

DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-4-81-94

УДК 297.1:398

Содержание статьи

Информация о статье

<i>Е.В. Музыкаина</i> ¹	Введение	Поступила в редакцию:
	«Собирание» мусульманской	11.07.2017.
	этики	Передана на рецензию:
	Особенность строения определяет функциональную особенность	16.07.2017.
	Заключение	Получена рецензия:
		30.07.2017.
		Принята в номер: 25.09.2017.

Мусульманская этика и ее составляющие

Казахский национальный университет им. Аль-Фараби; m_yelena73@mail.ru

Этика занимает умы мыслителей не одно столетие. В истории западной философии она пережила многочисленные трансформации, задавая тон развитию европейской культуры, одновременно испытывая на себе ее изменения. Однако сегодня не только этика Аристотеля, Фомы Аквинского и Канта начинает занимать исследователей. Все больший интерес проявляется к мусульманской этике, изучение которой приводит к выводу о ее уникальности. Своей неповторимостью ахләк ислама обязан в первую очередь источникам, под влиянием которых формировался данный феномен. Среди них можно выделить шесть основных групп: исламские первоисточники (Коран и Сунна), мусульманская философия, юриспруденция, теология, мистицизм, а также играющие особую роль для мусульман-шиитов тексты, связанные с имамом Али. Кроме того, своей неповторимостью мусульманская этика обязана своей архитектонике, которая и делает ее подлинно мусульманской.

Ключевые слова и фразы: *мусульманская этика, ахләк, архитектоника, источники мусульманской этики.*

DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-4-81-94

UDC 297.1:398

Content
of the article

Information
about the article

<i>Y.V. Muzykina</i> ²	Introduction.	Received: 11.07.2017.
	"Collecting" Muslim ethics.	Submitted for review:
	The function is determined by the structural features.	16.07.2017.
	Conclusion.	Review received:
		30.07.2017.
		Accepted for publication:
		25.09.2017.

¹ Елена Валентиновна Музыкаина – кандидат философских наук, докторант кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени Аль-Фараби, orcid.org/0000-0003-3206-0799.

² Yelena Valentinovna Muzykina – Cand. Sc. (Philosophy), doctoral student at the Department of Religion and Culture Studies of al-Farabi Kazakh National University, orcid.org/0000-0003-3206-0799.

Muslim Ethics and its Elements

Al-Farabi Kazakh National University; m_yelena73@mail.ru

Ethics has occupied thinkers for many centuries. In the history of Western philosophy, ethics experienced numerous transformations, setting the direction for the development of European culture, and, at the same time, passing through various changes caused thereof. However, today's researches are preoccupied not only by the ethics of Aristotle, Thomas Aquinas, and Kant. They display a growing interest in the Muslim ethics and arrive at the conclusion that it is a unique phenomenon. The uniqueness of Islamic *ahlāq* is rooted primarily in its sources. The latter comprise six main groups that include Islamic primary sources (the Qur'an and the Sunnah), writings of Muslim philosophers, jurisprudence, theology, mysticism, as well as the texts related to Imam Ali that play a special role for Shi'a Muslims. In addition, the uniqueness of Muslim ethics is determined by its architectonics, which makes it truly Muslim.

Keywords: *Muslim ethics, ahlāq, architectonics, sources of Muslims ethics.*

Введение

Этический дискурс в последнее время стал довольно популярным и привлекает внимание широкого круга специалистов в различных областях. Связано это с тем, что в конце XX века распространение получила прикладная этика. Прикладную этику можно определить, как особого рода теоретизирование в терминах жизни. Это не просто новый вид этики, а скорее новый вид знания, новая транснаука, в которую входят разные формы знания из разных наук, например, этики, философии, медицины, бизнеса, политики и т. д. Можно с уверенностью сказать, что современная этика характеризуется ростом удельного веса и роли моральных дилемм¹. В их обсуждении принимают участие различные специалисты, максимально расширяя пространство этического диалога. Многие моральные проблемы современного мира, такие, как смертная казнь, эвтаназия, трансплантация органов, продажа оружия и другие, имеют форму моральных дилемм глобального масштаба. Ряд ученых делает предположение, что прикладная этика является важной стадией процесса исторического развития самой этики [3].

Такой поворот этического дискурса можно назвать новым только для Европы, поскольку для мусульманского Востока этика всегда была прикладной дисциплиной. Более того, до последнего времени, пока в 2011 году не был образован Исследовательский центр исламской юриспруденции и этики в Катаре под руководством известного современного мусульманского философа и реформатора Тарика Рамадана [25], этика *per se* не пропагандировалась в исламе как отдельная дисциплина. Она всегда была интегрирована в *фикх*, который охватывает весь спектр жизнедеятельности мусульманина.

Другой современный исламский интеллигент и реформатор Зияуддин Сардар указывает на то, что «в исламе к этике проявляется прагматический интерес: она *должна* формировать индивидуальное и социальное поведение... Благочестие, мораль и праведность являются нашим навигационным оборудованием; это не конец нашего пути. Этика гарантирует, что мы идем по верному пути, избегая подводных камней, зыбучих песков, и добираемся до запланированного пункта назначения» [27, с. 36].

¹ *Моральная дилемма* (от греч. *di(s)* – дважды и *lemma* – предположение) – это необходимость выбора между несколькими альтернативами, приводящего в любом случае к негативному результату [8, с. 46].

Такая позиция является совершенно неслучайной, поскольку уходит корнями в историю формирования мусульманской этики, которая существенно отличается от европейского варианта морально-нравственного учения. В данной статье мы рассмотрим те источники, которые оказали влияние на развитие данного феномена, а также ряд структурных особенностей мусульманской этики.

