают в себя четыре главные добродетели - мудрость, смелость, воздержание и справедливость; телесные добродетели - здоровье, силы, удачи и долгая жизнь; внешние достоинства - богатство, род, социальное положение и благородное происхождение; и, наконец, «божественные добродетели» - руководство, хорошее наставление, указание и «божественная поддержка». Эти добродетели, упомянутые в Коране и хадисах, как говорит ал-Газали, являются «окончательными добродетелями», «божественной поддержкой», которая отождествляется с Духом Святым (сура 2: 87, 253). Соотношение добродетелей и пороков, более четко прослеживается в «Ихйа' 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»), в которой он «разделил их на нацеленные на завоевание пользы, удержание пользы, предотвращение вреда и удаление вреда, где польза и вред определяются исключительно отношением к благополучию данного человека, которое ставится выше всего прочего. Абсолютизация трактовки намерения происходит в суфизме, где всякое намерение считается добродетельным, если оно подразумевает действие не просто ради конкретной цели или конкретной вещи, но ради Бога, в качестве частного, воплощения которого и рассматривается данная вещь или цель, чем снимается ограниченность конкретного намерения и действия».¹ Так, по ал-Газали, дорога к нравственному и духовному совершенству описывается как «стремлении к Богу». Стремящийся человек к Богу должен выполнять два условия: первое

¹ Смирнов А.В. Добродетель. // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000.

то, что его действия должны руководствоваться предписаниями «божественного права», и второе - он должен убедиться, что Бог постоянно присутствует в его сердце.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что методологическая основа изучения вопроса о достоинстве в учениях мусульманских мыслителей многогранна и синкретична. В ней приплетаются чисто коранический подход к этическим вопросам, что, в свою очередь, опирается на герменевтику, позволяющую постигать скрытые смыслы знаков священного текста. Обращение же к изучению и использованию древнегреческих идей и концепций способствовало зарождению рационализма в мусульманской философии, который если не смог вообще притеснить теологию с ее полем влияния, то составляло достойную конкуренцию, что отразилось не только на появлении величайших всемирно известных философов, но и ученых естествознания, создателей технических приборов, аппаратур и механизмов в различных областях человеческой деятельности. На основе этих общих достижений того времени мусульманские философы создавали свои специфические подходы, способы и пути реализации идей по созданию и развитию концепции достоинства в рамках определенной идейной школы или религиозного течения, к которому они примкнулись.

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКО-АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ЗНАЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОСТОИНСТВА

1.1. Достоинство: истинное и мнимое

Анализ результатов многих исследовательских работ по историю происхождения и формирования концепции «достоинства», показывает, что мыслители и ученые неоднозначно интерпретируют его значение. В связи с этим полагается, что одним удобным способом для классификации этих видов толкований является определение различий между неотъемлемыми внутренними признаками и изменяющимися свойствами «достоинства». Под неотъемлемыми признаками достоинства, имеется в виду ценность, которую человек накладывает на другие социальные объекты (человек, группа, социальная общность) и они являются характеристиками, которые описывают поле его восприятия. Акт подобного достижения этой ценности или значение может быть осуществлено им по отдельности или сообща с другими людьми, но оно всегда включает в себя выбор наилучшего.

Для описания и определения смысла «достоинства», прежде всего, нужно рассмотреть значение самого этого понятия. С этимологической точки зрения, достоинство характеризуется как: а) положительное качество; б) совокупность высоких моральных качеств, а также проявление уважения по отношению к этим качествам в самом себе.¹ В соответствии с определением, данным в «Словаре по этике», достоинство обозначает понятие, под которым подразумевается представление о ценности каждого человека в качестве личности, его специфическое моральное отношение к самому себе, к другим и

¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка / под ред. Н.Ю. Шведовой. 23-е изд., испр. М.: Русский язык, 1991. – С. 180.

отношение других к нему в социальной жизни, в которой признаются ценность личности.¹

Из этих двух определений можно вычесть, что достоинство все-таки связано с ценностью. Сказать, что нечто имеет достоинство, нужно сказать и то, что оно имеет определенный вид ценности. Но ценности проявляются в самых разных формах и идеях. И поэтому, для того чтобы отличить вид одной ценности, очень важно определить достоинство других видов ценностей. Эта мысль подтверждается ал-Газали, который, между прочим, затрагивает и этимологическое значение «фазила» («достоинство»): «Слово «фадила» (достоинство) образовано от слова «фадл», а это – прибавление, преимущество. Если две вещи схожи в одном качестве и одна из них отличается [от другой] преимуществом, тогда говорят: «Эта [вещь] превосходит ту, и у нее есть преимущество перед той (другой вещью)», когда это отличие заключается в ее совершенстве... Если, ты понял это, то не скроется от тебя то, что знание является [абсолютным] достоинством и преимуществом, когда ты берешь его в сравнении с остальными качествами, подобно тому как и у лошади есть преимущество, если ты сравнишь ее с другими животными, однако резвый бег – скорее, лишь достоинство лошади, но не абсолютное достоинство...».²

В связи с этим, необходимо отметить, что первая особенность достоинства характеризуется в дифференциальной логике, которая различает приписывание или отнесение признаков достоинства не только человеку, но и определенным вещам. Наиболее характерное различие же заключается в том, что дифференциация проводится между ценностями, которые создаются, и ценностями, которые имеют естественное происхождение. Тот же Газали развивает эту мысль следующим образом: «И знай, что ценные вещи, служащие

¹ Словарь по этике / под ред. А.А. Гусейнова и И.С. Кона. 6-ое изд. М.: Политиздат, 1989. – С. 84.

² Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с араб. яз. В десяти томах. Т.1, 2-е издание. – Махачкала, 201. – С. 63.

предметами желая, делятся на те, что нужны ради достижения других целей, на те, что ценны сами по себе, и на те, что одновременно требуются ради других целей и ценны сами по себе».¹

Во многих случаях, чтобы сказать, что какая-то вещь имеет эту ценность, подразумевается, что она должна быть активизирована в поведении и жизненной деятельности человек. Сказать «удовольствие» это хорошо, но следует адаптировать ее с такой квалификацией, чтобы быть уверенным в ее аксиологическом значении. Мы должны привести больше аргументов в ее пользу, чтобы доказать ее ценность. То же самое можно сказать и о «здоровье», «благополучии» и многих других полезных для человека вещей. Основной вывод заключается в том, чтобы придать вещам достоинство, то по отношению к ним должно быть обеспечено уважение, почет, значимость и чтобы они рассматривались в определенном аксиологическом смысле. В этом отношении, такие назначения достоинства, как «заслуга» или «похвала» имеют важное значение. Это значение предполагает в первую очередь, то, что вещи требуют не только признания, но и определенные формы склонности. И. Кант по этому поводу утверждает, что «в царстве целей все имеет или цену, или достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено также в чем-то другим как эквивалентом; чтоб выше всякой цены, стало быть, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством. То, что имеет отношение к общим человеческим склонностям и потребностям, имеет рыночную цену; то, что и без наличия потребности соответствует определенному вкусу, т. е. удовольствию от одной лишь бесцельной игры наших душевных сил, имеет определяемую аффектом цену (*affectionspreis*); а то, что составляет условие, при котором только и возможно, чтобы нечто было целью самой по себе, имеет не только относительную ценность, т. е. цену, но и внутреннюю ценность, т. е.

¹ Газали. Возрождение религиозных наук. – С. 63.

достоинство. Моральность же есть условие, при котором только и возможно, чтобы разумное существо было целью самой по себе, так как только благодаря ей можно быть законодательствующим членом в царстве целей. Таким образом, только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством».¹

Достоинство определяется по результатам самооценки или определения его личности со стороны окружающих его людей. Самооценка же приводит к сохранению самоуважения. Так в целом можно охарактеризовать достоинство в понимании как более поздних философов, так и средневековых мусульманских философов, сравнивая которых находим некоторые сходства. Например, И. Кант рассматривая соотношение достоинства и долга человека, утверждает, что ««в самом деле, независимо от потребности в самосохранении, которая сама по себе не может обосновать какой-нибудь долг, быть полезным звеном мира есть долг человека перед самим собой, так как это также относится к достоинству человечества в его лице, которое он не должен унижать»».²

В этом соотношении можно просматривать склонность человека к самолюбию и самомнению, которая вырабатывается через самооценку. И. Кант этот тезис разъясняет следующим образом: «Так как все притязания высокой самооценки, которые предшествуют согласию с нравственным законом, ничтожны и необоснованны именно потому, что достоверность убеждения, которое соответствует этому закону, есть первое условие всякого достоинства личности».³ В такой трактовке достоинства можно наблюдать правовые аспекты вопроса, касающихся регуляции поведения человека, которая вытекает из нравственной самооценки своего значения через устранение «злого» в его желаний. В этом согласно И. Канту проявляется двойственность

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения. Т. 4. М.: Мысль, 1965.

² Кант И. Метафизика нравов // Сочинения. В 8 т. Т. 6. – М.: Чоро, 1994. – С. 491.

³ Кант И. Критика практического разума // Сочинения. В 8 т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994. – С. 461.

натуры человека – сенсительного и интеллигентного, которое он относит к свободному носителю нравственного закона. Из этого фрагмента, становится ясно, что «человеческое достоинство» И.Канта ассоциируется с сущностью самого человека, с одной стороны, и его поведением и отношением к другим людям, с другой.

Но это в позитивном его аспекте. Что же до «достоинства» других категорий людей, которые нарушают этот закон или вовсе игнорируют его? В связи с этим, было бы неправильным приравнивать достоинство преступника к достоинству законопослушного человека, ибо основные законы, защищающие права и свободу человека создаются на основе достоинства таких законопослушных людей. Вместе с тем, возникает другой вопрос: как оценить «достоинства» таких воинов-правителей, как Чингисхан или Гитлер, которые для одних возвеличиваются до уровня «достойных воинов», а для других – завоевателями, нарушивших все роды общечеловеческих законов и этических принципов.

Констатируя двойственность признаков достоинства, мы вплотную приближаемся к рассмотрению вопроса о мнимом и истинном достоинстве человека. «В этом случае, то, что мы называем достоинство, имеет два аспекта: первый это то, как относятся люди к тебе, и второй раскрывается в том, как ты сам относишься к себе. Первый аспект указывает на все случаи, когда мы называем лицо индивидом, или же в общем – нацией или этнической группой, например, сказав, что «они не могут вести достойный образ жизни»; второй аспект, когда мы говорим о ком-то, что «ему не хватает достоинства», или, что «он вел себя со всей достоинством».¹ Это означает, что достоинство человека связывается с общественным сознанием, которое бы соответствовало требованиям определенных общностей поведения, с его обязанностями внутри

¹ Gotesky R., Laszlo E. Human Rights. Technology War. The Ideal Society. New York. 1970, p. 185.

общества. Там же, как было отмечено, происходит его взаимодействие с остальными индивидами, что в итоге приводит не только к оценке его личностных свойств, но и осмысление им собственного значения как представителя определенной группы или корпоративного объединения.

Но, нельзя игнорировать и тот момент, как думали некоторые европейские философы, что человек имеет взаимодействие с природой и космическими явлениями, с процессом мироздания в целом и, что его достоинство связывается с его идеальным положением в структуре планетарной общности. Поэтому человек во все времена попытался найти себе более возвышенное, достойное положение, чем он имеет в наземной жизни, т.е. как существо с космическим началом и приближенным к Богу, как об этом пишет итальянский гуманист Л. Валла: «Ибо, что может удержать нас от стремления к божественному, если не то, что по причине некоего безмерного и пагубного ожесточения мы не верим в то, чего не видим? Как если бы то, что невидимо, может быть видимо, или вера появилась бы, если бы обещанные нам награды предстали глазам, или не надо тем более стараться, чтобы сберечь ту награду, которая слишком ценна, чтобы мочь быть зримой».¹ Об этом стремлении человека, Д. Юм отмечал, что ««когда человеком овладевает высокое понятие о его месте и роли в мироздании, он, естественно, старается действовать так, чтобы оправдать такое понятие и не унизиться до грязного или злодейского поступка, из-за которого он может опуститься, став ниже того представления о себе, которое имеется в его воображении»».²

Совершая благой поступок ради развития собственного «Я» и окружающего общества, человек не только приобретает свое достоинство, но и стремится осмыслить значимость этого достоинства, так и своего поступка, где

¹ Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. Перев. с латин. В. А. Андрушко, Н. В. Ревякиной, И. Х. Черняка. М.: «Наука», 1989. – С. 139-140.

² Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы // Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 524.

может определиться истинное или мнимое достоинство. Тот же Л. Валла в своем труде «Об истинном и ложном благе. О свободе воли» скептически рассматривая вопрос о достоинстве на фоне блага и процветания общества, которое измеряется возможными наградами, отмечает, что «за то, что я не избегаю трудностей, не избегаю жертв, опасностей, за то, что смерти, наконец, не избегаю, какую же награду или какую цель ты мне предлагаешь? Ты отвечаешь: нерушимость, достоинство, процветание родины! Это, стало быть, ты считаешь благом? Этой наградой вознаграждаешь меня? Из-за надежды на это побуждаешь идти на смерть? А если я не повинуюсь, ты и подумаешь, и скажешь, что я совершил преступление перед государством? Посмотри, как велика эта твоя ошибка, если должно назвать ее скорей ошибкой, а не коварством: ты выставляешь славные и блестящие имена наград - спасения, свободы, величия - и затем не выдаешь их мне. Но я ведь, умирая, не только не получаю этого обещанного, но даже теряю то, что имел».¹

Здесь достоинство человека противопоставляется унижению, хотя если речь идет о самооценности, понятие, которое может отражать значение достоинства лишь в том случае, если оно рассматривается в зависимости от отношений с другими людьми. Иными словами, собственная оценка человека, безусловно, всегда определяется в сравнении и в этом могут быть элементы утверждения и отрицания, согласия и неповиновения, радости и отчаяния. Поэтому, достоинство не всегда связано с равенством, как это сейчас принято на языке юриспруденции, что все люди по своим правам рождаются свободными и равными. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства. Хотя достоинство или унижение больше связаны с личностными свойствами человека физически, эмоционально и умственно, чем с социальным его статусом, а личные свойства определяют

¹ Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – С. 128.

достоинство человека во взаимоотношении с другими людьми в обществе. В данном обществе же, достоинство человека характеризуется либо естественным, либо приобретенным, о чем речь пойдет ниже.

В соответствии с установок классической мусульманской философии последнего, напомним, что единство человечества и человеческого рода являются одним из основных вопросов исламского учения, где в частности, подчеркивается разнообразие людей по языку и цвету кожи, как знак творения Бога, и поэтому, эти различия не должны быть основой превосходства одного человека над другим. В одном из хадисов пророка Ислама говорится: ««Воистину, арабы не лучше остальных, также и остальные не лучше арабов; белокожий не лучше чернокожего, также и чернокожий не лучше белокожего; различаются же они по богобоязненности». Здесь с одной стороны возвышается сущностное значение человека, что позитивно, но с другой – в качестве «достоинства» преподносится богобоязненность человека наравне с благими поступками, а это вопрос, который находит свое обсуждение и разъяснения в учениях многих средневековых мусульманских мыслителей.

Например, Насир ад-Дин ат-Туси в своем труде «Ахлак-е насири» («Насирова этика») о благе, подчеркивает, что «утверждение о том, что абсолютное благо – единое понятие, которое относится ко всем людям, основано на следующем рассуждении. Каждое движение предназначено для достижения цели, и таким же образом каждое действие служит для достижения какой-либо цели. Но разум не позволяет, чтобы человек выполнял движения и проявлял бесконечные усилия без постижения желательной цели, поскольку в любом акте действующий должен представлять какое-либо благо, иначе, произойдет нелепость и разум воспримет его безобразным»¹. Но это благо разным людям воспринимается по-разному: «Почти такое же представление

¹ Насир ал-Дин ал-Туси. Насирова этика. – С. 79.

имеет группа людей, которые полагают, что загробный мир это предложение тех же удовольствий и мирских страстей... В своем богослужении и в своих молитвах они просят своего Господа о таких вещах: они оставляют мир и воздерживаются от его прелестей по принципу коммерции и заключения выгодной сделки, отказываясь от небольшого количества, приобрести намного больше прибыли, чтобы взамен расходования презренного и преходящего приобрести вечные блага. На самом деле, эти люди являются самыми страстными людьми по отношению к удовольствиям и сладострастию, а не самыми богобоязненными и воздержанными».¹

В целом же, Насир ад-Дин ат-Туси к категориям, определяющим позитивное значение достоинства, относит «преданность», «беспорочность», «милосердие», «щедрость», «справедливость» и др., которые в целом отражают достойное поведение людей и достойное их положение в обществе. Мыслитель останавливаясь, к примеру, на определение значимости и ценности подобных добродетелей для человека и его общества, отмечает, что «благодетель на основании равенства проявляется, когда они облагораживают друг друга в качестве долга: например, один человек совершает благодеяние по отношению к другому с тем, чтобы последний, в другом случае, мог совершить подобное этому, тем или иным способом. Превосходство одного над другим проявляется, когда один человек совершает благодеяние по отношению к другому, чтобы последний мог воздать ему вдвойне. Это осуществляется в соответствии с договором, согласованным между ними. Польза такого благодеяния, совершаемого этой группой, состоит из четырех причин: богатство; содействие в приобретение средства наслаждения и развлечения; способность к увеличению чрезмерного количества без усилий, как в случае человека,

¹ Там же. – С. 68.

которому служит общество, и которому, неизбежно, проявляют внимание во всех отношениях».¹

Наравне с благими признаками, указывающими на истинное достоинство, в поведении социальных людей философ обнаруживает пороки, ведущие к мнимому, ложному достоинству. Для начала им определяются антагонизмы этих видов благ: невежество против мудрости, трусость - доблести, жадность – великодушию, деспотизм - справедливости и т.п. Он обращает внимания на то, что каждые блага имеют свои пределы, а выходя из их границ, они превращаются в порок или подлость, которые в довольно многом количестве как бы окружают благо. Мнимые или ложные достоинства человека проявляются, когда люди «воображаемое счастье придают за реальное счастье, и вопреки истине они фантастически представляют себе основу и конец жизни; они предпринимают действия и имеют мнения, посредством которых не могут достигнуть абсолютного добра и вечного счастья».² В книге есть и другие примеры о мнимых достоинствах, например, в шестой главе второй части книги, где речь идет о различии между достоинствами и теми свойствами, которые уподобляются с ними: некоторые люди ведут себя как мудрец, манипулируя мудростью или изображая из себя истинного и беспорочного философа, в то время как мудрость представляет собой часть прекрасного и чистого, и как честь и достоинство того, кто им занимается.

