



УДК 297

Информация о статье:

**П.А. Поломошнов**

Поступила в редакцию: 20.08.2015  
Передана на рецензию: 20.08.2015  
Получена рецензия: 11.09.2015  
Принята в номер: 26.10.2015

### **Проблема личности в исламе**

*Ростовский государственный экономический университет; \_platon\_@list.ru*

Статья посвящена анализу специфического содержания исламского гуманизма. Автор выделяет три подхода к решению этой проблемы.

Первый подход состоит в том, чтобы с позиций атеистической научности установить ограниченность исламского гуманизма. В статье доказывается, что данный подход основан на предвзятом, ошибочном по своей сути, истолковании исламской концепции Бога и его отношений с человеком. Атеистический подход к интерпретации исламской антропологии и исламского гуманизма оказывается совершенно неадекватным, поскольку его мировоззренческая предвзятость, очевидно, не согласуется с научностью, с требованием проникновения в специфическую сущность познаваемого предмета изнутри.

Другой путь подхода к проблеме сущности исламского гуманизма – сравнение мусульманского и христианского гуманизма. На этом пути главной методологической ошибкой является попытка интерпретировать ключевые термины: «раб», «Бог», «свобода» с позиций европейской, христианской культуры и давать на этой основе толкование исламского гуманизма.

Автор считает, что наиболее эффективным способом экспликации содержания исламской антропологии является реконструкция специфики исламского учения о человеке изнутри исламской культуры, а не извне. Этот путь предполагает, прежде всего, установление специфического исламского социокультурного содержания ключевых терминов: «Бог», «человек», «свобода», «раб Бога».

На основе такой реконструкции автор приходит к выводу, что специфическая сущность исламского гуманизма заключена в активной жизненной позиции мусульманина, направленной на служение Аллаху и установленным им нормам мирового порядка и нравственности. Констатируется, что исламская антропология утверждает практический, деятельный гуманизм как основной способ служения Аллаху. Она не отрицает, а, напротив, предполагает постоянный сознательный нравственный выбор и связанную с ним нравственную ответственность личности. Таким образом, в мусульманской культуре исламский гуманизм является мощным духовным средством противостояния разрушительным дегуманистическим тенденциям нашего времени.

Ключевые слова: *человек, нравственность, гуманизм, ислам, предопределение и свобода, смысл жизни.*

The article discusses the specific content of Islamic humanism. The author identifies three approaches to solving this problem.

The first approach is to set the limitations of Islamic humanism from the standpoint of atheistic scientific rigour. The author argues that this approach is based on a biased and inherently erroneous interpretation of the Islamic concept of God and His relationship with man. The atheistic approach to the interpretation of Islamic anthropology and Islamic humanism is totally inadequate, since its ideological bias

is clearly not consistent with the scientific method involving penetration into the specific nature of the object of cognition.

Another way to approach the issue of Islamic humanism essence is to compare Muslim and Christian humanism. Here the main methodological error is an attempt to interpret the key terms «slave», «God», «freedom» from the standpoint of European, Christian culture, and to consider Islamic humanism on this basis.

The author believes that the most effective way of explicating the content of Islamic anthropology is to reconstruct the specifics of Islamic doctrine of man from within the Islamic culture, rather than outside thereof. This path involves, above all, the establishment of Islamic socio-cultural content of specific key terms: God, man, freedom, a servant of God.

On the basis of such reconstruction, the author concludes that the specific nature of Islamic humanism lies in Muslim's pro-active attitude, directed to the service to Allah and to standards of the world order and morality set by Allah. It is stated that Islamic anthropology promotes practical, active humanism as the fundamental way of serving God. It does not deny, but rather involves constant conscious moral choices and the related moral responsibility of the individual. Thus, in Muslim culture, Islamic humanism is a powerful spiritual means to resist today's destructive inhumanistic trends.

*Keywords: man, morality, humanism, Islam, predestination and freedom, the meaning of life.*

### Введение

Дегуманизация современного мира, многочисленные угрозы личности нередко, обращают ее к религии. Особенно это касается молодежи. [4]. «Уже в XX веке доктрина тотальной эмансипации человеческого «Я», свободного от ограничений любых этических и социальных норм, в т. ч. тех, которые традиционно устанавливались авраамическими религиями, трансформировалась в концепцию «Я как вещь-в-себе», окончательно утвердив приоритет персональных желаний над общественными интересами...

