

III

ЭТИКА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*

ETHICS AND POLITICAL PHILOSOPHY

А. В. Смирнов (*Институт философии РАН, Москва*)

АРХИТЕКТОНИКА МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ

Что делает мусульманскую этику мусульманской?

Ответ, казалось бы, очевиден. Он как будто предзадан самим предикатом «мусульманская». Мусульманскую этику делает мусульманской тот факт, что она возникла в лоне ислама и связана с исламом. Так или почти так ответит практически любой. Специалист, наверное, добавит, раскрывая этот тезис, что мусульманская этика основывается на положениях, зафиксированных в авторитетных текстах ислама, то есть в Коране и сунне, а также на сумме знаний, положений и выводов, ставших результатом творчества исламских ученых на протяжении классического и последующих периодов развития исламской цивилизации.

Это, безусловно, так, и я вовсе не стремлюсь поставить под сомнение связь мусульманской этики с исламом. Это — вещь очевидная. Но сводится ли мусульманская этика к сумме религиозного содержания — или же в ней есть что-то еще? Тезис, который я выношу на обсуждение и который буду защищать, заключается в том, что в ней есть что-то еще. И это «что-то ещё» я называю словом «архитектоника».

Мусульманская этика, таким образом, является мусульманской, во-первых, потому, что фундирована исламом (его авторитетными текстами и трудами его ученых), а во-вторых, потому, что имеет архитектонику, характерную для арабо-мусульманской культуры. Именно второе, а не первое обстоятельство делает мусульманскую этику органичной частью этой культуры, выстроенной так же, как выстроены другие ее сегменты.

Познакомившись с литературой по мусульманской этике, нетрудно заметить, какой разброс мнений наблюдается не просто по отдельным вопросам этой области знаний, но по самому главному вопросу: чем является мусульманская этика и что она в себя включает. Порой в сочинениях исламских авторов к мусульманской этике относят едва ли не всё, о чём говорится в кни-

гах по фикху, начиная с того, как делать омовение, что входит в процедуру хаджа, что такое закат и как его давать, и так далее. Подобное представление, включающее в сферу этического исполнение культовых обязанностей и религиозных обрядов, вызывает возражение, поскольку явно не соответствует тому смыслу, который западная мысль вкладывает в слово «этика» со времен греков. Таково расширительное представление о мусульманской этике. Противоположная точка зрения, наиболее узкая, включает в мусульманскую этику только то, что так или иначе соотносится с греческими этическими учениями, унаследованными классической исламской цивилизацией и развитыми в ее лоне такими блестящими мыслителями, как Ибн 'Адй, Мискавайх или Нафйр ад-Дйн ат-Тусй. Так что же такое мусульманская этика? Какой из двух точек зрения, широкой или узкой, следует отдать предпочтение? Мы сможем ответить на этот вопрос, исходя из представления об архитектонике мусульманской этики.

Слово «архитектоника» я понимаю и употребляю в том же смысле, в каком его использовал Кант. Архитектоника — это некие силовые линии, вдоль которых движется мысль и которые определяют целостное строение той системы знания, о которой мы говорим. Выстраиваемое здание, конечно же, не сводится к этим силовым линиям, — но оно невозможно без них. Фундамент здания не виден, будучи скрыт под землей, но именно он определяет, каким будет здание — его контуры, высоту, прочность и так далее. Такова и архитектоника: это основополагающие принципы, которые, может быть, не всегда очевидны, но которые, тем не менее, всегда проявляются в конкретном содержании и определяют его контуры.

Архитектоника как способ смыслополагания

Что же такое архитектоника мусульманской этики? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к двум понятиям, которые сформулированы самой классической арабо-мусульманской мыслью — понятиям *зāхир* «явное» и *бāтин* «скрытое».

