

Мусульманская этика – обобщенное обозначение комплекса нравственно-этических воззрений и учений, получивших развитие в средневековой арабомусульманской культуре. Безусловное значение для развития М.э. имело влияние не-исламских и не-арабских мыслителей (Йахйя Ибн ‘Адй, Мискавайх) и идей, в частности, античных или персидских.

Характер и предмет М.э. Вопрос о характере М.э. окончательно не решен. В философской литературе в качестве М.э. рассматривают преимущественно соч. по “моральным качествам” (ахләқ, см. *Фадйла, Камъл*), т.е. произведения, созданные в русле постаристотелевской традиции. В качестве дополнительных источников рассмотрения этических идей в исламе нередко привлекаются Коран, сунна, учения отдельных школ (напр., мутазилитов) и выдающихся мыслителей, таких как ал-Газали. Разнородность этого материала не позволяет делать сколько-нибудь значимые общие выводы, и ученые, склонные считать этику неотъемлемой частью философии именно в том ее виде, в каком она сложилась в античности и сформировала в арабо-исламском мире школу “фальсафы”, или арабского перипатетизма, неизменно отмечают скудость корпуса этических произведений, созданных средневековыми арабо-мусульманскими мыслителями. Что касается развивавшихся в мусульманском правоведении (фиқх) учений о “поступках” (*фи‘л*, мн. аф‘ал, тж. ‘амал, мн. а‘мал), то их, как правило, рассматривают как исследование предписаний религиозного закона, исключая тем самым из области этической проблематики. И это несмотря на то, что в этих учениях в качестве “поступка” рассматривается практически любое действие человека, а поскольку в исламе такое отсутствует разделение светской и религиозной сфер, какое было характерно для Запада, то квалификация учений мусульманских правоведов (*фақйх*, мн. *фуқахā*) как “религиозных” оказывается вводящей в заблуждение. Понимание сути мусульманской этики не может быть достигнуто без учета тех фундаментальных идей о “поступке”, “намерении”, “обязательном” и т.д., к-рые были развиты в фикхе. Помимо упомянутых, несомненное отношение к этической проблематике имеют такие распространенные жанры средневековой литературы, как *‘адаб* и “наставления правителям” (*наса‘их* ал-мулук, тж. мараййā ал-мулук, “зеркала правителей”), равно как примыкающие к ним назидательные морально-этические “наставления” (*васаийā*) и трактаты-проповеди, к-рые бывали обращены к ученикам или последователям тех или иных течений в исламе (суфизм, исмаилизм, т.д.) и потому несли на себе отпечаток идей, свойственных данному течению.

Т.о., в классической арабской культуре наблюдается обилие жанров литературы и даже теоретических дисциплин, очевидно связанных с морально-этической проблематикой, и соответствующее обилие терминов, обозначающих каждый какую-то часть проблематики, к-рую принято считать “этической”, но среди которых именно в силу этого ни один не соотносится прямо и непосредственно с собственно “этикой” в европейском ее понимании. Поэтому при попытке установить содержание понятия “этика” применительно к

классической арабо-мусульманской цивилизации возникает либо опасность его зауживания до рамок соответствия античным прототипам, либо такого его расширения, когда оно вмещает все, что так или иначе может быть отнесено к данной области, без всякой надежды на обнаружение единства. Обе позиции, неудовлетворительные в своих крайних выражениях, имеют нечто общее, поскольку порождены стремлением видеть и признать только "чистый" предмет этики, к-рый отделял бы ее от других областей интеллектуальной деятельности, сохраняя вместе с тем специфические черты этики как философской науки о человеческих поступках, благе и путях его достижения. При другом подходе предметная область М.э. рассматривается как заданная неразрывной связанностью двух категорий: "действие" и "намерение". Так понятый предмет позволяет понять, как конституируется единство М.э. как теории и как задается ее архитектоника.