Погнавшись за мнимой свободой, ультралибералы направили свое общество на путь новой формы рабства – рабства инстинктов, иллюзорного комфорта, рабства стереотипов сознания» [7].

Религия действительно может быть неким духовным лекарством от дегуманистических тенденций нашего времени. Однако гуманистическое содержание религии нередко само по себе нуждается в специальной экспликации. В частности, это относится и к исламу. В исламе есть два момента, связанных с проблемой личности: 1) безличный Бог; 2) догмат о предопределении.

Как понимается личность в исламе? Каков ее статус: имеет ли она свободу воли и т. о. нравственность или нравственность состоит лишь в покорности предопределению? Для любой религии ключевым вопросом является также отношение между человеком и Богом. Важным аспектом религиозного гуманизма является также проблема отношения между личностью и обществом. Такова структура основных вопросов, ответы на которые помогут нам эксплицировать гуманистическое содержание ислама.

Для решения этой задачи, кроме определения ключевых вопросов, составляющих структуру проблемы, необходимо также предварительно определиться с общей методологической и мировоззренческой позицией по отношению к предмету.

Нам представляется, что претендующий на научную объективность атеистический подход к этой проблеме не является адекватным, поскольку скользит по поверхности темы, не проникая в ее глубину. Этот подход изначально ориентирован на доказательство антинаучности любой религии, в том числе и ислама, на критику ограниченности религиозного гуманизма. Кроме того, придерживающиеся атеистической интерпретации исламского гуманизма неизбежно склоняются к сомнительному методологическому приему произвольного подбора нужных фрагментарных цитат из Корана и акцентирования формальных противоречий между ними для доказательства своего главного тезиса.

Используя сомнительный прием произвольного подбора и произвольной поверхностной интерпретации цитат, легко исказить сущность исламского гуманизма, но невозможно эксплицировать его специфическую социокультурную сущность. Рассмотрим его основные аргументы и тезисы.

### Атеистическая интерпретация исламского гуманизма

Главный тезис атеистической интерпретации исламского гуманизма состоит в том, чтобы подвести его под общую категорию ограниченного и неэффективного религиозного гуманизма, который, независимо от религиозной конфессии, всегда беспредельно превозносит Бога и тем самым принижает человека, позиционируя его бессильным рабом Бога. Так, 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» [2].

Фактически предвзятое доказательство этого основного, спорного, как минимум, тезиса и составляет атеистическую экспликацию исламского гуманизма. Человек есть творение Аллаха, являющегося творцом и вседержителем мира. Его главное предназначение – покоряться воле Аллаха и исполнять его предписания. По мнению Петраша, 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]. Оставим на совести критика весьма сомнительные доказательства данного сомнительного тезиса и рассмотрим далее его аргументацию. Мы можем по этому поводу отметить также, что возвеличивание бога не означает автоматического принижения человека, как это пытается утверждать критик религиозного гуманизма.

Атеистическая экспликация религиозного исламского гуманизма не может обойтись без традиционного тезиса, что Бог есть отчужденная человеческая сущность. По мнению Петраша, в исламе легко обнаружить множество свидетельств антропоморфизации Аллаха. «Вполне закономерно, что формирование «лика Аллаха» не обошлось без того, что принято называть антропоморфизацией, т. е. без придания ему человеческих черт. В Коране, как и человек, Аллах «видит», «слышит», «гневаётся», «повелевает», «судит», «карает» и т. д. Но возвеличение сверхъестественного кумира требовало и соответствующего представления о его качествах. Это и привело к естественному процессу отчуждения лучших качеств самих людей в пользу образа Аллаха» [2].

Поверхностность данной «аргументации» даже не нуждается в специальном разборе. Здесь мы видим неуклюжую попытку прямого искажения одного из ведущих догматов ислама, который утверждает принципиальную неантропоморфность Бога, его качественное отличие по своей природе от человека. Исказить идею до нелепости, чтобы потом ее отвергнуть, – вряд ли это может считаться научным подходом.