«Собирание» мусульманской этики

Наиболее близким эквивалентом слова «этика» в арабском языке является слово *ахлāк* (мн. ч. *хулуқ*), означающее «характер», «натура», «нрав» [1, с. 221]. Являясь однокоренным словом с такими арабскими словами, как *хāлиқ* (Творец) и *махлūқ* (создание, творенье), *ахлāк* предполагает наличие тесной связи с Творцом и Его твореньем.

В Коране термин *хулуқ* в интересующем нас смысле встречается в одном из самых знаменитых аятов¹:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

Поистине, ты – великого нрава. (Письменная трость 68:4).

Несмотря на то, что ряд комментаторов интерпретируют «великий нрав» как описание религии ислама (например, ибн Касир и ат-Табари), подавляющее большинство относят данное выражение на счет пророка Мухаммада [24, с. 1401]. Ал-Куртуби (1214–1273), знаменитый исламский богослов, в своем толковании Корана «*Ал-джāми ‘ли-ахкām ал-Куран*», обосновывая данную трактовку, указывает на то, что величие нрава Пророка связано с тем, что его единственным источником вдохновения был Всевышний [24, с. 1401]. То есть мы видим прямую зависимость на уровне Творец-творенье для развития благих, положительных качеств в характере человека. В этой связи показателен хадис, согласно которому Мухаммад обычно молился следующим образом: «О, Аллах, Ты сотворил меня прекрасным во внешней форме (*халқий*), так сделай прекрасным мое внутреннее содержание (*хулуқий*)» [24, с. 1401].

Примечательно, что в исламе, говоря о *хулуқ* (*ахлāк*), всегда подразумевается внутреннее состояние, которое определяет дальнейшую направленность действий человека. Другими словами, речь идет о том скрытом, которое затем перерастает в явное, внешнее проявление. Такая связь скрытого и явного, внутреннего состояния и внешнего действия является характерной особенностью мусульманской этики, на которой мы остановимся более подробно ниже.

Среди арабо-мусульманских философов Аль-Фараби (ум. в 950/51 г.) был одним из первых, кто обратил внимание на связь между внутренним состоянием (*ахлāк*) и действиями человека (*‘амал*): «Состояния души, посредством которых человек совершает поступки и справедливые действия, представляют собой добродетели, а те, посредством которых он совершает злые дела и неприглядные действия, являются пороками» [21, с. 4]. Поэтому исламская этика, или *ахлāк*, определялась им как наука о состоянии человеческой души.

Другое определение *ахлāк* находим у ибн Мискавейх (932–1030), которого считают первым мусульманином, подошедшим к изучению этической философии с научной точки зрения [2, с. 286]. В работе «*Тахзīb аль-ахлāк*» (Улучшение нравов), которая по словам видного историка арабо-мусульманской философии Маджида Фахри, является одним из немногих систематических этических трактатов на арабском языке [17, с. 211], *ахлāк* представляется как такое состояние души, при котором действия совершаются спонтанно [20, с. 100]. В дальнейшем разработкой *ахлāк* как науки о состоянии

¹ Арабский текст Корана скопирован с DivineIslam'sQur'anViewersoftwarev2.913.

человеческой души занимались такие видные философы и мыслители, как аль-Газали (1058–1111), Фахруддин ар-Рази (1149–1209), ат-Туси (1201–1274) и др.

Нужно признать, что ислам знает этику не столько как отдельную дисциплину, а как науку, переплетающуюся с широким спектром смежных дисциплин зачастую прикладного характера. В этом плане особое внимание обращает на себя широкое определение исламской этики, или *'илм ал-ахлāк*, данное аль-Газали [22, с. 22]. Он мыслит ее, во-первых, как способ обретения душой благополучия и средства защиты от пороков; во-вторых, этика представляет собой исследование определенных религиозных верований, а также правильности или неправильности действий с практической точки зрения, а не ради простого знания; в-третьих, *ахлāк* включает изучение правильных действий по отношению к Богу, семье и обществу.

Таким образом, мы видим, что аль-Газали переплетает этику с философией, *акидой*¹ и *фикхом*. Это указывает на то, что сфера интересов исламской этики всеобъемлюща и многогранна, и в ней можно выделить три основных уровня: отношения между Богом и человеком, отношения между человеком и человеком и отношения между человеком и его внутренним «я»². При этом объектом внимания мусульманской этики является поступок (*'амал*) человека, что во многом роднит ее с исламским правом (*фикхом*). Поэтому мусульманские авторы в своих сочинениях очень часто относят к этике практически все, о чем говорится в книгах по *фикху*: как делать омовение, совершать хадж, как давать закат и т. д. Другими словами, сфера этики в исламе охватывает исполнение культовых и религиозных обязанностей, что может вызвать серьезное возмущение, поскольку не соответствует западному представлению о том, что необходимо определять словом «этика».

Еще бóльшие разночтения между западной и мусульманской концепциями этики возникают на почве того, что должно служить ресурсом этических правил и систем. Обращаясь к источникам этики в исламе, можно выделить пять основных категорий. В первую очередь это Коран и Сунна³. Коран считается самым значимым источником, который был ниспослан самим Богом для людей в качестве руководства к их поведению, в то время как Сунна Пророка представляет собой собрание непосредственных образцов данных требований, воплощённых в жизни Мухаммада. Оба источника можно отнести к категории «писаной морали». С точки зрения большинства мусульманских ученых, их нельзя разделять и рассматривать в отрыве друг от друга, что пытаются делать многие западные исследователи ислама. Например, знаменитый японский исламовед Тошихико Изутсу (1914–1993), чья методология «пусть Коран говорит сам за себя» повлияла на многих последующих исследователей, настаивал на работе исключительно с кораническим текстом, на систематизации стихов и связанных с ними этических во-

¹ *Акида*– мусульманское вероубеждение, представляет собой своеобразный фонд догматов, идей и представлений.