Классификацией поступков (см. *Фи'л*, *'Амал*) и определением их характера занимается и фикх. Вместе с тем поступок не составляет исключительную предметную область и для фикха, поскольку существуют поступки, не представляющие для него интереса, а с другой стороны, весьма существенная часть проблематики фикха не связана непосредственно с поступками. Предметные области этики и фикха, не совпадая, существенно перекрываются. При попытке выделить сферу чистой этики эти перекрывающиеся области, как правило, исключаются из рассмотрения, что и приводит к неоправданному зауживанию сферы этического и искусственному устранению из нее всей той проблематики, к-рая имеет что-то общее с религиозно-правовой (фиқх) областью. В узком смысле сферой собственно этического регулирования можно было бы считать такие поступки, к-рые в фикхе классифицируются как "безразличные" (*мубах*; см. *хукм*, *Адиафора*), поскольку они не подпадают ни под чисто религиозные (приказания-'амр и запреты-наһй, установленные Законом), ни под юридические формы регулирования. Поступки, совершение или несовершение которых безразлично для законоведа, этика рассматривает как "хорошие" (*хасан*) или "дурные" (*қабих*). Однако сфера этического несравненно шире: этические теории распространяют свои положения и на те поступки, к-рые квалифицированы фикхом не как безразличные, но как регулируемые. Этическая теория может рассматривать их при этом в тех аспектах, к-рые не интересны законодателю, хотя вместе с тем и здесь частичное пересечение областей этики и правоведения сохраняется, поскольку правовед (*фақих*) в целом ряде случаев не может вынести суждение (*хукм*) о правовой норме, не зная мотивации поступка (См. *ниййа*). Это опять-таки не означает тождества религиозно-правоведческого и этического суждения), поскольку факих выносит свои "суждения" и по тем вопросам, к-рые безусловно выпадают из поля зрения этики, так как не являются поступками.

Т.о., этические теории не могут быть жестко отграничены от религиозно-правовых по критерию той области поступков, к-рые они регулируют, а также с т.з. применяемых в них классификаций поступков, выражаемых в вынесении суждений. Тем не менее самостоятельность М.э. как сферы теоретического знания заключается в том, что именно этика рассматривает поступок всегда и только в купе

с намерением совершающего его человека, распространяя свое рассмотрение на все случаи поступков, для которых может быть определено их намерение; а категории “поступок” и “намерение” определяются только в их непосредственной взаимосвязи, равно как и само понятие “суждение” (*хукм*). Естественным следствием этого является тот факт, что нравственная оценка дается не поступку как таковому и не намерению как таковому, но только их взаимной сопряженности. Т.о., можно сказать, что сутью этических теорий в исламе оказывается рассмотрение смысловой структуры поступок–намерение и вынесение этического суждения относительно этой структуры.

Намерение и действие в их непосредственной связи как объект этического суждения. Поскольку этические рассуждения в исламской культуре акцентированы на рассмотрении соотношения “намерение–действие”, то именно через призму связи с этой структурой рассматриваются прочие имеющие отношение к этической сфере понятия. Рассуждения о том, хорошим или дурным окажется тот или иной поступок, непременно принимают во внимание не только действие как таковое, но и движущее намерение, и только в их соотношении такой вопрос может быть решен. Примером может служить рассуждение о скверности лжи: коль скоро даже ложь “во спасение” осуждается, то тем более в М.э. осуждается ложь с другим, менее извинимым намерением, так что осуждению подлежит не ложь как таковая, а ложь в связи с намерением, и в зависимости от намерения сила осуждения может варьироваться. Ибн Қаййим ал-Джавзиййа, рассматривая такое понятие, как “сострадание” (*ишфāқ*), описывает его, определяя отношения к “действию” и “намерению”: в первом случае сострадание – это забота о том, чтобы иметь правильное и твердое намерение, дабы уберечь свое действие от порчи (что, среди прочего, означает искренность, нелицемерность намерений), а во втором случае это – стремление укрепить правильность намерения соответствующим ему действием, дабы намерение оказалось действительным. Порча намерения не менее пагубна, чем порча действия, и забота о “правильности” (*сиҳха*) намерения (т.е. о том, чтобы намерение считалось “состоявшимся”) оказывается в М.э. весьма актуальной. Если речь идет о том, чтобы определить, “допустимо” или “не допустимо” какое-то конкретное действие, этот вопрос решается не через определение степени соответствия этого действия неким абсолютным принципам, не через определение его как средства для достижения неких целей, не через определение степени его укорененности в благом или злом начале, а именно через “правильность” или “неправильность” сопровождающего действие намерения. Именно так поступает, например, ал-Газали в «Воскрешении наук о вере», когда рассматривает вопрос о том, допустимо ли давать другим знать о своих недомоганиях или их следует скрывать. Ал-Газали считает, что имеются три правильных намерения, к-рые делают обнаружение болезни допустимым: если человек открывает свою болезнь врачу ради излечения, если наставник открывает ее своему ученику и питомцу в воспитательных целях, чтобы научить его долготерпению и благодарности Богу даже в болезни, и если он делает это, чтобы показать свою слабость и нужду в Боге; правда, последнее намерение будет правильным только для тех, кого никто не сочтет слабым, например, это было допустимо для Али. В иных случаях намерение будет неправильным, поскольку окажется жалобой на судьбу, т.е. недовольством