«Развеев» теологическую основу исламского гуманизма, исказив или (примитивно и, следовательно, ошибочно) истолковав исламскую концепцию Бога и его отношений с человеком, атеистический интерпретатор не отказывает, однако, этой религии в некоторой

доле общечеловеческого гуманизма. В его понимании гуманизм сводится к такому содержанию морали, которое воспитывает в человеке чувство личного достоинства, свободы и ответственности перед обществом, которое утверждает общечеловеческие нормы гуманных отношений между людьми. Ислам, как и любая мировая религия, содержит в себе универсальные общечеловеческие нормы нравственности. Характерно, что эта доля гуманизма в исламе связывается Петрашем не с его фундаментальным духовным содержанием, а с общим культурно-историческим развитием арабской цивилизации и выражает это развитие. При этом атеист, претендующий на научность своего подхода, не может обойтись без обязательного уничижающего замечания, что зафиксированные в Коране нормы нравственности выражают особенности раннеарабского общества. Здесь намекается на то, что они устарели и нуждаются в модернизации. Факт почти тысячелетней эффективности этих норм проходит мимо внимания ученого Ю. Петраша.

Такая интерпретация нравственного содержания ислама лишь затемняет сущность исламского гуманизма. Подведение его под общечеловеческие нормы нравственности лишь уводит нас от этой специфической сущности, которая может быть установлена только путем выведения их из внутренней сущности исламской антропологии и теологии, т. е. из сущности Аллаха и человека и сущности их отношений, которые Петраш свел к примитивному отношению: господин–раб.

В общем, критик не отказывает исламу в некоей доле общечеловеческого гуманизма: «Призывая мусульман к соблюдению простых и общечеловеческих норм нравственности, мечеть выполняет важную морально-воспитательную функцию, в целом помогая обществу сохранять свое нравственное здоровье» [2]. Однако ему необходимо обязательно при этом принизить его путем ряда оговорок. Во-первых, отмечается присутствие в исламе, наряду с гуманистическими нравственными нормами, некоторого количества сомнительных в смысле гуманизма установлений. Прежде всего здесь упоминается норма жесткой нетерпимости к неверующим и вероотступникам.

Во-вторых, атеистическая экспликация исламской антропологии не может обойти своим вниманием явное противоречие между идеей предопределения всех поступков человека волей Аллаха и принципом нравственной свободы поведения. Это противоречие лежит на поверхности. «Для этого было достаточно оснований, содержащихся во многих местах Корана: «Ты (Аллах. – Ю.П.) даруешь власть, кому пожелаешь, и отнимаешь власть, от кого пожелаешь, и возвеличиваешь, кого пожелаешь, и унижаешь, кого желаешь. В твоей руке – благо» (3, 25); «Поистине, то, что вам обещано, наступит, и вы это не в состоянии ослабить!» (6, 134); «Ничто не постигает из событий на земле или в ваших душах без того, чтобы его не было в писании раньше, чем Мы (Аллах. – Ю.П.) создадим это» (57, 22)» [2].

Атеистическая критика ислама оказывается неспособна проникнуть в подлинную сущность исламской нравственности, ограничиваясь формальной констатацией данного противоречия, вместо диалектического анализа его социокультурного содержания и смысла в связи с фундаментальными принципами исламской религиозной антропологии.

Итак, атеистический подход к интерпретации исламской антропологии и исламского гуманизма оказывается совершенно неадекватным, поскольку его мировоззренческая предвзятость, очевидно, не согласуется с научностью, с требованием проникновения в специфическую сущность познаваемого предмета изнутри.

### **Сравнительный анализ христианской и мусульманской антропологии**

Другой путь подхода к проблеме сущности исламского гуманизма – сравнение мусульманского и христианского гуманизма. На первый взгляд этот путь кажется более продуктивным, поскольку не предполагает изначальной негативной, антирелигиозной установки. Однако в нем скрыт внутренний социокультурный, межконфессиональный

конфликт или, точнее сказать, различие между христианской религиозной культурой и исламской. На этом пути, как нам кажется, главной методологической ошибкой является попытка интерпретировать ключевые термины: *раб*, *Бог*, *свобода* с позиций европейской, христианской культуры и давать на этой основе толкование исламского гуманизма.

Рассмотрим кратко содержание данного сравнительного подхода. Начнем с главного – понимания природы Бога. В христианстве в основе понимания Бога лежит представление о нем, как о совершенной сверхличности. Фактически Бог в христианстве – это персонифицированный дух. В догмате о богочеловеческой сущности Христа, о триединстве Бога утверждается принципиальный антропоморфизм Бога. Христианский Бог человечен по своей природе и является человеку в прямом общении как личность.