² К сожалению, впоследствии такой всеобъемлющий подход к этической науке был утрачен и возобладало отношение к *'илм ал-ахлāк* только как к науке, которая рассматривает способы поддержания добродетелей на оптимальном уровне, т. е. устанавливает рамки, которые помогают избегать правонарушений и делать то, что правильно и желательно (см. *M.D. Sheila. Muslim Ethics and Modernity. – Canada: Wilfred Laurice University Press, 1984. – 140 p.*).

³ *Сунна* («обычай», «пример»; полная форма: «Суннат расул Аллах», или Сунна посланника Аллаха.) – пример жизни Мухаммада как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина, как источник материала для решения всех проблем жизни человека и общества. Сунна состоит из поступков Мухаммада (фи'л), его высказываний (каул) и невысказанного одобрения (такрир) [6, с. 214].

просов. Он утверждал, что «у нас есть хорошие словари, была проделана большая философская работа в области коранической экзегезы, в частности мы обладаем авторитетными комментариями. Однако с теоретической точки зрения наш методологический принцип запрещает нам слишком полагаться на эти вторичные источники, ... не следует забывать, что они могут больше способствовать заблуждению, чем просвещению» [30, с. 15].

Однако традиционная исламская методология считает такой подход неверным и указывает на отклонение «от исторически накопленной мудрости» [29, с. 57]. На протяжении веков исламские богословы разработали и унифицировали определенные постулаты для понимания Корана [29, с. 58]:

- 1) Коран сам себя толкует;
- 2) Сунна Пророка толкует Коран;
- 3) обстоятельства появления коранического откровения (*асбаб ан-нузул*) являются очень важными для толкования текста;
- 4) очень важным для понимания значения Корана является знание арабского языка и его логики;
- 5) толкователь должен иметь представление об отмененных аятах (этот пункт является спорным);
- б) толкование должно находиться в соответствии с законами разума и подтверждаться опытом.

Поэтому интерпретация Корана без Сунны для мусульман не представляется возможной и правильной, будь то вопросы этики или любые другие. Только совместное рассмотрение коранических аятов и широкого спектра преданий о поведении и высказываниях Мухаммада (хадисов) помогает составить этический кодекс, освещающий различные стороны человеческого поведения.

Показателен в этом плане следующий пример. В Коране присутствует широкий спектр терминов, которые непосредственно связаны с вопросами этики и которые впоследствии получают свою разработку и интерпретацию у исламских теологов и философов: *ал-хайр* (хороший, добрый, превосходный (человек)), *ал-бирр* (праведность, благочестие, набожность), *ал-адл* (справедливость, правосудие), *ал-хақ* (истина, правда), *ал-ма'руф* (известный, одобряемый, приличный), *ал-тақва* (благочестие) и другие. Термины *хайр*, *'адл*, *бирр*, *има'руф* встречаются во многих коранических аятах, которые раскрывают морально-религиозный дух Корана¹. В свою очередь, когда однажды Аишу, жену Пророка, спросили о характере Мухаммада, она ответила: «Разве вы не читаете Коран?.. Его характером был Коран» [24, с. 1401]. Другими словами, правильное понимание всех приведенных выше терминов возможно только через рассмотрение жизни и дел Мухаммада; именно его толкование будет считаться правильным.

Вторым источником мусульманской этики является теология. Основное внимание исламских теологов было направлено на источники этических знаний, основы морального обязательства и интерпретацию этических терминов. Помимо этих эпистемологических и метаэтических моментов, они также обсуждали вопросы свободы и ответственности человека и божественной справедливости. В исламском богословии можно выделить несколько позиций, сформировавшихся по указанным вопросам.

Маджид Фахри выделяет, во-первых, «этический рационализм», у истоков которого в VIII–IX веках стояли мутазилиты, предпочитавшие обращаться в первую очередь к доказательствам разума [17, с. 3–4; 16, с. 31–34]. Мутазилиты утверждали, что

¹ См. Коран 2: 263; 3:104, 114–115; 22:77; 16: 90.

человек имеет власть и свободу выбирать и действовать по средствам разума. Они считали, что разум в состоянии самостоятельно, «интуитивно» и без промедления распознать моральные качества определенного действия. Поэтому знание как основная характеристика разума есть необходимая возможность человеческой ответственности. Следовательно, человек выделяет морально-нравственные характеристики объекта или действия своим независимым разумом. В свою очередь, Божественное Откровение является «подтверждающим» средством, указывающим на моральные ценности, которые уже были идентифицированы разумом. Мутазилиты воспринимали моральные обязательства в качестве рациональной категории, поэтому рациональные утверждения являются обязательными не только для человека, но и для Бога: Бог должен вознаграждать за праведные поступки и наказывать за злые. Именно это мутазилиты называли «божественным правосудием».

Второе течение в исламской теологии – полурационалистическое, основными представителями которого были ашариты. Они освоили рационалистические методы доказательства того, что последнее слово должно быть за Кораном и Сунной [18, с. 119–120]. Ашариты считали, что только Божественное Откровение – единственный способ распознать добро и зло. Именно Откровение устанавливает ясный, четкий и абсолютный порядок, который остается неподвластным для утилитарных предпочтений или культурно-социального контекста. В отличие от мутазилитов, ашариты считали, что ничто само по себе не может быть хорошим или плохим. Все характеристики устанавливаются по божественному предписанию и согласно воле Бога. Разум же согласно их представлению отвечает за определение приятного, полезного или вредного. Обязательные моральные категории устанавливаются только Откровением, а разум не может считаться основанием для обязательств [14, с. 85].

