

А.В.Смирнов. Статьи по арабской философии в «Новой философской энциклопедии»  
(М.: Мысль, 2000)

© А.Смирнов 2000

---

**ДОБРОДЕТЕЛЬ** в арабо-мусульманской философии. Понятие добродетели связывается, с одной стороны, с комплексом представлений, унаследованных от античности и представленных прежде всего перипатетизмом и неоплатонизмом, а с другой, с развитыми в религиозно-правовой и этической мысли ислама представлениями о «доброделании». В первом случае понятие добродетели (фадл, фадїла) онтологизируется и трактуется как функция положения, занимаемого данной вещью на лестнице деградации от высших первоначал к низшим состояниям материи, во втором добродетель (иḫсān) рассматривается в связи с действием человека и побудившим его «намерением» (ниййа; см. *Действие*) через призму соотнесения этого действия с установленной Законом классификацией поступков. В первом случае противоположностью добродетели выступает «порок» (разїла), во втором таковой следует считать понятие 'исм (грех), хотя оно противоположно добродетель-иḫсān лишь постольку, поскольку обозначает «запрещенные» (ḫarām) действия, тогда как в том случае, если речь идет о «нежелательных» (макрӯх) или «безразличных» (мубаḫ) для воли Законодателя поступках, понятие иḫсān выступает фактически без своей противоположности. О собственно этическом понимании добродетели-иḫсān, отличаемом от религиозно-правового ее понимания, можно говорить постольку, поскольку это понятие применимо к характеристике класса «безразличных» поступков, выпадающих из сферы религиозно-правового регулирования. У некоторых авторов этическая трактовка добродетель-иḫсān получает приоритет перед религиозно-правовым ее пониманием, когда выдвигается тезис о предпочтительности воздержания от некоторых поступков, которые Закон считает разрешенными.

Переводы произведений античных авторов, прежде всего «Никомаховой этики» Аристотеля, многочисленных сочинений Галена и др., положили начало традиции сочинений по «нравам» (аḫлāқ), перечисляющих и классифицирующих добродетели и пороки, где эти понятия связываются с «предрасположенностью» (исти'дād) к тем или иным действиям. Йаḫйā Ибн 'Адї в «Таḫзїб ал-аḫлāқ» («Исправление нравов») относит

к числу первых умеренность, скромность, умение прощать, дружелюбие, верность, сострадание, искренность намерения, щедрость, мужество, великодушие, справедливость, к числу вторых — развязность, жадность, сластолюбие, жестокость и т.д. В одноименном произведении *Мискавайха* в соответствии с платонической традицией выделяются три главные добродетели, соответствующие трем частям души: мудрость (разумная), мужество (гневливая), умеренность (вожделирующая), гармония которых образует четвертую добродетель, справедливость. Наṣīр ад-Дйн *ат-Ṭūsī* в своем «Ṭaḥzīb al-aḥlāq», известном также как «Aḥlāq-i Nāṣirī» («Насирова этика»), придерживается примера Мискавайха, добавляя собственные детали к градациям добродетелей и пороков. *Ал-Фārābī* под влиянием платоновской мысли рассматривает добродетель в политическом аспекте, связывая ее с правильным устройством общества, правильными законами и правильными взглядами граждан («*Трактат о взглядах жителей добродетельного города*», «Гражданская политика»). Такое совершенное общество оказывается «добродетельным градом» (мадīна фāдила), которому противостоят многочисленные виды градов, в том или ином аспекте ущербных и порочных.

