**Этика в мусульманских обществах**

А.А. Гусейнов

Этика в мусульманских обществах представлена теми учениями, для которых не характерны системообразующие принципы мусульманской этики: принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего и принцип перевешивающего баланса. Это в первую очередь учения последователей античной мудрости, а также этика раннего ишракизма (философии озарения). Вместе с тем непроходимой границы между мусульманской этикой и этикой в мусульманских обществах не существует, поскольку последняя развивалась в лоне арабо-мусульманской цивилизации и не могла остаться вовсе чуждой ее влиянию.

Арабоязычный перипатетизм, одна из школ классической арабо-мусульманской философии, представлен прежде всего именами аль-Кинди (800-879), аль-Фараби (870-950), Ибн Сины (Авиценны 980-1037), Ибн Туфейля (1110-1185), Ибн Рушда (Аверроэса 1126-1198). Эти мыслители не только следовали античным образцам философствования, но и выдвигали собственные философские концепции, независимые от аристотелизма (например, концепция разделения самости и существования или концепция яйности, развитые Ибн Синой). Другие авторы, такие как Мискавейх (932-1030) или Насир ад-Дин ат-Туси (1201-1274), в основном ограничивались воспроизведением, пусть и в новых формах, античной мудрости, зачастую соединяя с ней образцы арабо-персидской культуры. И арабоязычные перипатетики, и другие авторы, продолжавшие античную линию в этике, не ограничивали себя следованием какой-то одной школе, а чаще всего соединяли аристотелевские, платонические, неоплатонические и стоические мотивы.

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. О его популярности среди образованных кругов арабо-мусульманского государства свидетельствует данный ему почетный титул "Первый учитель". В числе аристотелевских сочинений - "Никомахова этика", которая комментировалась аль-Фараби и Ибн Рушдом и перевод которой оказал решающее влияние на появление целой традиции этического философствования в духе античности, соединявшей аристотелизм с платоновской психологией и неоплатонической космологией. Основным источником восприятия последней стала "Теология Аристотеля", содержавшая пересказ последних глав плотиновских "Эннеад". Основные диалоги Платона, тексты Александра Афродисийского, Галена и других мыслителей составили, вкупе с аристотелевским наследием, прочную базу существования "греческой" (по выражению арабов) линии в этике.

**§ 1. Личное совершенство: исправление нравов и обретение добродетелей**

Основным направлением этой традиции стало исследование добродетелей (фадаиль) и пороков (разиля, мн. разаиль). Добродетель понималась, в соответствии с аристотелевским учением, как "середина" между двумя порочными крайностями. Определенная систематизация достигалась путем выделения кардинальных добродетелей в духе античности, хотя такое выделение было не всегда последовательным. Арабо-мусульманские авторы демонстрируют изрядное остроумие и находчивость, описывая всевозможные нюансы характеров в их проявлениях.

Первое систематическое изложение такого рода принадлежит Яхъя Ибн Ади (ум. 974). Как и последующие произведения этого жанра, оно называется "Тахзиб аль-ахляк" ("Исправление нравов") и имеет с ними ту общую черту, что нравы (предрасположенности-ахляк) понимаются как и присущие от природы (инстинкты), и благоприобретаемые, причем целью человека является улучшение своих нравов, приобретение похвальных черт характера и избавление от порицаемых. Для того чтобы облегчить выполнение этой задачи, и предпринимается систематическое изложение нравов. Другой общей чертой сочинений этого рода служит подчеркнутая необходимость 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. Помимо контроля разума, большую роль в воспитании похвальных черт характера имеет привычка, а следовательно, окружение, в котором человек воспитывается с детства. В отличие от других авторов этого направления, Ибн Ади не систематизирует похвальные и отрицательные качества в соответствии с тремя частями души, а дает их список, который у него довольно близок к тем, которые характерны для выделявшихся в мусульманской этике.