В исламе Бог принципиально не антропоморфен. Более того, он вообще не описуем в терминах какого-либо внешнего облика. Это духовная реальность высшего уровня, к которой не применимы критерии, используемые при описании человека, или вообще какого-либо материального, природного предмета. Таким образом, его внутренняя природа остается для человека принципиально непознаваемой тайной. «**Аллах** один, и нет для Него сотоварищей. Ни в сущности (зат) **Аллаха**, ни в качествах (сыфатах), ни в деяниях нет ничего и никого, подобного Ему. **Аллах** един, и для Него нет пары; **Аллах** вечен, и нет для Него ни начала, ни конца, **Аллах** существовал всегда и будет существовать вечно, Он всегда управлял и будет управлять всем созданным Им в идеальном порядке. **Аллах** живой и не умирает. **Аллах** слышит и видит всё сущее. **Аллах** разговаривает, и Его увидят правоверные на том свете. По воле **Аллаха** происходит все хорошее и плохое, однако Он не доволен, когда рабы Его совершают зло. **Аллах** всезнающий и всемогущий. **Всевышний Аллаха** не является каким-либо материальным телом, имеющим форму, величину и занимающим место в пространстве – Он пречист от всего этого. Он не состоит из каких-либо частей или частиц. То есть **Творец** не похож ни на одно из Своих творений. К **Аллаху** не применимы пространственные и временные ограничения. Во власти **Аллаха** находятся и пространство, и время, и вся Вселенная, Он является **Создателем** всего сущего, в том числе времени и пространства» [10].

Одним из главных атрибутов Аллаха является его непохожесть ни на одно из своих творений. А отсюда вытекает представление о принципиальной непостижимости внешнего вида и внутренней сущности Аллаха для человека. «Всевышний Аллаха не похож ни на одно из Своих творений, и ничто из сотворенного Им не похоже на Него. Уподоблять Бога чему-либо есть неверие. Кто бы из людей ни попытался представить себе образ Всевышнего Аллаха, представленное им будет далеко от истины. Осознание того, что мы не сможем познать Аллаха целиком и полностью, и является познанием Его... А такие качества людей, как жизнь, речь, видение, знание вовсе не соответствуют одноименным качествам Всевышнего Аллаха» [10].

Аллах являет человеку себя через сотворенное им мироздание и порядок или закон, установленный им для этого мироздания и самого человека.

Из фундаментального различия в понимании природы Бога между христианством и исламом вытекает различие в понимании природы человека и в установлении принципиального отношения между Богом и человеком. В христианстве человек носит в себе образ Божий. Он богоподобен, причем как духовно, так и телесно. Богоподобие человека составляет фундаментальный принцип христианства и основу его специфического гуманизма. Христианская антропология последовательно проводит личностный принцип, сначала переносит его на Бога, а затем с Бога на человека. Наделив человека божественными атрибутами, как телесными, так и духовными (свобода выбора, бессмертие души, разум), она укореняет природу личности в божественной субстанции, другими словами, она подводит божественное онтологическое основание под понятие личность. «Православная

антропология утверждает, что человек является личностью именно по причине своей богообразности» [9].

Из различий в понимании природы человека вытекает различие в понимании главного – отношения между Богом и человеком в исламе и христианстве, определение общего статуса человека в божественном миропорядке. В христианстве – человек рассматривается как сын Божий, как его несовершенная и потому принципиально подверженная греховности копия. Однако для человека, именно в силу его принципиального несовершенства или греховности, открывается перспектива нравственного роста, искупления, преодоления греховности и приближения к идеалу – Богу, слияния с ним в богочеловечестве, которое рассматривается как вершина и конец всемирной истории. Интерес христианства, связанный с проблемой личности, направлен на внутреннее духовное самосовершенствование человека при помощи веры и при прямой поддержке Бога.

В исламе статус человека утверждается принципиальным тезисом, что человек – раб Аллаха, предназначенный Аллахом для исполнения определенной миссии. Внутри человека нет Бога, Аллах наделил человека некоторыми похожими на собственные атрибутами. «Согласно тому, насколько Всевышний Аллах наделил Свое творение, каждый человек обладает силой, волей, знаниями, речью, слухом и зрением. Однако истинными они являются только во Всевышнем Аллахе, а в Его творениях они относительны и преходящи, то есть не вечны» [10]. Но тем самым внутри человека нет принципиальной, заложенной в его внутренней природе греховности. А отсюда в исламе отсутствует акцент на внутреннее нравственное самосовершенствование и личностный рост. Миссия человека – не собственно внутреннее нравственное развитие. Она извне задана ему Аллахом – быть наместником Бога на Земле, исполнять Его волю, поддерживать установленные Аллахом порядок и закон.