Фахри добавляет в этот список еще одно направление в исламском богословии – антирациональное, ведущими представителями которого в XI веке были Ибн Хазм (994–1064), андалусский теолог, представитель захиритского мазхаба, а в XIII веке – Ибн Таймия (1263–1328), арабо-мусульманский теолог, правовед ханбалитского мазхаба, критик «нововведений» в религии. Данное течение отрицало ценность диалектического и теологического обоснования, поскольку главным источником истины считался буквально истолкованный текст Корана.

Интересно отметить, что Ибн Таймия первоначально был последователем и продолжателем теологического течения, которое занимало среднее положение между мутазилитами и ашаритами. Это были матуридиты [23]. Абу Мансур аль-Матуриди (853–944), основатель школы, постоянно спорил с мутазилитами, которые сводили к минимуму роль Откровения в построении правовой и этической систем, но он также решительно подчеркивал ключевую роль разума в определении морального качества объектов и действий. Разум способен осознавать и определять этические ценности и принципы, но сам по себе он не может установить нужные законы. Для этого необходимо Откровение. Такова была его позиция, оказавшая серьезное влияние на представления значительной части последователей ханафитского мазхаба.

Третьим источником мусульманской этики считается арабо-мусульманская философия (*ал-фалāsифа*). Такие философы, как Абу Наср Аль-Фараби, Абу Али Мискавейх, Насир ад-Дин ат-Туси (1201–1273/74) и Джалаладдин Давани (1426–1502) интересовались проблемами блага [19, с. 34–36]. По примеру греческой этики мусульманские философы занимались исследованием совершенного блага или блага в себе, являющегося счастьем (*са'āда*). Начиная с Аль-Фараби многие мыслители считали только знание высшим благом, ставя всё остальное в подчинение ему.

Вместе с тем они следовали греческому делению добродетелей, опирающихся на соответственные свойства души: мудрость – на разум, мужество – на волю, умеренность – на преодоление чувственности, а справедливость являлась сочетанием трёх предшествующих добродетелей. Мусульманские философы следовали данному делению и стремились распределить все жизненные добродетели по указанным группам. Но это привело к проблеме «усеченности» перечня, поскольку такие добродетели, как вера, поклонение, доверие, характерные для ислама, сложно было подвести под какую-либо уже имеющуюся категорию. Поэтому их обсуждение философами зачастую игнорировалось.

Только в XVIII веке была предпринята попытка исправить данную ситуацию. Знаменитый индийский мусульманский мыслитель Шах Валиуллах Дехлеви (1703–1762) в своем исследовании «Худджату-Ллāх аль-балига» (Бесспорные доказательства бытия Аллаха), считающемся ключевым и самым всеобъемлющим [26], предлагает новую категоризацию добродетелей, отказавшись от греческой. Вместо мудрости, мужества, умеренности и справедливости он вводит чистоту (*тахāрā*), благоговейное подчинение (*ихбāт*), щедрость, великодушие (*самāха*) и справедливость (*'адāла*) [14, с. 86]. Тем самым Дехлеви поставил религиозные добродетели на один уровень с прочими, признавая независимость и самостоятельность религиозного измерения в жизни человека.

Четвертым важным источником мусульманской этики можно считать исламскую юриспруденцию. Существует значительный корпус юридической литературы, которая обсуждает различные нормативные аспекты этики, а также основополагающие принципы шариата и его задачи в свете этических норм. Например, Аль-Газали (1058–1111), Ибн Абдуссалам (1181–1262) и Абу Исхак Аш-Шатыби (ум. в 1388 г.) обсуждали в своих работах цели шариата. Аш-Шатыби писал по этому поводу следующее: «Правила шариата были установлены для созидания добра (*маṣāлих*) и устранения зла (*мафāсид*). Именно это, безусловно, является их целью и конечным результатом. К *маṣāлих* относится то, что способствует сохранению и обеспечению человеческой жизни, а также осуществлению всего того, что человеческая природа, будь то ее животное или рациональное начало, требует для полного счастья» [14, с. 88–89].

Из данного высказывания становится ясно, что цель шариата, с точки зрения исламской юриспруденции, заключается в обеспечении благополучия человека, в удовлетворении его многочисленных потребностей: физических, эмоциональных, религиозных, этических и т. д. Мусульманских юристов также интересовал различный уровень обязательств и факторы, которые могут повлиять на обязательность отдельных действий. Кроме того, они обращали внимание на мотивы и их влияние на суждения о действиях и воздаяние за них в этом мире и грядущем.

Пятым источником мусульманской этики является исламский мистицизм. Здесь можно выделить три группы представлений. Первая восхваляет экстатический опыт единения с Богом (*таухīд*) как высшую цель человеческой деятельности и призывает посвятить всю жизнь именно этой цели. Таково было мнение шейха Абдуллы аль-Ансари аль-Харави (1006–1089), известного суфия-ханбалита, персидского поэта [6, с. 21–22]. Вторая группа утверждает, что высшая цель лежит не в экстатическом переживании, а в осознании единства реальности. Данная позиция по-разному интерпретировалась среди суфиев. Представители третьей группы утверждали, что экстатическое единение с Богом является всего лишь одной из стадий духовного роста мистика (*сулūk*). Преодоление данной стадии необходимо для стирания разницы между Богом и человеком, и это является конечной целью пути. Сторонником этой точки зрения был

шейх Ахмад Фаруки Сирхинди (1564–1624), основатель новой ветви Накшбандийского тариката¹ – муджадидия [13]. Он утверждал, что тот, кто не идет по пути суфия и не испытывает соответствующие переживания, не достигнет коранического идеала служения (*убūdййа*), т. е. когда воля человека сливается с волей Бога и не существует ничего, кроме воли Всевышнего.