Мискавейху, известному философу и историку, принадлежит "Тахзиб аль-ахляк ва татхир аль-ара'" ("Исправление нравов и очищение взглядов"). Наставительно-дидактический характер этого сочинения хорошо заметен уже в его названии. Точно не установлено, был ли Мискавейх знаком с одноименным сочинением Ибн Ади. Во всяком случае, цель человека в его изложении весьма близка той, что заявлена его предшественником: постоянно приобретать предрасположенности к правильным действиям. Мискавейх устанавливает, в согласии с Платоном, субстанциальность души, ее неуничтожимость и бессмертный характер. Под добродетелью Мискавейх понимает, следуя "Никомаховой этике", совершенство разумной части души, которая должна главенствовать над теми ее частями, что связаны с телом. Вместе с тем, переходя к классификации добродетелей, Мискавейх ставит в соответствие каждой части (или способности, что для него синонимы) души особую добродетель, что согласуется скорее с платонизмом. Разумной части души соответствует мудрость, гневливой - мужество, а вожделеющей - воздержанность. Справедливость, четвертая добродетель, является следствием гармонии названных трех. Каждая из добродетелей определяется в духе Аристотеля как середина между двумя крайностями - пороками. Наряду со справедливостью (ей посвящен и отдельный трактат "Фи махийят аль-адль" - "О существе справедливости"; справедливость понимается в аристотелевском духе, как равенство и точная пропорция), особое внимание Мискавейх уделяет исследованию дружбы (садака, махабба). Это понятие следует сопоставлять и с аристотелевским philia, и с платоновским eros, хотя с первым все же больше, чем со вторым. Дружба людей преследует цель достичь удовольствие, благо, пользу или же соединение всех трех элементов; дружба неодушевленных предметов основана на математических пропорциях, обеспечивающих их гармоничное сочетание. Высшее из удовольствий связано с разумом, который способен совершенно отдельно от тела испытывать страстную любовь (ишк) к Первоначалу, которая описывается Мискавейхом в духе неоплатонизма. Очищение разумной субстанции от всех телесных привязанностей и достижение совершенства в познании дает возможность соединения (иттисаль) с миром божественного: тогда человек ощущает себя микрокосмом, осуществившим в себе формы всего бытийствующего и тождественным со всем миром. Это и есть высшее счастье (саада), доступное человеку.

Блестящий ученый, астроном, философ Насир ад-Дин ат-Туси, известный своими исмаилитскими симпатиями (хотя, возможно, выражавший их не всегда независимо от политической конъюнктуры) создает по подобию мискавейховского сочинения собственный труд по этике на персидском языке, получивший название "Ахляк-и Наси-ри" ("Насирова этика") по имени покровительствовавшего ему исма-илитского правителя Гулистана. По признанию автора, целью сочинения служит переложить на персидский "Исправление нравов" Мискавейха. Ат-Туси различает абсолютное и относительное благо и отождествляет благо с совершенством. Счастье человека Аристотель, а также его предшественники - Пифагор, Сократ, Платон рассматривали, по ат-Туси, как результат развития четырех добродетелей: мудрости, мужества, воздержанности и справедливости. Эти добродетели связаны исключительно с душой, а не с телом. В отличие от своего предшественника, ат-Туси включает в сферу этического философствования домоводство и политику. Правитель, согласно ат-Туси, возглавляет иерархию совершенства, получает божественное вдохновение и является законодателем; в этих тезисах явно отразились шиитско-исмаилитские симпатии ат-Туси.