Именно поэтому исламская антропология акцентируется не на постижении и исправлении божественной природы человека, а на реализации человеком установленной для него Аллахом миссии. «Ее цель – ответить не на вопрос, что есть человек, а на вопрос, что должен и чего не должен делать человек, что есть для него добро и что есть зло, какова его цель в этой жизни... Кораническая антропология разворачивается в трех основных планах: как должен строить человек свои отношения с Богом, как он должен различать добро и зло и, наконец, как он может обрести спасение» [1].

Если нравственность христианства обращена внутрь личности, в ее духовный рост, то нравственность ислама обращена вовне – в исполнение человеком в его деятельности заданных Аллахом предписаний и миссии. Не случайно исламский идеал человека представляет собой простое описание набора внешних качеств идеального мусульманина, не углубляясь в его внутренний духовный мир и самосознание. «Истинный мусульманин должен неуклонно придерживаться всех основ (или столпов) ислама и полностью выполнять все предписания шариата» [9].

Наконец, по-разному решается в исламе и христианстве проблема свободы воли и нравственной ответственности человека. В христианстве свобода выбора, свобода воли и сопряженная с ней личная ответственность человека есть изначальный божественный дар, внутренняя сущность богоподобного человека.

В исламе же нравственная детерминация задается не изнутри личности, а извне в форме предустановленного Аллахом порядка. Человеку не нужно делать сложный, самостоятельный выбор. Ему нет необходимости самому разрешать проблему различения добра и зла. Ему нужно лишь следовать уже заданным Аллахом нормам. В этом и заключается ответственность человека перед Аллахом. Именно соблюдением или уклонением от внешне установленных Аллахом норм добра определяется исламская нравственность.

По-разному интерпретируется в исламе и христианстве природа греха. В христианстве человечество обременено первородным грехом, который не может быть искуплен без искупительной жертвы Иисуса Христа. В исламе же грех определяется как неповиновение божественному закону, уклонение от веры в Аллаха и исполнения его предписаний. Исламская теология делит грехи мусульман на большие и малые. К самым большим грехам относится грех отступничества от веры в Аллаха и от мусульманской общины. Все остальные нарушения установлений Корана, т.е. божественного порядка, рассматриваются как не принципиальные, малые грехи, не приводящие автоматически к исключению мусульманина из числа правоверных. Нет в исламе и понятия об общечеловеческом грехе, лежащем на всем человеческом роде (каковым в христианстве является первородный грех). В исламе грех отдельного человека является его персональным грехом, и не более того.

В отличие от христианства «душа человека не оказывается в исламе аренной мировой битвы добра и зла; это не та область, где в каждом конкретном и отдельном случае решается не только личная участь человека, но и метафизические судьбы мира. В этом смысле в исламе невозможны Толстой и Достоевский. Здесь нравственность человека не проявляется в преодолении собственного (изначально ему данного) злого начала, в его повседневном усмирении и перебарывании. Здесь человек не живет в ежесекундной готовности дать отпор искушению, которое, приходя из-за пределов мира, в котором он живет, вместе с тем находит первейшее основание внутри него самого, в его «плотской» природе» [8, с. 62].

Сравнительный анализ христианской и мусульманской антропологии, эскизно проведенный нами, сам по себе, конечно, позволяет нам лучше понять специфику именно мусульманской религиозной антропологии. Однако он сам по себе вряд ли достаточен для заявленной нами экспликации сущности исламского гуманизма. Этот анализ позволяет выделить и акцентировать принципиальные социокультурные различия христианской и исламской антропологии, но фиксация этих различий – лишь первый шаг на пути искомой экспликации. Если мы на нем и остановимся, то увидим исламский гуманизм не в его собственном, внутреннем свете, а в сквозь линзу христианского религиозного мировоззрения.

Очевидно, что эффективная реконструкция содержания исламского гуманизма может быть достигнута только особым третьим способом. Этот способ состоит в том, чтобы реконструировать специфику исламского учения о человеке изнутри исламской культуры, а не извне. Этот путь предполагает прежде всего установление специфического исламского социокультурного содержания ключевых терминов: Бог, человек, свобода, раб Бога. Тогда и специфика мусульманского решения ключевых проблем – Бог и человек, свобода и божественное предопределение, личность и общество, смысл жизни человека – может быть эксплицирована вполне адекватно. Причем для уяснения сущности исламского гуманизма необходимо начинать с анализа ключевого отношения – Бог–человек. Другими словами, отталкиваясь от этого базового отношения, следует последовательно реконструировать позицию исламского гуманизма, выражающуюся в специфической постановке проблемы природы человека и смысла его жизни и вытекающих отсюда специфических решений.