божественным предопределением. При этом правильность и неправильность намерения определяются интуитивно и *ad hoc*. В данном случае можно было бы считать, что запрет жаловаться на судьбу является абсолютным, тем более, что он явно соответствует одному из центральных положений суннитского вероучения (*'ақйда*) – тезису о том, что “и злой, и благой удел человека – целиком от Бога”. Однако в таком случае оказывается не вполне понятным, почему желание излечиться от болезни не расценивается как недовольство своей судьбой; правда, возможно, что здесь встречаемся с характерным для М.э. положением, когда представление о предопределении (о наличии “удела” у любого человека, предначертанного Богом) и возможности самостоятельно (“по выбору”) действовать так, как если бы такого предопределения не было, не входят в конфликт. Но точно так же остается неясным, почему показ сильным человеком своей слабости считается допустимым, тогда как слабый человек таким образом выражает недовольство своей судьбой. Но и те намерения, к-рые в данном случае ал-Газали классифицирует как “правильные”, являются таковыми не в абсолютном смысле. Например, обращение к врачу оказывается “неправильным” для тех, кто более усиленно чувствует единственность Бога (*тавхїд*). Дело оказывается в любом случае не в намерении или действии как таковых, а в их соотношении. Необходимость рассматривать намерение вкупе с действием проявляется и в понимании такой категории, как “упование” (таваккул) на Бога. Из сказанного относительно правильности-неправильности обращения к врачу во время болезни и общеисламском тезисе о необходимости довольствоваться своим уделом можно было бы сделать вывод, что чем больше упование на Бога как единственного деятеля, тем меньше собственная активность человека, так что абсолютное упование предполагало бы абсолютное бездействие. Отзвук такого рассуждения нетрудно заметить в нередко повторяющихся утверждениях о “фатализме” исламского мировоззрения и “квиелизме” некоторых течений в исламе, к-рые оказываются естественным следствием общеисламского тезиса о необходимости принимать определенный Богом удел и уповать на Бога. Такое рассуждение упускает из виду главное: упования не может быть, если нет непосредственной связи действия и намерения. Лишь невежды, говорит ал-Газали, могут полагать, что упование – это прекращение собственной деятельности; упование непременно проявляется как действие, к-рое преследует определенные цели и является результатом их осознания.

Акцент на неразрывной сопряженности действия и намерения в М.э. является не просто ее специфической чертой, но и проявлением более общего положения о неразрывности действия и знания.

Эта сопряженность обнаруживается и при рассмотрении других феноменов арабо-мусульманской интеллектуальной культуры. Ограничимся лишь одним примером. Вера (*'йман*) определяется подавляющим большинством мусульманских теоретиков как сопряженность высказывания о вере, т.е. некоего внешнего действия, обнаруживающего веру, и внутреннего ее переживания, причем ни один из этих компонентов сам по себе, без другого, не составляет саму веру. Конечно, этот тезис не являлся абсолютно общепринятым, и те или иные отклонения от него могут быть замечены в истории ислама; например, мурджииты