В шестой части второй главы Насир ад-Дин ат-Туси отмечает, что необходимо познать истинности любого действия через различения того, чьим началом является достоинство и тем, чьим началом является другое, недостойное состояние. Одним из факторов мнимого достоинства служит подражание и слепое заимствование мнений, взглядов, поступков и поведений тех людей, которые получили известность в обществе. Насир ад-Дин ат-Туси в

¹ Там же. – С. 310.

² Там же. – С.319.

этом вопросе упрекает людей, которые занимаются философией, подчеркивая, что «в области философии есть группа, которая собирает и сохраняет проблемы наук, выражающих в ходе диалога и обсуждения каждого пункта тех истин, которые они собрали посредством подражания и заимствования, в такой манере, что их слушатели приходят в восхищение и свидетельствуют о глубоком знании и прекрасном достоинстве таких людей. Но в действительности самоуверенность и крепкая вера, которые являются плодом мудрости, не могут быть найдены в их умах, сущностью их убеждений и результатом их знания являются сомнение и недоумение. Действительно, можно сравнить их изложение наук с определенными животными, подражающими человеческим действиям, или детям, которые пробуют подражать взрослым».¹

Такой род поведения и желания выдавать мнимое достоинство за истину, согласно Насир ад-Дина ат-Туси совершают те, кто либо выставляют себя напоказ, либо с целью повышения своего статуса и приближения к правителю. При этом подобные люди ради достижения такой цели готовы пойти на все – совершить дерзость, нелепость, шутовскую манеру, трату много денег, хвастовство, алчность, грязное предательство, воровство, содействие нужным им людям, подражание добродетельным и храбрым людям и др. Эти люди готовы пойти на самые радикальные решения, которые философам отмечены в следующем утверждении: «Бывает, что они достигают предел терпеливости и дают согласие на отрезание руки или ноги, выкалывание глаз, различные виды мук и мучений, обезображивание лица, повешение и убийство, чтобы увековечить своё имя и память среди близких по классу людей и друзей, которые подобны им с точки зрения выбора и недостатка достоинств. Таким же образом проявляет мужество тот, который остерегается осуждения людей и племени, или боится гнева правителя или потери должности, либо тот, кто

¹ Там же. – С. 124.

множественно случайно одерживал победу над приближенными людьми, чтобы уверенность, которая утвердилась в его воображении вследствие повтора этих привычек и неумение осознать то, что эти ситуации случайны, способствуют тому, что он возвращается к подобным ситуациям. Таким же образом влюбленные ради близости с возлюбленной и от нестерпимого желания добиться её руки или от избытка чувств и наслаждения от её созерцания подвергают себя опасности и предпочитают смерть жизни».¹

Любой индивид для возвышения собственного «Я» стремится к тому, чтобы сохранить и развивать всякие позитивные изменения в своих сущностных свойствах, имеющих статусные, престижные, аксиологические и модусные значения, которые, в свою очередь, способствуют развитию важнейших сторон его социально-культурного самоопределения. Одним из интегральных показателей бытийных результатов самоосуществления индивидов в рамках возвышения собственного достоинства направлено на достижение такого его состояния, как счастье. Мнимое или истинное достоинство в дилемме счастья-несчастья проявляется в мере целесообразности деятельности индивида, которая либо совпадает, либо противоречит его деятельности и социальному статусу, а это в большинстве случаев приводит к состоянию как психологического, так и социального конфликта с другими людьми. По этому поводу, Абу Бакр Рази, рассматривая вопрос о тщеславии, подчеркивает, что «воистину тщеславие возникает из любования каждого человека самим собой, когда он оценивает заложенную в себе хорошую черту выше, чем она того заслуживает, а скверную свою черту считает не таковой, какова она есть на самом деле... По той причине, которую мы указали, если в человеке есть хоть малое достоинство, в его собственных глазах оно вырастает в великое и ему хочется, чтобы его восхваляли за это сверх меры. Если это

¹ Насир ал-Дин ал-Туси. Насирова этика. - С. 128.

состояние утвердится в нем, то оно превратится затем в тщеславие, особенно если найдутся люди, которые посядут ему в этом, чрезмерно хваля и превознося то, что ему нравится».¹

Здесь автор затрагивает вопрос о неудовлетворенности индивидуального достоинства, которая должна быть проявлена в мнимом социальном самоосуществлении и самочувствия человека. Осознание мнимости достоинства неизбежно приходит в процессе непрекращающихся социальных отношений, которые доводит человека до разочарования. В принципе, корни этого разочарования заложены в человеке генетически с самого начала его жизни, когда с одной стороны, как нами было отмечено выше, он прославлялся как самое наилучшее существо на Земле, и с другой, изображается ничтожным по сравнению Бога. Это с религиозной точки зрения, хотя и там тоже в основе достоинства лежит моральный аспект самоопределения человека. С учетом всего этого, можно сказать, что достоинство определяется не только другими качественно позитивными добродетелями, но и на фоне негативных ограничительных свойств как признаки поведения человека, на примере принуждения, обмана, вреда, неудачи и др.

Человек, оказавшийся перед этими дилеммами, в итоге примыкает к уважению или почитанию как собственного, так и достоинства других людей, которое обязывает человека не мешать, вредить, обмануть или не отказать в помощи другому человеку, даже в тех случаях, когда мораль не является решающим фактором. Для избавления от дурных пороков, способствующих незаслуженному достоинству, Абу Бакр ар-Рази предлагает, что «человеку следует знать и чувствовать, что говорят о нем его соседи, собеседники, братья, что они в нем хвалят и что в нем порицают. Если уж человек решился в этом смысле ступить на стезю познания самого себя, то ничто из его пороков и

¹ Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. - С. 46.

недостатков не должно от него укрыться, сколь малыми и незначительными бы они ни были».¹

Из учения ар-Рази и других великих философов вытекает, что человек обладает способностью распознавать, ценить и находиться в гармонии с миром и его явлений. Именно в силу этих особенностей человека, благодаря которым у людей проявляется что-то уникальное и отличительное, которое относят к разряду истинного достоинства. Этот достойный человек способен видеть значение, ценность вещей и явлений, природу, людей и остальных существ мира. Он видит ценность жизни, ее красоту, получает удовольствие от естественного порядка и других вещей в мире, также как и проявляет способность оценить эти ценности. Человеческое существо всегда может находиться во взаимодействии с этими ценностями, жить в гармонии с ценностями жизни и красоты, и он совершает это потому, что любит эти ценности и желает быть достойным существом в этом мире. Достоинство позволяет человеку быть справедливым в отношениях друг с другом. Они могут являться создателями красоты и высокой культуры, и тем самым стать счастливыми и привлечь к счастью других подобных себе.

Истинное достоинство согласно вышеизложенной концепции, ассоциируется с двумя другими этическими категориями - справедливостью и счастьем. Отметим, что понятие «человеческое достоинство» играет ключевую роль в дискуссиях о справедливости и счастье человека. При этом, если справедливость связана с правом и обязанностью человека перед самим собой и обществом, и имеет общий характер, то счастье – связано либо с надеждой, либо с результатом реализации этой надежды, что имеет частное значение. Счастье, согласно Аристотеля – «высшее и самое прекрасное благо,

¹ Там же. – С. 37.

доставляющее величайшее удовольствие»¹ и поскольку оно величайшее удовольствие, не может быть одинаково доступно всем людям, а только отдельному индивиду, а утверждение быть счастливым и обладать высшим благом, означает достойно жить.

Связь справедливости и счастья с достоинством человека особо четко прослеживается в трудах ал-Фараби. Согласно его взглядам, наивысшее счастье заключается в «достижении наивысшего совершенства, которого оно (существо - М.А.) может достичь в соответствии с присущей ему ступени в бытии: «То, что положено из этого человеку [вообще], носит название наивысшего счастья. То, что положено какому-то человеку в соответствии со ступенью, занимаемой им в человеческом обществе, представляет собой наивысшее счастье, присущее для данного рода. Тот индивид, который существует для этой цели, является справедливым индивидом, а то частное искусство, которое преследует эту цель, является частным справедливым и добродетельным искусством».²

Необходимо отметить и то, что в мусульманской философии идея божественная справедливость заключается в обещании (*ва'д*) человеку в земной и потусторонней жизни, ибо Бог, согласно священной книге и хадисом, не желает что-либо плохого своему наилучшему и недостойному сотворению по сравнению с другими существами. Однако, вокруг этого вопроса велись споры между различными философскими и религиозными школами.

Например, в учениях исмаилитских мыслителей как пишет Х.Додихудоев, анализируя этот вопрос человек «присуще двоякое счастье – мирское и загробное. Мирское счастье – это максимальное земное существование (по мнению «Братьев чистоты» - 120 лет) в наиболее хорошем состоянии, а загробное вечное существование после соединения с Универсальной душой. Последнему они уделяют больше внимание, хотя его

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 4. - С. 67.

² Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 325.

почти нельзя понять, в чем же оно состоит. Исмаилиты не обещают своим adeptам ни рай, или какие-либо атрибуты земной жизни в потустороннем, духовном, я бы сказал платоническом мире, но постоянно им внушают мысль о превосходстве загробной жизни над земной».¹

Справедливость и счастье, однако, не единственная проблема, через которой можно рассмотреть идею человеческого достоинства в истинном и мнимом его значениях. Оно также включает в себе ряд других категорий, как свобода и ответственность, которые независимо от их принадлежности к этическому или мистическому пониманию достоинства, составляют возможность преобразования достоинства в соответствии правовых его решений.

Таким образом, под истинным достоинством как моральный феномен понимается признание и утверждение заслуг или поведение человека со стороны других членов общества, выражающихся в придании ему особого статуса, признании авторитета или известности в его социальном окружении, а также уверенность индивида в своем собственном значении и важности, заключающихся в его вдохновении, воодушевлении и в возвышении самостной характеристики и т.п. Достоинство становится мнимым, когда человек выходит из социально установленном нравственно-духовном состоянии в сторону манипуляции добром, красотой и свободой человека, а также использования различных противоречивых традиционных национальных, религиозных ценностей и нравственных добродетелей с целью спекулятивного возвышения своего непризнанного значения и авторитета среди других с подталкиванием частью людей к восхвалению его «духовных ценностей». Ради достижения мнимого достоинства некоторые люди прибегают к унижению, презрению, оскорблению и снобистскому отношению к сопернику,

¹ Додихудоев Х. Филоофский исмаилизм. Душанбе, 2014. - С. 466.

а истинное человеческое достоинство преподносится им в искаженном и приниженном виде.

1.2. Соотношение достоинства и унижения чести

Достоинство, как мы уже знаем, не может быть сведена только к внутреннему атрибуту индивида, но и является социальной ценностью. Также оно не просто самооценка и самоопределение, в нем заключено также и самоуважение, но человек не способен навсегда сохранить необходимое требование человеческого достоинства независимо от того, что он переживает. Конечно, великие люди по моральным меркам подобно Сократу, Ибн Сины, Фирдавси и др. стали идеалами человечества. Но для большинства людей, живущих с достоинством, предполагается внимание остальных и обладание достоинством проявляется также и в том, как человек действует по отношению к другим людям.

Жить с достоинством, в прямом и переносном смыслах означает идти по жизни дальше, как принято говорить с «высоко поднятой головой». Это влечет за собой признание человека другими людьми, пользоваться уважением среди них, иметь право голоса в принятии решений и нести на себя ответственность за свои решения. Подобно понятию «свободы», которая определяется по-разному в трудах современных теоретиков, как «невмешательства» или «негосподства» одних над делами остальных, «достоинство» также может быть лучше определяться через значение его противоположных понятий, как «неунижение» или «неинфантилизация». Достоинство человека находится под угрозой, если он рискует быть униженным и инфантилизированным, когда его присутствие или деятельность теряет признание, или когда он чрезмерно подвержен патерналистской воле других, и когда он лишается возможности переключить свой разум для принятия решения, которое затрагивает его чести.

В исследовательской литературе по истории мусульманской философии, говоря о достоинстве человека в течение последних веков пытались найти ключи к разгадке проблемы о достоинстве человека в кораническом его представлении и рассеивать противоположную картину о жестокости Бога в отношении человека и умалении его достоинства. Известный востоковед Ф. Роузенталь, исследуя вопрос о знании, о всеведущем Боге и Его власти и воли, отмечает, что «если божие знание было действительно всеведением, т.е. знанием обо всем единичном и универсальном, если оно было вечным и неизменным, то человеческая судьба была необходимо детерминирована во всех деталях. Боже знание было более значимо для проблемы человеческой свободы, чем власть и воля бога... Таким образом, если бог был действительно всеведущим, не могло быть никакого настоящего выбора. Условное знание в смысле «бог покарает неверующего», если он не покается, и не покарает, если он покается» находило сторонников в лице мутазилитов».¹

Вместе с тем нельзя не говорить о том, что мусульманское духовенство и группы, придерживающиеся традиционалистические принципы, во все времена существования Ислама всегда стремились к тому, чтобы максимально возвысить Бога за счет унижения достоинства человека, основываясь на такие Его коранические эпитеты, как могущественный, милостивый, милосердный, знающий, щедрый и др. Эти эпитеты по сути отражают свойства человека, что в итоге привели к многозначным спорам между традиционалистами и рациональными школами Ислама. Позиция традиционалистов в этом вопросе определена Е.А. Фроловой следующим образом: «Приверженцы традиции настаивали на правомерности такого понимания Бога, оговаривая, в лучшем случае, что все эти характеристики не следует воспринимать в прямом смысле, как человеческие качества – иначе Бог превращается в подобие человека, -

¹ Роузенталь Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Наука, 1978. - С. 131.

качества, характеризующие его, дают возможность человеку несколько приблизиться к божественной сущности, транслировать его».¹

В этом различаются подходы традиционалистов, унижающих достоинства человека по отношению к Богу, и рациональных школ Ислама, возвышающих человека до Бога, а также суфиев-пантеистов, утверждавших слияние человека с Ним. Важно здесь то, что идея человеколюбия, за исключением суфизма, в остальных этих школах формируется на основе возвышения уровня интеллектуальности человека, а вопрос о любви к человеку отодвигается на задний план. Пассивный, аскетический образ жизни суфиев подлежало резкой критике представителей других школ, к примеру восточного перипатетика Ибн Сины, который подчеркивал, что «аскетизм несведущего в мистике является лицемерием. Он словно желает приобрести в обмен на блага этого мира блага потустороннего мира, а истинному мистика свойственны чистота помыслов в отношении всепоглощающей его сокровенной тайны истины и пренебрежение ко всему, что не является истиной. Служение богу несведущего в мистике тоже является лицемерием, и он словно совершает его в этом мире ради получения вознаграждения в том мире, как выгодной сделки, а для мистика это ревностные упражнения для упрочения своей веры, своего воображения и представления с тем, чтобы приручить себя, сторонясь лжи и тщеславия, стремиться к истине, вследствие чего сокровенные помыслы озаряются светом истины, но не ослепляют его [мистика]».²

Между прочим, мистическое понимание истины суфизма, как утверждает таджикский философ К. Олимов, «это очень сложная и противоречивая часть их учения. Не случайно вопрос о видах знания, формах познания, пути достижения Истины противоречиво излагается в трудах самих суфиев. Поэтому неоднозначна оценка решения этого вопроса и в исследовательской

¹ Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. - С. 55.

² Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. - С. 367.

литературе».¹ Неоднозначна и решение вопроса достоинства в учениях мусульманских мыслителей. Поэтому, часто они переходят от мистики в сторону эпистемологических соображений по осмыслению человеческого достоинства.

Ибн Сина и другие мыслители убеждены, что у знающего человека достоинство больше, чем у неосведомленного, однако в обоих случаях чувство лишения или потери этого достоинства негативно повлияет на человеческое самоуважение, которое и тащит его до самого низкого уровня. Абу Бакр Рази же рассматривая преимущество человека перед другими существами со ссылкой неких философов, отмечает, что «в небрежении человека, являющегося лучшим из смертных живых существ, к подобным вещам заключается его ценность и счастье. Он обретает счастье благодаря способности мыслить и предполагать, вследствие чего он знает, что является для него наиболее достойным, а именно: приятная речь, безупречное поведение, а не раболепие и увязание в удовлетворении прихотей натуры».²

В этом отношении в качестве примера можно говорить о том, что бедность ограничивает использования потенциала человека во многих отношениях, а иногда заставляет человека быть потаканным в преступлении. Трактуются ли «бедность» как унижение, а ее антипод – «богатство» признаком достоинства человека? Необходимо отметить, что оба понятия рассматриваются как философско-социальные категории, которые обозначают степени жизнеспособности отдельного человека, его способность или слабость, зависимость от других или самостоятельность. «Ихван ас-сафа» это положение человека описывают так: «...Человек мечется между дружбой и враждой, бедностью и богатством, молодостью и старостью, страхом и надеждой,

¹ Олимов К. Мир суфизма. Избранные произведения (Опыт историко-философского анализа) / К.Олимов. – Душанбе: Дониш, 2014. С.286.

² Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. - С. 29.

правдой и ложью, истиной и вздором, верным и ошибочным, добром и злом, уродством и красотой и тому подобным в части нравственных качеств и различных противоположных дел и слов человека...».¹

В этом колеблющемся состоянии человека «бедность» и «богатство» характеризуются как категории, соответственно предающие созерцательный пессимизм и оптимизм с некоторым признаком эгоизма, т.е. самолюбия и самодовольствия, а в конечном итоге - неперинного достоинства человека. В целом же, они оба относятся к потребности человека, как это подтверждается в следующих высказываниях Насир ад-Дина ат-Туси: «Несмотря на то, что такой человек, в представлении людей является богатым и обеспеченным, в действительности он самый бедный из всех, поскольку бедность означает потребность, а потребность находится в соотношении к объекту потребности. Таким образом, чем больше мирских благ, используемых для удовлетворения его потребностей, тем больше его бедность; и чем меньше у человека потребность в мирских благах и средствах, тем больше его богатство».² Этим Насир ад-Дин ат-Туси имеет в виду, что материальное благополучие состоятельного человека не означает, что он может стать самым добродетельным человеком, и это несмотря на то, что богатство возможно причисляется к его достоинству, также как и то, что такая форма потребности ради достижения достойной жизни не может удовлетворяться в полной мере ни состоянием богатства, ни бедности.