Статус человека в исламе определяет термин «раб Бога». Однако в исламской арабской культуре понятие *раб* имеет совершенно иной смысл, чем в европейской. Рабы в арабской культуре не были абсолютно униженным и забитым сословием, лишенным всяких прав, объектом произвольной воли господина, как в европейской культуре. Рабы имели строго определенные мусульманским законом права. Кроме того, ислам выдвигал требование гуманного отношения к рабам и поощрял предоставление свободы рабам. Именно поэтому понятие «раб» в арабской исламской культуре не было синонимом личной несвободы и полной зависимости от чужой, жесткой воли господина. «Иначе говоря, «быть рабом» не означает «быть закрепощенным» или «быть несвободным», т.е. быть *неспособным* к чему-то, находиться в положении пассивности и претерпевать диктат чужой воли. Пассивного

подчинения принципиально недостаточно, чтобы «быть рабом» в этом смысле. В понятие *раб* прежде всего вкладывается *способность* к осуществлению «поклонения» (или, шире, «почитания»). Поэтому *раб* оказывается понятием принципиально позитивным, а не негативным, предполагающим нагруженность каким-то содержанием, а не лишенность чего-то. Говоря попросту, с этой точки зрения невозможно быть «рабом Бога», сидя сложа руки и просто подчиняясь Его воле» [8, с. 64].

Таким образом, быть рабом Аллаха в арабской культуре означает осуществлять активное сознательное поклонение Аллаху, а вовсе не быть несвободным и угнетенным, лишенным собственной воли. Понятие свободы в арабской культуре не является позитивной противоположностью понятия «раб». Напротив, оно несет, скорее, негативный смысл – уклонение от поклонения Аллаху. «Понятие “свобода” однозначно ассоциируется со свободой от закономерного, правильного, понимается как отход от истинного и желанного, подлинного пути. Это можно считать универсальной интуицией классической исламской культуры, проявляющейся во многих разноплановых и не связанных напрямую причинно-следственными связями ее феноменах. “Вольность” ассоциируется со “своеволием”, то есть в конечном счете с тем рядом понятий, в котором стоит и упомянутая выше “побуждающая ко злу” душа. Это значит, что свобода неистинна в том смысле, что не несет в себе истины» [8, с. 65].

Выяснив подлинный социокультурный контекст терминов «раб Аллаха» и «свобода», мы подходим к специфической сущности исламского гуманизма. Этот гуманизм видит миссию человека в поклонении Аллаху. Но что означает это поклонение. Оно предполагает не пассивное уклонение от деятельности и не слепое следование ситуативным обстоятельствам жизни, а активное, сознательное, автономное действие мусульманина по реализации установленного Аллахом порядка. Таким образом, главной нравственной ценностью в исламе оказывается деятельность человека, реализующего на практике служение Аллаху. Вместе с возлагаемой на себя обязанностью действительного поклонения Аллаху человек возлагает на себя также и ответственность за свои действия перед Аллахом. «Таким образом, человек действует в мироздании, осуществляя свое предназначение и свою ответственность, и это его действие и является его истинным поклонением Богу» [8, с. 69].

Таким образом, гуманизм и нравственность в исламе носят отнюдь формальный характер. Они просто другие, чем в христианстве и европейской культуре. Исламский гуманизм не лучше и не хуже европейского, христианского. Он просто иной. Не нравственное совершенствование как путь возвращения к богу на основе богоподобия, а «рабское» (в специфическом для арабской культуры смысле), фактически свободное и добровольное служение высшему божественному порядку путем активной мирской деятельности – вот на чем акцентируется внимание в исламском гуманизме. «Высока ответственность человека как наместника Господа на Земле, и чтобы он мог достойно нести ее, Аллах сотворил его как высшее создание среди всех живых существ... Аллах сотворил человека для поклонения, почитания Господа, благочестивой, праведной жизни... и оказал ему великое доверие – быть Его наместником на прекрасной Земле. От Всевышнего человек получил еще один дивный дар – свободную волю, возможность выбора деяний...» [5, с. 18, 20].