Для того чтобы достичь этого состояния, мистика необходимо было придерживаться такого образа жизни, который бы способствовал очищению души и ее совершенствованию через поклонение, размышление, созерцание. Такой подход был основан частично на наставлениях пророка Мухаммада, а частично – на практическом опыте, который накапливался у самих последователей данного направления. Выбор высказываний Пророка для теоретического обоснования, а также строгость аскетических и созерцательных практик не были общепринятыми. Каждый тарикат имел свои предпочтения. Тем не менее, нужно отметить, что именно мистики помогли углубить понимание исламских добродетелей, как религиозных, так и моральных, противопоставив сухому ригоризму религиозного закона идею нравственного самосовершенствования как единственному пути спасения человека.

Рассматривая источники мусульманской этики, необходимо помнить о том, что ислам не является однородным, монолитным учением. Перечисленные пять источников доминируют в суннитском исламе. Однако картина будет неполной, если не включить в них шестую группу, характерную для шиитского направления ислама. Шииты считают, что законным преемником, а значит, и духовно-политическим лидером после смерти Мухаммада должен был стать его двоюродный брат и зять – имам Али и его прямые потомки (алиды). Находясь в меньшинстве, шииты считают себя выразителями эгалитарных установок ислама, предполагающих подлинную социальную справедливость, которая не нашла, по их мнению, отражения в суннитской истории общества.

Основным источником вдохновения для теоретических размышлений и практических поступков в сфере этики для шиитов является сборник *Нахдж аль-Балāга*, или «Пути красноречия», состоящий из 241 проповеди, 79 писем и 498 высказываний имама Али [5]. В нем затрагиваются такие темы, как смысл творения человека и его предназначение, роль разума в исламе, подлинное богослужение настоящего мусульманина, характерные черты праведников и близких к Аллаху людей, социальная справедливость и т. д. В речах и письмах Али превозносятся качества, поощряемые исламом, такие, как аскетизм, сострадание к людям, великодушие, а осуждаются – алчность, скупость, страх перед чем-либо, кроме Аллаха. Проповеди имама Али содержат мистическое отвержение этого мира, призыв к справедливости, жертвенности и преданности Аллаху, что оказало большое влияние на формирование этических представлений в среде мусульман-шиитов.

Таким образом, мусульманская этика возникла как интегративный продукт различных источников: Корана и Сунны, авторитетных текстов ислама, а также благодаря трудам арабо-мусульманских ученых. Именно они сделали ее мусульманской в собст-

¹ *Тарикат* – метод мистического познания Истины. В значении «путь» (тарик) встречается в Коране (46:29–30). В историческом аспекте технический термин в суфизме, значение которого претерпело изменения. С XII века используется в смысле «суфийское братство». Братство – это инициационное объединение мистиков, практикующее особый метод пути мистического познания его основателя, передающийся через духовную генеалогию глав тарикатов, и построенное как относительно централизованная иерархическая организация с определенным уровнем внутренней дисциплины [6, с. 224].

венном смысле этого слова. Но это далеко не единственный отличительный маркер. Есть еще один важный компонент, о котором речь пойдет далее.

Особенность строения определяет функциональную особенность

Как отмечает А.В. Смирнов, этика становится мусульманской не только благодаря своей источниковой базе, но и архитектонике, которая характерна для всей арабо-мусульманской культуры. Данная характеристика является, на наш взгляд, достаточно важной для понимания отличительных особенностей этического учения представителей ислама, поскольку именно архитектоника представляет собой «основополагающие принципы, которые, может быть, не всегда очевидны, но которые, тем не менее, всегда проявляются в конкретном содержании и определяют его контуры» [10, с. 170]. Что входит в эти основополагающие принципы?¹

Для мусульманской этики, как и для других сегментов арабо-мусульманской культуры, базовым является принцип противоположения *зāхир-бāтин*. В данной комбинации *зāхир* переводится как «явное» или «внешнее», а *бāтин* означает «скрытое» или «внутреннее». Согласно арабо-мусульманской логике, будучи противоположностями, данные понятия не являются взаимоисключающими, а, во-первых, предполагают друг друга и указывают друг на друга, во-вторых, не конкурируют в значимости друг с другом. Такое положение обеспечивается наличием третьего элемента в указанном принципе, а именно процесса, который осуществляет связанность двух состояний, скрытого и явного, переход *зāхир* в *бāтин*, и наоборот.

Данная модель помогает определить, что мусульманская этика – наука о том, как должен поступать человек. Другими словами, она не описывает реальность, а сосредоточивается на норме. При этом ключевым понятием мусульманской этики становится поступок ('амал), поскольку именно он представляет собой процесс, связывающий внешнее и внутреннее.

Для определения внутреннего используются два арабских понятия: во-первых, *ниййа*, или «намерение», во-вторых, *хāл*, или «состояние» души, а также *хулк*, или *хулук*, – «склад» души, «нрав». Эти два понятия представляют два раздела мусульманской этики – индивидуальный и социальный.

Внешнее представлено тем, что называется арабским словом *фи'л*, или «действие». Согласно мусульманским авторам, «действие» определяется как некое движение (*харака*), осуществляемое одной из частей тела: языком, головой, рукой, ногой, туловищем и так далее. Другими словами, под *фи'л* понимается некое телесное действие, которое раскрывает окружающим наше внутреннее будь то намерение, состояние или склад души.

Тесная связанность в мусульманской этике между внутренним намерением (*ниййа*) и внешним действием (*фи'л*) по средствам поступка ('амаль), приводит к выводу, что поступок с мусульманской точки зрения будет отсутствовать или считаться недействительным, если нет хотя бы одного компонента (намерения или действия). «Если действие происходит, когда намерения нет или оно исчезло до окончания действия, поступок оказывается не совершенным, поскольку поступок – это связанность намерения-и-действия» [7, с. 39].

