

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

19 марта 2013 – 16:00



А.В. Смирнов

Что делает возможным этическое рассуждение в арабо-мусульманской культуре?

Материалы к докладу

Современный марокканский философ М.А. ал-Джабири понимал под «арабским разумом» (*'акл 'арабийй*) эпистему, характерную для арабо-мусульманской культуры: сложившаяся в эпоху джахилийи, она сохраняется до сих пор. Эта эпистема предполагает рассмотрение вещей не как субстанций, которые объясняются их идеальной (формальной) природой, а как результатов действия, как его «овеществление». Это естественно предполагает такую направленность взгляда, который за внешней явленностью результата отыскивает скрытого действующего, устанавливая между ними связь, выраженную в действии.

Эти интуиции, раскрывающие сложившуюся еще на доисламском этапе развития эпистему и нашедшие яркое отражение в Коране, благодаря победе исламского мировоззрения вошли в общий фонд арабо-мусульманской культуры и народов—ее носителей. Вплоть до современного этапа Коран в исламском мире служил своеобразным букварем и учебником на этапе начального образования (*куттаб*): по нему учились читать и писать, а потому грамотные люди хорошо знали его текст или помнили его наизусть. Отраженные в тексте Корана фундаментальные интуиции не могли не проникать в сознание неарабских народов, где закреплялись с большим или меньшим успехом, обеспечивая если не единообразие (до этого было далеко), то во всяком случае совместимость культурно-мировоззренческих координат на огромных пространствах исламского мира. Коран, а затем и возникшая вокруг него исламская литература различных жанров послужили своеобразным проводником эпистемы, ориентирующей на «действенное» (процессуальное) осмысление мира, т.е. понимание его как результата учреждающего, устанавливающего истину действия действующего.

Таким образом, *процессуально-действенная эпистема, требующая возведения к действующему* как к конечному обоснованию, и связанное с ней понимание истины как непосредственно-утвержденной (термины *хакк*, *хакика*), с одной стороны, и как дискурсивно-удостоверяемой (термин *тасдик*), с другой, определила такие принципиальные черты мышления арабо-мусульманской культуры, как представление о возможности согласования непосредственного и опосредованного знания (интуиция и логика, божественное откровение и рациональное философствование, установленный Богом закон и его развитие в рациональной деятельности законовладельцев, сакральность пророческой миссии Мухаммада и чисто человеческий характер его личности, божественное обоснование руководящей роли Мухаммада и отсутствие сакрального обоснования власти его преемников, и т.д.) и стремление понять мир *процессуально*, как результат действия.

Понятие «эпистема» схватывает неосознаваемые, коренящиеся в подсознании установки, задающие наиболее общие линии осмысления мира. Эти установки имеют

собственную, вполне определенную смысловую логику. Логика предъявляет *требования*, которые выступают как первоосновные, далее не фундируемые *основания рациональности*. Основания рациональности — это в самом общем виде то, что заставляет нас принять не задумываясь те или иные тезисы как само собой разумеющиеся или абсурдные. Основания рациональности, таким образом, определяют ход рассуждений и доказательств, выступая в качестве *критериев*, позволяющих отделить рациональное и приемлемое от иррационального и в силу этого неприемлемого в пространстве разума.

Понимание внутренней смысловой логики, определяющей устройство процессуально-ориентированного взгляда, позволяет выяснить, почему этот взгляд выдвигает вполне определенные требования к тому, что считается рациональным, осмысленным и обоснованным. Это прежде всего — непосредственная связанность действующего и претерпевающего, выраженная процессом (действием). Арабский язык предоставляет процессуально-ориентированному мышлению очень удобную языковую среду, в которой тройка категорий *фа'ул* (действующее), *маф'ул* (претерпевающее) и *фи'л* (процесс) служит частью словообразовательной парадигмы любого глагола. В этой языковой среде органичной оказывается онтология, предполагающая подлинный, независимый статус как действующего и претерпевающего (т.е. субстанций), так и *самого процесса*. Процесс здесь не редуцируется до акциденции действителя, как это происходит в субстанциально-ориентированной смысловой среде, а наделяется собственным онтологическим статусом — независимым, хотя и отличным от онтологического статуса двух его сторон (действующего и претерпевающего).

В аристотелевской системе десяти категорий процесс не может быть отображен так, как он осмысляется в процессуально-ориентированной среде. У Аристотеля имеются категории «действовать» и «претерпевать», которые могут быть соотнесены в лучшем случае с активной и пассивной сторонами процесса, — но не с самим процессом как таковым. И это не случайно: субстанциально-ориентированный взгляд не наделяет процесс особым онтологическим статусом, отличным от статуса его активной или пассивной сторон; процесс здесь не мыслится как нечто третье, самостоятельное, наряду со своей активной и претерпевающей сторонами. В этом — одно из несводимых различий между двумя способами осмысления мира, субстанциально-ориентированным и процессуально-ориентированным.