Эту пару категорий я называю метакатегориями арабо-мусульманской культуры. Они употребляются во всех основных областях теоретической мысли — в филологии, фикхе, доктрине (вероучении), философии. В каждой из них эти категории имеют своё значение. Вместе с тем есть нечто, что их роднит и оправдывает их номинальное тождество. В чем же заключается общей знаменатель данных метакатегорий?

Зāхир и *бāтин* всегда выступают как неразрывная пара. «Явное» и «скрытое», или «внешнее» и «внутреннее» (оба перевода, с моей точки зрения, допустимы для категорий *зāхир* и *бāтин*), неотъемлемы друг от друга. Безусловно, они противоположны друг другу. Но это такие противоположности, которые не исключают одна другую, как, скажем, горячее и холодное: вещь не может быть одновременно горячей и холодной, — а, наоборот, предполагают друг друга. Обязательно должно быть и внешнее, и внутрен-

нее. Это первое, что мы должны зафиксировать: если имеется *zāḥir* «явное», обязательно есть *bāṭin* «скрытое», и наоборот: если есть *bāṭin* «скрытое», обязательно имеется *zāḥir* «явное». Можно сказать, что они указывают друг на друга, предполагают друг друга.

И второе. В этой паре противоположностей, которые связаны отношением взаимного обуславливания, которые влекут друг друга, — в этой паре противоположностей ни одна не является более значимой, чем другая. Это очень важно понимать, дабы не смешивать эту категориальную пару с другой, которая близка к ней по звучанию и, казалось бы, по содержанию, но которая имеет принципиально другое наполнение. Я имею в виду пару «явление — сущность».

Эта пара категорий, разработанная западной мыслью, не может быть сближена с парой *zāḥir* — *bāṭin* «явное — скрытое». Ведь в паре «явление — сущность» сущность всегда более важна, чем явление. Верно, что они связаны: сущность является, явление существенно, однако явление — всегда лишь поверхностное проявление сущности. Сущность — нечто более цельное, чем явление (никакое явление не способно исчерпать сущность), она более устойчива, чем явление, и, собственно, составляет вещь как таковую.

Понимание, которое вкладывается в пару *zāḥir* — *bāṭin* «явное — скрытое» в арабо-мусульманской культуре, другое. Здесь не идет речь о том, что что-то одно из этой пары составляет суть вещи или саму вещь, или что одно из этой пары важнее, чем другое. Нет. И *zāḥir* «явное», и *bāṭin* «скрытое» одинаково значимы. Это крайне важный момент, который надо учитывать и который многое объясняет в построениях арабо-мусульманских мыслителей, в частности и в области этики.

Если *zāḥir* «явное» и *bāṭin* «скрытое» являются противоположностями, то должно быть что-то, что их соединяет, что-то, что как бы стягивает их, служит мостиком между ними. Должен быть третий элемент, их объединяющий. Чем является этот третий элемент?

Я воспользуюсь ресурсами не арабского, а русского языка и приведу пример, который, как мне кажется, вполне очевиден и понятен любому — даже тому, кто не только не владеет арабским языком, но и никогда не слышал о нем и вообще не имеет понятия об арабо-мусульманской культуре.

Представим, что один человек разговаривает с другим. Мы назовем его «говорящим». То, что он произносит, обозначим словом «проговариваемое». Таким образом, имеется «говорящий» и имеется «проговариваемое», иначе говоря, действующее и претерпевающее. Наконец, имеется процесс, стягивающий их воедино, — процесс «говорение». Так мы получаем тройку понятий: говорящий, проговариваемое и говорение как процесс. Другого человека, к которому обращены слова говорящего, мы назовем «слушающим». Далее, имеется «слышимое» им, и, наконец, «слушание» как процесс, соединяющий слушающего и слышимое. Подобные тройки понятий могут образовываться практически для любого процесса.