¹ Более подробно см. Смирнов В.А. Архитектоника мусульманской этики // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1 / гл. ред. Я. Эшотс. – М.: Языки славянской культуры, 2010. – С. 169–192, а также Смирнов А.В. Архитектоника мусульманской этики. Видеолекция [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=34xDWDHoZwQ> (дата обращения 12.04.2017).

В то время как действие является объектом влияния различных факторов, намерение недоступно никому, кроме самого человека. Поэтому мусульманская этика уделяет особое внимание формированию намерения. Оно должно быть индивидуальным, вытекать из ясного понимания, что есть благо, а что – зло, поскольку единственной направленностью намерения должно быть благо. Это возможно только в том случае, если человек имеет ясное, четкое представление о благе. Все это определило, во-первых, особое положение знания в исламском мире, а во-вторых, задало утилитаристскую направленность мусульманской этике: каждое действие мусульманина должно иметь намерение, причем с направленностью на благо, а бесцельный поступок будет расцениваться как дурное действие.

Таким образом, архитектура мусульманской этики призвана выстроить такую систему, при которой сохраняется основополагающий принцип арабо-мусульманской культуры в целом, а именно возможность перехода между двумя метакатегориями – «явное» и «скрытое». При этом этика является не пассивно-созерцательным, а активно-действенным актором социума, который формирует целый спектр движений во взаимоотношениях между Богом и человеком, человеком и сообществом, а также внутри самой личности. Мусульманская этика имеет непосредственную связь с меняющимися обстоятельствами, откликаясь на них, а порой определяя их.

Активный характер мусульманской этики находит особое выражение в характеризующей ее процессуально-действенной эпистеме, которая направлена на установление взаимодействия контрагентов. Такое положение в корне отличается от принятой в западной этике тенденции, направленной на достижение морального совершенства индивида, максимальное развитие определенных похвальных качеств и искоренение дурных. В мусульманской же этике предметом стремления является срединность, которая выражается в исламе одним из важнейших понятий – *wasat*.

Иногда ислам называют религией «золотой середины», середины между двумя противоположностями [4; 9]. Коран действительно говорит о мусульманском сообществе как об «*умма васата*», общине срединности (Корова 2:143): «Мы сделали вас общиной посредствующей, чтобы вы были свидетелями относительно людей и чтобы посланник был свидетелем относительно вас». Но здесь необходимо правильное понимание данной концепции. Это «не уравнивающая разделяемые противоположности граница (точка середины) между ними, а то «место», где противопоставляемые стороны входят в контакт и, уступая одна другой, “связываются” и образуют нечто новое – собственное единство» [12, с. 60]. «Срединность» ислама представляет собой рубеж между двумя контрагентами, на котором завязываются взаимоотношения и взаимодействие между ними [7, с. 39].

И наконец, необходимо сказать о системе ценностей мусульманской этики. Она предполагает максимальные блага не только в жизни грядущей, но и в нынешней. Сюда относятся стыд (*хайа*'), понимаемый в физиологическом смысле как стремление не делать на людях то, что следует делать только в уединении, а также как боязнь совершения поступка не надлежащим для верующего образом; кротость (*хилм*) и скромность (*тавадду*'), означающие отказ от заносчивости и попытки казаться выше других мусульман; терпение (*сабр*), которое есть выдержка и устойчивость перед лицом бед и неприятностей; упование (*таваккул*) на Бога, которое подразумевает выстраивание двусторонних отношений с Богом как с помощником и руководителем; правдивость (*сидк*), надежность ('*амана*), преданность (*ихлас*), которые прежде всего означают ответственность внутреннего (убеждений) и внешнего (слов и дел). Эти и другие ценности

должны находиться в соответствии с тем, что мусульманская этика в целом определяет как *'урф*, т. е. комплекс правильного, благонравного поведения и характера.

Однозначной трактовки *'урф* среди мусульманских богословов не получил. Например, Абу 'Абдаллах ал-Куртуби (1214–1273) в комментарии к Корану приводит хадис следующего содержания: «Мухаммед спросил архангела Гавриила, что же подразумевается под *'урф*. Гавриил, по его словам, принес ответ от Знающего: “Всевышний Бог приказывает тебе прощать тем, кто к тебе несправедлив, давать тем, кто отказывает тебе, и воссоединяться с теми, кто тебя отторгает”» [12, с. 61]. Данный хадис указывает на то, что необходимость поддерживать связи с другими и уступчивость по отношению к окружающим являются императивами мусульманской этики. Такое положение можно определить как принцип «перевешивающего баланса», суть которого заключается в том, чтобы дать другому больше, чем получить самому [12, с. 60].

Таким образом, можно сделать вывод, что мусульманская этика представляет собой уникальный феномен арабо-мусульманской культуры, возникший благодаря системе ее авторитетных текстов. Оба ее основных компонента, Коран и Сунна, стали главенствующей основой мусульманского права и этики, которые также находятся в неразрывной связи. Кроме того, мусульманская этика впитала в себя арабо-мусульманскую философию и стала неотъемлемой частью мистицизма, теологии и работ ближайших сподвижников Мухаммада (для шиитов). Мусульманская этика представляет собой систему осмысления, концептуально отраженную в категориальной паре «явное – скрытое», которая выделяется самой арабо-мусульманской мыслью в качестве основы ее архитектоники. Ценностные категории указывают на то, что этика ислама в первую очередь стремится к укреплению межличностных связей, она не является индивидуалистической, а активно-социальной, поддерживая такие наиболее общие и характерные черты мусульманского этноса, как уступчивость и солидарность. Поэтому мусульманскую этику можно считать социальной, интегративной и конкретной.

Заключение

Подводя итог, скажем, что этика для мусульманских и западных исследователей изначально имела различную направленность. Так, начиная с античности в западной культуре этика своим объектом видела отдельного человека, усовершенствование его морально-нравственного облика, в то время как для мусульманской этики первичным объектом служит пара взаимодействующих индивидов, между которыми необходимо сохранить связанность.