Для выяснения специфики исламского гуманизма нам необходимо подробнее рассмотреть смысл догмата о предопределении всего, в т. ч. и поведения человека, волей Аллаха. Наша задача состоит в том, чтобы правильно интерпретировать этот догмат и избежать поверхностного суждения, что если Аллах все предопределил, то исчезает свобода воли и выбора как основа нравственности. Нам нужно понять, каким образом божественное предопределение фактически не отрицает свободы действия и свободы выбора в исламе.

Тезис о предопределении, очевидно, не означает в исламе однозначной предзаданности поступков и намерений каждого человека. Это было бы очевидно абсурдной интерпретацией и отвело бы человеку крайне неблагоприятную роль пассивного орудия Аллаха.

Идея предопределения содержит другой контекст. Аллах предопределил, установил природу человека, мировой порядок, миссию человека – сохранять этот порядок, т. е. поклоняться Аллаху. Но тем самым Аллах предопределил необходимость самостоятельной активности человека, его нравственный выбор и ответственность за этот выбор. Нравственная активность, деятельное служение Аллаху, личная ответственность, сопряженная с этим служением или уклонением от него, – это все сфера свободной нравственной деятельности мусульманина. Таким образом, идея предопределения вовсе не парализует, не отрицает, а, напротив, предполагает самостоятельную активность человека, через которую и реализуется его божественное предназначение. Исполняя свою миссию (служение Аллаху), человек обладает возможностью выбора и несет ответственность за него. Ислам утверждает свободу выбора даже в главном вопросе – вопросе веры, утверждая в одном из аятов Корана, что нет принуждения в религии. «Всевышний так устроил мир, что человеку всегда необходимо делать выбор между Аллахом и шайтаном, т. е. между добром и злом. В философском смысле жизнь человека есть постоянный выбор между разумом и невежеством, ленью и трудолюбием, скупостью и щедростью и т. д.» [11, с. 167].

Мы можем констатировать, что исламская антропология утверждает практический, деятельный гуманизм как основной способ служения Аллаху. Она не отрицает, а, напротив, предполагает постоянный сознательный нравственный выбор. Человек «постоянно находится в ситуациях, когда необходимо самостоятельно делать выбор из различных вариантов, принимать решение, от своевременности и верности которого зависит его личное благополучие... Он понимает, обязан понимать, что сегодня как никогда важно активное отношение к жизни, вера в собственные силы и возможности, способность менять жизнь к лучшему» [6, с. 2].

Правильно эксплицированный исламский гуманизм бесконечно далек от поверхностных, искаженных его интерпретаций. Его отличительной чертой, как это не покажется парадоксальным для поверхностных критиков, является вовсе не пассивная покорность внешним обстоятельствам и рабское смирение перед судьбой, а, напротив, активная жизненная позиция по утверждению и сохранению в мире божественного порядка [4].

### Заключение

Исламский гуманизм вовсе не отрицает необходимости нравственного совершенствования личности, он задает ему четкие ориентиры. Он также не отрицает необходимости совершенствования мира, активной борьбы со злом, которое является результатом искушения человека несовершенством мира и относительной слабостью его природы. Ислам дает в этой борьбе мусульманину прочнейший нравственный фундамент – веру в Аллаха. Содержание исламского гуманизма в современном контексте хорошо выразил муфтий Равиль Гайнутдин: «Миссию религии можно определить как открытие и познание Бога в опустошенном сердце эмансипированного человека. Именно там, в сердце-крепости, постоянно ведется война с шайтаном... В противостоянии с ультралиберализмом, т. е. в борьбе со свободной проповедью греха, необходимо идеологическое, а в случае реальной угрозы безопасности личности, семье, Родине – и физическое противодействие. Поэтому когда мусульмане говорят о великом джихаде, то они думают прежде всего о борьбе за свое сердце. Ислам есть только там, где есть смирение собственной воли перед волей Аллаха... Всевышний призывает каждого из нас ответственно исполнить свою миссию, и направляет нас к ней прямым путем» [7].

В мусульманской культуре исламский гуманизм является мощным духовным средством противостояния разрушительным дегуманистическим тенденциям нашего времени.