«Уравнивание» значений этих двух понятий и дихотомии желаемого-действительного приводит к их гуманизации. Дело в том, что «бедность» не только в учении Насир ад-Дина ат-Туси, но и других мыслителей Ислама не рассматривается как унижение. Здесь исключение составляет первоначальный

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. Сост.: С. Н. Григорян, А. В. Сагадеев. М., 1961. – С. 147.

² Насир ад-Дин ат-Туси. Насирова этика. – С. 165.

суфизм, в котором культ бедности был одним из его характерных черт мышления и поведения и он не имеет ничего общего с рационализмом, который задействован в учениях других его орденов. Тем не менее, в этом кажущемся унижительном положении, суфии преподносят человека так, чтобы он сохранил свое достоинство. Известный суфий Абу Наср ас-Сарадж ат-Туси (ум. 988 г.) в своем труде «Китаб ал-лума' фи ат-тасаввуф» («Книга о самом блистательном в суфизме»), рассматривая вопрос суфийских стоянок, второй его части посвящает определению бедности со слов суфийских шейхов: «Ибрахим ибн Ахмад ал-Хаввас сказал: «Бедность — плащ благородства, одеяние посланников, рубаха праведников, венец богобоязненных, украшение верующих, добыча познавших, цель ищущих, крепость покорных, тюрьма грешников, прощение дурных поступков и возвеличивание добрых; она поднимает в степени [духовного совершенства] и подводит к вершинам [познания], она — удовлетворение Могущественного и дар, которым Он одаряет своих друзей из числа благонравных. Бедность — девиз праведников и обычай богобоязненных».¹

Далее, он делит бедных людей на три категории, в которых если не восхваляется, но сохраняется достоинство человека: «К первой относится тот, кто ничего не имеет и ни от кого ничего не требует ни явно, ни в глубине души. Такой человек ни от кого ничего не ждет, а если ему дают, он не принимает. Это - стоянка приближенных к Аллаху... Ко второй категории бедных принадлежит тот, кто ничего не имеет, ничего ни у кого не просит, не требует и не вымогает намеками, но берет, когда ему дают без просьбы... К третьей категории бедных относится тот, кто ничего не имеет, а в случае нужды обращается к кому-либо из своих братьев по духу (ихван), которые, как он знает, всегда рады исполнить

¹ Абу Наср ас-Сарадж ат-Туси. Китаб ал-лума' фи ат-тасаввуф (Самое блистательное в суфизме)// Хрестоматия по исламу / Сост. С.М. Прозоров. М., 1994. – С. 36-37.

его просьбу...».¹ В этом фрагменте важно то, что бедность рассматривается как объективное явление, которое сопрягается с ценностных ориентаций человека, выражающихся в его отношении к реальным условиям жизнедеятельности. При этом, для такого рода суфия унижение это не то, что предполагается жить хорошо за счет состояния других людей или же чувствовать себя в состоянии бедности униженным. Наоборот, для него бедность как образ жизни в некоторой степени становится ценностной, когда он считает стремление к богатству аморальным и противоположным добродетелям. А обращение за помощью к другим людям – «своих собратьев», если не достоинство, то и не унижительно. Необходимо отметить, что эта идея была развита в учениях других мусульманских мыслителей. Например, Ибн Рушд, который описывая качество глава идеального государства отмечает «чтобы акт выбора не привел к разброду, лица, ответственные за его проведение, обязаны разъяснять гражданам, что все они братья, что все они сыны и дочери единой матери-земли, что судьба наделила одних из них темпераментом золота, других - серебра, третьих - меди и что тем не менее от тех, чей темперамент соответствует составу меди или серебра, могут родиться дети, способные стать людьми с темпераментом, соответствующим более благородному металлу».²

Достоинство и унижения чести человека в более широком контексте рассматривается в фокусе проблемы добра и зла, а также свобода выбора и воли человека. Тот же А.В. Сагадеев при анализе указанных проблем в учении Ибн Рушда (Аверроэса) подчеркивает, что данный мыслитель не соглашается с теми, кто действия людей считают predetermined, и что в таком случае отпала бы необходимость обладания воли и выбора, и заниматься производством материальных благ. Вместе с тем, «их действия нельзя рассматривать и как абсолютно свободные. Во-первых, мы не можем вершить в мире производ,

¹ Там же. – С. 43-44.

² Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. - С. 137.

поскольку наши действия подчиняются внешним детерминациям. Во-вторых, само наше желание совершить то или иное действие носит детерминированный характер: внешние причины «не только способствуют или препятствуют выполнению действий, которые мы намерены совершить, но и выступают как причины того, что мы желаем одну из двух противоположностей, ибо воля есть не что иное, как стремление, вызываемое в нас воображением чего-то или суждением о чем-то, между тем как это суждение не зависит от нашего выбора, а есть нечто такое, что бывает у нас, проистекая из внешних обстоятельств». Наконец, в-третьих, наши желания детерминированы свойственным нам темпераментом, который обусловлен тем или иным сочетанием элементов в нашем организме».¹

Достоинство и унижение человека, таким образом, зависит от воли или желания самого человека, когда оно превращается либо в сверхцели и сверхценности, либо в инструмент производства эгоизма, эксплуатации других людей, зависти и преступления, которые также могут стать предметом цели, почитания и обслуживания. Все это связывается с другими антиподами: свобода-рабство и счастье-несчастье.

Можно ли констатировать статус свободного человека в мусульманской философии? Более точно и в другом формате этот подход расшифруется в анализе вопроса о соотношении божественного-человеческого, который однозначно опровергает негативную коннотацию слова «раба» и рабского состояния, даже в его историческом значении в начальном исламском обществе. Он отмечает: «Ислам знал рабство и не отменял его. Но рабство, существовавшее в исламе, отличалось все, же от римской или иных форм бесправного рабства. Рабы имели определенный статус и ясно оговоренные права, закрепленные в исламском праве; хотя они, конечно, были урезаны по

¹ Там же. - С. 130.

сравнению с правами свободных граждан, тем не менее тщательно охранялись. Кроме того, важной составляющей исламского сознания был, во-первых, императив доброго и снисходительного обхождения с рабом, многократно подчеркнутый в хадисах и потому реально влиявший на сознание мусульман, а во-вторых, тезис о похвальности отпущения раба на волю, причем эта практика, судя по разработанности вопроса в исламском праве и другим источникам, была достаточно распространена».¹

Дихотомия свобода-рабство этим автором особо четко и точно описывается через осмысление понятия арабского слова 'абд (раб), которое «ассоциируется для исламского сознания не с *отрицанием* свободы, не с «несвободой». Оно ассоциируется с «поклонением», или, быть может, «почитанием», - если мы захотим подобрать для перевода понятия 'ибада такое слово, которое сможет выразить нечто существенно более широкое, нежели чисто ритуальное отношение».² Отсюда следует, что когда под «рабом» подразумевается покорение и порабощение, то тогда оно применимо ко всем созданиям Бога, независимо от их статуса, форм, род и видов, находящихся под Его управлением. Но когда это понятие применяется по отношению к людям, «тогда это касается только верующих, являющихся теми Его рабами, которым были почтены Им, и близкими к Нему богобоязненными созданиями, которым нечего бояться и которые не будут печалиться».³ Иными словами, человек не игрушка в руках Бога и в своих действиях непосредственно не зависит от Него; миром Он управляет через людей, которые имеют волю в изменении того, что они желают. На это указывается и в самом Коране: «Мы ведь указали ему прямой путь, чтобы он выбрал: стать верующим или неверным».⁴

¹ Смирнов А.В. Мусульманская этика как система // Этическая мысль. Вып. 6 / Отв.ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2005, стр. 51-52.

² Там же. – С. 52.

³ Аль-Хаками Хафиз бин Ахмад. 200 вопросов по вероучению Ислама. – М., 2006. – С. 3.

⁴ Коран. 76:3

Если комбинировать значения бедности и рабства, то судя по вышесказанному, можно твердо говорить о том, что бедность это не рабство, ибо бедность поступается не достоинством, а своим общественным статусом, который не является определяющим фактором достоинства. Этим фактором является свобода выбора этого статуса или лишения им. Тем не менее, можно ли сказать, что свобода является одним из основных принципов человечества, в то время как в исламском социальном контексте институт рабства существовало? Какая разделительная линия была начерчена между свободой и рабством? Прежде всего, следует отметить, что понятие «свобода» в мусульманской философии была использована в качестве этического термина, связанного с достоинством в котором заложен смысл, что человек обладает свободой выбора, потому что он разумен, способен мыслить, различать все и его нельзя подчинить, кроме Богу; в физическом мире он осознает себя не только телесным, но и духовным существом, которое не определяется привязанностью к влечениями природного мира. Абу Бакр ар-Рази по этому поводу отмечает, что «люди, пристрастившиеся к плотским желаниям и предающиеся им, в итоге доходят до такого состояния, что уже не испытывают наслаждения, но и не способны отказаться от него... Именно поэтому через это в их убеждения в мирские заботы проникает порок, и они вынуждены идти на использование самых различных уловок и ухищрений для обретения богатства, обманывая душу и подвергая ее смертельным опасностям. Если такие люди оказываются в бедствии, то принимают его за счастье, а печальсь, принимают это за радость, мучаясь, принимают это за наслаждение».¹

Концепция свобода-рабство с фокусом на воли человека, во многом связана с проблемой счастья в мусульманской философии. Ал-Фараби, описывая счастье как «цель, к которой стремится человек», а целью назвав

¹ Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. – С. 28.

«всякое совершенство» и благо- «самым совершенным счастьем», подчеркивает, что оно зависит от обстоятельства в жизни человека, которые могут повлечь за собой похвалу или порицание. Для достижения совершенного счастья, ал-Фараби подчеркивает, что необходимо, чтобы действия человека были правильными: «прекрасные действия могут быть присущи человеку случайно и совершаться им не по доброй воле. При таких прекрасных действиях, совершаемых при подобных обстоятельствах, счастья не достигают. Его достигают [при условии], если эти действия основаны на доброй воле и на [свободном] выборе. Счастья также не достигают, если эти действия совершают по доброй воле в отношении [лишь] некоторых вещей и от случая к случаю... Несчастье постигает человека, когда его действия, аффекты души и здравомыслие противоположны тем, которые были указаны выше, а именно: если он совершает безобразные действия по доброй воле и (свободному) выбору во всех своих делах на протяжении всей своей жизни (это же касается и плохих аффектов его души) [и если] он обладает плохим здравомыслием во всем, что он различает на протяжении всей своей жизни».¹

В этом, человек получает прекрасное или безобразное в состоянии души, что, естественно, повлияет на его мышление и поведение, а когда он получает возможность обладать хорошим нравом и здравомыслием, достигает счастья. Этот смысл выражается в следующем высказывании ал-Фараби: «Хороший нрав и сила ума, оба вместе, являются человеческим достоинством в том смысле, что добродетель каждой вещи состоит в превосходстве и совершенстве в ней самой и в ее действиях. Если, они оба [хороший нрав и сила ума] имеют место, то мы получаем превосходство и совершенство в нас самих и в наших действиях, и благодаря им обоим мы становимся благородными, благими и

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 7-8.

добродетельными: наш образ жизни становится добродетельным, а наше поведение - похвальным».¹

Касаясь вопроса счастья, тот же ал-Фараби приравняет его к абсолютному благу и считает его причиной человеческого существования. Для него все, что помогает человеку достичь счастье - хорошо и все, что затрудняет его в его достижении является злом. Счастье достигается, когда душа человека достигает совершенства, когда она не нуждается в материальной субстанции существования. Стоит не только понять и быть сознательным о счастье; необходимо также проявить желание, чтобы иметь счастье и сделать его целью жизни. Если такое желание достижения счастья слабое и даже один человек среди остальных имеет иную цель в жизни, тогда жизнь не будет достойной, и «... если человек постиг и познал счастье, но не сделал его своей основой и целью и не желает или, же слабо желает его, сделав целью своей жизни нечто другое, чем счастье, и отдает все свои силы для достижения этой цели, то и от этого возникает абсолютное зло».²

В осознании зла и добра проявляется признаки достоинства и унижения: в добре рассматривается наслаждение, а в зле - страдание. Наслаждение в мусульманской философии не трактуется как удовольствие от материальных и физических потребностей, хотя и на это не налагается запрет и не считается греховным, если, конечно, оно не переходит грани дозволенного. Однако, это не значит, что мусульманские мыслители вовсе отрекаются от обсуждения вокруг вопроса наслаждения, и связанного с ним вопроса о достоинстве, о величии и ничтожности человека через его поступок и поведение. Ибн Сина, рассуждая о радости и наслаждения, отмечал, что «если же кушанье и совокупление предложат стремящемуся к благочестию или власти, то, несмотря на свое здоровое тело, он пренебрегает ими, соблюдая

¹ Там же. – С. 11.

² Там же. – С. 116.

благопристойность, ибо соблюдение благопристойности непременно доставляет ему большее наслаждение, нежели совокупление или богатая трапеза. Если же щедрым людям предоставляется возможность одарить кого-либо, то это вызывает в них большее удовольствие и одолевает обуревающие их животные желания, которые они без чьей-либо помощи гасят в себе и спешат одарить кого-либо. Точно так же великодушный человек считает мелочью голод и жажду, когда речь идет о сохранении чести. Он презирает страх смерти и внезапную гибель в битве среди ратных воинов. Он может в момент опасности бесстрашно вступить в неравный бой во имя славы, которая будет стоить ему жизни, надеясь, что слава придет к нему даже мертвому».¹

Здесь же Ибн Сина подчеркивает преимущество внутренних наслаждений над чувственными, но не над умопостигаемыми, разумными наслаждениями, которые по Ибн Сины, приносят благодарность, множество похвал, славу и почет. В связи с этим Ибн Сина разъясняет и вопрос о страсти с ее разновидностями и особенностями их проявления, ведущие либо к счастью и достоинству, либо к несчастью и унижению. На примере страсти влюбленных, он разъясняет «Человеческим душам, достигшим наивысшего счастья в этом мире, о достоинстве подобает быть страстными влюбленными, не лишенными страстной привязанности и, особенно в другой жизни. За этими душами следуют плутающие в мире несчастий, от превратностей которого нет избавления. Когда ты взглянешь на эти явления и задумаешься над ними, то во всякой телесной вещи найдешь присущее ей совершенство, волевою или естественную любовь к этому совершенству, а также естественную или волевою страсть, когда она исчезает в ней, благодаря Всевышней милости, ниспосылаемой ей, как достойной внимания».²

¹ Ибн Сина. Избранные философские произведения. – С. 360.

² Там же. – С. 366.

Судя по выше приведенному, величие человека состоит не столько в его желании свободолюбия, а в свободном проявлении и реализации своих возможностей с целью сотворения более лучшего, совершенного «Я» не только в духовном, но и в физическом плане. Иными словами, не только духовное, но и телесное совершенство входит в характеристике достоинства человека, ибо счастье человека также мыслится, как в духовном, так и в личностно-материальном благополучии. Напротив, человек, лишенный этой возможностью, чувствует себя, во всяком случае, несчастным. Может ли несчастный человек быть униженным в достоинстве? Как выше было сказано, счастье человека зависит от достижения цели, которую он ставил перед собой. Это означает, что несчастный человек имеет цель быть счастливым, «Поскольку целеполагание предполагает знание (знание выгод и преимуществ, знание предмета стремления, т.д.), с одной стороны, а с другой – лежащее в основе целеполагания знание требует непосредственного действия, то разделение «теоретической» и «практической» сторон и их отдельное, само-по-себе-рассмотрение или существование, будет восприниматься как отсутствие полноты и своего рода ущербность, предполагающая по меньшей мере возможность, а чаще всего и необходимость, восполнения».¹

Итак, находясь между намерением совершить благодеяния и быть бесполезным для другого человека или общества, поднимается вопрос нравственного принципа в форме эгоизма и альтруизма. Счастливый человек лишен эгоизма и он стремится к, если не альтруизму, то, как минимум к совершению блага кому-то или обществу. Несчастный человек стремится к личному благосостоянию и его эгоизм превалирует над альтруизмом. В этом смысле несчастье не относится к унижению человека. Но когда речь идет о конкретном бедственном положении или его полной лишенности чего-либо, а

¹ Смирнов А.В. Арабская философия (классический период). <http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicctn/mvn/ind.htm>

также о порочности желания и стремления человека, то здесь, безоговорочно, он – унижен в достоинстве. Насир ад-Дин ат-Туси, описывая нравы жителей доминирующего города, отмечает, что «их объединение существует ради доминирования, с жадной кровопролития или стремлением к имуществу или супружеству или к завоеванию человеческих душ. Их удовольствие заключается в насилии и унижении, и по этой причине иногда случается, что овладев желательным объектом, не принуждая кого-либо, они перестают интересоваться этим объектом, и оставляют его в покое. Некоторые из них предпочитают овладевать посредством мошенничества и обмана, в то время как другие имеют большую склонность для насилия и открытой враждебности; есть еще и те, которые используют оба метода... Природа этой группы требует абсолютного завоевания, но они воздерживаются от завоевания их собственного города из-за их потребности в сотрудничестве, ради выживания и доминирования».¹

Здесь унижение влечет за собой оскорбление, которое умышленно наносится другому лицу в разных неприличных формах. Это, как следует из вышеизложенного отрывка, относится к недостойной жизни действий, как в насилии и унижении чести, мошенничество, обман, враждебность, нанесение обиды с нескрываемой злобой - в общем, в отрицательном отношении к личности и его поведению с нарушением установленных правил и требований общественной морали. Такая форма нарушения порядка общей морали и презренное отношение к ней, а также к ценностям, которые вырабатывают в человеке нигилистическое отношение к этим ценностям, в совокупности образуют цинизм. По своей сути, оскорбление ведет к разрушению личностных качеств, глубоко задевает достоинство человека, вызванного стрессовым состоянием и озлобленностью и порождают негативные чувства и эмоции. На

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 313.