(см. *Калām*) говорили о возможности быть “верующим” благодаря только одному словесному утверждению своей веры. Однако знаменательно, что именно данный вопрос о соотношении внешнего и внутреннего компонентов оказывается в центре внимания дискуссий о том, что такое вера. Он же служит тем основанием, к-рое позволяет некоторым теоретикам, напр., ал-Газали, указывать на возможность отличия веры, понимаемой как сопряженность внешнего и внутреннего “признания Бога” (ат-таṣдīқ би-л-лāх), от “ислама” (ислām) как только внешнего подчинения Богу. Хотя имелись и прямо противоположные определения, важно отметить, что при обсуждении соотношения этих центральных понятий в центре внимания оказывается именно вопрос о наличии или отсутствии сопряженности чисто-эпистемологического аспекта и аспекта деятельного, неважно, выражен ли последний как “утверждение языком” (ат-тақрīр би-л-лисāн) питаемой в сердце убежденности или как конкретные поступки, совершаемые в русле повиновения (тā‘а) Богу.

Этическая мысль, рассматривающая сопряженность “поступок–знание” и считающая именно эту структуру объектом моральной оценки, оказывается, т.о., в русле общих тенденций арабского интеллектуального подхода к рассмотрению вопроса, при котором только совмещение внешнего и внутреннего позволяет достичь искомой полноты осмысления. Что касается морали, то внешнее и внутреннее оказываются выражены как относящееся к действию и относящееся к целеполаганию. Поскольку целеполагание предполагает знание (знание выгод и преимуществ, знание предмета стремления, т.д.), с одной стороны, а с другой – лежащее в основе целеполагания знание требует непосредственного действия, то разделение “теоретической” и “практической” сторон и их отдельное, само-по-себе-рассмотрение или существование, будет восприниматься как отсутствие полноты и своего рода ущербность, предполагающая по меньшей мере возможность, а чаще всего и необходимость, восполнения. Это следствие оказывается тем более неустранимым, что отмеченная тенденция сопряжения внешней и внутренней сторон, а не рассмотрения явления в чистом виде, является неотъемлемой, системообразующей чертой подхода, к-рый характерен для средневекового арабо-мусульманского интеллектуала, стремящегося рассмотреть предмет в его подлинности.

Что касается этического суждения-хукм, к-рое выносится поступку-намерению, то оно оперирует, как правило, противопоставлением хорошее – дурное (хасан – қабīх). Система этических “суждений” генетически связана с той, что используется в фикхе, будучи вместе с тем ее существенной модификацией.

Итак, предметом М.э. мы можем считать вынесение суждения о “хорошем” или “дурном” характере того или иного поступка в неразрывной связи с вызвавшим его намерением. Особенностью этих теорий оказывается то, что такая оценка производится не на основе соизмерения со шкалой блага, понятие которого служило бы абсолютным критерием оценки, а на основе соотнесения с зафиксированными случаями конкретных приказаний-запретов.

Намерение человека, совершающего поступок и тем самым становящегося объектом этического суждения, может соотноситься с такими зафиксированными случаями приказания-запрета тройко. Эти логически

возможные случаи исчерпывают реальные варианты оценки поступков в М.э. Во-первых, и это наиболее простой и ясный случай, намерение человека, совершающего поступок, может быть непосредственным выполнением приказа или запрета. В таком случае прямое следование приказанию и прямое соблюдение запрета квалифицируются как хороший поступок, тогда как нарушение прямого приказа и прямого запрета будут дурным поступком. Во-вторых, намерение человека, совершающего поступок, может оказаться схожим с первым случаем, и тогда совершаемый им поступок оказывается соизмерим с тем, для которого имеется непосредственное приказание или запрет. Вопрос о том, как именно трактуется такое сходство, каковы условия, позволяющие говорить о сходстве двух случаев и их соизмеримости, как производится сама процедура "соизмерения" (қийās), образуют особую область религиозно-правовой теории. Здесь лишь важно, что этот случай фактически сводится к первому благодаря проводимой процедуре "соизмерения". В-третьих, намерение человека, совершающего поступок, может ни являться прямым выполнением приказа или запрета, ни быть соизмеримым с таким прямым выполнением. В таком случае оно оказывается как бы намерением "от себя". В принципе именно эти случаи и классифицируются религиозно-правовой теорией как случаи безразличных для Законодателя поступков человека. Именно в этих случаях этическая оценка поступка как хорошего или дурного выносится относительно самостоятельно, не будучи прямой трансляцией системы религиозно-правовых квалификаций поступков. Иначе говоря, поступок может быть квалифицирован как "хороший" или "дурной" не потому, что он оказался "обязательным", "рекомендуемым" или "запрещенным", а по другим основаниям. Разыскание этих оснований и их анализ и составляет прямую задачу этического рассуждения. В последнем случае, когда невозможно прямое или косвенное соотнесение совершенного поступка с волей Законодателя, на первое место выступает намерение совершившего поступок человека. Это не значит, что в первых двух случаях намерение не принималось в расчет. Категорические предписания не считаются выполненными (см. *Вādжиб*), если действие, служащее их исполнением, не сопровождается твердым намерением, а строгие запреты (напр., запрет пить вино) оказываются не абсолютными и допускают извинимые исключения опять-таки в зависимости от намерения нарушающего их человека. Эта необходимая связь действия с намерением сохраняется и в третьем случае, но здесь намерение еще и становится основанием, хотя и не абсолютным, для вынесения этической оценки.

