**Понятия "мусульманская этика" и "этика в мусульманских обществах"**

Возникновение ислама в начале VII в. положило начало длительной и богатой событиями истории арабского халифата. Государственные образования, зарождавшиеся, распадавшиеся и переживавшие реставрацию, включили в свою орбиту многочисленные этносы, в том числе и имевшие богатую культурную традицию. В возникшей на основе ислама цивилизации сложилась и система моральных установлений. Среди неарабов наиболее значительный вклад в развитие мусульманской цивилизации принадлежит персам; память об этом сохранилась в арабском языке, где одно слово (аджам) обозначает и персов и неарабов в целом. В процессе развития культуры, в том числе и этики, на территории арабского халифата заметную роль сыграли мыслители, не исповедовавшие ислам. Немалое значение имело и античное наследие.

**Понятие "мусульманская этика"**

Вместе с тем разнородность влияний не отрицает общей гомогенности комплекса нравственных установлений и этических воззрений и теорий, сложившихся на территории арабо-мусульманской цивилизации. Эта гомогенность обеспечивается общностью основополагающих принципов, характерных черт и проблем, системообразующих категорий и понятий. В этом смысле можно говорить о "мусульманской этике" как общей для исповедующих ислам этносов.

Для культуры ислама не характерно разделение на светское (мирское) и религиозное, как оно сложилось в период Средневековья в ареале христианской цивилизации. Поэтому термин "мусульманская этика" не следует считать синонимом для понятия "религиозная этика", от которой можно было бы отличать "внерелигиозную". Традиционная религиозно-правовая мысль (фикх) в исламе разделяется научение о "поклонении" (ибадаст) и учение о "взаимоотношениях" (муамаляст) людей между собой, причем вторая часть значительно превышает первую по объему и включает в себя гражданское, административное, финансовое, уголовное и др. виды права. Так же и мусульманская этика рассматривает не только сферу отношений человека и Бога, - то, что с точки зрения жесткой дихотомии светское/религиозное следовало бы относить к собственно "религиозной этике", - но и все аспекты человеческого поведения и общежития, в том числе и носящие совершенно "светский" характер. Хотя мусульманская этика с точки зрения своего генезиса и источников безусловно связана с религиозной системой ислама, она не сводится к последней. Поэтому отказ от ислама как государственной религии и от шариата как основы правовой системы, практикуемый сегодня в странах, когда-то входивших в состав арабо-мусульманского халифата, не означает, что на смену "мусульманской этике" может прийти какой-то вариант "внемусульманской" или "светской" этики. И дело здесь не столько в содержании отдельных категорий (например, благо), которые сформировались в мусульманской этике под несомненным влиянием религии и содержание которых могло бы меняться с падением влияния ислама. Дело скорее в фундаментальных, системообразующих принципах мусульманской этики (гл. I, § 3), которые не связаны непосредственно с религией и которые более устойчивы, чем содержание даже центральных этических категорий.

**Понятие "этика в мусульманских обществах"**

От "мусульманской этики" следует отличать "этику в мусульманских обществах". Объем этого понятия составляют те этические теории, которые имеют неисламское происхождение и при этом не были включены в состав мусульманской этики как ее органичный элемент. Существенны оба эти условия, поскольку арабо-мусульманская культура не страдала ксенофобией и гетерогенные учения не отвергались лишь на основании их "иноземного" происхождения. Как правило, параллельно с собственно мусульманской этикой в арабо-мусульманской культуре были представлены те учения и теории, которые не были выстроены в соответствии с ее основополагающими принципами. Циркулируя на интеллектуальном "рынке", они свободно конкурировали с последней, не будучи подавляемы по идеологическим соображениям. Ограничения подобного толка касались только отрицания единобожия (атеизм или откровенное многобожие), да и то проводились не всегда последовательно. Учения, входящие в "этику в мусульманских обществах", но не включаемые в состав "мусульманской этики", представлены античными теориями, прежде всего аристотелевской и платонической. К этой же категории можно отнести древнеперсидское культурное наследие постольку, поскольку оно, во-первых, влияло на формирование этических представлений и, во-вторых, сохраняло черты принципиального дуализма, плохо совместимого с исламским монизмом. Своеобразный пограничный случай между мусульманской этикой и этикой в мусульманских обществах составляют феномены "муру'а" (мужественность, достоинство) и "футувва" (молодечество, доблесть), представлявшие собой развитие комплекса арабских доисламских представлений и их постепенное приспособление к принципам мусульманской этики, не обязательно до конца успешное. Наконец, значение для формирования нравственности имел и имеет адат (от араб. "ада" - обычай) - местные традиционные представления, преимущественно в сфере обычного права.