примере лжи Абу Бакр ар-Рази это состояние человека описывает так: «Лжецу доставляет наслаждение или удовольствие не столько ложь его, - пусть даже он лжет всю жизнь, - сколько чувство, которое выглядит в его глазах достоинством, и которое подавляет соответственно испытываемую им пусть даже один раз за всю жизнь горечь стыда и смущения при позорном разоблачении его лжи, презрительном отношении к нему людей, считающих его ничтожеством, низким и подлым человеком, не вызывающим симпатии и доверия».¹

Таким образом, можно заключить, что в философии, и особенно в этике мусульманских мыслителей вопрос о достоинстве и унижения чести занимает важное место. Он в целом связан с их видением сущности и предназначения человека, которое строится на тех исламских догматах, синтезировавших с идеями эллинских мыслителей и других философских и религиозных школ. В целом, в этом видении, человек – существо, которое сотворен по желанию Бога и по его образу, вместе с тем человек наделен свободой воли со всеми вытекающими отсюда благ и добродетелей. Это видение мусульманских мыслителей строится на рационалистическом и натуралистическом основе толкования вопроса о человеке, которое формируется на основе его потребностей и уверенности или неуверенности в свои собственные силы, в возможности созидания естественной свободной жизни для себя.

¹ Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. – С. 54-55.

ГЛАВА 3. ПРАКТИКО-ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОСТОИНСТВА

§1. Человеческое достоинство: социально-правовые аспекты

Вопрос о достоинстве человека лежит в основе правовых норм и многие мусульманские ученые в области правоведения считали его в качестве одной бесспорной концепции юриспруденции. Поэтому он всегда был предметом дискуссий между конкурирующими правовыми школами Ислама. В качестве общеизвестного факта отметим, что некоторые мусульманские ученые утверждали, что достоинство, присущего человеку, является одним из важнейших учений Ислама, в то время были и другие, которые вовсе отрицали достоинство как ценностное свойство человека. Некоторые другие из числа этих ученых рассматривали значение человека на основе принципов исламской религии и пытались интерпретировать ее таким образом, чтобы она не противоречила принципам человеческой этики. Существует и мнения остальных мусульманских ученых о приоритете юриспруденции над моралью, по которому можно сказать, что все-таки существуют много доказательств, указывающих на приоритет этики над судебной практики, настаивая на признании важности и даже господство этой этики.

Полемика среди мусульманских ученых происходила и между другими институтами правоведения, однако оно все еще в полной мере не могла оказаться достаточно убедительным в определении философских основ прав человека. В результате, каждый из этих конкурирующих философских школ старались описать и подстроить систему с правами человека под основой своих учений.

Известно также, что теологи и религиозные философы считали, что только через веру в божественной природе человека, концепция человеческого достоинства может иметь смысл и, таким образом, можно сформулировать права человека на почве этого подхода, что во многом оправдало бы себя как теоретическую основу мусульманской системы прав человека. Философия этого права заключалась в признании человеческого достоинства как основа права, полагая, что каждый человек имеет право на достоинство, независимо от того, что соответствует ли его поведение причине, праву и этике, или нет. Человеческое существо, без учета того, что действует ли он рационально или иррационально, легально или нелегально, сможет показать хороший или плохой пример, в обществе людей должно получить соответствующее уважение и признание.

Нами уже было рассмотрена такая идея, что в исламской традиции существует поверье, что человек был благословлен с божественным вером, а это считается в ней основным фактором человеческого достоинства. Достоинству человека способствовало и его положение как наместника Бога на земле. Это тезис подтверждается и тем, что единство человечества является одним из основных идей Ислама и Священного Корана, которые признают разнообразие людей по языку и цвету кожи, и поэтому, эти различия не должны быть основой превосходства одного над другим. В Коране это определено следующим образом: «О люди! Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга. Воистину почитаемый перед Аллахом среди вас - наиболее богобоязненный. Воистину Аллах – Знающий, Ведающий».¹ Эти стихи, с одной стороны, указывает на единство человечества, что приводит по смыслу к равенству людей, а с другой - они декларируют, что согласно религиозным, да и философским учениям есть еще

¹ Коран: 49:13

один вид достоинства, которое должно быть приобретено посредством достижения искренней веры и хорошей поступки человека в кругу остальных. Надо либо признать существование достоинства, присущего человеку, и либо отрицать это, в то время как приобретенное достоинство у людей варьируется по разным уровням в соответствии с которым, можно стать ближе к Богу и быть более достойным перед Ним.

Это достоинство, отметим, имеет этическое значение, а этика Ислама, как известно состоит из моральных устоев, которые восходят к Корану, и хадисам пророка Мухаммеда. Такое отличие от той мусульманской этики, к примеру, представлена в замечательной книге «аль-Тахзиб аль-ахлак ва татхир аль-а'рак» («Воспитание нрава и очищение корней»), написанной Ибн Мискавейхом (ум. 1030 г.) на арабском языке в начале одиннадцатого века. После двух сотен лет, эта традиция была продолжена в персидской философии Насир ад-Дином ат-Туси (ум. 1274 г.) в его «Насирова этика», а затем примерно сто пятьдесят лет спустя, Джалал ад-Дином аль-Давани (ум. 1501 г.) в его «Лавāми' аль-ишрāk фи макāрим аль-ахлāk» («Проблески озарения в благородных чертах характера») или более известная как «Ахлāk-и Джалāли» («Джалалиева этика»). В этих книгах достоинства человека с позиции рассматриваются в философских дискурсах, фокусированных на такие этические категории, как добро, зло, справедливость, равноправия и др.

Наравне с этим в Исламе есть божественный закон (шариат), который касается регулирования действий людей в обществе с правовых позиций. Нужно отметить также, что в теологии Ислама существует акцент на страх пред Богом и посмертной жизни, что связано с божьим судом над человеческой деятельности. Шариат является конкретным сводом юридических норм, нравственных принципов и правил поведения мусульман. На основании этого определения также отмечается, что «шариат включает в себя как имеющий

ясный смысл, конкретные, так и неоднозначные, формулирующие лишь общие ориентиры положения Корана и сунны. Однако содержание шариата не исчерпывается практическими правилами поведения, касающимися ал-'ибадат и ал-муамалат. В его состав включаются также предписания Корана и сунны относительно религиозной догматики (ал-'ака'ид) и этики (ал-ахлак). Поэтому последователи данной позиции подчеркивают, что шариат не только регулирует внешнее поведение мусульман, но и определяет их религиозные убеждения, принимает в расчет внутреннюю мотивацию поступков, нацелен на нравственное совершенствование правоверного».¹ С течением времени наравне с шариатом создается фикх – мусульманская юриспруденция, которую часто считают идентичной с шариатом. Тем не менее, в более позднее время между ними устанавливается границы различия: сами факихи как представители мусульманской юриспруденции под шариатом понимают его положения по акиды (догматики), ахлак (этика), 'ибādāt (поклонение или богослужение) и му'āmalāt (практика проведения в жизнь верований и вероучений). Несмотря на близость шариата и фикха по своим содержаниям, устанавливается, что «с позиций исторического и социологического подходов шариат можно понимать как общее учение об исламском образе жизни, как комплекс предписаний, обязательных для исполнения правоверными и содержащихся преимущественно в Коране и сунне...Что же касается поступков человека, его внешнего поведения, то положения шариата регламентируют их не сами по себе, а путем конкретизации в определенных нормах. Эту функцию и выполняет ал-фикх-юриспруденция, которая выступает дисциплиной, занимающейся выведением конкретных правил поведения из шариата».²

Такова общая картина шариата как свод законов, который выступает на защиту прав и достоинство только мусульман и основывается на религиозных

¹Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. [С. М. Прозоров](#). - М. : [Наука](#), 1991. - С. 292

² Там же. – С. 294.

установлений и предписаний Ислама, и философии права мусульман, которая рассматривает общие закономерности права и его норм в исламском обществе и выделяет аксиологические его значения, которые могут быть общими и полезными для всего человечества.

В истории классической мусульманской философии его мыслители не занимались вопросами фикха в той мере, которая определяла функцию, обязанности и права человека в мусульманской юриспруденции. На примере вопроса о человеческом достоинстве, они, как было указано выше, прежде всего, попытались определить доминирование одной из двух дисциплин - юриспруденцию или этики друг над другом. Например, ал-Газали в своей «Ихья улум-ад-Дин» («Возрождение религиозных наук»), несмотря на то, что всюду возвышал фикх и факихов, опровергал «верховенство» юриспруденции над этикой. Он утверждал, что «фикх соседствует с наукой о пути к [счастливой] будущей жизни, потому что фикх рассматривает деяния органов тела, а источником этих деяний и их причиной являются качества сердец, и добрые поступки исходят от похвальных нравственных качеств, спасающих на том свете, а злое возникает из порицаемого [качества], и связь внешних органов тела с сердцем очевидна».¹ Поэтому, у факихов совершенно другая функция, которую ал-Газали трактует следующим образом: «Факих не говорит о том, что оказывает негативное влияние на сердце, и о том, что делать с ним, - он говорит только о том, что умаляет справедливость [в показаниях на суде], ведь рассмотрение факиха связано с земной жизнью, посредством которой становится пригодным путь к будущей жизни».²

В этом плане этику и права можно рассматривать как науки, направленные на мотивированный учет характера и основания правовых

¹ Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад. Возрождение религиозных наук. Пер. с араб. яз. Т. I.- Махачкала: Нур-уль иршад, 2011.

² Там же. – С. 83.

действий и решений по поведению человека, что оно морально похвальное или предосудительное. Все это в совокупности составляет этико-правовые нормы и системы, которые имеют сходства и различия в разнообразных человеческих обществах. Например, если один вопрос или дело считается хорошим в одном обществе, можно рассматривать как зло в другом. Это особенно отчетливо можно проследить в учениях о добродельном городе таких мусульманских мыслителей, как ал-Фараби и Насир ад-Дин ат-Туси. В учениях обоих мыслителей рассматриваются особенности городов и обществ и оценивается достоинства и пороки их жителей. Например, ал-Фараби дает характеристику городов исходя из достоинства их жителей следующим образом: «Почитание на основе превосходства - это когда один оказывает другому некий вид почтения, а другой оказывает первому [некий] вид почтения, который по силе превосходит вид почтения первого. Точно таким же образом обстоит дело с достоинством: один у них считается достойным таких-то почестей, а другой - больших. Достоинствами же у жителей невежественных [городов] считаются не добродетели, а либо богатство, либо то, что доставляет средства наслаждения и развлечения и достижение самого большего в том и другом, либо достижение самого большего в необходимых предметах, чтобы [они] человеку служили и он имел в достатке все необходимые вещи, либо чтобы человек был полезным, то есть способствовал [достижению] этих [достоинств]. Другой вещью, весьма почитаемой большинством жителей невежественных городов, является победа. Победитель, по мнению многих из них, является счастливым. Следовательно, это тоже следует включить в число достоинств невежественных [городов]».¹

Некоторые действия, такие как правдивость, верность, и взаимопомощь в этих учениях принимаются как добродетели, в то время как акты подобно лжи, грабежи, несправедливости и др. считаются порочными в обществе. Люди

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 142.

различных обществ, могут далеко отличаться друг от друга, и носители этих понятий заботятся тем, чтобы сохранить согласие друг с другом на общеуниверсальных норм и принципов, принятых в рамках законов того общества. Но эти общие нормы и принципы в разных обществах могут быть восприняты и истолкованы по-разному в зависимости от отношения людей к ним.

Насир ад-Дин ат-Туси, определяя различия общества, обращает внимание на различие поведения жителей этих обществ, где достоинство человека в одном обществе не может быть таким в другом и оно зависит от желания и стремления человека к лучшему, на их взгляд, образу жизни. Он отмечает, что «мотивы действий людей являются различными, также как и различны направления их движений к достижению целей, как например, намерение одного направлено для достижения удовольствия, тогда как другой намерен добиться престижа. Таким образом, если их оставить собственной природе, очевидно, не может возникнуть никакого сотрудничества между ними, поскольку насильник сделает каждого своим рабом, в то время как алчный человек будет желать для себя все приобретенные вещи, и когда вспыхнет борьба между ними, они займутся самоуничтожением и разрушением. Поэтому, необходимо предпринять такие меры, чтобы каждого удостоить таким положением, которого он заслуживает и предоставить ему то, на что он имеет право».¹

Исходя из этого, мыслитель подчеркивает, что политика государей должна быть организована таким образом, чтобы они приумножали достоинства. При этом Насир ад-Дин ат-Туси не исключает существование разнообразных форм политики, среди которых он выделяет политику доминирования (*сиёсати ғалаба*), политику низости (*сиёсати хасосат*),

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 267

политику благородства (*сиёсати каромат*), что по-иному называется добродетельства, и политики сообщества (*сиёсати джамо'ат*). Значение этих форм политики он излагает коротко в следующем: «Политики доминирования (*сиёсати галаба*) обозначает управление делами низменных, и это также называют политикой унижения (*сиёсати хасосат*). Политика благородства (*сиёсати каромат*) - управление сообществом, направленное на приобретение благородства. Политика сообщества (*сиёсати джамо'ат*) обозначает управление различными фракциями по правилам, установленным согласно божественному закону».¹

В целом же, мусульманские мыслители в концепции добродетельного города и общества попытаются дать оценку феномену достоинства через осознание ценности самого человека, пригодности, полезности и оправданности его существования. При этом здесь нужно иметь в виду наличие двух моментов: признание и уважение особых свойств и заслуг личности со стороны общества и самосознания этого признания самой личностью. Каждый нравственный феномен отражает определенную сторону взаимоотношений личности и общества. Однако, в этом соотношении вовсе не обязательно иметь дело непременно с «большой» заслугой и «высокой» оценкой, так как, в противном случае, «признание» лишилось бы интенсивности и степеней, и пришлось бы всех людей считать либо имеющими одинаковое признание и уважение, либо не имеющими никакого признания вообще. Подобная альтернатива неприемлема. Почти все люди имеют признание и уважение в определенной степени, в зависимости от их заслуг, и в дефиниции речь должна идти не о «высоком», а об адекватном, справедливом признании и оценке. «Ихван ас-сафа» («Братья чистоты») с рассмотрением вопроса о степени достоинства ремесел людей, обращают внимания на то, что «ремесла бывают разного достоинства в разных

¹ Там же. – С. 268.

отношениях. Одни из них - в отношении материи, служащей для них предметом обработки, другие - в отношении своих изделий. Некоторые виды превосходят другие в необходимости их усвоения. Иные же соперничают с другими в отношении пользы для всех, а иные - в ремесле самом по себе».¹

В этом смысле Абу Бакр ар-Рази отмечает, что «в силу того, что между человеческими натурами существует большое противоречие и огромное различие, то кому-то из них обрести отдельные достоинства будет легче, тогда как другому – труднее, и точно также в избавлении от некоторых дурных качеств».² Далее он рассматривая вопрос о тщеславии добавляет, что «тщеславие возникает из любования каждого человека самим собой, когда он оценивает заложенную в себе хорошую черту выше, чем она того заслуживает, а скверную свою черту считает не таковой, какова она есть на самом деле. Соответствующая истине оценка его скверных и хороших качеств может быть дана только другим человеком, если, конечно, тот свободен от симпатий и антипатий к нему, ибо разум этого человека чист и над ним не довлеет и не властвует пристрастие. По той причине, которую мы указали, если в человеке есть хоть малое достоинство, в его собственных глазах оно вырастает в великое и ему хочется, чтобы его восхваляли за это сверх меры. Если это состояние утвердится в нем, то оно превратится затем в тщеславие, особенно если найдутся люди, которые посядут ему в этом, чрезмерно хваля и превознося то, что ему нравится».³

Поэтому, почти во всех трудах мусульманских мыслителей социальная справедливость определяется не как пустое слово, а как то, что не достигается бездейтельностью и пассивным созерцанием, но имеет вполне позитивное, активное содержание, формы практического проявления которого

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961.- С. 143-144.

² Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. – С. 26.

³ Там же. – С. 46.

неисчерпаемы. Другими словами, справедливость заключается в принципе равноправного распределения ценностей, точнее, распределение ценностей по заслугам. Эти ценности в мусульманской этике выделяются в рамках концепции добра и зла и соответственно, включают в себе умеренность, прощения, ответственность, смирение, честность, доброты, щедрость, бережливость, спокойствие, любовь, хорошее намерение, мужество, честолюбие, достоинство, милосердие, правда речи, стойкости в невзгодах, и противные им качества - распущенность, жадности, легкомыслия, безжалостность, предательство, вероломство, суровость, ложь, обман, ненависть, алчность, трусость, зависть, несправедливость, хвастовство, богохульство, клевета и др. Эти свойства человека имеют социальные корни и они дихотомичны. Иногда встречаются и трихотомичные противоположности, когда между достоинством и недостатком образуется нейтральное положение, на примере добра-равнодушия-зла или же откровенность-молчание-ложь и др. Правда, социальная практика приучила людей к дихотомичному делению достоинств и недостатков: там, где отсутствует положительное, считается присутствующим отрицательное. Однако данная этико-психологическая закономерность не совпадает с онтологической.

В дихотомиях этих этических категорий, которые по существу являются отражателями человеческих поступков, а добрые поступки человека в таком ценностном аспекте нужны для того, чтобы достигать справедливость. Именно добро и его конечная цель – справедливость являются теми высшими ценностями, которые вместе с истиной и красотой создают источник и содержание человеческого достоинства. Достоинством обладает тот, кто борется за утверждение в социальной жизни истины, красоты и справедливости. Мискавейх разделяя справедливость на три вида – естественную, условную и

божественную, утверждает, что все они принадлежат природе добра: «Все виды справедливости принадлежат природе добра, хотя различно относятся к ней».¹

В целом же, концепция справедливости в мусульманской философии, как верно отмечает А.В. Смирнов, «понимается как «воздание должного» или «отход от ложного (*бāтил*) в пользу истинного (*хаққ*)» при близости понятий должного и истинного. Справедливость как наделение различных противоборствующих сторон причитающейся им долей выражается терминами «*иқсāт*» и «*инсāф*». Более общим и в то же время преобладающим является понимание справедливости как «‘адл» или «‘адāла», включающее смыслы «уравненности» и «усредненности». Противоположностью выступает «несправедливость» (*джавр, зулм*). В исламском вероучении Бог понимается как «справедливый» (*‘адел*). Справедливость трактуется как наказание грешников, которое Бог вправе осуществить, если решает не прощать их: в этом смысле справедливость оказывается противопоставленной «милости». В применении к человеку «справедливость» (*‘адāла*) является важнейшим понятием исламской этики, имеющим и социально-психологическое («справедливый» означает «уважаемый»), и научное (в традиционных науках, в частности хадисоведении, «несправедливость» передатчика лишает хадис достоверности), и юридическое значение (только «справедливые» люди могут выступать свидетелями на суде). Она определяется в большинстве случаев как преобладание «добрых» поступков (*хасана*) над «малыми» грехами (*сагā’ир*) при условии несовершения «великих» грехов (*кабā’ир*)».²

Это описание будет неполным, если не брать во внимание то, что в мусульманской философии справедливость всегда стоит рядом с достоинством: достоинство ущемлено у того, кто не борется за высшие человеческие ценности,

¹ Мискавейх. Трактат о природе справедливости / Пер. и коммент. З.И. Гусейновой // Историко-философский ежегодник – 98. М.: Наука, 2000. - С. 290.