Далее, для западной (христианской) культуры, пережившей разделение на светскую и религиозную, характерно противопоставление «града земного» и «града небесного», что находит свое отражение особенно в религиозной этике, стремящейся подчинить всё жизни в мире грядущем. Для мусульманской же этики «жизнь земная» (*хайāt дунйā*) и «жизнь загробная» (*хайāt āхира*) есть не что иное, как гармонизация этих двух ипостасей, когда успех в жизни земной не ущемляет успеха в жизни следующей.

Более того, основополагающие источники мусульманской этики, Коран и Сунна, являвшиеся священными для мусульман на ранних этапах зарождения и становления арабо-мусульманской культуры, не теряют своего статуса на протяжении всего исторического развития. Вместе с тем разум, ставший главенствующим в западной философии и этике и занявший место Божественного Откровения в качестве источника морали, продолжал рассматриваться законным инструментом для определения ценностных ориентиров этической системы у мусульман.

Наконец, этика в западной системе культурных координат большей частью носила характер теоретических размышлений, пережив трансформацию во второй половине XX века и став прикладной наукой. Что же касается мусульманской этики, то изначально она представляла собой точку пересечения многочисленных дисциплин и была неотъемлемым компонентом юриспруденции, мистицизма, философии и теологии. Мусульманская этика с момента своего зарождения была частью повседневной жизни каждого отдельного мусульманина и имела процессуально-действенный характер. Такой она должна оставаться и сегодня.

Литература

1. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь: около 84000 слов. – Ташкент: Каламак, 1994. – 912 с.
2. Гусейнова З.И. Мискавейх // Историко-философский ежегодник. 1998. – М.: Наука, 2000. – С. 286–289.
3. Гусейнов А.А. Прикладная этика – разве она сама не является практикой? // Прикладная этика: «КПД практичности». Ведомости / под ред. В.И. Бакштановского, Н.Н. Карнаухова. – Тюмень: НИИ ПЭ, 2008. Вып. 32, специальный. – С. 124–135.
4. «Золотая середина» – стиль жизни в Исламе / Информационное агентство «Инфо-ислам» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.info-islam.ru/stuff/religija/nastavlenija/zolotaja_seredina_stil_zhizni_v_islame/12-1-0-862#.
5. *Имам Али. Пути красноречия.* – М.: Litres, 2017. – 467 с.
6. Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – 315 с.
7. История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический проект, 2013. – 255 с.
8. Канке В.А. Современная этика. – М.: Омега-Л, 2007. – 394 с.
9. Мазитова З.М. Аль-васатья («срединный путь») ислама как метод профилактики и лечения экстремизма. Издательский дом «Медина» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.idmedina.ru/books/materials/turkology/1/plenary_mazitova.htm#.
10. Смирнов В.А. Архитектоника мусульманской этики // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – № 1 / гл. ред. Я. Эшотс. – М.: Языки славянской культуры, 2010. – С. 169–192.
11. Смирнов А.В. Архитектоника мусульманской этики. Видеолекция [электронный ресурс]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=34xDWDHoZwQ>.
12. Смирнов А.В. Мусульманская этика как система // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. – М.: ИФ РАН, 2005. Вып. 6. – С. 51–75.
13. *Anşari M.A.H. Sufism and Shaṭ'ah: A Study of Shaykh Aḥmad Sirhind's Effort to Reform Sufism.* – London: Islamic Foundation, 1997. – 368 p.
14. *Ansari M.A.H. Islamic Ethics: Concept and Prospect // The American Journal of Islamic Social Sciences.* – 1989. – Vol. 6, № 1. – P. 81–91.
15. DivineIslam's Qur'an Viewer software. – v. 2.913.
16. *Fahri M. Ethical Theories in Islam.* – Leiden: Brill, 1994. – 238 p.
17. *Fakhry M. A History of Islamic Philosophy.* – N.Y.: Columbia University Press, 2004. – P. 211.
18. *Hourani G.F. Reason and Tradition in Islamic Ethics.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 282 p.
19. *Gutas D., Felicitas Meta Maria Opwis, and David Reisman. Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas.* – Leiden: Brill, 2012. – 493 p.

20. *Miskawayh Ibn*. Refinement of Character. – Kazi Pubns Inc, 2003. – 221 p.
21. *Mohd N.O.* Christian & Muslim Ethics: A Study of How to Attain Happiness As Reflected in the Works on Tahdhib Al-Akhlaq by Yahya Ibn ‘Adi (D. 974) and Miskawayh (D. 1030). – Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003. – 273 p.
22. *Muhammad A.Q.* The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam. – Selangor: National University of Malaysia, 1983. – 273 p.
23. *Mwakimako H.* Al-Māturidiin Martin Richard C. / Encyclopedia of Islam and the Muslim World. – New York: Macmillan Reference USA, 2004. – Vol. I. – P. 443–449.
24. *Nasr S.H.* The Study Qur’an: A New Translation with Notes and Commentary. – New York: Harper One, 2015. – 1988 p. [Research Center for Islamic Legislation and Ethics](#). Official Site. URL: <https://www.cilecenter.org/en/>.
26. URL: <https://www.cilecenter.org/en/>.
27. *Khan Hafis A.Chaffar. Shah Wali Allah (Qutb al-Din Ahmad al-Rahim) //Islamic Philosophy. From the Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Gen. Editor Edward Craig. Churchill College, University of Cambridge. – Cambridge, 1998. UK. – URL: <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H045>.
28. *Sardar Z.* Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader. – London: Pluto Press, 2003. – 374 p.
29. *Sheila M.D.* Muslim Ethics and Modernity. – Canada: Wilfred Laurice University Press, 1984. – 140 p.
30. *Zaroug A. H.* Ethics from an Islamic Perspective: Basic Issues // The America Journal of Islamic Social Sciences. – 1999. – V. 16. – P. 45–63.
31. *Izutsu T.* Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. – Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010. – 284 p.

