

**Назариев Рамазон Зибуджинович**

доктор философских наук,  
профессор кафедры философии  
Таджикского государственного университета  
имени С. Айни

**Асрори Мирзошохрух**

соискатель кафедры философии  
Таджикского государственного университета  
имени С. Айни

**К ВОПРОСУ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ  
ДОСТОИНСТВЕ В КЛАССИЧЕСКОЙ  
МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
(ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ  
ОСНОВЫ ВОПРОСА)**

**Аннотация:**

*В статье рассматривается концепция человеческого достоинства в учениях классических мусульманских философов. Важность изучения данной проблемы определяется тем, что в философско-этических учениях классических мусульманских мыслителей человеческое достоинство признано в качестве одного из высших духовных идеалов человечества, которое пробуждает нравственно-этическое восприятие человека с целью его духовного совершенствования. Анализируемый вопрос отнесен к ряду важнейших ценностных установок в этих учениях, которые составляют часть общечеловеческой мировоззренческой парадигмы. Авторы, исследуя философское значение достоинства, определяя его место в структуре нравственного учения, реконструируют общую картину достоинства с позиции основных рациональных мусульманских школ.*

**Ключевые слова:**

*достоинство, философская этика, справедливость, счастье, мусульманские философы, рационализм, платонизм, Аристотель, неоплатонизм.*

**Nazariev Ramazon Zibudzhinovich**

D.Phil. in Philosophy,  
Professor, Philosophy Department,  
Tajik State Pedagogical University

**Asrori Mirzoshokhrukh**

PhD applicant,  
Philosophy Department,  
Tajik State Pedagogical University

**CONCERNING HUMAN DIGNITY  
IN THE CLASSICAL MUSLIM  
PHILOSOPHY (THEORETICAL  
AND METHODOLOGICAL  
FOUNDATIONS)**

**Summary:**

*The article considers the concept of human dignity in the teachings of the classical Muslim philosophers. The scientific relevance of the research is determined by the fact that in the philosophical and ethical works of the classical Muslim thinkers the human dignity is interpreted as one of the highest spiritual ideals of the mankind, which awakens the moral and ethical perception of a person in the context of his/her spiritual perfection. The issue under consideration is regarded as one of the most important values in these teachings, which are a part of the universal worldview paradigm. Examining the philosophical value of human dignity, defining its place in the structure of moral teachings, the authors reconstruct overall image of dignity in the framework of the main rational Muslim schools.*

**Keywords:**

*dignity, philosophical ethics, justice, happiness, Muslim philosophers, rationalism, Platonism, Aristotle, Neoplatonism.*

К IX в., когда ислам существовал уже на протяжении трехсот лет, мусульманские мыслители и ученые, в том числе те, кто занимался этическими проблемами, находились под влиянием иранских религий – митраизма, манихейства, зороастризма, а также индийской, иудеохристианской религий и, конечно же, греческой философии. В их трудах четко просматриваются философские основы, на которых разрабатывалась исламская этика. Особенно ощутимым было влияние древнегреческой этики, включая некоторые этические принципы стоицизма, платонизма и аристотелизма. Учитывая вышеизложенное, а также исторические особенности развития ислама и его культуры, можем говорить о многоступенчатой системе, которую образуют вполне конкретные идеи и концепции со своим понятийным аппаратом. В создании этой системы огромная роль принадлежит мусульманским философам, каждый из которых уникален своими мировоззренческими взглядами.

Одним из первых философов ислама был аль-Кинди. Этические сочинения мыслителя позволяют сделать вывод, что сильное влияние на него оказали учения Сократа и Диогена. Аль-Кинди, подобно мутазилитам, опирался как на коранические принципы, так и на логико-математические подходы при объяснении проблем бытия и единства Бога, конечности или бесконечности Вселенной, а также при истолковании проблемы человека и его предназначения, свободы воли и его достоинства [1, с. 58–80].

В трудах некоторых классических мусульманских мыслителей можно заметить влияние Платона и платоников. Например, Абу Бакр ар-Рази следовал учению Платона в решении вопроса о

разделении души [2, с. 31–32], в учениях аль-Фараби, Ибн Сины, Насира Хусрава, Ибн Рушда и других восточных философов идеи Аристотеля и неоплатоников вообще были определяющими. Так, ими была разработана теория древнегреческих философов о соединении души с активным интеллектом; с этой же идеей в теологии мусульманских мыслителей связывается человеческий идеал – совершенство души, которая достигает высшую степень мудрости и добродетели.