Основные типы оценочных классификаций "намерений-действий". Можно выделить по меньшей мере три типа встречающейся в классической арабской литературе классификации "намерений-действий", к-рые мы условно обозначим как утилитарный, а п р о п р и а т о р н ы й (> лат. *arrgorgiare* – соответствовать) и а ф ф е к т и в н ы й. Они опираются соответственно на противопоставления "польза-вред" (см. *Манфа'а*) и "пригодное-пагубное" (см. *Мақлаха*) и на классификацию "состояний души" (см. *Хāl*). Три типа классификации, оперируя разными понятиями, дают принципиально схожие результаты, поскольку исходят из одного общего представления о том, что вероучение и Закон даны людям ради их "пользы" и избегания всяческого "вреда", что они потому содержат именно то, что наиболее

“пригодно” для них в их земной и загробной жизни, и нацелены на удаления всякой “пагубы”, тогда как “состояния души” оцениваются как “хорошие” или “дурные” в зависимости от того, способствуют ли они (как “стыдливость” или “богобоязненность”) или нет (как “заносчивость” и “гордость”) принятию исламского вероучения и соответственно формированию “намерений-действий”, направленных на “полезное” и “пригодное” либо, напротив, на “вредное” и “пагубное”.

Цель моральных регулятивов. В случае рассмотрения “безразличных” для религиозно-правовой мысли поступков особая роль принадлежит моральных регулятивам. В том случае, когда поступок не может быть определен как “хороший” или “дурной” через соотнесение его с “похвальными-порицаемыми” категориями фикха, на первый план выходит “намерение”. Положение типа “Поступки оцениваются по намерениям: в этом устоя жизни мусульман” (Ибн Араби) или “В самих себе поступки приобретают свою квалификацию от подразумевавшегося” (ал-Газали) в различных формулировках высказывается разными авторами, восходя к известному хадису “Поступки – согласно намерениям”. В оценке поступка по намерению нет ничего принципиально несовместимого с теми случаями, когда поступки уже имеют установленную фикхом квалификацию: там также “намерение” является необходимым элементом, включаемым в оценку. Но в случае “безразличных” поступков оно оказывается к тому же ведущим элементом, определяющим оценку поступка.

Вместе с тем для намерений не может быть указана независимая, вытекающая из их сущности градация. Оценка намерения, какая бы из трех классификаций “намерений-действий” ни применялась, зависит от его соотнесения с тем внешним для него фактором, к-рый и определяет, на “полезное” или “вредное”, на “пригодное” или “пагубное” направлено намерение, возникающее под влиянием того или иного душевного “состояния”.