Такая тройка: «говорящий», «говоримое» и «говорение» как процесс, который их связывает, — служит мини-моделью того, что подразумевается парадигмой *zāḥir* — *bāṭin* «явное — скрытое». *Zāḥir* и *bāṭin* — это внешнее и внутреннее, которые стянуты каким-то процессом. Третьим элементом, который их соединяет, является этот процесс — процесс перехода *bāṭin* «скрытого» в *zāḥir* «явное» и наоборот.

Перехода в каком смысле? Не в том смысле, что *bāṭin* «скрытое» переходит в *zāḥir* «явное» и перестает быть скрытым. Нет, конечно. Скрытое остается скрытым, а явное — явным. Переход скрытого в явное означает, что они *связаны*. Как говорящий и говоримое связаны говорением, точно так же *bāṭin* «скрытое» и *zāḥir* «явное» связаны процессом, который их стягивает и который заставляет одно переходить в другое.

Такова общая модель смыслового движения, которая и в данном случае, применительно к мусульманской этике, является, с моей точки зрения, архитектурной. Она позволяет увидеть основные силовые линии, выстраивающие здание мусульманской этики, определяющие логику понятий и основные направления рассуждений.

Каким же образом эта архитектура руководит выстраиванием здания мусульманской этики? Начнем наполнять эту модель конкретным содержанием, показывая всякий раз, как оно определено архитектурно.

Определение мусульманской этики

Прежде всего следует определить, что мы понимаем под «мусульманской этикой». Я бы сказал так: мусульманская этика — это наука о том, как должен поступать человек. В этой формулировке упомянуты три принципиальных элемента.

Во-первых, «как должен...». Здесь выражено долженствование, то есть нормативность. Этика — нормативная наука, и мусульманская этика — не исключение. Мусульманская этика не описывает реальность, она говорит, какой должна быть реальность. Другое дело, что реальность, конечно же, всегда отклоняется от нормы: в том и смысл нормы, что она задается как несовпадающая с реальностью. Эти хорошо известные положения верны и в случае мусульманской этики.

Второй элемент этой формулировки: «...поступать...». Это, пожалуй, центральное понятие, и чуть позже мы поговорим о нём подробно.

И, наконец, «...человек». С одной стороны, в мусульманской этике предметом рассмотрения служит поступок как таковой, и тогда это — поступок одного человека. В этой части мусульманская этика является этикой индивидуального поступка. С другой стороны, мусульманская этика рассматривает взаимодействие людей. В этой части она может быть названа этикой социальной. Мы увидим, что в обеих своих составляющих предмет мусульманской этики сформирован в соответствии с ее архитектурным принципом, как процессуальный переход между внутренним и внешним.

Итак, «поступок» (*'амал*) — центральное понятие мусульманской этики. Что такое поступок? Изложенное понимание архитектоники мусульманской этики подсказывает нам, что поступок — это процесс, который связывает внутреннее и внешнее, *бāтин* и *зāхир*.

В качестве внутреннего могут выступать две разные вещи. Во-первых, то, что называется по-арабски *ниййа* «намерение». Во-вторых, *хāl* «состояние» души, а также *хулк*, или *хулук*, — «склад» души, «нрав». Такая двучастность соответствует двум разделам мусульманской этики, индивидуальному и социальному.

В качестве внешнего в обоих случаях выступает то, что называется словом *фи'л* «действие». Мусульманские авторы обычно определяют «действие» как некое движение (*харака*), осуществляемое одним из органов тела — языком, рукой, ногой, туловищем, головой и так далее. Иначе говоря, это — некое внешнее, телесное действие, которое показывает окружающим, что у нас внутри — наше намерение или наше состояние, склад нашей души. А состояние, склад души и намерение — это то, что скрыто и что как таковое, как именно намерение или душевное состояние и нрав, не может быть никому предьявлено.

Рассмотрим индивидуальный поступок как процессуальный переход намерения в действие.