Неоплатонизм преобладает и в трудах Ибн Мискавейха и его последователей. Именно ему мы обязаны разработкой целой этической традиции, процветавшей в Персии и за ее пределами в IX–XII в. Платоновское онтологическо-метафизическое тройное деление души Ибн Мискавейх привязывает к тройному разделению человеческой силы – мудрости, мужеству и умеренности [3, с. 235–237]. Его взгляды позже были развиты в учениях ат-Туси и ад-Давани, ал-Газали и Фахр ад-Дина ар-Рази, в которых моральное и духовное совершенство приобретает мистическую окраску.

Поставив своей задачей построение концептуальной структуры проблемы достоинства, мы столкнулись с эклектизмом. То есть, как выясняется, мусульманская философская система была основана на сочетании различных положений, которые заимствовались из вышеуказанных разнообразных философских конструкций. Такой методологический подход присущ был и философам-рационалистам, и философам, которые все еще пытались примирить философию с религией. Касаясь вопроса человеческого достоинства, отметим, что наряду с концепциями, разъясняющими его суть, интерес представляют дискуссии VII–VIII вв., которые были сосредоточены на вопросе о *кадар* – термин, который мог бы в равной степени означать «способность» (от араб. *кудра* – однокоренное слово) человека или его «предопределенность», если человек рассматривался в теологическом толковании и в связи с Богом. Более того, ранние кадариты Дамаска поднимали вопрос о кадаре, то есть о человеческом достоинстве, в контексте моральных обязанностей халифов Омейядов, которые пытались оправдывать свою репрессивную политику тем, что положения этой политики якобы являются частью божественного повеления (*када ва кадар*).

Впоследствии мутазилитские богословы Басры и Багдада попытались обосновать идейные спекуляции своих предшественников и представить адекватное определение добра и зла, счастья и достоинства, воли и свободы человека, поставив в итоге вопрос о Божьей справедливости. В методологическом плане их определение базировалось на рационалистических и деонтологических рассуждениях, которые отвергались их традиционалистскими и консервативными соперниками, придерживавшимися волюнтаристского тезиса, согласно которому добро – это 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 отвратительности поведения. Они утверждают, что по своей сути действия являются либо хорошими, либо плохими... Таким образом, все то, что человеческий ум обнаруживает как нечто соответствующее несправедливости, необходимо для Бога, а все то, что человеческий ум определяет соответствующим гнету, Бог не совершает» [4, с. 52–53]. 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, 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.

Абу Бакр 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. Объясняет он это тем, что многие из удовольствий либо эфемерны, либо недостижимы, и это заставляет нас одолевать тревоги и печали. Но истинный философ не поддается горю, потому что он понимает, что ничто в этом мире не является постоянным и что все, от чего трудно отказаться, следует игнорировать как часть продукта страсти, а не разума: «Те же, кто не уподобился животным или превзошел их в покорности своим страстям, опираются на разум, благодаря которому Всевышний Аллах превознес их над животными и даровал им для того, чтобы они могли воочию увидеть скверну страсти, обуздать ее и властвовать над ней. Они должны наслаждаться возвышенными, нежнейшими и сокровеннейшими из страстей, быть не скованными ими, а утонченными в наслаждениях» [5, с. 40].

При обсуждении вопроса о справедливости, что, несомненно, является определяющим свойством достоинства человека, аль-Фараби, например, следует Аристотелю, утверждая, что справедливость состоит в справедливом распределении общественных благ в городе или государстве. Это включает безопасность, богатство, достоинство и общественный долг, в которые каждый член города или государства имеет право внести свою долю. Другой, более общий смысл справедливости – «упражнение человеком добродетельных действий в отношении себя и по отношению к другим», а в этом проявляются и 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 большого в том и другом, либо достижение самого большого 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]» [6, с. 142].

Интересной особенностью этики аль-Фараби, не имеющей параллелей с этикой Аристотеля, является его рассуждение о зле. Начинает он в неоплатонической манере, утверждая, что «неправдоподобно и невероятно, чтобы существовал кто-то, от природы полностью предрасположенный ко всем добродетелям, этическим и интеллектуальным, так же как неправдоподобно, чтобы 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» [7, с. 181–182]. Поэтому зло как таковое не имеет существования. Оно является предикатом человеческой деятельности, а не физических явлений. Аль-Фараби не соглашается с неоплатониками, которые рассматривали зло как закономерный и естественный недостаток добра, проявляющийся по мере удаления от единого Блага [8, с. 145]. Он утверждал, что добро «в науках рассматривается как первая причина, в которой есть необходимость, что необходимое происходит от того, что необходимо, и того, чему нужно существование, и т. д. Таков порядок со злом, и все это строится на основе справедливости и заслуги. И все то, что достигается по заслуге и справедливости, – это добро. В то время некоторые полагали, что существование, как бы оно ни было, – добро, а небытие, каким бы оно ни было, – зло» [9, с. 81–82].

