

ЭТИКА ИСЛАМА

УДК 17.241.

Р.М. Абакарова, О.С. Гаджимирзоева

Античные традиции и арабо-мусульманские интерпретации в учении о добродетели

Дагестанский государственный университет; tanagar1303@mail.ru

Статья посвящена понятию добродетели в учениях арабо-мусульманских и античных мыслителей. Рациональная основа при определении добродетели у античных мыслителей, адаптированная к социокультурным условиям местожительства мусульман, обнаруживает синкретичность в правовых, культурных, общественных и моральных нормах. Обнаруживается синкретизм моральных ценностей ислама с античными представлениями о благе, справедливости и добродетели.

Ключевые слова: *античность, добродетель, этические ценности, ислам, практическая философия, Коран, добро и зло.*

Article is devoted concept of virtue of doctrines of arabo-Muslim and antique thinkers. The rationale at definition of virtue adapted for conditions of a residence of Moslems finds out in antique thinkers syncretism in legal, cultural, public and moral standards. It is found out syncretism moral values of Islam with antique representations about the blessing, justice and virtue.

Keywords: *antiquity, virtue, ethical values, Islam, practical philosophy, the Koran, good and harm.*

В исламе как этико-философском учении существуют жизнеспособные и динамичные этические теории, зачастую переплетающиеся с античными платон-аристотелевскими этическими теориями. Для мусульман в решении этических вопросов важна не только формулировка непрерывности и диалога со своим собственным этическим основанием прошлого, но и способность быть открытым для вызовов, создаваемых новыми цивилизационными и этическими открытиями.

По мнению А.А. Гусейнова, «приблизительно за полтора века до начала арабских завоеваний начинается активное распространение аристотелизма на территориях, позже вошедших в состав Арабского Халифата, прежде всего в Иране. Позже, начиная с IX в., на арабский переводятся практически все произведения Аристотеля» [4, с. 300].

О популярности Аристотеля и знакомстве с его философским наследием в образованных кругах арабо-мусульманских государств свидетельствует данный ему почетный титул «Первый учитель». Аристотелевская «Никомахова этика» была известна арабо-мусульманским философам аль-Фараби и Ибн Рушд, в чьих трудах часто встречаются комментарии произведений Аристотеля. В их этических учениях прослеживаются традиции этического философствования в духе античности. В трудах Яхья Ибн Ади, в частности в работе «Тахзиб аль-ахляк» («Исправление нравов») пишет, что нравы (предрасположенности-ахляк) понимаются и как природные (инстинкты), и как благоприобретаемые по аналогии с врожденными и приобретенными добродетелями Аристотеля, причем для человека характерно улучшение своих нравов, приобретение похвальных черт характера и избавление от порицаемых. Схожесть взглядов на природу добродетели выражена в идее Яхьи ибн Ади о «необходимости главенства разума (разумной части души), который единственно способен унять низшие части души и доставить человеку совершенство... источником зла Ибн Ади считает низшую, вожделеющую часть души, хотя и средняя, гневливая, также способна вызвать проявление отрицательных качеств в человеке» [8, с. 215].

Этические дефиниции в арабо-мусульманской практической философии (этике) унаследованы от античных мыслителей: Платона, Аристотеля, неоплатоников и адаптированы к реалиям арабо-мусульманского Востока. Так, платоновско-аристотелевская добродетель, основанная на знании, в учениях арабо-мусульманских философов приобретает двойную тенденцию «намерения – ихсан» как реализованной формы «ният» и «доброделания – фадд». Надо заметить, что намерение – «ният» – этически весомее, нежели «фадд» – факт совершенного поступка. Добродетель «фадд» трактуется здесь как функция положения, явления, закон, а добродетель «ихсан» непосредственно связан с самим человеком, с его действиями, поступками «намерением». Для человека при этом принципиально важно соотношение своих намерений-действий с установленными нормами шариата и представленной в нем классификацией поступков. Противоположностью добродетели «фадд» выступает порок «разиля», а противоположностью добродетели «ихсан» понятие грех «кем». Встречается и иное толкование противоположности добродетели «ихсан» в форме запрещенного «харам», где речь идет о поступках нежелательных «макрух» и безразличных «мубах».