Индивидуальный поступок

Архитектоникой мусульманской этики определено, что обе стороны, и намерение и действие, равно необходимы для того, чтобы поступок состоялся. Из этого вытекает, что они заслуживают *равного* внимания при рассмотрении проблематики мусульманской этики.

Вот почему, как мне представляется, сочинения мусульманских авторов, классифицируемые как этические, включают в себя подробное рассмотрение процедур исполнения культовых обязанностей (омовение, молитва, закят и т. д.), равно как и некультовых действий (заключение сделок и т. п.). Немало места, к примеру, этим вопросам уделяет ал-Газālī в *Ихйā' 'улūм ад-дйн* («Воскрешение наук о вере») — сочинении, которое нередко называют лучшей систематизацией мусульманской этики. Дело вовсе не в том, что доктринальные или правовые вопросы не отделены в сознании мусульманских авторов от этических, дело не в пресловутой «слитости» религии с тем, что в западной культуре носит внерелигиозный характер. Понимание архитектонического принципа, в соответствии с которым выстраивается здание мусульманской этики, дает возможность увидеть подлинную причину: действие необходимо включается в сферу этики постольку, поскольку составляет условие *sine qua non* поступка.

Зафиксировав это крайне важное положение, мы ограничимся им и не будем вслед за мусульманскими авторами подробно рассматривать, в каких случаях те или иные действия считаются правильными и когда они оказываются разрушенными. Подробное описание всех этих условий заняло бы

слишком много места, поскольку действия необычайно разнообразны; такое описание читатель при желании найдет в книгах по этике, доктрине и фикху, в том числе и на русском языке.

Перейдем теперь к намерению.

Определяя, что такое намерение, мусульманские авторы указывают в качестве синонима словосочетание *ирāда джāзима* «непреклонная воля». Действительно, твёрдость намерения является его первой основополагающей характеристикой. Шаткое, нетвёрдое намерение оставляет в душе человека место для посторонних помыслов, которые сбивают его и тем самым разрушают намерение. Нетвёрдое намерение может и само по себе исчезнуть прежде, чем поступок завершится, и тем самым разрушить его.

Второй основополагающей характеристикой намерения служит *ихлās* «искренность». Она означает, что человек не должен иметь никакой задней мысли в тот момент, когда формируется его намерение. Действие должно совершаться именно ради того, ради чего оно совершается: подмена цели разрушает намерение и делает его недействительным. Скажем, дающий милостыню должен давать её именно с целью помочь бедным, а не для того, чтобы заставить других говорить о себе как о благородном и добром человеке, то есть не с целью покрусоваться перед людьми или перед самим собой.

Таковы два существенных требования, предъявляемых к намерению.

Далее, намерение и действие должны находиться в отношении *бāтин* — *зāхир* «скрытое — явное» для того, чтобы поступок как процессуальный переход первого во второе состоялся. Из этого вытекают следующие два требования.

Во-первых, намерение должно быть сформировано до того, как действие начнётся. Намерение, иначе говоря, предваряет действие. Это вытекает из того, что в паре «скрытое — явное» одна из этих сторон *иницирует* процессуальный переход, связывающий их воедино. В данном случае это намерение, «скрытая» сторона этого *зāхир-бāтин-отношения*. Вот почему и вот в каком смысле намерение предваряет действие.

Вместе с тем предшествование намерения действию не может означать их временной разрыв. Ведь смысл намерения — в том, что оно связано с действием процессуальным переходом и только благодаря такому переходу является намерением.

Вот почему намерение (*ниййа*) было бы неправильно толковать как мотив поступка. Для мотива допустим временной интервал, отделяющий его от поступка: мотив может сформироваться в прошлом, а поступок — совершиться только сейчас. В отличие от этого, *ниййа* «намерение» не является намерением, если не влечет действие непосредственно, оно не может быть разорвано с вызванным им действием временным промежутком. Мотив может стимулировать начало поступка, а затем исчезнуть, тогда как поступок будет по-прежнему совершаться. Такое понимание мотива оправдано — однако *ниййа* «намерение» не может вести себя подобным образом. Намерение

должно сохраняться все то время, пока длится действие, потому что намерение — это *бāтин* «скрытое», а действие — *зāхир* «явное», тогда как поступок (*‘амал*) — это переход *ниййа* в *фи‘л*, процессуальный переход намерения в действие, для чего необходимы обе стороны.