Последующие философы дополняли учения своих духовных наставников новыми идеями, как это было с Ибн Синой – преемником и духовным учеником аль-Фараби. В своем очень кратком труде «Рисала фи-л-ахлак» («Трактат об этике») он внимательно рассмотрел платоническую модель, посвященную психологическому состоянию человека. Ибн Сина более ясно, чем аль-Фараби, развивает в своих трудах теорию совершенства души, которая, достигая высшей степени мудрости и добродетели, становится точной копией или зеркалом вышеупомянутого мира. В этом и заключается абсолютное счастье человека в его теологическом толковании.

О достоинстве человека более четко Ибн Сина говорит в своей концепции «яйности» (*ана'ийа*), которая отлична от психологии и аль-Фараби, и Аристотеля. Это касается и других вопросов, являющихся основой для понимания человеческого достоинства: «Абу Али Ибн Сина придерживается взглядов на счастье и благо, во многом сходных с теми, что высказывал аль-Фараби, и имеющих преимущественно неоплатоническое происхождение. Однако он развивает их в направлении, отличном от традиции трактатов по “исправлению нравов”, и от политической утопии». Далее, в этом же месте автор расшифрует авиценновскую концепцию «яйности»: «“Я” является первичным и неуничтожимым в человеке, оно явлено ему всегда, более того, не может быть не явленным. Мы постигаем свое “я”, не прикладывая для этого никаких усилий, но и, более того, не можем не постигать его. Даже спящий и пьяный 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» [10, с. 306].

Такой психолого-методологический подход к изучению достоинства человека в рамках всего этического категориального аппарата впоследствии занял ведущее место в трудах других мыслителей мусульманской философии, касающихся данной проблемы. Кроме того, эти мыслители допускают некоторую конкретизацию логических связей, которые с первого взгляда могут быть не замечены. Может показаться, что какие-то явления, элементы или части не связаны друг с другом, поэтому могут восприниматься как разные реалии. Вышеупомянутая методология помогает обосновать, увидеть их общность в смысле взаимодополнения и взаимообусловливания, например при разъяснении проблемы достоинства.

Большое значение в рамках анализируемого вопроса имеют также комментарии к этическим произведениям философов, особенно древнегреческих. Таким комментатором являлся Ибн Рушд, который написал комментарий к аристотелевской «Никомаховой этике». Судя по библиографическим данным, они сохранились только на иврите и латыни. Мыслитель также пересказал «Республику» Платона, которая явно повлияла на его этические воззрения. Основные человеческие достоинства, согласно этому философу, связаны с концепцией совершенствования трех частей души – разумной, яростной и страстной. Поэтому справедливость он описывал соответственно идеям Платона как «гармонию», состоящую из трех соответствующих этим душам достоинств: мудрости, мужества и благоразумия. Но справедливость имеет, как указывал в «Никомаховой этике» Аристотель, две части, которые Ибн Рушд называет общими или универсальными, соответствующими «совершенной добродетели». Далее он пишет о распределительной и

уравнительной справедливости. В первой важная роль отводится достоинствам человека, которые связываются с распределением всех социальных благ между членами общества по заслугам, в то время как вторая предполагает уравнение материальных интересов без учета достоинств людей [11, с. 189–192].

Вопреки ожиданиям Ибн Рушд не соотносит счастье с созерцательным, пассивным умом, как это делает Аристотель в двадцать шестом параграфе указанной книги, а соединяет его с деятельностью активного интеллекта. О последнем говорилось и в учениях мусульманских неоплатоников, с которым Ибн Рушд был в ссоре. Согласно Ибн Рушду, оба вида разума – пассивный и активный – это одна субстанция, которая существует вне жизни индивида. И хотя Ибн Рушд отрицает индивидуальное бессмертие души, ссылаясь на Коран, он утверждает богоподобие человека, с одной стороны, и равенство людей по интеллектуальным способностям – с другой [12, с. 95–98]. В методологическом отношении важно здесь и то, что Ибн Рушд для возвышения достоинства человека прибегает к аподиктическому толкованию священных текстов, что иногда приводит к неадекватному пониманию им отдельных философских вопросов, например о вечности мира. Но это уже другой вопрос, выходящий за рамки данного исследования.