² Смирнов А.В. Справедливость в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. В четырех томах / Ин-т философии РАН. Т. III. М.: Мысль, 2010. - С. 624.

не защищает прав и интересов не только своих, но и других членов сообщества, как это было рассмотрено на примере добродетельных городов и обществ, когда не оказывает сопротивление несправедливости, злу, и более того, способствует им. Справедливость стоит между добром и злом, а добро ценнее справедливости в сфере индивидуальных личностных взаимодействий и выступает как ценность конкретного поведения. В свою очередь, справедливость ценнее добра в сфере социальных взаимоотношений как оптимальное выражение структуры и функционирования социального организма. Добро в таком ценностном аспекте более релятивно, конкретно, а справедливость более абсолютна, всеобща и абстрактна. Добро для того нужно, чтоб достичь справедливости и оно - временное, преходящее и изменчивое, а справедливость - более постоянная и неизменная.

Эта мысль находит свое подтверждение в высказываниях Насир ад-Дина ат-Туси, который разъясняет, что «состояние справедливости должно быть очевидным в предоставлении и взятии имущества и благ; следовательно, соответствуя подаркам и бесконечным благам Создателя, всемогуще Его имя, которые мы получаем, установлен определенный долг, который, так или иначе, должен быть возмещен. Если кто - либо был избран среди других хотя бы малейшим вознаграждением, и не в состоянии возместить это каким-то образом, он заслуживает упрека в несправедливости. Как может быть (*факайфа*) так, что тогда, когда он выбран для бесконечных подарков и бесчисленных благ, которые он получает в помощь последовательно и непрерывно, с мгновения до мгновения (*лахзатан фалахзатан*), всеми дополнениями пожертвований, взамен он не будет интересоваться мыслью о благодарности за блага или выполнения долга или оплаты за доброту?»¹

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 141.

Справедливость иногда перемешивается с добром, и это когда человек при выборе между добром и злом останавливается на первом, а в таком случае его поступок называется справедливым. Здесь добро представляется как средство данного поступка, а справедливость – цель, а также то, что добро, проявленное по отношению к другому человеку, прибавляет ему какие-то блага и ценности, а справедливость, радуется и возвышает. Ибн Сина этот поступок описывает следующим образом: «Вы же знаете, что добивающийся победы даже в таком маленьком деле, как игра в шахматы и нарды, откажется от предлагаемых ему кушаний или возможности совокупления и не променяет на них наслаждение духовной победой. Если же кушанье и совокупление предложат стремящемуся к благочестию или власти, то, несмотря на свое здоровое тело, он пренебрегает ими, соблюдая благопристойность, ибо соблюдение благопристойности непременно доставляет ему большее наслаждение, нежели совокупление или богатая трапеза. Если же щедрым людям предоставляется возможность одарить кого-либо, то это вызывает в них большее удовольствие и одолевает обуревающие их животные желания, которые они без чьей-либо помощи гасят в себе и спешат одарить кого-либо. Точно так же великодушный человек считает мелочью голод и жажду, когда речь идет о сохранении чести».¹

Эти поступки обуславливают ориентацию людей в мире ценностей, выбор предпочтительных для них идеалов, норм, которыми они и руководствуются в своем поведении. Поэтому моральное сознание человека предопределено теми ценностями, которыми общество уже располагает. В то же время, мусульманские мыслители всегда рассматривают человека существом индивидуальным, самобытным и неповторимым. Здесь они имеют в виду не внешние признаки индивидов, а их внутренние качества, которые на практике

¹ Ибн Сина (Авиценна). Указания и наставления // Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. – С. 360.

проявляются в их социальном взаимоотношении с другими членами общества. Эти качества можно усматривать в лице правителя того же добродетельного города, к примеру, в учении Насир ад-Дина ат-Туси. В частности, он указывает на то, что этот правитель «должен проявить доброту по отношению к своим подданным, поскольку после справедливости никакое достоинство в делах правления не ценится больше, чем доброта. Доброта без величественности может вызвать неблагодарность и дерзость у подчиненных, и увеличить жадность и алчность. Когда они становятся жадными и алчными, он не удовлетворится, даже если отдать ему все царство. В то же самое время, правитель должен обязывать своих подданных придерживаться законов справедливости и достоинства, так же, как устойчивость тела в естественном характере, устойчивость характера кроется в душе, устойчивость городов в правителях; устойчивость правителей в политике, а устойчивость политики в мудрости. Когда мудрость признается в городе и правит там закон Истины, существует порядок и возникает склонность к совершенствованию. Но когда мудрость покинута, возникает пренебрежение законом, теряется блеск страны, вспыхивают разногласия, исчезают остатки благородства, благосклонность превращается в ненависть».¹

В этом фрагменте ясно, что мыслитель представляет достойного, идеального правителя с теми личными качествами, значения которых не устанавливаются априори, а определяются содержанием социальных отношений, в систему которых включен и он, как личность. Правитель в одних исторических ситуациях поступает добром, а в других - злом, т.е. ему в процессе развития общества и самого его приходится сталкиваться не только с моральными ценностями, но и с их противоположностями. Поэтому, можно утверждать, что моральные свойства индивидов предопределяются

¹ Насир ад-Дин ат-Туси. Насирова этика. – С. 329-330.

совокупностью различных факторов, которые по своей форме индивидуальны, а по своему содержанию – социальны. Эти свойства, как было отмечено выше, имеют свои корни в психологических, биологических и физических качествах человека. Однако, эти особенности человека не являются главными и определяющими по отношению к моральным качествам и особенно, к достоинству, а оказывают определенное влияние на их формирование, а главным образом, на реализацию моральных намерений. Отсюда, мусульманские мыслители при описании достоинства обращают внимания на те качества человека, которые имеют деятельный характер, способствующий к выполнению воли, желания и намерения человека быть достойным в обществе среди других людей.

Ал-Фараби рассматривает этот вопрос с описанием властолюбивого города, где затрагивает и свойства жителей этого города, отмечая их соперничество ради достижения победы, которая зависит от их способности. Он писал: «Способность к победе и средствам [ее достижения] - либо во мнении человека, либо в его теле, либо вне его тела. То, что в его теле, - это, к примеру, когда человек обладает стойкостью; то, что - вне его тела, - это когда он обладает оружием; то, что в его мнении, - это когда он обладает благоразумием в деле покорения другого. Им присущи твердость, непоколебимость, жестокость, высокомерие, сильная неумеренность в еде, питье и страстях, в стремлении завладеть всеми благами и путем насилия и подчинения победить все и всех. Весь город в целом может быть таким, когда [его жители] считают, что стремятся к победе над теми, кто не относится к городу потому, что последним необходимо объединение, а не из-за чего-то другого».¹

Отмеченные мыслителем такие качества как «твердость», «непоколебимость», «жестокость», «высокомерие» и «неумеренность»

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 150.

относятся к психическим характеристикам человека со специфическими значениями, например, твердость как положительная черта обозначает последовательное упорство в достижении цели, а высокомерие как отрицательная черта – пренебрежительное отношение к другим людям и вера в своем превосходстве над ними. Это, как мы уже знаем, образует мнимое, ложное достоинство человека. Кроме того, вышеуказанные свойства человека и управление городом-обществом в добродетельном городе подтверждают смысл того, что в личном плане моральное совершенство может быть достигнуто в результате постоянной и упорной работы над собою каждого человека, то в плане общественном для этого требуется два необходимых условия: организация управления обществом на принципах строгого права и обеспечение справедливости и счастье людей в нем.

Эта идея подтверждается и в высказываниях Насир ад-Дина ат-Туси, который характеризуя личные качества правителя добродетельного общества, отмечает, что «следует установить, что смысл слова «правитель» в этом месте заключается не в том, кто обладает войском, свитой или царством, а имеется в виду человек, который заслуживает правления государством по праву, даже при том, что внешне никто не обращает на него внимания. Но если кто - то другой займется управлением дел, распространится тирания и беспорядок. Короче говоря, не всякое время и поколение имеют потребность в обладателе закона (сахиби намус), поскольку одно постановление бывает достаточным для людей многих периодов; но мир нуждается в управителе (мудаббир) своего времени, поскольку, если управление прекращается, исчезает порядок, и сохранение разновидностей не может происходить надлежащим образом. Управитель обязуется сохранять закон и обязывает людей соблюдать его

предписания. Он уполномочен совершать правосудие согласно предписаниям закона на благо времени и поколения».¹

Важная идея ал-Фараби и Насир ад-Дина ат-Туси заключается в установлении взаимосвязи политики и морали как теория обоснования человеческого достоинства в рамках права и хорошо организованном человеческом обществе. Оба мыслителя рассматривают политику как искусства управления обществом или городом, которая основывается на благоразумие и направляется на благую цель, успех и выгоду для человека, а мораль – как принципы, отвлеченные от материальных благ, и основанные на справедливость и счастье. Справедливость и счастье ограничиваются или теряют свои значения, если законы в этом добродетельном городе попираются или же становятся реакционной. Достоинство человека, живущего в таком обществе, ущемляется лишь тогда, когда он мирится и не борется против этой несправедливости или же, более того, хвалит и прославляет свое недостойное положение, свое рабство. Эти последние тезисы, конечно в трудах ал-Фараби и Насир ад-Дина ат-Туси оформлены имплицитно и осторожно.

Ал-Фараби сопоставляя свойства жителей добродетельного города со свойствами жителей властолюбивого города, характеризует покоренных людей, бесправных рабов в следующей трактовке: «Все жители города, помимо [последних], - это рабы, служащие этому одному во всем, чего он пожелает, униженные, покоренные, не владеющие абсолютно ничем. Некоторые из них обрабатывают ему (правителю - М.А.) землю, другие торгуют для него, тогда как он преследует в этом единственную цель - видеть людей подчиненными, покоренными, униженными только им одним и чтобы никто из них не получал ни пользы, ни удовольствия, ничего, кроме унижения, чтобы они были

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 269.

покорены и [чтобы] только этот властолюбивый город правил ими».¹ Таким образом, человек как социальное существо находится в процессе выбора - если он не может возвыситься над принуждающими его факторами, не может преодолеть мотивы, исходящие ни из собственной воли, он не является свободным и зависит от чужой воли. Такой субъект теряет черты личности, достоинства и превращается в игрушку или манекена, который не борется за высшие человеческие ценности, не защищает своих прав и интересов. Человеческому идеалу же соответствует тот индивид, кто по возможности служит высшим ценностям человечества и в этом видит свое достоинство.

Анализ некоторых аспектов вопроса о человеческом достоинстве и социально-правовой системе привело нас к заключению, что в исламской философии средних веков оно включает в себя обсуждение философских корней данного понятия и качество его отражения в социальных принципах и законах, способы, в которых закон утверждает человеческое достоинство и обстоятельства, при которых оно допустимо в рамках взаимоотношения с обществом. Понятие человеческого достоинства имеет две составляющие: убеждение, что отдельные человеческие существа имеют уникальное, абсолютное или, по крайней мере особое значение, а также моральные принципы, которые являются производными от такого убеждения.

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 152-153.

1.2. Человеческое достоинство в религиозном дискурсе

Среди различных интерпретаций категории достоинства особое место занимает духовно-религиозные его формообразования, дающие сакральную картину его действительности, и выдвигающие в целом иллюзорные цели и замыкающие субъекта вовнутрь собственной сущности. Достоинство человека становится целью, полагаемую как высшее благо. Для религии эта цель предполагается как наивысшее благо, оторванное от человека, противостоящее ему как «бытие Божие», в котором человек представляет себя в истинном совершенном виде. Сам Бог описывается в религиозном сознании как предел всех доблестей, осуществление всех надежд, цель целей, всеобъемлющее воплощение истины.

Достоинству в роли религиозного идеала присуща приподнятость над реальностью, иначе он не был бы идеалом. При всех конфессиональных и эпохальных различиях религиозных верований, в том числе Ислама, все они объединяются одной неизменной чертой – утверждением зависимости человека от сверх-субъекта, находящегося вне его, над ним, от Творца, Бога. В исследовательской литературе мусульманский Бог и отношение человека к Нему долгое время, даже в отдельных случаях, даже в трудах современных ученых рассматривается через призму дихотомии повеление-подчинение, господь – раб божий, творец – тварь, которые конституируют всю систему религиозного сознания.

Особенно в этом преуспевают работы, написанные учеными-атеистами и направленные против наличия идей гуманизма в Исламе. Российский ученый П.А. Поломошнов, критикуя тезисы атеистической интерпретации исламского гуманизма со стороны другого российского ученого - Ю.Г. Петраша, отмечает, что «Ю. Петраш, открыто заявляя о своей атеистической позиции, утверждает:

«Пропаганда мусульманским духовенством «высоких» принципов гуманизма, присущих будто бы только исламу, тенденциозна. *Никакая* религия с ее культом бога (богов) *не возвышает* человека, рассматривая его богозависимым, а то и прямо «рабом». Так понимается человек и в исламе, который, верно, с оговорками, отказывает человеку в его сущностном качестве быть свободным творцом своего индивидуального и общественного бытия».¹ И далее, этот ученый-атеист утверждает, что «Коран пронизан утверждением величия Аллаха и соответствующим принижением человека. «Если исходить из содержания Корана, а не из интерпретаций богословия, то мы не найдем ни одного аята, который бы возвеличивал человека. Напротив, многочисленные эпитеты представляют его «слабым» (4, 32), «колеблющимся» и малодушным (70, 19, 20), «торопливым (17, 12), с качествами «поспешности» (21, 38) и т. д. На этом фоне мизерности и малозначимости человека Аллах непомерно возвеличивается, превращаясь в абсолют по логике сравнения: великий – малый, всесовершеннейший – ничтожный или несовершенный».²

Можно было оставить на совести указанного ученого очень тенденциозные «доказательства» данного предположения, которые отвергнуты П.А. Поломошновым, разъясняющим, что «возвеличивание бога не означает автоматического принижения человека, как это пытается утверждать критик религиозного гуманизма». Однако, подобные заключения в последствие были пущены в оборот различными группами и идеологами-исламофобами. Дело в том, что подобные авторы либо не обращают внимание, либо игнорируют две важные моменты в изучении достоинства человека в Исламе: во-первых, вопреки утверждению вышеуказанного ученого-атеиста, в Коране существует множество аятов, которые указывают на возвеличение человека и их гуманистическое содержание; во-вторых, в Исламе достоинство является одним

¹ Поломошнов П.А. Проблема личности в исламе // Исламоведение. Т. .: № 4 (26). Ростов, 2015. - С. 79-80.

² Там же. - С. 80.

из ключевых вопросов, в котором очевидно предполагается «обожествление» человека и его назначение.

В предыдущих частях данной работы нами были рассмотрены некоторые аспекты данного вопроса, которые позволяют сказать, что без сомнения, гуманизм один из самых важных проблем в Коране, не говоря уж о философских учениях, посвященных человеку и его характеристике. В Коране же, человек изображается, таким образом, если не больше, то не в меньшей степени, чем других священных текстов рассматриваются различные аспекты человечества и человеческого достоинства. Восхваление человека начинается с первичного этапа его происхождения, как самое наилучшее создание: «Мы сотворили человека в прекраснейшем облике». В этой же суре следующий аят указывает на унижение человека, когда утверждается, что «потом низводим его до падения нижайшего», но это уже касается его дальнейшего развития жизнедеятельности, где ему следует идти по правильному пути нравственности, а отвернувшихся от него «низводят до низости», и наоборот, те, «которые уверовали и вершили добрые дела, им уготовано неиссякаемое вознаграждение»¹, - гласит шестой аят.

На самом деле, в священном тексте, сопоставляя достоинство этого первого человека со значениями других различных творений, ему дается привилегия Божьего наместника на Земле. Несмотря на то, что в данном случае роль наместника для первого человека является как бы фиксированной, но не ограничивается только этим, а приобретает универсальный характер для остальных людей после него. Смысл такой божественной роли человека передается в следующем аяте: «Он - Тот, Кто сделал вас преемниками на земле».²

¹ Коран. 95:4-6.

² Коран. 35:39.

В дополнение к тому, что человек назначен халифом (наместник) Бога, он был одарен славой, честью и достоинством, которое заключается в его полномочие иметь власть над другими существами на земле. Кроме того, в общении с другими людьми, в их социальной жизни дается наставление, что с ними как со своим собственным видом, человек должен действовать таким образом, чтобы не позволил себе оскорблять или унижать кого-либо из них. Здесь на первую роль выходят достоинство и великодушие как нравственная часть человеческой природы, и начинается переплетение религиозных и нравственных качеств человека как продукт социума. В этом плане, происходит сращивание человеческих отношений и социальных взаимодействий, и в качестве основного их принципа выступает, главным образом то, что любой человек имеет какие-то отношения, правила отношений и социальных норм, ориентированных на эти правила. Они устанавливаются на основе двух представлений: либо быть достойным, либо – презренным и униженным. Об этом речь пойдет ниже.

В Коране человеческое достоинство делится на два вида: прирожденное (*зати*), которое не является самовольным и даровано всему человечеству Богом; достоинство с наивысшей ценностью, которая приравнивается к достоинству ангелов. Этим достоинствам в священном тексте посвящены множество аятов, образцы которых приводим ниже: а) для прирожденного достоинства – «Мы чувствуем потомков Адама и даем им возможность благополучно передвигаться по суше и воде, предоставляем прекрасные дары, блага. Перед многим другим из числа сотворенного Нами люди имеют немалое количество преимуществ».¹ Необходимо отметить, что конечно же, не только в Исламе, но и почти все религии и религиозные концессии, правовые и идейные школы однозначно признают и поддерживают идею о прирожденном человеческом достоинстве.

¹ Коран. 17:70.