References

1. Baranov Kh.K. *Arabsko-russkii slovar': okolo 84000 slov*. [Arabic-Russian dictionary: about 84,000 words] Tashkent: Kalamak, 1994. 912 s.
2. Guseinova Z.I. Miskaveikh [Miskawayh] *Istoriko-filosofskii ezhegodnik. 1998*. [Historical and Philosophical Yearbook. 1998]. Moscow: Nauka, 2000. S. 286–289.
3. Guseinov A.A. Prikladnaya etika – razve ona sama ne yavlyaetsya praktikoi? [Applied Ethics – Isn't It Practice in Itself?] *Prikladnaya etika: «KPD praktichnosti». Vedomosti. Vyp. 32, spetsial'nyi [Applied Ethics: "Efficiency of Practicality." Gazette. Special Issue. 32]* / Ed. V.I. Bakshtanovskogo, N.N. Karnaukhova. Tyumen': NII PE, 2008. 266 s. S. 124–135.
4. «Zolotaya seredina» stil' zhizni v Islame. [The "Golden Mean" as a Lifestyle in Islam] Informatsionnoe agentstvo «Info-islam». [Info-Islam Information agency] URL: http://www.info-islam.ru/stuff/religija/nastavlenija/zolotaja_seredina_stil_zhizni_v_islame/12-1-0-862#.
5. Imam Ali. *Puti krasnorechiya*. [Ways of Eloquence] Moscow. Litres, 2017. 467 s
6. *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'*. [Islam: Encyclopedic Dictionary] Moscow. Nauka, 1991. 315 s.
7. *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii: Uchebnik [History of the Arab-Muslim Philosophy: Textbook]* / Ed. A.V. Smirnova. Moscow. Akademicheskii Proekt, 2013. 255 s.
8. Kanke V.A. *Sovremennaya etika*. [Modern Ethics] Moscow. Omega-L, 2007. 394 s.
9. Mazitova Z.M. *Al'-vasatiyya («sredinnyi put'») Islama, kak metod profilaktiki i lecheniya ekstremizma*. [Wasatiyyah ("Median Way") of Islam, as a Method of Extremism Prevention and Treatment] Izdatel'skii dom «Medina» URL: http://www.idmedina.ru/books/materials/turkology/1/plenary_mazitova.htm#

10. Smirnov V.A. Arkhitektonika musul'manskoi etiki [The Architectonics of Muslim Ethics] *Ishrak: Ezhegodnik islamskoi filosofii*. [Ishraq: Yearbook of Islamic Philosophy] / Gl. red. Ya. Eshots. Mosacow. Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2010, no. 1 – S. 169–192.
11. Smirnov A.V. *Arkhitektonika musul'manskoi etiki. Videolektsiya* [The Architectonics of Muslim Ethics. Video lecture] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=34xDWDHoZwQ>
12. Smirnov A.V. Musul'manskaya etika kak sistema [Muslim Ethics as a System] *Eticheskaya mysl'*. [Ethical Thought] Vyp. 6 / Otv. red. A.A. Guseinov. Moscow. IF RAN, 2005. S. 51–75.
13. Anşari M.A. H. *Sufism and Sharī'ah: A Study of Shaykh Aḥmad Sirhindī's Effort to Reform Sufism*. London: Islamic Foundation, 1997. – 368 p.
14. Ansari M.A. H. Islamic Ethics: Concept and Prospect. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 6, no. 1, 1989, pp. 81–91.
15. *DivineIslam's Qur'an Viewer software v2.913*.
16. Fahri M. *Ethical Theories in Islam*. –Leiden: Brill, 1994. – 238 p.
17. Fakhry M. *A History of Islamic Philosophy*. New York, NY: Columbia University Press, 2004. 430 p.
18. Hourani G.F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 282 p.
19. Gutas D., Felicitas Meta Maria Opwis, and David Reisman. *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Brill, 2012. 493 p.
20. Miskawayh Ibn. *Refinement of Character*. – Kazi Pubns Inc, 2003. – 221 p.
21. Mohd N.O. *Christian & Muslim Ethics: A Study of How to Attain Happiness As Reflected in the Works on Tahdhib Al-Akhlaq by Yahya Ibn 'Adi (D. 974) and Miskawayh (D. 1030)*. – Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003. 273 p.
22. Muhammad A.Q. *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam*. Selangor: National University of Malaysia, 1983. 273 p.
23. Mwakimako H. “Al-Māturidi,” in Martin, Richard C. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference USA, 2004, vol. I, pp. 443–449.
24. Nasr S.H. *The Study Qur'an: A New Translation with Notes and Commentary*. – New York: Harper One, 2015. – 1988 p. *Research Center for Islamic Legislation and Ethics*. Official Site. URL: <https://www.cilecenter.org/en/>.
26. URL: <https://www.cilecenter.org/en/>.
27. Khan Hafis A.Chaffar. *Shah Wali Allah (Qutb al-Din Ahmad al-Rahim) // Islamic Philosophy*. From the Routledge Encyclopedia of Philosophy, Gen. Editor Edward Craig. Churchill College, University of Cambridge, UK. URL: <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H045>.
28. Sardar Z. *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*. – London: Pluto Press, 2003. 374 p.
29. Sheila M.D. *Muslim Ethics and Modernity*. Canada: Wilfred Laurice University Press, 1984. 140 p.
30. Zaroug A.H. *Ethics from an Islamic Perspective: Basic Issues // The America Journal of Islamic Social Sciences*. 1999. Vol. 16. P. 45–63.
31. *Izutsu T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. – Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010. 284 p.