### Литература

1. Журавский А.В. Представления о человеке в Коране и в Новом Завете [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mission-center.com/islams/zhur.htm>.
2. Петраш Ю. Человек в исламе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://libelli.ru/works/petrash.htm>.
3. Поломошнов А.Ф., Поломошнов П.А. Творчество и гуманизм: альтернативные концепции // Вестник Донского государственного аграрного университета. – 2014. – № 3 (13). – С. 124–136.
4. Поломошнов А.Ф. Проблема творчества и постмодернистский кризис культуры // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 5. – С. 695.
5. Равиль Гайнутдин. Ислам. Вера. Милосердие. Терпимость. – М., 1997. – 157 с.
6. Равиль Гайнутдин // Ислам минбаре (Трибуна ислама). – 2000. – № 4.
7. Равиль Гайнутдин. Ислам есть смирение собственной воли перед волей Аллаха // Ислам минбаре (Трибуна ислама). – 2014. – № 13 (231).
8. Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: ежегодник. – М.: Институт философии РАН, 2000. – С. 46–70.
9. Фаропонова М.А. Компаративистский анализ понимания личности в православии и исламе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv\\_zhurnala/2014/19/philosophy/faraponova.pdf](http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2014/19/philosophy/faraponova.pdf).
10. Фахрудин М. Всевышний Аллах – что мы обязаны знать о нем? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.islam.ru/content/veroeshenie/43436](http://www.islam.ru/content/veroeshenie/43436).
11. Якупов М.Т. Социально-философский анализ проблемы предопределенности в исламе в контексте экстремизма // Вестник Тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. – Вып. 2009. – № 1. – С. 164–169.

### References

1. Zhuravskiy A.V. *Predstavleniya o cheloveke v Korane i v Novom Zavete* [Representations of man in the Qu'ran and the New Testament] [Elektronnyy resurs]. URL: <http://mission-center.com/islams/zhur.htm>. (In Russian)
2. Petrash Yu. *Chelovek v islame* [Man in Islam] [Elektronnyy resurs]. – URL: <http://libelli.ru/works/petrash.htm>
3. Polomoshnov A.F., Polomoshnov P.A. Tvorchestvo i gumanizm: al'ternativnye kontseptsii [Creativity and humanism: alternative approaches] *Vestnik Donskogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta* [Herald of Don State Agrarian University]. 2014, № 3 (13), pp. 124–136. (In Russian)
4. Polomoshnov A.F. Problema tvorchestva i postmodernistskiy krizis kul'tury [The problem of creativity and postmodern crisis of culture] *Sovremennyye problemy nauki i obrazovaniya*. [Contemporary issues of science and education] 2014, no. 5. – P. 695. (In Russian)
5. Ravil' Gaynutdin. *Islam. Vera. Miloserdie. Terpimost'*. [Islam. Faith. Mercy. Tolerance.] [Tekst]: / Gaynutdin Ravil'. Moscow, 1997. P. 157. (In Russian)
6. Ravil' Gaynutdin [Tekst]: / Gaynutdin Ravil' // Islam minbare (Tribuna islama) [The tribune of Islam]. 2000, no 4. (In Russian)
7. Ravil' Gaynutdin Islam est' smirenije sobstvennoy voli pered voley Allakha [Islam is the humility of one's own will to the will of Allah] *Tribuna islama* [The tribune of Islam]. 2014, no. 13 (231). (In Russian)

8. Smirnov A.V. Nravstvennaya priroda cheloveka: arabo-musul'manskaya traditsiya. [The moral nature of man: the Arab-Muslim tradition] *Eticheskaya mysl': Ezhegodnik*. [Ethical thought: the yearbook]. – Moscow. Institut filosofii RAN, 2000. pp. 46–70. (In Russian)

9. Faraponova M.A. *Komparativistskiy analiz ponimaniya lichnosti v pravoslavii i islame*. [Comparative analysis of understanding personality in Christianity and Islam] URL: [http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv\\_zhurnala/2014/19/philosophy/faraponova.pdf](http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2014/19/philosophy/faraponova.pdf) (In Russian)

10. Fakhrudin M. *Vsevyshniy Allakh – chto my obyazany znat' o nem?* [Allah Almighty – what ought we to know about Him?] URL: [www.islam.ru/content/veroeshenie/43436](http://www.islam.ru/content/veroeshenie/43436) (In Russian)

11. Yakupov M.T. Sotsial'no-filosofskiy analiz problemy predopredelennosti v islame v kontekste ekstremizma [Social-philosophical analysis of the issue of predestination in Islam in the context of extremism] *Vestnik tambovskogo universiteta. Seriya: gumanitarnye nauki*. [Herald of Tambov University. Humanities series] 2009, no 1, pp. 164–169. (In Russian)