Что же касается достоинства наивысшей ценности, то оно также отражено во многих аятов, примером чему может служить сура аль-Худжурат, где говорится следующее: «О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый достойный перед Аллахом среди вас – наиболее богобоязненный».¹ Здесь, на первый взгляд существует некоторая противоречивость, когда называя человеком самым достойным и затем вселяется боязнь в нем перед Богом. Под боязнью здесь, разумеется, имеется в виду ответственность за содеянное, и тот факт, что достоинство как и другие этические категории нужно рассматривать в относительном измерении. В этой традиции не предусматривается нанесение какого-либо увечий и наказание как таковое по отношению к человеческому достоинству, даже после его смерти, и никто не имеет права оскорблять достоинство человеческой личности.

Становится очевидным, что религиозное достоинство человека переплетается с небесным идеалом и оно – статичное. Духовное совершенство, которое трактуется религиозным канонам Ислама, является результатом нисхождения на личность божественной благодати, фиксируемой в строгом наборе качеств, образующих образ идеала. Кроме того, в предназначении человека, его сущности и специфики заложена главная идея и смысл его жизни – творить истину и прекрасное, созидать мир ценностей. Человеческое достоинство теряет свое значение, когда он не имеет условий оправдания своего назначения, т.е. когда он не может постичь истину и красоту, связанные с существом Бога. Вместе с тем, нужно отметить, что это лишь общая характеристика подходов мусульманских мыслителей к концепции духовного совершенства, что, конечно, нельзя считать как обязательным и непрекословным для учения отдельного мыслителя. Также и оценка этой

¹ Коран. 13:49

концепции отличается в исследованиях современных философов. В этом смысле, М.Т. Махмаджонова при анализе этических взглядов Джалалуддина Руми заключает, что «Исламский идеал предполагает исполнение пяти заповедей шариата и не имеет в виду духовное совершенствование. Поэтому по отношению к официальному суфии используют понятие *зохир* («внешнее»), ибо, по мнению Мавлана, пять заповедей шариата есть проходная позиция совершенствующегося человека и лишь оболочка религиозности».¹ В другом месте этот же автор со ссылкой на Руми, утверждает, что данный мыслитель доказывает нахождение совершенного человека среди самих людей и рядом с ними, но он отличается от них особым поведением, образованием, воспитанием, внутренним миром и общей гармонией с мирозданием.²

Каковы же отношения мусульманских мыслителей к религиозной интерпретации данного вопроса? Сразу отметим, что здесь на ведущую роль выдвигаются две концепции – любовь к Богу и рациональное толкование человеческого достоинства. По первой концепции, следует отметить, что соотношение Бога-человека разъясняется ими в рамках Божьей любви настолько, что она становится характерной чертой этих отношений. Эта любовь и такой род соотношения, однако, неадекватны тому, что передано многим работам востоковедов в их работах, где оценивают ее как абсолютную власть Бога, как безжалостную судью, и человека, как лакейского раба и так далее. Это было рассмотрено нами в начале этой части работы. Вывод из вышеизложенного заключается в том, что ислам представляет собой систему обязанностей, в которой нет никакого признания прав человека, не говоря уже об основных правах для каждого индивида. Аналогичная тенденция отмечается даже среди мусульманских комментаторов Корана, особенно в *Тафсир би аль-ма‘сур* («Прецедент на основе интерпретации») таких авторов как Ибн Джарир

¹ Махмаджонова М.Т. Этические взгляды Джалалуддина Руми. – Душанбе, 2001. – С. 109.

² Там же. – С. 109.

ат-Табари (ум. 923), Джелал-ад-Дин аль-Суйути (ум. 1505) и работы многих правоведов, которые представили Бога далеким и безличным, что подчеркивает Его величие, мощь и справедливость гораздо больше, чем его близость и любовь к человечеству.

Эта тенденция в тафсирах и работах по фикху, естественно, не осталась незамеченной и подвергалась критике со стороны многих ведущих суфиев и мистиков ислама. Суфии критиковали правоведов и комментаторов Корана за их попытки, основанные на правилах религии, по понижению значения и уменьшению степени Божьей любви (*мухабба*) по отношению к человеку и преданности человека к Нему, которая явно присутствует в священном тексте. Суфии же хорошо известны своими богатыми и экспансивными выражениями глубокой любви (*'ишк*), в котором Бог и человечество взаимосвязаны друг с другом. Внимательное прочтение священных источников ислама показывает, что в качестве руководящего принципа Ислама, Божья любовь к человечеству одухотворяет Его творения, и что открытое присвоение достоинства «детям Адама» исходит от этой любви. Ибн Араби эту концепцию разъясняет, что «признак божественной любви - любить все создания, во всех пространствах (*хадра*): смыслов или чувств, воображения (*хайалийи*) или фантазии (*мутахаййал*). Каждое из них имеет нечто (*'айн*) от Его имени «Свет», чем и взирает на Его имя «Прекрасный», так что этот свет накидывает на него одеяние существования. А ведь любой любящий любит именно самого себя, не иначе. Поэтому Истинный приписал Себе любовь к местоявлениям, а ведь местоявления небытийные по воплощенности, тогда как любовь (*махабба*) связывается с тем, что явлено, - а в них явлен Он. Эта соотнесенность между Явленным и местоявлениями и есть любовь. То, с чем связана любовь (*мута 'аллакал-хубб*), - несуществование, так что то, с чем она связана здесь -

непрестанность (*давам*), а непрестанное не случается, ибо беспредельно, а беспредельное не принимает атрибут «случаться» (*вуку*).¹

Любовь Бога к человеку трактуется через идею, что он являлся самым лучшим Его творением, но вместе с тем, в священном тексте очень часто используется термин *'абд*, т.е. раб Божий. Как могут сочетаться две разные по смыслу понятий в соотношении Бога-человека как Господи и раба? На наш взгляд, самый лучший ответ на этот вопрос был дан тем же Ибн Араби, который рассуждая об устройстве (*фитра*) мира и человека посредством Бога-устроителя, заключает, что «благодаря ему вещи отличились одна от другой, разделились и воплотились (*та'аййанат*). Но вещи в их божественном явлении - ничто, ведь существование - Его существование, и рабы - Его рабы. Они - рабы с точки зрения своих воплощенностей, и они – Истинный с точки зрения своего существования. Их существование отличилось от их воплощенностей только благодаря устройению, которое разделило воплощенность и ее существование».²

Для сопоставления обращаемся к известному итальянскому мыслителю эпохи Ренессанса и одному из основателей школы европейского гуманизма - Пико делла Мирандола, который, в частности, рассматривает вопрос о свободе человека, что имеет много общего с идеей о стремлении к красоте и любви в мусульманской философии. Он отмечает, что человек должен быть самим собой и не быть тем, которым он не желает, не поддаваясь рабству ощущений и нравственно должен быть совершенным. Вместе с тем он не отрицает стремление человека к святому, к высшему идеалу красоты и подтверждает, что «пусть наполнит душу святое стремление, чтобы мы не довольствуясь

¹Ибн Араби. Избранное. Т. 2. Перевод с арабского, вводящая статья и комментарии А. В. Смирнова Т.2. М.: Языки славянской культуры. ООО «Садра», 2014. - С. 322.

² Там же. - С. 310.

заурядным, страстно желали высшего и, по возможности, добивались (когда сможем, если захотим) того, что положено всем людям».¹

Божья любовь проявляется в Его выражении милосердия по отношению к человечеству, в Его выражении доверия благородству человека, в огромной способности разума и способности к постижению знаний и их понимания, и конечно же доверие проявляется в Его назначении человечества как Его наместника на земле и др. Другие проявления Его милости заключаются в том, что человек получил больше права и возможности наслаждаться этой жизнью с ее красотой, с напоминанием того, что люди не должны пренебрегать свои справедливые доли в этой жизни. В одном из длинных хадисов, который приводится в «Сахих аль-Бухари», говорится: «Передают со слов Анаса, да будет доволен им Аллах, что пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Не уверует никто из вас до тех пор, пока не станет желать своему брату (в Исламе) того же, чего желает самому себе».²

О необходимой достойной жизни человека же ал-Газали утверждает, что «человек был сотворен не для игр и пустого времяпровождения, но ему предстоит великое дело и крупная ставка. Ибо, несмотря на то, что он не изначален, но – вечен. И хотя тело его смертно и низменно, истина его духа возвышенна и божественна. Когда суть его, хотя вначале замешенную и сцепленную с дикими, хищными, дьявольскими качествами, опустишь в горнило внутренней борьбы, она очистится от этой смеси и осквернения, став достойной покровительства Владыки господства. С «самых низов» до самых верхов все взлеты и падения зависят от его действий. Самые низы для него представляют собой нисхождение к стоянке диких животных и хищников, когда он становится пленником страстей и злобы. Самым верхом для него является

¹ Мирандола Дж. Пико дела. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. Т. 1. Сост. и науч. ред. В.П. Шестаков. – М.: Искусство, 1981. – С. 249.

² Сахих аль-Бухари (Мухтасар). <http://crimean.org/islam/hadisi/sahih-al-buhari/2/7>

достижение степени ангелов, когда он освобождается от страсти и злобы, и обе они становятся его пленницами, а он - их царем».¹

Как было сказано, любовь Бога к человеку проявляется через Его милосердие, а любовь человека к Нему происходит через созерцание красоты Бога и стремлению к совершенству ради получения удовольствия от этой любви. О первом аспекте этого тезиса, т.е. о милосердии Бога можем находить подтверждение в следующем аяте: «О слуги Мои, которые преступили против своей души! Не отчаивайтесь в милости Божией, ибо Бог прощает все грехи. Он является самым прощающим и милосердным».² О созерцании красоты и любви Бога посредством самосовершенствования тот же ал-Газали утверждает, что «когда у него войдет в привычку получать удовольствие от красоты Владыки божественности и он не сможет вытерпеть и часу без созерцания такой красоты, тогда наблюдение этой красоты станет его раем. А тот рай, уделом которого являются чувственность, очи, чрево и женские гениталии, покажется ему ущербным. Поскольку суть человека в начале становления несовершенна. К степени низменна, поскольку ее невозможно привести от несовершенства. К степени совершенства, кроме как через внутреннюю борьбу и исцеление».³

Другое проявление достоинства, видно в предоставлении свободы и самостоятельности человека в его поведении посредством свободы его воли. Эта свобода воли в той интерпретации, что была в учении мутазилитов, отличается от идеи о свободе воли в комментариях таких мусульманских мыслителей, как ал-Газали. Основная разница заключается в том, что если мутазилиты, используя рациональные доводы в пользу свободы воли человека, доказывали значение и важность реальной жизни человека, то теологи подобно ал-Газали в вопросе о свободе воли встали на защиту религиозных дел, и это

¹ Ал-Газали Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. Эликсир счастья (Кимийа-йи са'адат) Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. – М. Издательство «Ихлас», 2011. - С. 18.

² Коран 39:53.

³ Ал-Газали. Эликсир счастья. – С. 18.

несмотря на то, что ал-Газали возвышает роль разума в постижении мира, в величии и достоинстве человека. Об этом в частности, ал-Газали отмечает, что «поскольку из сказанного ты познал благородство, достоинство и величие сути человеческого сердца, то знай, что такую изысканную суть в тебя вложили, а затем скрыли от тебя. И если ты не будешь ее искать, растрчивая ее попусту и пребывая в отношении ее в неведении, то испытаешь огромный ущерб и сожаление об утраченном. Приложи усилие к тому, чтобы вновь найти ее в себе, извлечь ее из мирских занятий и довести ее до совершенства своего благородства, поскольку ее благородство и достоинство проявятся в том мире, когда она испытает радость без горя, вечность без бренности, могущество без немощи, мистическое знание без сомнения, чистоту божественного присутствия без замутнение. Но в этом мире ее благородство заключается в том, чтобы обладать подготовленностью неспособность достичь того истинного величия и благородства».¹

Религиозно-кораническое видение достоинства человека заключается и в том, что в нем люди рассматриваются не с социальной точки зрения, а как наилучшее творение Бога рассматриваются как единое братство, которое утверждено единством и одинаковостью всех его органов тела. Так, со ссылкой на сотворения первого человека, в священном тексте утверждается следующее: «О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей и расселил много мужчин и женщин, произошедших от них обоих».² Важно отметить, что текст подчёркивает узы братства среди людей с выражением *ал-архам* (родственные связи) и оно как термин обычно используется в Коране в контексте семейных отношений и наследования.

Другое замечание в этом аяте касается фразе «Он сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару», которая также встречается в нескольких других

¹ Там же. – С. 72.

² Коран 4:1.

аятах. Под «парой душ» подразумевается Адам и Ева, и она означает, что Ева не была создана из ребра Адама, как это утверждается в других религиях, а создается подобным же образом из сущности этой единой души. Это одна душа вкушает, кажется, в прославленном духе Бога, следовательно, ее достойное происхождение оценивается как самый высокий порядок. Идея равного происхождения людей далее находит свое развитие в одном из хадисов пророка Ислама, который сказал: «О люди! Ваш Творец един; вы из того же предка; все вы от Адама, а Адам был создан из земли».

По этому поводу, Хамид ад-Дин аль-Кирмани отмечает, что в религиозном понимании вопроса о телесном происхождении человека опора делается на его основном виде «стройматериале» - земли. Он утверждает, что «первая из людских особей возникла, как и другие особи однородных с ней видов, из земли и ее квинтэссенции, как говорил о том Всевышний: «Бог вырастил вас из земли, как злачные растения». Форма в сем бытии не такая же, как во втором бытии, что зиждется на размножении, и знания людей в том бытии не таковы же, как в этом. Второе же бытие – через размножение. Поскольку мудрость предполагала возможным для животного – я здесь имею в виду человека, - после того как он появился из земли, существовать путем размножения, дабы такое его бытие привело к искомому осуществлению второго конечного предела, соответствующего первому, то божественный промысл устроил необходимые для того орудия, дабы посредством их осуществилось то, чему мудростью предписано быть».¹

Таким образом, как в Коране, так и в представлении различных мусульманских мыслителей человек в духовном его смысле состоит из души, а в телесном - из смеси четырех элементов - земли, воды, воздуха и огня, и как было отмечено выше, и женщина также не рассматривается как дитя «ребра».

¹ Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума. Пред., пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. М.:Ладомир, 1995. – С. 307-308.

Другая отличительная черта человеческого достоинства в понимании этих мыслителей заключается в том, что они со ссылкой на священный текст ставят мужчин и женщин по признаку их происхождения на одном уровне, поэтому отсутствует понятие библейского первородного греха в мусульманской догматике и теологических учениях, не говоря о философских и научных воззрениях. В этих учениях грех и вина человека измеряются по отношению к таким категориям, как достоинство и поэтому приобретают нравственный характер. Отмечая это, Ю.М. Хрусталеv утверждает, что «понятия «вина», «грех» в мусульманской этике связаны с нарушением должного и невыполнением обязательного, а не с причастностью некому злу как таковому. Такому толкованию способствует и отсутствие в исламской этике какого-либо упоминания о первородном грехе и непризнание врожденной греховности человека».¹

Создавая такую нравственную почву, мусульманская религия затрагивает и личную и семейную жизнь, что в свою очередь способствует формулировке правовых отношений мусульман, которые охватывают различные проблемы от забот о детях и родственниках до достойного отношения к супруге, соседу, старикам и т.д. В любом случае, достоинство человека ставится на первое место и подлежит защите. К примеру, в Коране брак рассматривается как основа дружбы и сострадания (*муваддах ва рахман*), где супруги должны найти спокойствие и товарищеские отношения, также как и быть достойными и оказывать друг другу уважение. Как в священном тексте, так и в учениях теологов и философов родители возводятся до состояния божественного начала, а их потомству предписывается относиться к ним с величайшим уважением к достоинству, в духе доброжелательности (*ихсан*) и подчиняться их указаниям. В Коране об этом говорится: «Твой Господь повелел, чтобы ты поклонялся только

¹ Хрусталеv Ю.М. Биоэтика. Философия сохранения жизни и сбережения здоровья: учебник для вузов. М: ГЭОТАР-Медиа, 2012. - С. 89

Ему, любил своих родителей и относился к ним с почтением. Если один из них слабеет, или они оба достигнут глубокой старости, не говори им плохого слова, не кричи на них, а говори им ласковые слова, выражающие любовь, доброту и уважение».¹

Эти коранические установки подвергаются дальнейшим интерпретациям и разъяснениям в нравственных и этических учениях мусульманских теологов и философов. Основная разница в их подходах заключается в том, что если теологи попытались больше «обожествлять» и сакларизировать это достоинство, то философы попытались рационализировать эту идею и разъяснить в пределах социальных отношений людей. В этом смысле, Насир ад-Дин ат-Туси рассматривая вопрос о повиновении детей родителям, считает его их обязанностью и разделяет его на три вида: первое, на его взгляд, нанесение вреда родителям относится к недостатку любви на примере презрения к ним, и их оскорбление и т.д.; второе, проявление скупости и ссоры с ним по поводу имущества и средств к существованию; третье, не проявление к ним сострадания при жизни или после смерти. Далее, он подчеркивает, что «так же, как доброта к родителям следствие здравого суждения, таким же образом сыновнее неповиновение - следствие испорченного суждения.

Те люди, которые могут быть в качестве родителей, типа бабушки и дедушки, дядей, старших братьев, и истинных друзей родителей, находятся на той же самой опоре, и следует выполнять обязательства по отношению к ним, оказывать почтение к ним, помогать им во времена потребности, и избегать чего-либо, приводящего к их неудовольствию».²

Родителям также предписывается соблюдать естественные узы любви и привязанности со своими детьми, которые являются «украшением их жизни», а также испытанием собственных успехов и неудачи. Самым достойным

¹ Коран 17:23.

² Насир ад-Дин ат-Туси. Насирова этика. - С. 256

наследием любого человека считается то, что если он может оставить после себя добродетельное потомство (Коран 18:46). Что касается достойного знакомства и обращения к своим братьям, то они должны строиться на основе любви и братства со всеми, внутри и вне семьи. Верующие же объявлены как братья друг с другом (49:15) и предписывается, чтобы люди говорили со всеми вежливо и справедливо (2:83). Во многих местах, текст предупреждает всех людей, чтобы они избегали укрывательства, неприязни, озлобленности, подозрительности, злословия и др.