Наиболее ярким пропагандистом "философского образа жизни" - своеобразного сократического идеала является Абу Бакр ар-Рази (ум. ок. 925). Считавший Платона величайшим философом, он в "ат-Тыбб ар-руханийй" ("Духовное врачевание"), своем наиболее известном сочинении по этике, занимает платонические позиции, утверждая трехчастное деление души и выступая с резким осуждением гедонизма. Ар-Рази пишет, что Платон различал разумную (божественную), гневливую (животную) и вожделеющую (растительную) души, из которых две последние созданы ради первой - той, которая единственная способна обеспечить освобождение души из-под власти тела. Цель духовного врачевания - посредством доказательств "выровнять" (та'диль) все три части души. Вполне в согласии с Платоном ар-Рази определяет удовольствие как "возвращение к природе", к гармонии, нарушение которой и является страданием. Поскольку это так, беспредельное удовольствие невозможно, и гедонисты стремятся обрести несуществующее. Подлинной целью человека должно быть руководство разумом, а подлинный идеал представлен фигурой мудреца, обретшего совершенство в искусстве аподиктического доказательства (бурхан) и в главных науках - математике, физике и философии. Мудрец неуязвим для печали и заботы (гамм), поскольку понимает бренность мира и свободен от страстей и привязанностей.

**§ 2. Политическая утопия: "добродетельный город" аль-фараби**

Абу Наср аль-Фараби вошел в историю классической арабо-мусульманской мысли в числе прочего и как наиболее яркий политический философ, продолжавший линию античности. Он озабочен не только личным, но также и общественным совершенством, и его "добродетельный град" (мадина фадыля) построен на принципах, заимствованных прежде всего из платонизма, хотя неоплатонические и аристотелевские элементы построения его учения невозможно недооценить. Политическая философия аль-Фараби имела мало общего с той политической теорией в арабо-мусульманской культуре, которая была ориентирована на реалии исламского государства и представлена в первую очередь именем аль-Маварди (974-1058).

Комментарий аль-Фараби на "Никомахову этику" утерян, и хотя отдельные небольшие сочинения - "Фи тахсыль ас-са'ада" ("Об обретении счастья"), "ат-Танбих аля сабиль ас-са'ада" ("Напоминание о пути к счастью"), "Китаб аль-милля" ("Книга о милля") и др. дают некоторое представление о его взглядах на личное совершенство, все же преимущественный интерес для аль-Фараби представляет устроение общества с целью достижения максимального совершенства его граждан. Соответствующие взгляды высказаны им в ряде небольших работ, а также в двух значительных произведениях - ("Китаб ара' ахль аль-мадина аль-фадыля) "Трактате о взглядах жителей добродетельного города" и (ас-Сияса аль-маданиййа) "Гражданской политике", весьма близких по своему содержанию.

Аль-Фараби исходит из разделения всех наук и устанавливаемых ими законов на общие, т.е. изучающие предмет в целом (куллийя), и частные, т.е. занимающиеся единичными вещами (джуз'ийя). Оппозиция целое-единичное задает однозначную градацию наук и соответствующих занятий: единичные науки зависят от целокупных, поскольку используют устанавливаемые в них законы. Политическая философия (фальсафа маданийя), или гражданская наука (ильм ма-данийй) разыскивает общие законы и дает рекомендации по их применению в различных конкретных случаях. Эта наука состоит из двух частей. Одна изучает, что такое счастье истинное и неистинное, каковы пороки и добродетели и чем добродетель отличается от недобродетели; вторая - как они распределяются в человеческих городах и каковы виды искусства правления.

Истинное счастье аль-Фараби считает достижимым только в потусторонней жизни. Счастье - это благо в его абсолютном понимании, а абсолютное благо - это абсолютное бытие. Таковым обладает Первоначало, понимаемое в неоплатоническом духе, но зачастую обозначаемое в аристотелевских терминах как Действенный Разум. Дихотомия тела и души очень ясно заявлена у аль-Фараби: душа терзается в "тюрьме", составленной из четырех первоэлементов, и ее единственная надежда на освобождение - мудрость (хикма), т.е. истинное и полное знание, которое станет причиной "единения" (ит-тихад) души с метафизическими началами мироздания.