Переход от племенной организации общества к той, что была предложена в рамках исламского мировоззрения, означал среди прочего кардинальную смену основания социальности, того, что обеспечивает объединение людей в общество, удерживая их от «рассыпания». На племенной стадии такую роль играло прежде всего чувство *спаянности* (*'асабиййа*) членов кровнородственных групп племени. Спаянность предполагает *отсутствие индивидуального решения* по любым жизненно важным вопросам: она заставляет кровнородственную группу действовать по единой, коллективной воле, когда каждый ее член защищается или нападает в едином строю, не размышляя о том, благой или дурной является цель коллективного действия и каким интересам это действие служит. Кровнородственная группа выступает как *единица* социальной организации и действует как одно целое.

Ислам разбивает это единство, на котором держалась вся система племенной организации общества. Чувство спаянности заставляло члена кровнородственной группы не задумываясь присоединяться к коллективному действию, осознавая интересы соплеменников как свои собственные, а точнее, не делая между ними различия. На место этого чувства

ислам ставит *индивидуальное продуманное* действие, основанное на ясном различении блага (*хайр*) и зла (*шарр*) и преследующее только благие, а не дурные цели.

Такое требование означало подлинный переворот в сознании. Если племенное сознание было акцентированно коллективистским, то исламское, напротив, оказалось акцентированно индивидуалистичным. Этот акцент на индивидуальном, собственном и принадлежащим только данному человеку заметен в целом ряде моментов: индивидуальное целеполагание, исходящее из представления о благе данного индивида; ответственность только за свои поступки и невозможность коллективной ответственности; индивидуальное, а не коллективное спасение. Этот преувеличенно-индивидуальный акцент во многом стал следствием решительной борьбы с племенной коллективистской спаянностью и потребовал задействовать особые механизмы обеспечения социальности. Везде, где возможно, исламская этика стимулирует коллективность. Например, ежедневную пятикратную молитву предпочтительно совершать сообща, а не в уединении, хотя при этом сама молитва для совершающего ее человека имеет сугубо индивидуальный характер: молящийся остается наедине с Богом и, как предполагается, полностью отрешается от человеческого окружения. Одним из двух оснований непризнания института монашества в исламе служит тот факт, что монах, уединяясь, разрывает социальные связи. Разрыв связанности-с-другим — это своего рода катастрофа в универсуме общих установок и представлений мусульманской этики. Очень многое в ней вызвано стремлением стимулировать и поддержать такую связанность-с-другим: на это направлены чуть ли не все ее предписания, этим едва ли не целиком объясняется представление о похвальных и осуждаемых качествах характера.

Коллективность как связанность-с-другим принципиально отличается от коллективности как спаянности. Первая выстраивается на основе индивидуальности, после задания и конструирования индивидуального поступка, тогда как вторая исключает индивидуально продуманный поступок.

Коллективность как связанность-с-другим строится «снизу», как сеть взимо-действий индивидов: в этом наблюдается явная параллель с той сетью взаимодействий, основанных на право-обязанностях-хужук, которые конструирует исламское право. Этика действует в том же направлении « сетевого » выстраивания социальной ткани, подкрепляя правовые установления этическими.

Успех такой стратегии обеспечивается ее соответствием процессуально-действенной эпистеме: предмет внимания здесь — установление взаимодействия контрагентов, а не достижение морального совершенства индивида. Этика достигает своей цели, если осуществляется связность-с-другим; ее целью не является максимальное развитие неких похвальных качеств и тотальное истребление дурных. Конечно, ничего плохого в таком состоянии дел исламская этика не увидит; вопрос в другом: не это выражает ее подлинную направленность. Исламская этика не стремится к абсолютному; скорее предметом ее стремления служит *срединность*. Концепт срединности (*васат*) — один из важнейших в исламе, и ислам часто именуется «религией срединности». Важно правильно понимать смысл этого концепта: речь идет не о «среденьком», массово доступном стандарте; не о середине между двумя противоположностями, которая как таковая представляет собой именно максимум некоего качества; речь о той середине *между двумя* контрагентами, в котором завязывается их взаимоотношение и взаимодействие. «Завязывание» (*ин'икад*) служит одним из важных положительных концептов исламского мышления: он выражает связанность-с-другим, которая так важна и для права, и для этики.