Эти основополагающие этические принципы, указывающие на достоинство человека, в трудах мусульманских мыслителей разъясняются широко и разно сторонно. В этом плане особое место занимают «Ихван ас-сафа», которые считали, что люди достигают больших успехов и обретают достоинства в обществе только тогда, когда объединяются: «Ты должен знать, что стимулом объединения «Чистых братьев» является признание и видение того, что достижение счастья в этом мире, успеха и победы в потустороннем, возможно только благодаря взаимопомощи и поддержки друзей. Причиной продолжения их счастливой жизни является наличие у каждого из них чувства любви, жалости, близости и доброты».¹

В этом объединении живут люди по-братски и каждый из них относится к благородным и достойным людям, независимо от его социального положения и промысла. «Ихван ас-сафа» подтверждают, что «знай, о брат, да поддержит Бог тебя и нас духом своим, что имеем мы братьев и друзей, разбросанных по странам из людей благородных и достойных. Среди них - группа, состоящая из детей владык, эмиров, визирей, секретарей и сборщиков налогов. Среди них также группа из детей людей благородных, сельских старост, торговцев. Среди них - группа из детей ученых, литераторов, правоведов и религиозных

¹ Ихван ас-сафа. Т.4. Бейрут, 1957. – С. 170.

деятелей. Среди них - группа из детей ремесленников, честных людей тех, кто зарабатывает себе пропитание».¹

«Ихван ас-сафа» рассматривают достоинство как соответствие, адекватность и эквивалентность поведения с его сущностью, т.е. то качество, при котором человек поступает так, как подобает его сущности и назначению, как он должен поступить. А когда эту достойность ценят другие люди, группы или общество, человек получает признание и уважение. Феномен признания и уважения называется честью, высшими степенями которой, как нами было упомянуто выше, являются величие и слава. Поэтому «Ихван ас-сафа» в этом вопросе обращают внимания на такую его важность, что отношение людей образуется по признаку человечности, человеколюбия и его способности, результаты которых признаются другими людьми, а не по разделению людей по признаку расовой или религиозной принадлежности, цвета кожи и т.д.

Но способности людей различны и не каждый человек может иметь такие же свойства, которые обладают их либо с рождения, либо с божественной поддержки. Ал-Фараби рассматривает этот тезис с проблемой руководства обществом или государством. По его мнению, не каждый человек способен руководить другими, и поэтому люди бывают руководителями и руководимыми, но последний тоже может быть руководителем при случае, если обучают его и он познает искусство управления. Поэтому, заключает он, главами могут быть первыми и вторыми, и далее ставит вопрос, что кто может быть первым главой в абсолютном смысле. По его утверждению, «это свойственно только людям с великолепными, превосходными природными свойствами, когда их души соединяются с деятельным разумом. А достигается это следующим образом: вначале у человека возникает страдательный разум, затем у него появляется так называемый приобретенный разум, после чего

¹ Ихван ас-сафа. Т. 4. –С.117.

происходит его соединение с деятельным разумом.. О нем можно сказать, что ему ниспослано откровение. Человеку ниспосылается откровение, только если он достиг этой ступени, иными словами, если между ним и деятельным разумом и нет ничего посредствующего».¹

Ал-Фараби такую форму соотношения людей считает естественным для создания его «добродетельного города» и не относит его к унижению достоинства людей, ибо повелителя этого города считает сходным с Первопричиной, т.е. с Богом, которому другие вещи обязаны тем, что от Него происходит ступени каждого из них так, что одни становятся возглавляющими, а другие возглавляемые. Поэтому правитель города наподобие такого мироздания Бога, управляет городом «так, чтобы устанавливалась взаимосвязь и взаимосогласованность частей города и достигался такой порядок, при котором [жители] помогают друг другу в искоренении зла при обретении благ, и рассматривать все то, что дано небесными телами, сохраняя и увеличивая то, что как-то содействует и приносит пользу достижению счастья, стараясь сделать полезным то, что приносит вред, и устраняя или уменьшая то [вредное], что нельзя сделать [полезным]».²

Понимание этих вопросов зависит от природы и навыки, воображения и умозаключения человека, при этом, на взгляд мыслителя, понятие о вещах как и они сами - едины и неизменны, а их образы - многогранны. Отсюда, одни представляют их «в подражательных образах иными», нежели другие, и поэтому – «различные добродетельные народы и добродетельные города могут иметь различные религии, хотя все они верят в одно и то же счастье. Религия - это отображения [перечисленных вещей] или отображения их образов в душах [людей]».³

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 124.

² Там же. – С. 133.

³ Там же. – С. 135.

Рассматривая достоинство в его религиозном аспекте, конечно, нельзя не говорить о правовом его аспекте. Отметим три взаимосвязанных понятия исламского права, имеющих отношение к человеческому достоинству, которые фигурируют в схоластической юриспруденции ведущих его школ. Эти понятия являются *'исма* (непогрешимость), *а́дамийа* и пять (или шесть) универсальных *мак'асид* (цели и задачи) шариата, известные как *аль-зарруийāt*, как уже упоминалось ранее. Все они затрагивают жизнь, интеллект, религию, семью, имущество и честь, которые представляют собой цели и наивысшие ценности Ислама, которые должны быть защищены в первоочередном порядке всеми заинтересованными сторонами. Два основных значения которые вкладываются в этих понятиях могут быть помечены соответственно, как универсальное и групповое.

Универсалистское направление возглавляет ханафитское право, тогда как преобладающие взгляды других ведущих школ по этому вопросу, как известно, составляют групповое направление. Универсалисты занимают положительную позицию по вопросу признания *'исма* для всех людей, независимо от религии, пола, расы и тому подобное.¹

Человеческое достоинство, таким образом, получает естественное облечение, которое применяется по отношению к каждому факту человеческого бытия. Достоинство каждого человека, его жизнь, собственность и другие права являются священными и неприкосновенными без какой-либо дискриминации и поэтому на них распространяется полная и равная защита. Групповое направление же поддерживает позицию, что *'исма* устанавливается не самим фактом бытия человека, а будучи верующими в Ислам. Немусульмане, следовательно, не обладают этой квалификацией для получения статуса *'исма*. Но, если они не заключают договор с мусульманским государством, то

¹ See: [al-Shaykh al-Sadūq](#) (1982). A Shiite Creed. Fyzee (3rd ed.). Tehran: WOFIS, p.87.

обеспечат их защиту в силу обязательств (*зимма*). Эти точки зрения придерживаются имам аль-Шафе‘и (ум. 820), которая нашла поддержку со стороны других ведущих суннитских имамов, Ибн Ханбаля (ум. 855), аль-Малик (ум. 795) Дауд аль-Захири (ум. 885) и шиитскими богословами и мыслителями, аль-Туси (ум. 1274) и его современника аль-Хилли.

Универсалистский подход к правам человека, которая существует в концепции ханафитского *āдамийа*, не получает поддержку в юридической мысли сторонников групповой позиции, которые, как правило, распространяются определенных категорий мусульман и не-мусульман. Это прежде всего, относится к шиитской теологической концепции непогрешимости, которой характеризуются пророки, имамы и ангелы.

Имам Абу Ханифа (ум. 767), ведущий сторонник универсалистской позиции, установил связь между *āдамийа* и *‘исма*, утверждая, что будучи потомством Адама, любой человек будь он мусульманином или нет, создает правовую основу для владения обоих, суть которого отражена в фразе *ал-‘исмаби-л-адамийа* т.е. непогрешимости быть человеком.

Такая универсалистская позиция перешла границы ханафитской юриспруденции и получила свое продолжение и развитие в трудах последователей из других школ. Многие ведущие мыслители, в том числе Абу Хамид ал-Газали из шафи‘итской, Ибн Рушд аль-Куртуби, Ибрагим аль-Шатиби и Ибн Ашур из маликитской, Ибн Таймийи и ибн Каввим аль-Джавзийя из ханбалитской, и Джавад Мугнийя из джафариско-шиитской школ стали занимать универсалистскую позицию по определению человеческого достоинства.

Таким образом, можно заключить, что не радикальные религиозные подходы к рассмотрению вопроса о человеческом достоинстве разнообразны и в целом они направлены на то, чтобы выяснить, возвышать и поддерживать честь

и достоинство человека. Каждый компонент наземной жизни был создан с целью размещения и содействия выполнению благородной миссии человека как наместника Бога, который создал первого человека и отца человечества, своими руками и по своему образу, отчего далее в более развернутых формах в земной жизни, в общественных отношениях и этических нормах человека развивается вопрос о его достоинстве. Человек, в целом согласно религиозных учений существует для того, чтобы показать, как жить в полном служении своему Создателю, и для того, чтобы найти свой путь к самоутверждению и освобождению в обоих мирах. Таким образом, наиболее важное знание, что Ислам дает человеку - это знание о себе, своем Господе и Его отношения с ним, о собственной жизни и его место и роль в ней, а также сохранение его чести и достоинства. Поэтому культуры и цивилизации оцениваются только на основании того, как они действительно защищают честь и достоинство человека. Хотя религиозное сознание в понимании данного вопроса противоречиво, однако в нем отражено чаяния и усилия определенной части человечества, его стремление к утверждению своей воли и своего достоинства, что на определенном этапе развития общества сыграло положительную роль. Однако, в прошлом и в настоящее время экстремистская часть политического ислама и других религий, вопреки высоким идеалом, проповедовавшим великими мыслителями действуют против тех принципов согласия взаимопонимания достоинства, которые были определены этими мыслителями.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Историко-философские корни формирования концепции человеческого достоинства в мусульманской философии уходят в раннюю историю

ираноязычных народов и арабов, у которых чувство личного достоинства и чести было весьма развито. Они характеризуют культуру этих народов и в значительной степени также культуру исламского периода этих народов. Эта идея благодаря влиянию древнегреческой философии в более широком масштабе и обновленной форме проникают в культуру других мусульманских общин и народов, проживавших за пределами Аравийского полуострова и оставила яркий след в интеллектуально-этического развития мусульманских народов.

В изучение вопроса о корнях человеческого достоинства в качестве одного из предварительных условий развития данной идеи в диссертации рассматривались два их аспекта: первое, вера в универсальной значимости норм достоинства и возможного применения этих норм в светских житейских делах; второе, то, что мусульманское и западно-христианское монотеистическое понимание мира опирается на универсалистское представление о человеческом бытии и его уникальном месте в Космосе и на Земле, об особом духовном и мирском состоянии души, что породило идею о величии и достоинстве человека в трудах мыслителей.

Согласно греческим и римским стоикам, основанием для создания организованного человеческого сообщества является разум каждого человека. И каждый человек, только в силу того, что обладает рациональными способностями, имеет безграничную ценность: мужчина или женщина, раб или свободный человек, король или крестьянин, все равны, имеют достоинство, заслуживают уважения, где бы он не находился. Философы гуманизма эпохи Возрождения раскрывали суть идеи о природных корнях человеческого достоинства и стали прославить его, не осуждая греховность человечества. Гуманисты эпохи Возрождения хотя начали продвигать нетеологические аргументы в пользу достоинства, но их мировоззрения оставались в рамках

трансцендентной обители христианства. В центре философского понимания достоинства в классических работах периодов Ренессанса и Нового времени лежал антропоцентризм, в котором было заложено познание мира через призму человеческого существования: человек - автономное и самодостаточное существо, которое через свое совершенствование приводит к совершенству окружающий мир; поэтому он не пассивное творение Бога, а как личность, стремящийся к новым высотам совершенства, к Богу.

По сравнению с Христианством и Иудаизмом, где представлена идея о первородном грехе, в Исламе не утверждена первоначальная испорченность природы человека. С другой стороны, в Исламе отсутствует «сомнительность» в дела Бога, и поэтому человек понимается как раб Его, что не позволяет человеку быть таким свободным и самостоятельным в решении многих своих духовных и светских делах. Только «божественные» люди делают закон и только они занимают такой же суверенную позицию в Исламе, как полис, корона или людей в западной политической традиции; исламские законы веру в Бога рассматривают как высшая цель, свобода и достоинство человека в сочетании с ответственностью перед Богом. В исламе справедливость, правосудие, политическая, экономическая, социальная и культурная независимость обеспечиваются путем обращения к религиозному руководству обладающих необходимой квалификацией, которая осуществляется на основе Корана и сунны.

Методологическая основа изучения вопроса о достоинстве в учениях мусульманских мыслителей многогранна и синкретична. В ней приплетаются в основном коранический подход к этическим вопросам, что, в свою очередь, опирается на герменевтику, позволяющую постигать скрытые смыслы знаков священного текста. Обращение же к изучению и использованию древнегреческих идей и концепций способствовало зарождению

рационализма в мусульманской философии, который если не смог вообще притеснить теологию с ее полем парадигмов, то составляло достойную конкуренцию, что отразилось не только на появлении величайших всемирно известных философов, но и ученых естествоиспытателей, создателей технических приборов, аппаратур и механизмов в различных областях человеческой деятельности.

Достоинство связывается с ценностью. В связи с этим первая особенность достоинства характеризуется в дифференциальной логике, которая различает приписывание или отнесение признаков достоинства определенным вещам. Наиболее важное различие же заключается в том, что выделение проводится между ценностями, которые создаются, и ценностями, которые должны строиться на основе почтения или благоговения. В многих случаях по отношению ценностей, чтобы сказать, что какая-то вещь имеет эту ценность, подразумевается, что она должна быть активизирована в поле деятельности человеческого поведения. Достоинство выступает как свойство, определяющее стремление человека к достижению заслуги или похвалы, что относится к человеку по результатам самооценки или определения его личности со стороны окружающих его людей.

Совершая благой поступок ради развития собственного «Я» и окружающего общества, человек не только приобретает свое достоинство, но и стремится осмыслить значимость этого достоинства, так и своего поступка, где может определиться истинное или мнимое достоинство. Наравне с благими признаками, указывающими на истинное достоинство, в поведение социальных людей обнаруживаются пороки, ведущие к мнимому, ложному достоинству. Каждые блага имеют свои пределы, а выходя из их границ, они превращаются в порок или подлость, которые в большом количестве как бы окружают благо. Одним из интегральных показателей бытийных результатов

самоосуществления индивидов в рамках возвышения собственного достоинства направлено на достижение счастья. Мнимое или истинное достоинство в дилемме счастья-несчастья проявляется в мере целесообразности деятельности индивида, которая либо совпадает, либо противоречит его деятельности и социальному статусу, а это в большинстве случаев приводит к состоянию как психологического, так и социального конфликта с другими людьми.

Идея человеколюбия, за исключением суфизма, в остальных мусульманских идейных школах формируется на основе возвышения уровня интеллектуальности человека, а вопрос о любви к человеку отодвигается на задний план. Достоинство и унижения чести человека в более широком контексте рассматривается в фокусе проблемы добра и зла, а также свобода выбора и воли человека, когда оно превращается либо в сверхцели и сверхценности, либо в инструмент производства эгоизма, эксплуатации других людей, зависти и преступления, которые также могут стать предметом цели, почитания и обслуживания. Величие человека состоит не столько в его желании свободолюбия, а в свободном проявлении и реализации своих возможностей с целью сотворения более лучшего, совершенного «Я» не только в духовном, но и в физическом плане.

Вопрос о достоинстве человека всегда был предметом дискуссий между конкурирующими школами философии права Ислама: одни утверждали, что достоинство, присущее человеку, является одним из важнейших учений Ислама, в то время были и другие, которые вовсе отрицали достоинство как ценностное свойство человека. Другая часть этих ученых рассматривали значение человека на основе принципов исламской религии и пытались интерпретировать ее таким образом, чтобы она не противоречила принципам человеческой этики, другие говорили о приоритете юриспруденции над моралью. Некоторые философы приводят для доказательства приоритета этики над судебной практикой,

настаивая на признании важности и даже господство этики. Шариат выступает как свод законов для защиты прав и достоинства мусульман и основывается на религиозных установлениях и предписаниях Ислама, а философия права мусульман рассматривает общие закономерности права и его норм в исламском обществе и выделяет аксиологические его значения, которые могут быть общими и полезными для всего человечества. Добрые поступки человека в таком ценностном аспекте нужны для того, чтобы достигать справедливость. Именно добро и его конечная цель – справедливость – являются теми высшими ценностями, которые вместе с истиной и красотой создают источник и содержание человеческого достоинства. Достоинством обладает тот, кто борется за утверждение в социальной жизни истины, красоты и справедливости.

Достоинство человека зависит как от объективных результатов его труда, так и от субъективных мотивов, целей и стремлений его деятельности, от его сознательного отношения к ним. Человеческому достоинству не всегда соответствует степень общественного признания и уважения и, наоборот, не всегда достойны те, которым воздают честь и почести. Интересы защиты и развития человеческого достоинства требуют непрестанной борьбы с такими пороками, как беспринципность, подхалимство, карьеризм, конформизм и прочие.

В религиозном толковании достоинства в учениях мусульманских мыслителей оно выступает как цель, которая предполагается как наивысшее благо, оторванное от человека, противостоящее ему как «бытие Божие», в котором человек представляет себя в истинном совершенном виде. Сам Бог описывается в религиозном сознании как предел всех доблестей, осуществление всех надежд, цель целей, всеобъемлющее воплощение истины. В священном тексте, сопоставляя достоинство этого первого человека со значениями других различных творений, ему дается привилегия Божьего наместника на Земле и он

согласно этой концепции будет одарен славой, честью и достоинством, которое заключается в его полномочии иметь власть над другими существами на земле. Кроме того, в общении с другими людьми, в их социальной жизни дается наставление, что с ними как со своим собственным видом, человек должен действовать таким образом, чтобы не позволить себе оскорблять или унижать кого-либо из них. Человек в целом существует для того, чтобы показать, как жить в полном служении своему Создателю, и для того, чтобы найти свой путь к самоутверждению и освобождению в обоих мирах. Таким образом, наиболее важное знание, что Ислам дает человеку - это знание о себе, своем Господе и Его отношении с ним, о собственной жизни и его месте и роли в ней, а также сохранение его чести и достоинства.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Источники

1. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т.2 - Душанбе, 2005.- 827 с.
2. Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. - Душанбе, 1990. – 87 с.
3. Аверроэс (Ибн-Рушд). Опровержение опровержения. – Киев «УЦИММ-Пресс» и СПб: «Алетейя», 1999. – 688 с.
4. Августин А. О Троице. / Пер. А. А. Тащиана. (Серия «Патристика. Тексты и исследования»). - Краснодар: Глагол, 2004. - 416 с.
5. Аристотель. Сочинения: в 4 т. - М.: Мысль, 1984. Т. 4. - 830 с.
6. Аристотель. Никомахова этика //Соч. в 4-х т., Т.4, М., 1983.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. - М.: АСТ МОСКВА, 2010. - 319 с.
8. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. Перев. с латин. В. А. Андрушко, Н. В. Ревякиной, И. Х. Черняка. М.: «Наука», 1989. – 487 с.
9. аль-Газали Абу Хамид ат-Туси. «Ихйа' 'улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук»). Т. I. Первая Четверть о видах поколения. Часть I: Перев. с араб. И.Р. Насыров и А.С. Ацаев. - М.:«Нуруль Иршад», 2007. – 583 с.
10. Гегель Г.Ф.В. Философия права. - М.: Мысль, 1990. - 526 с.
11. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного или гражданского. - М.: Мысль, 2001. - 478 с.
12. Демосфен. Речи: В 3 т. / Отв. ред. Е.С. Голубцова, Л.П. Маринович, Э.Д. Фролов. М.: Памятника исторической мысли, 1994. Т. I. - С. 67.