**Понятия "кораническая этика", "этика Корана и сунны"**

Различение "мусульманской этики" и "этики в мусульманских обществах" задает координаты, позволяющие локализовать феномены, подразумеваемые другими терминами, которые имеют хождение в этической и околоэтической литературе. Говоря о "коранической этике", или "этике Корана", подразумевают ту часть мусульманской этики, которая основана непосредственно и исключительно на кора-нических тезисах. Чаще всего такое ограничение предмета предпринимается в академических исследованиях с определенными научными целями, например, проследить эволюцию коранических представлений в дальнейшем развитии арабо-мусульманской мысли. Однако в том, что касается понимания мусульманской этики, как она сложилась уже спустя один-два века после возникновения ислама, безусловное значение в качестве авторитетных текстов имеют не один, а два источника: Коран и сунна. Под сунной (араб. "закон") понимается свод правил и положений, представленных в хадисах (араб. "рассказ"), а также сам корпус хадисов. Хадисы - это предания, возводимые к Мухаммеду, его родственникам, ближайшему окружению и сподвижникам. Содержание таких преданий составляют слова самого Мухаммеда или молчаливо, в поведении выраженное им одобрение или порицание, а также рассказы о его поступках, переданные его окружением.

В отличие от Корана, изначально заданного для исламской традиции как авторитетный текст, сунна складывалась постепенно на протяжении первых двух-трех веков исламской эры. Собирание, исследование и комментирование хадисов сточки зрения их достоверности и содержания стало предметом "ха-дисоведения" (ильм аль-хадис). В целом хадисы распадаются на "правильные" (сахих), "хорошие" (хасан) и "слабые" (даиф). В самостоятельную группу из состава "слабых" иногда выделяют "подложные" (мавду) хадисы, которые, хотя и могут фигурировать в сборниках, однако не должны возводиться к Мухаммеду и служить основой для выработки норм права и руководством к повседневным действиям мусульман. Эта классификация отражает прежде всего содержание хадиса. Параллельно ей хадисы классифицируются в зависимости от характера цепочки передатчиков (иснад) хадиса и количества версий, в которых известен хадис, причем один и тот же хадис может классифицироваться по разным шкалам одновременно и независимо. В целом условия достоверности хадиса включают непрерывность вплоть до Мухаммеда цепи передатчиков, которые предпочтительно должны быть заслуживающими доверия и жить в эпохи, когда по крайней мере не исключена' возможность их встречи, а следовательно, и передачи хадиса от одного другому; передачу хадиса в многочисленных редакциях, различающихся словесным оформлением, но совпадающих по существу дела; передачу хадиса через несколько цепей передатчиков, желательно независимых; непротиворечие хадиса другим, твердо установленным положениям Корана и сунны, а также здравому смыслу.

Эти требования постепенно сформировались и послужили в среде суннитов основой отбора общепризнанных авторитетных текстов из большого числа циркулировавших в то время сборников хадисов, хотя ни о какой формальной "канонизации" в отсутствие Церкви в исламе говорить невозможно. Этот процесс был постепенным, и большинство таких сборников хадисов было составлено только в третьем веке хиджры (мусульманской эры). В суннитской традиции, безусловно, наиболее авторитетными являются два сборника под одинаковым названием "ас-Сахих", принадлежащие аль-Бухари (810-870) и Муслиму (817 или 821-875). Они, как правило, упоминаются первыми в составе так называемых "шести книг", включающих также "ас-Сунан" ("Законы", мн. от араб. "сунна") Абу Дауда (817-889) и одноименные сборники ат-Тирмизи (824/826Р-892), ан-Насаи (830-915) и Ибн Маджи (824-887). Шиитская традиция, не отрицая в целом авторитет суннитских сборников, корректирует свое отношение к ним прежде всего под углом зрения основного для шиитов вопроса, составляющего вместе с тем центр их разногласий с суннитами: вопроса о преемничестве Али бен Аби Талиба, который, как считают шииты, должен был непосредственно заменить Мухаммеда после его смерти, и имамате его потомков, несправедливо, по мнению шиитов, лишенных власти.

Признавая хадисы суннитской традиции, не противоречащие этому представлению, шииты вместе с тем имеют собственный аналог суннитских "шести книг". У них это - "четыре книги", принадлежащие трем авторам. Аль-Кулини (ум. 941) создал "аль-Кафи фи аль-хадис" ("Достаточный свод хади-сов"), Ибн Бабавейх (ум. 991/992) - "Ман ля йахдуру-ху аль-факих" ("Книга для тех, с кем нет факиха"), а Абу Джафар ат-Туси (ум. 1066/67) - "аль-Истибсар" ("Обозрение") и "Тахзиб аль-ахкам" ("Упорядочение юридических норм"). Уникальным источником шиитской учености является энциклопедический "Бихар аль-анвар" ("Моря света") в более чем 100 томах, составленный Мухаммедом Бакиром аль-Маджлиси (1628-1699) с использованием едва ли не всей доступной к тому времени шиитской литературы по корановедению, хади-соведению, фикху, вероучению. Большое значение в шиитской среде имеет "Нахдж аль-баляга" ("Путь красноречия") - сборник высказываний различных жанров (проповеди и наставления, трактаты и послания, предания и постановления), приписываемых традицией самому Али. Его составил в 400 г. хиджры (1010) ар-Рады Абу аль-Хасан Мухаммед аль-Мусави аль-Багдади (970-1015). "Путь красноречия" фактически вытеснил конкурирующие сборники преданий от Али и породил немало комментариев, наиболее известный из которых составил Изз ад-Дин Ибн Аби алъ-Хадид ал-Мутазили (ум. 1257 или 1258). Таким образом, если Коран представляет собой фиксированный (за исключением очень незначительных нюансов) текст, то сунна, во-первых, не фиксирована жестко с точки зрения своего содержания, а во-вторых, различается в понимании суннитов и шиитов, а также, хотя и менее существенно, в понимании различных школ (мазхабов) религиозно-правовой мысли внутри суннизма и шиизма. Это объясняет заметные флуктуации мусульманской этики даже в тех границах, в которых она возводится к двум авторитетным источникам.