Помимо истинного, есть счастье неподлинное. С одной стороны, это то, что люди ошибочно принимают за счастье, не имея о нем никакого представления. Но с другой - это такое устроение земной жизни, которое способствует достижению истинного счастья. Дело в том, что все, что полезно для подлинного счастья и блага, также есть благо и счастье, но не само по себе, а поскольку служит этой цели. Цель политической философии - установив, что такое истинное счастье, укрепить в людях и их городах добродетели и способствовать совершению добрых поступков.

Люди не могут жить в одиночку, и минимальный уровень объединения, на котором возможно устроение добродетельной жизни - это город (мадина). Б городе, который добродетелен, должна царить строгая иерархия - подобная той, которая отличает организацию наук. Имам добродетельного города, т.е. его глава, устанавливает для всех единые истинные законы. Добродетельность города в решающей степени зависит от этого акта первоначального установления, которое даруется в откровении свыше. Вот почему "первый" (т.е. устанавливающий законы) имам должен обладать пророческим даром, в отличие от "последующих", эти законы поддерживающих и применяющих. Аль-Фараби перечисляет двенадцать качеств, которыми должен обладать первый имам; поскольку их соединение в одном человеке - вещь крайне редкая, он дает укороченный список из шести качеств, достаточных для поддержания добродетельных порядков в городе.

Б откровении свыше дается то, что аль-Фараби обозначает термином "милля". Он устанавливает приблизительную синонимию между милля и дин (религия), милля и шари'а (Закон, шариат), отождествляя далее шариат и сунну. Это понимание раскрывается в определении: милля - это "размеренные" (мукаддара) взгляды и поступки, обусловленные уставом, который "первый глава" дает всем жителям города. С одной стороны, здесь заметно влияние исламского представления о вере как неразрывном соединении знания и действия, и этим объясняется тот факт, что аль-Фараби находит возможным условно приравнять милля к понятиям "религия" и "шариат/сунна". С другой - те взгляды, которые должны исповедовать жители добродетельного города, безусловно, не имеют отношения к доктриналь-ному содержанию ислама (хотя аль-Фараби, насколько возможно, такие параллели устанавливает). Правильные взгляды - это неоплатоническая по своей сути концепция Первоначала и устроения метафизического мира и перипатетическая натурфилософия. Эти взгляды правильно ориентируют человека, давая ему представление об истинном счастье. Правильные действия - те, что ведут к достижению такого счастья, они же и являются добродетельными вкупе с соответствующими предрасположенностями (ахляк) и привычным образом действий (сияр).

Управление (сияса) - это основывающееся на политической философии искусство правильно распределить такие действия и умения людей в добродетельном городе, дабы они способствовали поддержанию их жизни и, вместе с правильными взглядами, направили бы обитателей такого города к истинному счастью. Управление распадается на две части: "внедрение" (тамкин) таких взглядов и правильных действий и их "сохранение" (хифз).

Противоположность добродетельному составляют различные категории заблудших (далля) городов, список которых образован как перебор вариантов порчи или отсутствия правильного знания и действия или одного из этих элементов.

**§ 3. Интуитивизм: ибн сина и ас-сухраварди**

Абу Али Ибн Сина придерживается взглядов на счастье и благо, во многом сходных с теми, что высказывал аль-Фараби, и имеющих преимущественно неоплатоническое происхождение. Однако он развивает их в направлении, отличном и от традиции трактатов по "исправлению нравов", и от политической утопии. Ибн Сина, конечно, не был суфием, однако название "Тасаввуф" (суфизм), которое носит один из разделов его "аль-Ишарат ва-т-танбихат" ("Указания и наставления"), равно как и ироничное замечание аль-Газали в его "аль-Мункиз мин ад-даляль" ("Избавляющий от заблуждения"), утверждавшего, что все ценное в своей этике Ибн Сина взял у суфиев, - факты не вовсе безосновательные. Авиценновская концепция яйнос-ти (ана'ийя) имеет мало общего с аристотелевской психологией (которую, впрочем, Ибн Сина не отрицал), а теория интуитивного схватывания (хадс) предмета познания может вызвать ассоциации с суфизмом.