Особенно глубоко этические проблемы ислама, опять же с учетом эклектичных позиций в этой сфере знаний, рассмотрел Ахмад ибн Мухаммад ибн Мискавейх. В своем исследовании этики он явно склонялся к платонизму. Этот философ в своем труде «Тахзиб аль-ахлак» («Улучшение нравственности») и других этических трудах заложил основу письменной традиции всей персидской этики, 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.

В этике и концепции достоинства Ибн Мискавейха неоплатонические принципы явно дали знать о себе при решении им вопроса о счастье. Он разделяет добродетель на практическую и теоретическую. Последняя состоит в сочетании с активным интеллектом, в результате чего человек способен вступить в «высокий интеллектуальный» мир. Ибн Мискавейх считает, что интеллектуальное совершенство – это «божественное» или сверхъестественное состояние, при котором человек «вкушает» божественное совершенство либо достигает состояния самообожествления, выходящего далеко за рамки его мирских условий существования. Это «божественное состояние» также утверждается исходя из аристотелевского фрагмента о достоинствах души, которые Ибн Мискавейх цитирует в своем «Тахзиб ал-ахлак» [13, с. 175–201].

В «Ахлаки Насири» («Насирова этика») ат-Туси вопросы о справедливости, счастье и отсюда – достоинстве человека находятся в ряду важнейших. Справедливость рассматривается философом в качестве ключевой категории, она «проходит» через все его книги, и пусть неявно, но связывает мыслителя с шиитской теологией. Справедливости придается приоритетность среди всех других божественных атрибутов. И философская этика, и религиозный закон, как пишет ат-Туси, подтверждают способность интеллекта разобраться в социально-нормативных значениях проблемы справедливости.

Изучив идеи Аристотеля и Мискавейха о благе, ат-Туси в итоге разделяет его на относительное и абсолютное, а затем переходит к защите тезиса о том, что добро должно быть идентифицировано с предельным человеческим совершенством или собственно с любой добродетельной деятельностью, или просто с каким-либо существом. Предшественники Аристотеля – Пифагор, Сократ и Платон, по словам ат-Туси, утверждали, что благо для человека или его счастье (*са'ада*) состоит в культивировании четырех главных добродетелей: мудрости (*хикмат*), храбрости (*шуджо'ат*), сдержанности (*и'ффат*) и правосудия (*'адолат*). Эти добродетели относятся исключительно к душе. Телесная же сила полностью не имеет отношения к счастью человека, и тяготы и невзгоды этого мира не должны помешать ему в достижении счастья [14, с. 67–68].

К методологическим особенностям изложения мировоззренческих взглядов можно отнести и то, что в традицию мыслителей вошли попытки объединения этико-философских и религиозных идей при рассмотрении каких-либо вопросов. Особенно это характерно для некоторых более поздних авторов, например ал-Рагиба ал-Исфахани (ум. 502/1108), Абу Хамида ал-Газали, Фахр ад-Дина ар-Рази и др.

Так, ал-Газали в своем трактате «Мизан ал-амал» («Весы деяний») и религиозном труде «Ихья улум ад-Дин» («Возрождение религиозных наук») разработал свою этическую теорию, в которой платоновская психология служит основой исламского и мистического мировоззрений. В его теории четыре главные добродетели идентичны платоновским добродетелям, но вместе с тем он обосновывает их подвиды, аналогичные тем, что имели место в этических трудах его предшественников. Хорошим примером сочетания религиозных и философских идей, по ал-Газали, является способ, которым счастье и может быть достигнуто. Как главный вид блага счастье включает в себя два аспекта – мирской и потусторонний. Потустороннее счастье как конечная цель человека не может быть достигнуто без достижения определенных мирских благ. Они включают в себя четыре

главные добродетели: мудрость, смелость, воздержание и справедливость; телесные добродетели: здоровье, силу, удачу и долгую жизнь; внешние достоинства: богатство, род, социальное положение и благородное происхождение; и, наконец, «божественные добродетели»: руководство, хорошее наставление, указание и «божественную поддержку». 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 ал-Газали «разделил их на нацеленные на завоевание и удержание пользы, предотвращение и удаление вреда, где польза и вред определяются исключительно отношением к благополучию данного человека, которое ставится выше всего прочего» [15]. Так, по ал-Газали, дорога к нравственному и духовному совершенству описывается как «стремление к Богу».