В традиционной исламской мысли сложился принцип: "Коран истолковывает сунну, а сунна истолковывает Коран". Он действует во всех случаях, когда авторитетные тексты исламской традиции (Коран и сунна) служат основой для выработки норм, будь то этических или юридических. Этот принцип означает, что ни Коран, ни сунна в отрыве друг от друга не могут служить основой мусульманской этики. Толкование любого отрывка коранического текста требует, во-первых, владения довольно сложными правилами корани-ческой экзегезы (тафсир, тавиль), а во-вторых, хорошего знания сунны. То же относится к попыткам извлечь нормативное содержание из хадисов: для этого необходимо по меньшей мере знание статуса обсуждаемого хадиса и мнений хадисоведов по поводу его содержания, а также соотнесение этого содержания с кораническими тезисами. Среди наиболее существенных отличий ислама от христианства справедливо называют отсутствие Церкви: принадлежность к организационно и культово (таинства) оформленной общине не является условием спасения для мусульманина. Исходя из этого, часто говорят об отсутствии посредника между человеком и Богом в исламе. Это верно постольку, поскольку в исламе нет духовенства как группы людей, обладающих, в отличие от остальных верующих, особой благодатью: любой мусульманин в принципе может стать служителем религии. Однако сближение между исламом и протестантизмом, которое на этом основании проводят некоторые авторы, не до конца оправдано, в особенности в том, что касается толкования священных текстов. Мусульманская культура выработала своего рода "требования компетентности", которым должен удовлетворять всякий желающий трактовать эти тексты и которые призваны поставить надежный барьер на пути невежественных или недобросовестных попыток извлечь нормативное содержание из Корана и сунны. Обычных верующих, не преодолевающих такой "порог компетентности", призывают принимать на веру толкования авторитетных

ученых (улемов, мулл) и руководствоваться принципом "не задавать вопрос "как?"" в тех случаях, когда попытки ответить на него приводят к конфликту с основополагающими принципами вероучения. Обо всем этом особенно важно помнить в нашей стране, где авторитетные тексты ислама, включая сунну, наконец-то становятся доступными всем, но где представления о традиционных принципах обращения с этими текстами не столь хорошо известны, подчас даже представителям этнических групп, традиционно исповедовавших ислам.

Коран и сунна, таким образом, составляют единый корпус авторитетных текстов, служащих основой для выработки нормативной мусульманской этики. В этом смысле мусульманская этика может быть названа "этикой Корана и сунны". Вместе с тем необходимо помнить, что "этика Корана и сунны" составляет только ядро мусульманской этики, ее центральную и в целом инвариантную часть. Над этим фундаментом надстраиваются и этические теории, и рассуждения наставительно-нравственного толка, принимающие основополагающие принципы мусульманской этики и потому входящие в ее состав. Примером первых служит известная полемика када-ритов (сторонников автономии человеческого действия) и джаба-ритов (приверженцев учения о его неавтономном характере). Вторые представлены прежде всего адабом - рассуждениями о "приличиях", очень распространенными и популярными в традиционной арабо-мусульманской культуре; достаточно сказать, что одноко-ренной термин "тадиб" (его можно передать как "привитие приличий") служит обозначением для процесса воспитания в духе мусульманской этики.

**Понятие "традиционная этика"**

Термин "традиционная этика" употребляют как близкий по значению к "мусульманской этике", понимая под ним нравственно-этические установления, выработанные арабо-мусульманской традицией. Под традиционной этикой могут подразумевать также нравственные нормы, характерные для какого-то региона в силу его культурных или иных особенностей и не обязательно соотносящиеся с нравственно-этическими установлениями других регионов распространения ислама.

**Понятие "философская этика"**

Термин "философская этика" в применении к традиционной арабо-мусульманской мысли имеет два существенно различающихся значения. С одной стороны, он обозначает учения, которые мы относим к "этике в мусульманских обществах", но не к "мусульманской этике". Это прежде всего античные этические теории и прошедшие философское переосмысление идеи зороастризма. С другой стороны, им могут обозначать философские построения, выполненные в согласии с принципами мусульманской этики и направленные на развитие ее положений или решение ее проблематичных вопросов; такими можно считать, например, споры мутазилитов о природе добродетельных поступков. Хотя эти и другие философские построения такого рода не обязательно были приняты всеми или даже большинством мусульман, тем не менее они по своему характеру входят в состав мусульманской этики.