Ибн Сина развивает концепцию яйности, следуя императиву рассмотрения вещи как таковой, самой по себе, т.е. вне ее "связанности" (та'аллюк) с чем-то другим. В метафизике результатом развития этой же позиции стала концепция самости (зат) вещи, которая до своего существования и несуществования (являющихся чем-то внешним и привходящим) характеризуется возможностью или необходимостью, неотъемлемыми от нее самой. Что же неотъемлемо от "самого" человека, что в нем не зависит ни от чего другого, внешнего или внутреннего?

Отвечая на этот вопрос, Ибн Сина ставит мысленный эксперимент, приглашая и читателя проделать его вслед за ним. Представь себе, говорит он, что твоя самость (зат) только что сотворена; таким образом мы лишаемся подсказок нашего прошлого опыта. Далее, говорит Абу Али, твоя самость распростерта в чистом "воздухе" (мы бы сказали; в вакууме, если бы не отрицание Ибн Синой пустоты вслед за Аристотелем); значит, мы не получаем никакой информации извне. Более того, говорит Ибн Сина, одни члены твоего тела не ощущают другие; значит, мы ничего не узнаем и "изнутри" себя. Что будет воспринимать такой "парящий человек", лишенный всех источников чувственно и умственно постигаемого, спрашивает Ибн Сина? И отвечает: ничего - кроме своего "я" (ана).

"Я" является первичным и неуничтожимым в человеке, оно, утверждает Ибн Сина, явлено ему всегда, более того, не может быть неявленным. Мы постигаем свое "я", не прикладывая для этого никаких усилий, но и, более того, не можем не постигать его. Даже спящий и пьяный, утверждает Ибн Сина, всегда воспринимает свое "я" в каждый данный момент, и лишь позже может об этом забывать. "Я" постигается мгновенно и совершенно адекватно. "Я" абсолютно просто и схватывается интуицией (хадс) человека, которая не сводима ни к чувственному, ни к рациональному познанию.

Схожая способность открывает человеку возможность постижения Первоначала. Оно не доступно логическому (рациональному) познанию (поскольку не имеет рода), и уж тем более чувственному (поскольку не соединено с материей). Лишь та способность постижения в человеке, которая дает ему совершенную явленность предмета познания, не нуждаясь при этом ни в каких "инструментах" познания и ни в каких посредниках, может быть адекватна задаче постижения Первоначала. Его интуитивное схватывание приносит человеку абсолютное счастье и полную усладу. Впрочем, способны к такому схватыванию лишь немногие - те, кто обладает особо "тонкой" душой и кто может освободиться от телесных привязанностей.

Аллегорическое повествование о путешествии человеческой яйности к Первоначалу составляет предмет авиценновского "Хаййа ибн Йакзана". Это небольшое произведение породило, почти как "Исправление нравов" Ибн Ади, блестящие попытки продолжения. Одноименное произведение Ибн Туфейля, "Хайй ибн Йакзан", - это, в отличие от миниатюрной авиценновской притчи, масштабное литературное произведение, своего рода "философская робинзонада", в которой растущий на необитаемом острове Хайй постепенно открывает в себе все способности познания от чувственного до логического, венчает же эту иерархию интуитивное схватывание Первоначала, дающее абсолютное знание и счастье. Гораздо ближе к прототипу по форме исполнения "аль-Гурба аль-гарбийя (В западне Запада)" ас-Сухраварди. Это не случайно, поскольку Ибн Сина служит для ас-Сухраварди, основателя ишракизма (философии озарения), безусловным авторитетом.