Знакомство с произведениями Аристотеля, а именно с фундаментальной работой «Никомахова этика», способствовало появлению сочинений по «нравам – ахлак» и классификаций на добродетели и пороки, их связи с «предрасположенностью – истидад» теми или иными действиями. Так, Йахиа Ибн Ади пишет сочинение «Тахзиб ал-ахлак – Исправление нравов». Он относит к числу добродетелей: умеренность, скромность, умение прощать, дружелюбие, верность, сострадание, искренность намерения, щедрость, мужество, великодушие, справедливость, а к порокам соответственно: развязность, жадность, сластолюбие, жестокость и т. д.

В одноименном произведении Мискавайха в соответствии с платонической традицией выделяются три главные добродетели, соответствующие трем частям души: мудрость (разумная), мужество (гневливая), умеренность (вождеleyющая), гармония которых образует четвертую добродетель – справедливость. Насир ад-Дин в своем «Тахзиб ал-ахлак», известном также как «Ахлак-и Насири» («Насирова этика»), придерживается примера Мискавайха, добавляя собственные детали к градациям добродетелей и пороков.

Аль-Фараби в работах «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и «Гражданская политика», находясь под влиянием платоновских идей, добродетель рассматривает в контексте политики, связывая ее с правильным устройством общества, правильными законами и правильными взглядами граждан. Такое совершенное общество оказывается добродетельным градом – «мадина фадила», которому противостоят многочисленные виды градов, в том или ином аспекте ущербных и порочных. Добродетели делятся на «нравственные» (фадаил хулкиййа) и добродетель «мудрости» (*хикма*). Они являются результатом двух видов «поклонения» (*ибада*), «действием» (выполнение религиозных обрядов) и «знанием» (познание метафизических начал мироздания). Нравственные добродетели соответствуют пяти столпам ислама: «правдивость» (*сидк*) – произнесению вероисповедной формулы, «чистота» (*тахара, назафа*) – омовению, «близость» (*курба*) к метафизическим началам сущего – молитве, «щедрость» (*сах*) – уплате обязательного благотворительного налога, «непорочность» (*иффа*) – посту, «устремленность» (*шавк*) к ангельскому сонму и загробной жизни – паломничеству; кроме того, «мужество» (*шуджаа*) возникает в душе как результат джихада, т. е. «неколебимости» (*сабр*) в делах веры. «Мудрость» возникает в душе благодаря постижению исмаилитского философского учения, что возможно только после ее очищения от пороков в результате приобретения нравственных добродетелей. Пороки по-

нимаются как «природная загрязненность», от которой необходимо очистить душу, в чем можно видеть возможное влияние неоплатонизма или ишракизма с его представлениями о теле как «затемненной преграде» для света, темнице души.

В определении добродетели можно обнаружить и существенное расхождение между «античной» и «исламской» традициями. Так, справедливость (*адл, адала*) понимается в одном случае как точное соблюдение равенства и меры, будь то в устройении сущего или во взаимоотношении между людьми, в другом – как преобладание «добрых дел» (*хасанат*) над «малыми грехами» (*сагаир*) при условии несовершения «великих грехов» (*кабаир*). Одной из главных добродетелей в «исламской» трактовке этого понятия считается «стыдливость» (*хайа*), которую традиционно толкуют как противоположность основному пороку, «заносчивости» (*такаббур*).

Как и в других классических религиозных традициях, в исламе существует определенность в вопросах о том, что можно и что нельзя, что есть добро и зло, что дозволено и что греховно. Мусульманин должен иметь представление об источниках морального авторитета в форме божественной воли, вырабатывать разумно императивы, на основе которых определяются собственные нормы нравственного поведения и нормы для своей семьи и детей. Большое значение при этом придается воле, рациональным размышлениям над предполагаемым поступком, что выражено в феномене намерение – «ният». Интересна трактовка понятия «намерение» в его непосредственной связанности с «действием – поступком» через категорию «воля».

Понятия добро и зло в мировых религиях обнаруживают различия. Так, в исламе добро и зло абсолютны, что выражено в полной ответственности человека за свои деяния на земле. По преданию на плечах человека сидят ангелы, сопровождающие его всю жизнь и фиксирующие благие и злые дела, при этом важно, добрые или злые поступки перевесят во время ссудного дня. В христианстве об относительности добра и зла говорит возможность покаяния, допущение принятия покаяния священнослужителем, и последующая возможность отпущения грехов при искренности этого самого покаяния. Человек, даже если он и священник, весьма субъективен и может проговориться о чужих секретах.