Процессуальный акцент на действии, а не субстанциально-ориентированный взгляд, обращающий первостепенное внимание на индивидуальные качества, хорошо заметен при сравнении с известными в арабо-мусульманской культуре античными (прежде всего перипатетическими) этическими теориями. Если в изложении античной этики арабоязычными авторами центральной категорией служит *фадила* — «достоинство» (принятый перевод этого слова как «добродетель» смазывает его арабскую этимологию), противопоставляемое *рази́ла* («порок», «недостаток»), то для исламской этики центральной категорией можно считать *ихсан*: это слово имеет явно выраженный действенный оттенок и лучше всего передается как «доброделание». Исламская этика, в отличие от античной, никогда не ставит акцент на совершенстве: понятия «совершенный человек» (*'инсан тамм*, *'инсан камил*) вводятся представителями фальсафы, развивавшими античные модели (а категория «совершенный человек» в суфизме имеет очевидный онтологический, а не этический смысл); совершенство не является составной частью того образа Мухаммада, который рисует нам исламская традиция и который отражает желаемое не меньше, чем черты реальной личности; совершенство ни в каком смысле не выступает как условие спасения в вероучении (за исключением исмаилизма) и не выдвигается в качестве искомого собственно исламскими этическими теориями (например, у мутазилитов — несмотря на то, что они развивали максимально строгую этику, до уровня требований которой так и не поднялась последующая мысль). Это не значит, что исламская этика противится совершенству или безразлична к нему; это значит, что направленность ее взгляда — другая: для нее важны условия действия и обеспечение взаимо-действия, а не субстанциальные качества и не их максимизация.

Конструирование индивидуального поступка в мусульманской этике осуществляется как связанность внутреннего намерения (*ниййа*) с внешним действием (*фи'л*): такая связанность, постоянно поддерживающая взаимодействие между ними, и является поступком (*'амал*). Отсюда следует, что поступок не совершается, если нет хотя бы одной из двух сторон, намерения или действия. Намерение полностью находится во власти человека, оно не подвержено внешнему воздействию, по меньшей мере теоретически: человек полностью несет ответственность за свое намерение, поскольку оно целиком — его «внутреннее» (*батин*), куда нет доступа никому, кроме него. Действие обнаруживает намерение — но не является намерением как таковым: вообще говоря, действие может совершиться и без намерения, причем внешне невозможно различить эти два случая. Если действие происходит, когда намерения нет или оно исчезло до окончания действия, поступок оказывается не совершенным, поскольку поступок — это связанность намерения-и-действия. Однако именно поступки (*а'мал*), а не действия как таковые, служат предметом внимания мусульманской этики, а также (в целом ряде случаев) и мусульманского права. Например, ежедневная пятикратная молитва (*салат*): условием ее выполнения является как правильность и нерушимость намерения, так и правильность всех движений и слов (т.е. внешних действий). Молитва считается нарушенной и должна быть повторена и в том случае, если намерение исчезло или испортилось во время ее совершения (однако этого не знает никто, кроме самого человека), и в том случае, если произошел сбой в словах и движениях (это может быть удостоверено внешним наблюдателем). Поскольку намерение как таковое неподконтрольно никому, кроме самого человека, и в принципе не может быть формально удостоверено, оказывается, что исламская этика в этой части предполагает *полное доверие внутренней совести* человека. Вот почему во многих случаях заявление человека

принимается как истинное без всяких подкрепляющих доказательств, если отсутствуют явные свидетельства обратного (именно явные, а не просто подозрение или сомнение).

Формирование намерения — одно из главных требований, которые мусульманская этика предъявляет человеку. Намерение должно быть сформировано индивидуально на основе ясного различения блага и зла и быть направлено всегда к благу, а не ко злу. Это, с одной стороны, предполагает знание о том, что есть благо, а что — зло; вот почему ислам столь высоко оценивает знание: без него невозможен фундамент мусульманской этики и в целом — исламского мировоззрения. С другой стороны, распространение этого требования на все поступки человека объясняет своеобразный «утилитаристский» уклон мусульманской этики: любое действие непременно должно иметь за собой намерение, столь же непременно направленное к благу, и «напрасные» (*'абис*) действия, т.е. действия, не вызванные намерением, а совершаемые «просто так», без всякой цели, осуждаются исламской этикой едва ли не столь же решительно, как дурные действия.

Конструированию связанности-с-другим подчинены в первую очередь представления мусульманской этики о похвальных и порицаемых качествах характера. Хотя комплекс доисламских представлений о доблести был унаследован арабо-мусульманской культурой классического периода (он обозначался, как правило, терминами *футувва* «молодечество» или *муру'а* «мужественность»), все же основную часть свойств характера, которые обозначаются как *макарим ал-ахлак* («достохвальные нравы»), составляют свойства, представление о которых сформировано в пределах исламского горизонта. Поскольку в качестве «другого» может выступать Бог или человек, то и свойства характера можно условно разделить на те, что способствуют связанности человека с Богом, и те, что «сцепляют» его с другими людьми. К первым относятся *ихлас* «искренность», *сабр* «терпение», *такван* «богобоязненность», *хайа'* «стыдливость» и другие, ко вторым — скромность, дружелюбие, верность своему слову, терпеливость в отношении других, и прежде всего соседей, и т.д. К отрицательным относятся противоположные качества. Мусульманская этика осуждает любые качества характера и виды поведения, которые являют заносчивость и ставят человека выше других: например, осуждает богатые виды тканей и их яркую окраску, запрещает шлейфы на платьях, не приветствует споры (если они ведут к раздору — это не касается научных дискуссий) и т.д.