Ишракизм в его ранней редакции, представленной Шихаб ад-Дином Яхъя ас-Сухраварди (1154-1191; не путать с тезкой и современником - основателем суфийского ордена сухравардийя), представляет собой попытку систематического монистического изложения философского учения, построенного на фундаменте классического персидского зороастрийского наследия. Наполненные философским содержанием, "свет" и "тьма" превращаются у ас-Сухраварди в фундаментальные философские категории, на которые он последовательно опирается в разрешении основных философских проблем своего времени. Философия раннего ишракизма оригинальна и содержит ряд существенных новаций, однако это мало касается сферы этики. Здесь дуализм души и тела, столь характерный для "греческой" линии в этике, как нельзя более органично совпадает с дуализмом света и тьмы. Душа в представлении ас-Сухраварди - это чистый (метафизический) свет, попавший в оковы мертвых, затемняющих или вовсе не пропускающих свет материальных тел. Поскольку свет абсолютно прост и, следовательно, субстанциально един, различие между Светом Светов (Первоначалом) и человеческой душой - это различие в интенсивности (шидда) света, т.е. различие количественное, а не качественное. Субстанциальное единство света составляет обоснование для вывода о том, что человеческая яйность способна, если преодолеет затемняющее свет сопротивление материальных тел, вернуться на свою прародину и воссоединиться с миром света. Интуиция (хадс), обладание которой и делает человека "божественным" (мута'аллих), способным к такому восхождению в мир света, является независимой способностью постижения и не может быть развита из чувственного или рационального начала. Человек обладает (или не обладает) ею как даром, и тому, кто ее лишен, описывать ее столь же бесполезно, как объяснять слепому различие между цветами. Обладателям же этого дара следует стремиться ускользать из "западни" материального мира, где они отчуж-дены от своего подлинного местопребывания, и совершать восхождение в мир горний.

**Список литературы**

Краткий сборник хадисов. Сахих аль-Бухари / Пер. Абдулла (Владимир) Нирш. б.м., б.г.

Ан-Навави. Сады праведных (из слов господина посланников) / Пер. с араб. В.М. Нирша. М., 2001.

Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960.

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIVbb. M., 1961.

Алъ-Ашпри. О чем говорили люди ислама, и в чем разошлись вершившие молитву // Степанянц М.Т. Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд. М., 2001.

Алъ-Газали А.Х. Воскрешение наук о вере. Правильные весы / Пер. с араб., иссл. и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980.

Ибн Арпби. [Наставления ищущему Бога.] Мекканские откровения / Введение, пер. с араб, и коммент. А.В. Смирнова. // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.

Ибн Араби. 1еммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993.

Ибн. Синп. Избр. философ, произв. М., 1980.

Ибн Синп. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн Сина. 1-е изд. М., 1980.

Ибн Туфейлъ. Повесть о Хайе ибн Якзане / Пер. с араб. И.П. Кузьмина. М., 1978.

Аль-Кирмани, Хпмид пд-Дин. Успокоение разума / Введение, пер., коммент. А.В. Смирнова. М., 1995.

Мискавейх. Трактат о природе справедливости / Пер. и коммент. З.И. Гусейновой // Историко-философский ежегодоник. 1998. М., 2000.

Алъ-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.

Энциклопедические статьи

Статьи по мусульманской этике в энциклопедическом словаре "Этика" (М., 2001) (см. указатель; статьи и другие материалы доступны по адресу langlO33 http://iph.ras.ru/-orient/win/staff/smirnov.htm)

Исследования

Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.

Игнатенко А.А. Как жить и властвовать. М., 1994.

Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989.

Игнатенко А.А. Проблемы этики в "княжьих зерцалах" // Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.

Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: Ежегодник. М., 2000.

Fakhry M. Ethical Theories in Islam. Leiden, EJ. Brill, 1991.

Howard G.F. Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge, 1985.

Ethics in Islam (Giorgio Levi Delia Vida conferences, Ninth conference, ed. Richard G.Hovannisian). Malibu, California, 1985.

Quasem M. The Ethics of al-Ghazali. A Composite Ethics in Islam. Delmar, N.Y., 1978.