По мнению Фазлура Рахмана, на начальном этапе ислам был нацелен на рациональную и моральную реформу общества, и что эта «моральная намеренность была задумана таким способом, что поощряла глубокую приверженность к рационализации» [2, с. 54].

Мусульмане в повседневной культуре и своих моральных позициях опираются на два основных источника. Первым является Священный Коран – послание, открытое Аллахом пророку Мухаммеду и переданное через него людям. Вторым реальным примером и соответственно идеальным выражением этого послания выступают правильные поступки пророка Мухаммеда, которые должны быть приняты как руководящий образец или истинная модель поведения, впоследствии обобщенная в форме Сунны. Для мусульман Коран является завершающим откровением из посланных Богом человечеству, а Сунна – образцом правильного нравственного поведения жизни на земле, воплощение в поведении посланника Мухаммеда, о котором упоминается в предшествующих Священных писаниях и который должен был стать последним посланником Бога.

В главе Корана «Повествование» даны различия правильного от неправильного. В этой же главе перечисляются имена библейских пророков и обозначается их роль как посредников в передаче слова Божьего людям. Как в иудаизме и христианстве, так и в исламе определена идея божественного веления и определены основы морального по-

рядка. Добро дано Богом, если сам человек не применит зло, нарушив всевозможные заповеди, тоже данные Богом. В других местах в Коране явленная моральность даёт человечеству чёткое различие между дозволенным и неправильным, и это различие не зависит от прихоти человека.

В Коране почти 200 раз встречается понятие *таквир* как моральная ценность, фундамент, на котором основываются все моральные поступки человека. Таквир можно интерпретировать как знак моральности общества, моральности, основанной на знании *аль-Маида* – «Трапеза» «Скажи: «Не одинаковы мерзкое и хорошее, хотя бы и восхищало тебя изобилие мерзкого. Бойтесь же Аллаха, обладатели разума, – может быть, вы будете счастливы!» [6, с. 114].

В Коране, а именно в шариате, этическое и правовое обнаруживает синкретизм, и это прослеживается на примере понятия справедливости. Так, людей призывают тратить свое богатство, прежде всего на семью, родственников, а потом на сирот, бедных, нуждающихся.

Такие поступки делают человека добродетельным, он имеет представление о чувстве меры. Осознание добродетельности мусульманина закреплено в Коране, и практическим выражением данной обязательности служит пример обязанности заката, подразумевающего добродетель и очищение. Закат стал обязательным столпом, наряду с молитвой, постом и паломничеством. В Коране добродетельность человека, прежде всего, выражается в отношении к семье (забота о жене, предоставлении женщинам прав на наследство, обладание собственностью, права заключать брак, инициировать при необходимости развод и сохранять своё собственное приданое). Многожёнство морально регулируется и ограничивается тем, что мужчине позволено иметь четырёх жён, при условии равного материального и морального отношения ко всем.

В Коране мусульмане определены как «самое лучшее из сообществ», или им вменяется в обязанность быть лучшим в моральном плане обществом, главной функцией которого является пользование *правильным* и предотвращение *неправильного*. Миссия пророка Мухаммеда, как и предшествующих пророков прошлого, содержала в себе создание справедливой общности, государственности. Первая задача мусульманина – борьба в форме «большого джихада» (борьба против своего «навса», т. е. против своих пороков), «малого джихада» (борьба за свою свободу). Иногда ошибочно *джихад* переводится как «священная война». В рамках исламского учения *джихад* имеет намного более широкую интерпретацию, включающую стремление к миру мирными средствами, а именно через служение и образование. Фундаментом, основанием большого «джихада» является очищение себя духовно и морально от пороков и искушений. Не менее важным понятием, имеющим отношение к морально-правовому дискурсу ислама, является понятие *адаб*, которое включает моральные, этические, интеллектуальные и воспитательно-поведенческие установки.

Многообразие и множественность как форма поликультурности обозначена в Коране, где указывается особенность всех сообществ, которые объединены общими моральными целями: в суре аль-Анам («Скот») говорится «Разве они не видели, сколько Мы погубили поколений до них? Мы укрепляли их на земле так, как не укрепляли вас, посылали на них небо обильным дождем и заставляли реки течь у них, а потом погубили их за грехи и произвели после них другое поколение» [6, с. 117].

Моральные обязанности мусульманина по отношению к немусульманам оговариваются в Коране и Сунне. Все верующие в единого Бога определены как «люди книги», и те, кто жил среди мусульман, получали статус «защищённых», но при этом платили

подушный налог, заключали договора, не могли проповедовать публично свои воззрения. Обращение же их в ислам приветствовалось и поощрялось.