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что методологическая основа изучения вопроса о достоинстве в учениях мусульманских мыслителей многогранна и синкретична. В ней переплетаются чисто коранический и философские подходы к этическим вопросам. Эти подходы в свою очередь опираются на герменевтику, позволяющую постигать скрытые смыслы священного текста. Обращение же к изучению и использованию древнегреческих идей и концепций способствовало зарождению рационализма в мусульманской философии. Он, конечно, не смог ограничить теологию с ее парадигмой, но все же составил ей достойную конкуренцию. Свидетельство тому – появление величайших всемирно известных философов, классиков естествознания, создателей различных технических приборов и механизмов в различных областях человеческой деятельности.

### Ссылки:

1. Раса'ил аль-Кинди аль-фалсафия = Философские трактаты аль-Кинди. Бейрут, 1950. 295 с. На араб. яз.
2. ар-Рази Абу Бакр. Раса'ил аль-фалсафия = Философские трактаты. Бейрут, 1982. 186 с. На араб. яз.
3. Ибн Мискавейх. Тахзиб аль-акхлак = Воспитание нравов. Багдад ; Бейрут, 2011. 529 с. На араб. яз.
4. Биринджкар Р. Знакомство с исламскими науками. М., 2014. 305 с.
5. ар-Рази Абу Бакр. Указ. соч. С. 40.
6. Биринджкар Р. Указ. соч. С. 142.
7. Там же. С. 181–182.
8. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. М., 1991. 559 с.
9. аль-Фараби Абу Наср. Фусул мунтази'а = Сокращенные главы. Бейрут, 1405. 128 с. На араб. яз.
10. История этических учений : учебник / под ред. А.А. Гусейнова. М., 2003. 911 с.
11. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения Т. 4. М., 1983. С. 53–292.
12. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев ; СПб., 1999. 688 с.
13. Ибн Мискавейх. Указ. соч. С. 175–201.
14. ат-Туси Насир-уд-дин. Ахлоки Носири. Душанбе, 2009. На тадж. яз.
15. Смирнов А.В. Статьи по арабской философии в «Новой философской энциклопедии» [Электронный ресурс]. М., 2000. URL: <http://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/nphenc/dobr.pdf> (дата обращения: 01.04.2016).

### References:

1. Rasa'il al-Kindi Al-falsafiya = *Philosophical treatises of al-Kindi* 1950, Beirut, 295 p. At an Arab. lang.
2. al-Razi, Abu Bakr. Rasa'il al-falsafiya = *Philosophical treatises* 1982, Beirut, 186 p. At an Arab. lang.
3. Ibn Miskavejh. Tahzib al-Akhlaq = *Education morals* 2011, Baghdad; Ibn Miskavejh. Tahzib al-Akhlaq = *Education morals* 2011, Beirut, 529 p. At an Arab. lang.
4. Birindzhkar, R 2014, *Introduction to Islamic sciences*, Moscow, 305 p.
5. al-Razi, Abu Bakr. Rasa'il al-falsafiya = *Philosophical treatises* 1982, Beirut, 40 p. At an Arab. lang.
6. Birindzhkar, R 2014, *Introduction to Islamic sciences*, Moscow, 142 p.
7. Birindzhkar, R 2014, *Introduction to Islamic sciences*, Moscow, 181-182 p.
8. Frolov, IT (ed.) 1991, *Philosophical Dictionary*, Moscow, 559 p. At an Arab. lang.
9. Al-Farabi, Abu Nasr. Fusul muntazi'a = *Reduced head* 1405, Beirut, 128 p.
10. Huseynov, AA (ed.) 2003, *The history of ethical doctrines: textbook*, Moscow, 911 p.
11. Aristotle, 1983, 'Nicomachean Ethics Aristotle', *Works*, vol. 4, Moscow, pp. 53-292.
12. Averroes (Ibn Rushd). *Refutation refutation* 1999, Kiev ; Averroes (Ibn Rushd). *Refutation refutation* 1999, St. Petersburg, 688 p.
13. Ibn Miskavejh. Tahzib al-Akhlaq = *Education morals* 2011, Beirut, 175-201p. At an Arab. lang.
14. al-Tusi Nasir-ud-din *Ahloki Nosiri* 2009, Dushanbe, At Taj. lang.
15. Smirnov, AV 2000, Articles on Arab philosophy in the "New Philosophical Encyclopedia", retrieved 01 April 2016, Moscow, <<http://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/nphenc/dobr.pdf>>.