Тем, с чем соотносятся намерения и “на фоне” чего они оцениваются, оказывается основная интенция исламского Законоустановления. Эта интенция – обеспечение жизнеспособности мусульманской “общины” (’умма), к-рая должна гарантировать сохранение принесенного Мухаммедом Закона вплоть до Судного дня. “Намерения” того или иного поступка оцениваются в зависимости от того, как именно они соотносятся с этой основной задачей, как именно они служат тому, ради чего и были ниспосланы приказания и запреты. Поскольку, однако, эта цель “сохранения уммы” может получать различное толкование в разные эпохи и у разных авторов, классификация “намерений-действий” не может быть жестко зафиксирована и до конца эксплицирована, хотя интуитивное понимание основания такой классификации неизменно сохраняется.

Понятие морального совершенства. Так понятая высшая цель морального регулирования предопределяет и понимание морального совершенства. Это понятие следует считать выраженным в основных категориями *камāl* (“полнота”, “совершенство”), *тамām* (“исполненность”, “совершенство”), *’адāла* (“справедливость”). Античное понимание совершенства и справедливости было зафиксировано в трактатах о нравах, к-рые, однако, имели в арабо-

исламской культуре значение скорее для поддержания платоновско-аристотелевской традиции, нежели реально формировали этические представления общества. Для последних гораздо большее значение имело выработанное религиозно-доктринальной и юридической мыслью понятие "адāла", к-рое предполагает понятие справедливости как усредненной, но не максимальной добродетели. С непризнанием морального совершенства как "максимума" добродетели связан и нежесткий характер морального императива (см. *Вādжиб*) и особенности его взаимоотношений с понятием "право" (см. *хаққ*). В случае, если возникает конфликт между тем, что мы назвали бы этическим несовершенством отдельной личности, и той основной целью, ради которой и действуют религиозно-правовые и этические регулятивы, понятие личного этического совершенства вынуждено отступить. Это проявляется в ряде моментов. Напр., моральное несовершенство ("несправедливость"-*фаджр*, одно из наиболее отрицательных в М.э. качеств) правителя не может служить оправданием для действия подданных, к-рое нарушало бы "единоначалие" мусульманской общины: одной из максим суннизма является положение о том, что верующий обязан подчиняться даже "несправедливому" правителю. Шиитские учения, как правило, не признают даже самой возможности "несправедливости" своего имама. Попытка выработать жесткий императив борьбы со "злом" и утверждения добра и истины была сделана лишь в ранних исламских течениях и мутаизме (см. *Калām*).

Моральный императив и понятие добродетели. Такому пониманию совершенства соответствует и "мягкость" понимания морального императива в М.э. Императив не является абсолютным в том смысле, что он, во-первых, может быть адресован не отдельному человеку, а всей умме или, в зависимости от конкретного случая, меньшему сообществу мусульман, и во-вторых, должен исполняться не безусловно (см. *Вādжиб*). Хотя М.э. не предполагает достижение максимальной добродетели, это не значит, что она не рассматривает одни качества как превосходящие другие. Напротив, арабо-исламскими авторами были разработаны разнообразные теории "превосходства" (*фадл*, *тафāдул*). Одни качества и душевные состояния могут "превосходить" другие в зависимости от того, как именно под их влиянием формируется "намерение-действие".

Однокоренным термином *фадйла* в арабских переводах античных текстов было передано понятие "добродетель". Понятие *фадйла*, трактуемое в ключе античной традиции как соотносительное превосходство одних "моральных качеств" над другими, вовсе не несет никакого смысла деяния, но лишь означает ранжированность сущего с т.з. представленных в нем свойств, к-рые могут предполагать способность к тому или иному действию, но не само действие и тем более не намерение его совершить. С этой т.з., существует расхождение между понятием *фадйла*, к-рое в постаристотелевской и арабоязычной перипатетической традиции толковалось в ключе античного понимания добродетели, и между использованием этого же понятия в собственно мусульманской традиции для обозначения соотносительного превосходства душевных состояний одних над другими, а также использовавшимся в этой же традиции понятием *ихсāн* для обозначения "добродейния", то есть реального совершения "добрых" (*хасан*) дел.

Поскольку М.э. предполагает рассмотрение непременно реального действия вкупе с вызвавшим его намерением, понятие "ихсāн" оказывается скорее выражающим в ней идею добродетели в непосредственном смысле этого слова, нежели фадйла.