Ритуальная часть ценностного морального императива мусульманина формируется на основе эпизодов жизни пророка. Зафиксированные и записанные эпизоды жизни пророка, его слов, поступков, привычек стали со временем представлять для мусульман моральную модель для подражания в повседневной жизни. Они также сыграли важную роль в объяснении и дополнении к Корану. Личность Мухаммеда, его борьба, набожность и конечный успех являются для мусульман нравственным ориентиром. В Умме мусульман послание Корана и личный пример жизни Пророка стали парадигмой для морального долженствования и нравственного поведения.

Главные черты морального окружения и взгляды, основанные на послании Корана, определяют общие этические позиции, которые стали рассматриваться как нормативные через их выражение в правовом языке и понятиях. В ранний период мусульманской интеллектуальной истории эти ценности также служили критерием для выборочного присвоения и развития философских, моральных и этических положений из других традиций, например, эллинистической. Эти включения служили основой для расширения границ и применения исламских критериев для того, чтобы выражать этические и моральные ценности.

В исламе синкретичны религия, общество и культура, поэтому для полной характеристики мусульманской этики необходимо обратиться к правовым, теологическим, философским и мистическим концепциям, которые только в комплексе раскрывают моральные положения мусульман, вычлняя в них аристотелевско-платоновское и арабосредневековое. Нормы шариата должны быть основаны на моральных принципах, которые необходимы для прохождения добродетельного человека через несколько духовных «станций», каждая из которых представляет собой ступени внутреннего духовного роста до тех пор, пока не станут понятными суть его любви и единения между ищущим и Аллахом.

Исследованный материал указывает на влияние философского наследия античности на мусульманский мир и соответствующее использование философской традиции античных мыслителей в среде мусульманских философов. Аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд известны в науке как философы и «спасатели» античной классической этико-философской традиции Платона и Аристотеля для западной научной традиции. Примером тому является *адаб*, объединяющий в себе традиции науки, поэзии, этики и выражающийся в мудрости, интеллекте и личном примере нравственности. Словосочетание *адаб хасан* интерпретируется и переводится как воспитанность, вежливость, учтивость, благопристойность, приличие, нравственность, нравственная этика. Философско-этическая традиция в исламе имела двойную тенденцию: продолжение классической греческой этико-философской концепции и синтез мистического учения ислама и философского мышления.

Таким образом, аль-Фараби в своей классической работе «Добродетельный город», или «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» [1, с. 161] утверждает, что достичь человеческого счастья возможно на основе следования моральным добродетелям и поступкам, используя нормы и инструментальность религии. Здесь обнаруживаются общие взгляды греческой и мусульманской философии на интерпретацию добродетели и её этической характеристики для норм в обществе. Чем больше мудрость и добродетель правителей и граждан, тем больше возможность достижения подлинной цели философии и религии – «счастья». Аль-Фараби выступал за гармонию между идеалами добродетельной религии и целями подлинной государственности, к чему

возможно прийти только через философию. Этическое понимание категории «добродетель» важно аль-Фараби «для понимания сущности бытия как Вселенной, так и отдельного человека в обществе, так как добродетель достигается на уровне мышления, знания» [1, с. 91]. Ибн Рушд утверждал, что «философия и ислам имели общие цели, но достигали их различными путями» [5, с. 37].

Мусульманские философы интерпретировали и адаптировали античные концепции, но связывали этику с теоретическим знанием, которое должно было добываться путём использования разума. Поскольку люди понимались как существа разумные, добродетели и качества, которые они разделяли и практиковали, рассматривались как содействие высшей цели индивидов и сообщества, конечной целью при этом было достижение счастья.

Литература

1. *Аль-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.
2. *Аль-Газали М.* Воскрешение наук о вере: в 6 т. – М., 2009.
3. *Бенилова С.* Доброжелательные взгляды на общение с детьми. – М.: Прометей, 2002.
4. *Гусейнов А.А.* История этических учений. – М., 2004.
5. *Ибн Рушд*. Опровержение опровержения. – СПб.: Алетейя, 1999.
6. Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1986.
7. *Факри М.* Этическая теология ислама. – М., 1994.
8. *Смирнов А.В.* Исмаилизм (статья в энциклопедическом словаре). Этика. – М.: Гардарики, 2001.

Поступила в редакцию 11 июня 2013 г.