13. Ибн Араби. Геммы мудрости. Перевод с араб. и комментариев А.В. Смирнова // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993, с. 145-321.

14. Ибн Араби. Избранное. Т. 2. Перевод с арабского, вводная статья и комментарии А. В. Смирнова Т.2. М.: Языки славянской культуры. ООО «Садра», 2014. – 400 с.

15. Ибн Сина. Избранные философские произведения. - М., 1980. – 554 с.

16. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Сочинения. В 8 т. Т. 4 / Перевод с немецкого Л.Д.Б. Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: «Чоро», 1994. – С. 153-246.

17. Кант И. Критика практического разума // Сочинения. В 8 т. Т. 4 / Перев. с немец. Н.М. Соколова. Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: «Чоро», 1994. – С. 373-480.

18. Кант И. Метафизика нравов // Сочинения. В 8 т. Т. 6 / Перевод с немецкого С.Я. Шейнман-Топштейна, Ц.Г. Арзаканьяна. Под об. ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: «Чоро», 1994. – С. 224-543.

19. аль-Кирмани Хамид ад-Дин. Успокоение разума. Пред., пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. - М.: Ладомир, 1995. – 510 с.

20. Манетти Дж. О достоинстве и превосходстве человека // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Перев. с итальянского Н.В. Ревякиной. Под ред. С.М. Стама. Ч. 2. – Саратов, 1988. – С.8-68.

21. Мискавейх. Трактат о природе справедливости / Пер. и коммент. З.И. Гусейновой // Историко-философский ежегодник – 98. - М.: Наука, 2000.

22. Мирандола Дж. Пико дела. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. Т. 1. Перев. с итальянского Л.М. Брагиной. Сост. и науч. ред. В.П. Шестаков. – М.: Искусство, 1981. – С. 248-265.

23. Насируддин Гуси. Насирова этика. - Душанбе, 2014. – 403 с.

24. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. – 419 с.
25. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Элинизм и пессимизм // Сочинения. В двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. – 829 с.
26. Носири Хусрав. Зад ул-мусафирин (Припасы путников) / Перевод с таджикского (персидского), вступит, статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – 635 с.
27. ас-Саррадж Абу Наср ат-Туси. Китаб ал ал-лума‘ фи ат-тасаввуф (Самое блистательное в суфизме) // Хрестоматия по исламу / Сост. С.М. Прозоров. М., 1994. – 238 с.
28. ал-Фараби. Социально-этические трактаты. - Алма-Ата, 1973. – 436 с.
29. Фихте И.Г. О достоинстве человека // Сочинения: в 2 т. Т.1. / Сост. и примечания В. Волжского. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 435-441.
30. Шиллер И.Ф.Х. О грации и достоинстве // Собрание сочинений: в 7 т. Т.6: Статьи по эстетике / Перев. с немец. А. Горнфельда. - М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – С. 115-170.
31. Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы // Сочинения в 2 т. Т. 2. Перев. с английского Е.С. Лагутина. – М.: Мысль, 1996. – С. 523-529.
32. Cicero M.T. Tusculian Disputations. General Books LLC, 2009, pp. 172.
33. ابو بكر الرازى. رسائل فلسفية. بيروت ١٩٧٣.
34. اخوان الصفا، بيروت ١٩٥٧.
35. جلال الدين دوانى. رساله در عدالت. تهران ١٩٤٢.
36. رسائل الكندى الفلسفية. بيروت ١٩٥٠.
37. مسكويه. تهذيب الاخلاق. بغداد – بيروت ٣١٩٥.
38. بيروت ١٤٠٥ هـ ق. فصول منتزعة. أبى نصر الفارابى.

II. Исследовательские работы

39. Абдулатипов У.Х. Философия справедливости. –Худжанд,1994. –150с.
40. Анисимов А.Л. Честь, достоинство, деловая репутация: гражданско-правовая защита. - М.: Юристъ, 1994. - 79 с.
41. Ардакани Р.Д. Фараби – основоположник исламской философии. - М.: ООО «Садра», 2014.- 132 с.
42. Ахмедов С. А. Философия калама в современном исламе: Автореф. дис. на соискание. Ученой степени д-ра философ. наук. – Душанбе, 2005. – 50с.
43. Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: опыт экзистенциальной аксиологии. М., 2003.
44. Базылев В.Н., Бельчиков Ю.А., Леонтьев А.А., Сорокин Ю.А. Понятия чести, достоинства, оскорбления и ненормативности в текстах права и средствах массовой информации / отв. ред. А.К. Симонов; науч. ред. А.Р. Ратинов. - М.: Права человека, 1997. - 128 с.
45. Бахтин М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. - СПб.: Азбука, 2000. - 336 с.
46. Биринджкар Р. Знакомство с исламскими науками. - М.: Садр, 2014. - 305 с.
47. Бондарь Н.С., Зинченко С.А. Собственность, свобода и права человека. - Ростов н/Д: Изд-во Ростов, ун-та, 1995. - 234 с.
48. Гуревич П.С. Философия человека. Ч. 1. М.: ИФРАН, 1999. - 221 с.
49. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности (2-ое изд.).- М.: Молодая гвардия, 1982.- 208 с.
50. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. - М.: Гардарики, 2000. – 472 с.
51. Гусейнов А.А. История этических учений. -М.: Гардарики, 2003.– 911с.

52. Аль-Джанаби М.М. Теология и философия ал-Газали. М. : Изд. дом Марджани, 2010. - 240 с. - (Серия “BibliothecaIslamica ”).
53. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси.-Душанбе, 2012.- 189 с.
54. Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. - Душанбе, -2010. -340 с.
55. Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби. - Душанбе, - 2006. -321 с.
56. Диноршоева З.М. Мухаммад аль-Газали и его отношение к философии. –Душанбе, 2002. – 159 с.
57. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. -Душанбе, 1987. - 430с.
58. Додихудоев Х. Философский исмаилизм –Душанбе. 2014. -485 с.
59. Зиёев И.Г. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала. – Душанбе, 1998. – 115 с.
60. Зиёев Х.М. Суфийский орден мавлавия. –Душанбе, 2007. – 276 с.
61. Иванов В.Г. История этики древнего мира. - СПб, 1997.- 224 с.
62. Игнатенко А.А. В Поисках счастья: (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). М.: Мысль, 1989. -255 с.
63. Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М.: Русский ин-т, 2004. – 215 с.
64. Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли. -Душанбе, 1987. - 90 с.
65. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. Сост.: С. Н. Григорян, А. В. Сагадеев. М., 1961. – 630 с.
66. Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. - М. : Наука, 1991. – 315 с.
67. История Востока. Восток в средние века. - М.: Восточная литература, 1999. Т.II. - 716 с.

68. Капицын В.М. История, теория и защита прав человека. Учебник. М.:Московский университет потребительской кооперации, 2003. – 260 с.
- 69.Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. - М.: Мысль, 1982. - 198 с.
70. Кирабаев Н.С. Учение Газали о свободе воли // Человек, мировоззрение, сознание. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1979. – С. 3-11; Идея совершенства в этике аль-Газали // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М.: ИНИОН, 1993. – С. 88-99.
71. Комилов Р. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV вв. - Душанбе, 1993. - 117 с.
72. Корбен Г. Ибн Сина и мистическое уподобление / Пер. на перс. И. Рахмати. – Тегеран, 1387. – 640с.
73. Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). -СПб.: Наука, 2014. – 533 с.
74. Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию / пер. с англ. Г.М. Северской. М. : Весь мир, 2007. – 280 с.
75. Маслоу А. Психология бытия. / Пер. с англ. – М.: "Рефл-бук" – К.: "Ваклер", 1997. – 340 с.
76. Массэ А. Ислам. Очерк истории: Пер. с фр. –3-е изд. – М.: Наука, 1982. – 192с.
77. Махмаджонова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми / М.Т.Махмаджонова. – Душанбе, 2001. – 168 с.
78. Махмаджонова М.Т. Религиозно-философское учение Джалолуддина Руми. – Душанбе, 2007. – 237 с.
79. Мец А. Мусульманский ренессанс. - М.: Наука, 1973. - 475 с.
80. Мирбобоев М.К. Этика Джалолиддина Давони. - Душанбе, 1992. - 138с.
81. Музаффари М. Введение в антропологию. - Душанбе, 1999. -127 с.

82. Муродова Т. Джамеъ-ул-хикматайн Носири Хусрава как философский труд. Автореф. дисс. к. ф. н. - Алма-ата, 1985. - 18 с.
83. Мухаммад Али М. Введение в антропологию. - Душанбе, 1999.-130 с.
84. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. - Душанбе, 1990. - 112 с.
85. Мухаммедходжаев А. Мироззрение Фаридиддина Аттора. - Душанбе, 1974. - 115 с.
86. Мамаджанова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми. - Душанбе, 2001.-175 с.
87. Махмаджонова М.Т. Философия Джалолиддина Руми. - Душанбе: Дониш, 2007. - 97 с.
88. Мец А. Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем. и предисл. Д.Е. Бертельса. - Изд. 2-е. - М.: Наука, 1973. – 473с.
89. Мотхарри М. Знакомство с исламскими науками. - Душанбе, 2004. – 220 с.
90. Музаффари М. Антропологияи Ориёи (баррасии бахши ахлоқи)= [Арийская антропология (исследование этического аспекта)]. – Душанбе: Дониш, 2006. – 124с
91. Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ)». Душанбе, 2011. -350 с.
92. Насер А.Р. Универсализм и исламская концепция права и свобод человека. Дисс. к.ю.н. М., 1999. - 187с.
93. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. – 552 с.
94. Нерсесянц В.С. Общая теория права и государства. Учебник для вузов. М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА, 1999. –С. 288.
95. Новиков А.М., Новиков Д.А. Методология.-М.: СИНТЕГ, 2007.-668 с.
96. Олимов К. Мироззрение Санои. - Душанбе, 1973. – 136 с.

97. Олимов К. Хорасанский суфизм. - Душанбе, 1994. – 292 с.
98. Пиотровский М. Б. Коранические сказания. – М.: Наука, 1991. – 219с.
99. Рахимов М. Философия человека Абу Али ибн Сины (Авиценны). - Душанбе, 2005. – 332 с.
100. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М.: Наука, 1990. - 280 с.
101. Рожанский И.Д. Античная наука. - М., 1980. -190 с.
102. Ролз Дж. Теория справедливости.– Новосибирск, 1995.-532 с.
103. Роузенталь Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Наука, 1978. – 372 с.
104. Сагадеев А.В. Ибн Рушд. - М.: Мысль, 1973. – 208 с.
105. Сагадеев А.В. Ибн Сина. -М.: Мысль, 1985. – 308 с.
106. Садыкова Н.Н. Философская антропология Мирзо Абдулкодира Бедиля. - Душанбе: Сурушан, 2003.-172 с.
107. Самиев Б.Дж. Социально философский анализ взглядов таджикских просветителей от структуре социальных отношений конца XIX – начало XX вв.-Душанбе, 2007. - 270 с.
108. Силуянова И.В. Биоэтика в России: ценности и законы.-2001.- 192с.
109. Скворцов Л. В. Культура самосознания: Человек в поисках истины своего бытия. – М.: Политиздат, 1989. – 319с.
110. Словарь по этике / под ред.А.А. Гусейнова и И.С. Кона. 6-ое изд. - М.: Политиздат, 1989. – 447 с.
111. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. - М.: Наука, 1993;
112. Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабомусульманская традиция // Этическая мысль: современные исследования. - М.: Прогресс-Традиция, 2009. – С.177-202;

113. Смирнов А.В. Логика смысла : Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2001. – 504 с.
114. Соммэр Д.С. Мораль XXI века. Перевод с испанского. М. ИД «София» 2004г. - 528с.
115. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. - М.: Восточная литература, 1998. - 527 с.
116. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. - М.: Восточная литература, 1997. - 503с.
117. Степанянц М.Т. Мусульманский мистицизм. - М.: Канон+, 2009. - 272с.
118. Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу / Отв. ред. и авт. предисл. А. В. Сагадеев; Пер. с англ. С. А. Шуйского. – М.: Наука, 1976. – 128с.
119. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. - 6-е изд., перераб. и доп. - М.: Политиздат, 1991. - 559
120. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). - М.: Муравей, 2001. - 352 с.
121. Фрай Р.Н. Наследие Ирана. - М.: Восточная литература, 2002. - 463 с.
122. Фролова Е. А. Проблемы веры и знания в арабской философии. - М.: Наука, 1983.- 169 с.
123. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. – 461 с.
124. Хайек Ф. Дорога к рабству. М.: Экономика, 1992. – 176 с.
125. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме Проблема человека в западной философии. - М. 1988. - 340 с.

126. Хазраткулов М. Философские взгляды Садриддина Ширази. Душанбе, 1985. -142 с.
127. Хазраткулов М. Тасаввуф. Душанбе, 1988. -124 с.
128. Хазраткулов М. Эътикоду анъанаҳои бостонии Ачам. Душанбе, 1986 (на тадж. яз.). – 125 с.
129. Аль-Хаками Хафиз бин Ахмад. 200 вопросов по вероучению Ислама. – М.: УММА, 2006. – 254 с.
130. Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума. Пред., пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. М.:Ладомир, 1995. – 510 с.
131. Хвостов В. М. Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма. М.: «Совершенство», 1998. – 176 с.
132. Хисматулин А.А. Суфизм. СПб, 1999. – 269 с.
133. Хрусталеv Ю.М. Биоэтика. Философия сохранения жизни и сбережения здоровья: учебник для вузов. М: ГЭОТАР-Медиа, 2012. – 398 с.
134. Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хвамида Газали и Насириддина Туси. - Душанбе, 1994. – 180 с.
135. Amoli A.J. Dignity in Quran. Tehran, 1369
136. Corbin, Henry. History of Islamic Philosophy., 1993: pp. 336.
137. Damad S.M. Human dignity from perspective of Mulla Sadra and Kant, 1st ed., Qom, 2002.
138. Dignity according to the Qur'an, 5th ed., Tehran, 2003
139. Fakhry, M. A History of Islamic Philosophy. Second Edition. New York: Columbia University Press, 1983. pp. 472.
140. Fakhry M. Ethical Theories in Islam. Leiden: E.J.Brill, 1991.
141. Fisher N. The Law of hubris in Athens. In Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society. Ed. Paul Cartledge, Paul Millett, and Stephen Todd. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 123-138.

142. Gotesky R., Laszlo E. Human Rights. Technology War. The Ideal Society. New York. 1970, p. 185.

143. History of Islamic philosophy / ed. by S.H. Nasr and O. Leaman. L., N.Y.: Routledge, 2002. – 1211 p.

144. Hourani G.F. Reason and Tradition in Islamic Ethics. - Cambridge: Cambridge U.P., 1985.

145. Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. - Moscow, 1990. - pp. 347.

146. Kateb G. Human Dignity. Cambridge, MA, USA: Harvard University Press, 2011.

147. Kelman H.C. The Conditions, Criteria, and Dialectics of Human Dignity: A Transnational Perspective //International Studies Quarterly, Vol. 21, No. 3 (Sep., 1977). – P. 529-552.

148. Lewis B. The Political Language of Islam. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988. – pp. 184.

149. Luban D. Legal Ethics and Human Dignity. NY: Cambridge University Press, 2007, pp. 351/

150. Nasr S.H. The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey : Curzon Press, 1996. – 375 p.

151. Ober J. Mass and elite in democratic Athens: Rhetoric, ideology, and the power of the people. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989, pp. 359.

152. Quasem M.A. The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam. Delmar; N.Y.: Caravan Books, 1978.

153. Rafsanjani, H.A. Human dignity according Islamic law and Islamic jurisprudence, 1st ed., Tehran, 1994.

154. Rahman F. The Philosophy of Mulla Sadra. Albany : State Univ. of New York Press, 1975. – 277 p.

155. Skinner B.F. Beyond Freedom and Dignity. London: Pelican Books, 1973, pp. 218
156. Sorabji R. Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995, pp. 272.
157. Walzer R. Greek into Arabic. Cambridge, Massachusetts : Harvard Univ. Press, 1962. – 256 p.
158. Watt M.W. Free Will and Predestination in Early Islam. L. : Luzac and Co., 1948. – 181 p.
159. Watt M.W Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh : Univ. Press, 1972. – 196 p.
160. ابو بكر الرازی. رسائل فلسفیه. بیروت ۱۹۷۳
161. جعفری محمد تقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب. تهران ۱۳۷۰
162. رسائل الکندی الفلسفیه. بیروت ۱۹۵۰
163. مجتهد شبستری محمد. حقوق بشر مبانی اصلی نظام اجتماعی // محمد بسته نگار. حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران ۱۳۸۰
164. مسکویه. تهذیب الاخلاق. بغداد – بیروت ۲۰۱۱
165. موید الدین محمود جندی. شرح فسوس الحکم. مشهد ۱۳
166. نوبهار رحیم. دین و کرامت انسانی، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر. ، قم، 1382
167. غزالی. کیمیای سعادت. تهران ۱۳۸۰
168. فخر الدین الرازی. محصل افکار المتقدمین والمتاخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین، المكتبة الأزهرية للتراث ۱۹۹۲
169. جلال الدین دوانی. رساله در عدالت. تهران ۱۹۴۲

III. Материалы Интернета

170. Смирнов А.В. Арабская философия (классический период).
<http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicctn/mvn/ind.htm>

171. Сахих аль-Бухари (Мухтасар). <http://crimean.org/islam/hadisi/sahih-al-buhari/2/7>