Понятия "ослушание", "вина", "грех" в М.э. С точки зрения ответственности, к-рая наступает за реально совершаемые поступки, в исламской мысли выделяются две системы оценки: религиозно-правовая и нравственная. Вторая в значительной мере совпадает с первой, но она шире ее и позволяет оценивать те поступки, к-рые являются "безразличными", с точки зрения фикха. Вместе с тем эти две системы далеко не всегда разводятся в теории, и нередко трудно решить, понимаются ли, скажем, под "хорошими" (*хасан*) или "дурными" (*қабйх*) поступками те, что являются таковыми с точки зрения фикха или же с точки зрения собственно морали. Поскольку сравнение производится с нормативной системой приказаний-и-запретов, поведение человека оценивается как "послушание" (*та'а*) или "ослушание" (*ма'сййа*). Под "послушанием" понимается несвершение запрещенного и выполнение предписанного как обязательного; вместе с тем эти понятия в строгом смысле не включают оценку "рекомендованных", "нерекомендованных" и "безразличных" поступков.

Понятие "вина", "грех" в М.э. связаны прежде всего с "нарушением должного" и "невыполнением обязательного", а не с причастностью "злу" как таковому (см. *'Исм*). Такому пониманию способствует и отсутствие в исламском вероучении какого-либо упоминания о первородном грехе и соответствующее непризнание врожденной греховности человеческой природы.

Разработка этики в арабо-мусульманской философии. Философское рассмотрение этической проблематики в исламе строится как попытка трактовки понятия "намерение" в его непосредственной связанности с "действием" через категорию "воля", так что в философском рассуждении сохраняются основные смыслообразующие линии М.э. Вопрос об обусловленности воли или ее автономии, о связи "воли" и "действия" и о том, каким образом "воля" формирует "действие", а также рассмотрение "воли" как "воления", т.е. как одного из действий, и тем самым попытка построения общей теории действия, к-рое включало бы рассмотрение на единых основаниях как "поступка", так и "намерения", составляют отправную точку этого исследования. Оно разворачивается во всех основных школах средневековой арабо-мусульманской философии: *каламе*, *арабском перипатетизме*, *исмаилизме*, *ишракизме* и *суфизме* (см.).

ЛИТЕРАТУРА: *ал-Джавзийя*, *Ибн Қаййим*. *Тарйқ ал-хиджратайн ва бāб ас-са'адатайн*. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, б.г.; *Ал-Ғазālй*. *Ихйā' 'улūм ад-дйн*. Ч.1-4; *ал-Ғазālй*. *Ал-'Адаб фй ад-дйн*. Каир: [б/и., б/г.]; *Аль-Газали А.Х.* *Воскрешение наук о вере / Пер. с араб, иссл. и ком. В.В.Наумкина*. М.: Наука, 1980; *Аль-Газали А.Х.* *Правильные весы/ пер. с араб., иссл. и комм. В.В.Наумкина*. М.: Наука, 1980; *Ибн 'Арабй*. *ал-Васāййā*. Бейрут: Дар ал-'иман, 1986; *Ибн 'Адй*, *Йахйā*. *Тахзйб ал-ахлāқ*. Каир, 1913; *Ал-Мāвардй*, *Абū ал-Хасан*. *'Адаб ад-дунйā ва ад-дйн*. Бейрут: Дар икра', 1981; *Ал-Мāвардй*, *Абū ал-Хасан*. *'Адаб ал-қādй*. Бейрут: Матба'ат ал-иршād, 1391х/1971; *Ат-Тўсй*. *Ахлāқ-и Нāсирй*. Тегеран, 1344х/1925-26; *Игнатенко А.А.* *В поисках счастья*. М.: Мысль, 1989; *Игнатенко А.А.* *Как жить и властвовать*. М.: Прогресс, 1994; *Fakhry M.* *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J.Brill,

1991; *Hourani G.F.* Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge: Cambridge U.P., 1985; *Makdisi G.* Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine // Ethics in Islam. Malibu, California: Undena Publications, 1985; *Quasem M.A.* The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam. Delmar; N.Y.: Caravan Books, 1978; *Rahman F.* Law and Ethics in Islam / Ethics in Islam. Malibu, California. Undena Publications, 1985.