Учение о добродетели переживает определенную эволюцию в *исмаилизме*. Здесь добродетели делятся на «нравственные» (фадā'ил хулқиййа) и добродетель «мудрости» (ḥикма). Они являются результатом двух видов «поклонения» ('ибада), «действием» (выполнение религиозных обрядов) и «знанием» (познание метафизических начал мироздания). Нравственные добродетели ставятся в соответствие пяти столпам ислама: «правдивость» (сидқ) — произнесению вероисповедной формулы, «чистота» (ṭaḥāра, назāфа) — омовению, «близость» (қурба) к метафизическим началам сущего — молитве, «щедрость» (саḥā') — уплате обязательного благотворительного налога, «непорочность» ('иффа) — посту, «устремленность» (шавқ) к ангельскому сонму и загробной жизни — паломничеству; кроме того, «мужество» (шуджā'а) возникает в душе как результат джихада, т.е. «неколебимости (сабр) в делах веры». «Мудрость» дается душе благодаря постижению исмаилитского философского учения, что возможно только после ее очищения от пороков в результате приобретения нравственных добродетелей. Пороки понимаются как «природная загрязненность», от которой необходимо очистить душу, в чем можно видеть возможное влияние

неоплатонизма или ишракизма с его представлениями о теле как «затемненной преграде» для света, темнице души.

Понятие добродетели как «доброделания» (иḥṣān) разрабатывается первоначально в религиозно-правовой мысли ислама (*фиqh*). Попытка найти независимые от Закона основания для трактовки понятия ḥasan (хорошее) связана с *каламом*: мутазилиты задавались вопросом, являются ли поступки «хорошими» или «плохими» (ḡabīḥ) сами по себе или в силу того, что они поощряемы или осуждаемы Законом, причем были разработаны оба варианта ответа. Принципиальным для данной линии трактовки добродетели как иḥṣān является общеисламское положение о том, что «поступки расцениваются по намерениям» (ал-а'мāl би-н-ниййāt), что дает основание для оценки как «добрых» или «плохих» той большой категории поступков, которые не регулируются исламским правом. Оценка того или иного действия или «состояния» (ḡāl) души как добродетельного или порочного ставится в зависимость от намерения, которое в свою очередь оценивается ситуационно, поскольку в разных контекстах одни и те же намерения получают разное содержание. Поэтому списки добродетелей, приводимые авторами в русле данной традиции, редко бывают упорядоченными. Попытка систематизации намерений в утилитаристско-эгоистическом ключе была предпринята *ал-Газālī* в «Иḡyā' 'ulūm ад-дйн» («Воскрешение наук о вере»), который разделил их на нацеленные на завоевание пользы, удержание пользы, предотвращение вреда и удаление вреда, где польза и вред определяются исключительно отношением к благополучию данного человека, которое ставится выше всего прочего. Абсолютизация трактовки намерения происходит в *суфизме*, где всякое намерение считается добродетельным, если оно подразумевает действие не просто ради конкретной цели или конкретной вещи, но ради Бога, в качестве частного воплощения которого и рассматривается данная вещь или цель, чем снимается ограниченность конкретного намерения и действия. В суфизме принимается и «античная» линия трактовки добродетели, но снимается понимание однозначной иерархии сущего как «высокого» (шарīф) и «презренного» (ḡasīс) и соответственно наделенного добродетелями или пороками. Хотя для «языка разделенности» (лисāн ат-тафсйл) одно сущее «превосходит» (тафāдул) другое, для «языка соединенности» (лисāн ал-джам') каждое

обладает всеми предрасположенностями и всеми добродетелями любого другого сущего и мира в целом (*Ибн ‘Араби*).

За пределами традиции «трактатов о нравах» в арабо-исламской мысли, как правило, не выделяется набор «кардинальных добродетелей». В трактовке отдельных добродетелей наблюдается существенное расхождение между «античной» и «исламской» линиями. Так, *справедливость* (‘адл, ‘адāла) понимается в одном случае как точное соблюдение равенства и меры, будь то в устройении сущего или во взаимоотношении между людьми (Мискавайх, «Рисāла фī māхиййат ал-‘адл» — «Трактат о существе справедливости»), в другом — как преобладание «добрых дел» (ḡасанāt) над «малыми грехами» (саḡā’ир) при условии несовершения «великих грехов» (кабā’ир). Одной из главных добродетелей в «исламской» трактовке этого понятия считается «стыдливость» (ḡайā’), которое традиционно толкуется как противоположность основному пороку, «заносчивости» (такаббур), а некоторыми авторами (*ал-Кирмāни*) ставится на первое место и связывается со способностью различать добро и зло.