И второе требование: намерение должно сопровождать *фи‘л* «действие». Оно должно сохраняться на протяжении всего того временного интервала, в течение которого длится действие. Это объясняется закономерностью связи между *бāтин* «скрытым» и *зāхир* «явным».

Намерение, чтобы остаться намерением, должно транслироваться, внешняясь как действие, — именно тогда совершается поступок. Если так, то понятно, почему намерение должно сохраняться на протяжении всего того отрезка времени, в течение которого длится действие, почему мусульманская этика категорически настаивает на этом требовании, не соглашаясь трактовать намерение в качестве толчка к действию, функция которого — только инициировать действие. Если намерение исчезнет, пока длится действие, разорвется связь внешнего и внутреннего и поступок как процессуальный переход первого во второе не состоится. Тогда понятно, например, почему молитва, если намерение исчезло, прервалось или было испорчено в ходе ее совершения, считается недействительной как поступок (как *‘амал*), хоть бы все внешние действия (движения и слова) состоялись в соответствии с предписанными формулами, — именно потому, что прервалась связь внутреннего и внешнего и поступок как процессуальный переход между ними не состоялся, пусть действия и совершались.

Таким образом, поступок — это не такая вещь, которую можно предъявить взору подобно некой субстанции. Поступок — это вещь-процесс, а в качестве процесса это — некая длительность. Понятие «вещь» передает смысл устойчивости, однако устойчивость вещей-субстанций и устойчивость вещей-процессов достигаются разными путями. В этом заключается одно из основных различий между субстанциальным и процессуальным взглядами на мир.

В силу этого для мусульманской этики одним из центральных понятий является не «добродетель» (*фадйла*), как то верно для западной этики, а «доброделание» (*иҳсāн*). В арабском, как видим, это совершенно разные слова. Так получилось, что в русском они очень близки, поскольку имеют одни и те же корни. Вместе с тем и в русском языке мы чувствуем, что между ними существенная разнища, ибо первое передает субстанциальный, а второе — процессуальный смысл. Это крайне важно, поскольку именно процессуальное, а не субстанциальное видение мира характерно для арабского мышления.

Что такое «доброделание» (*иҳсāн*)? В известном хадисе Мухаммад, задавший этот вопрос Гавриилу, получает ответ: «Это поклоняться Богу, как если бы ты видел Его»¹. Понятие *иҳсāн* передает смысл поступка, «делания добра»,

¹ Ал-Бухārй 50, 4777; параллели: Муслим 9, 10 (здесь вариант: «...бояться Бога, как если бы...»); ан-Насāй 4991; ат-Тирмизй 2610; Ибн Мāджа 64.

и в своем развернутом виде выходит далеко за пределы понимания поклонения как культовой обязанности. А понятие «добродетель» по-арабски выражается словом *фадйла*, обозначающим некое качество характера. *Фадйла* (добродетель), как и противоположное ему *разйла* (порок) — не поступок, а лишь один из элементов, которые предопределяют поступок, как он рассматривается в части социальной, а не индивидуальной этики. Этим обстоятельством, напрямую вытекающим из архитектоники мусульманской этики и в целом арабо-мусульманской культуры, определено соотношение между заимствованными из античности этическими теориями (они занимались именно классификацией добродетелей и пороков) и собственно мусульманской этикой, равно как и тот факт, что античность могла предложить арабо-мусульманской культуре материал для не более чем одного из фрагментов этики, но никак не для всего ее здания, и уж тем более не могла определить принципы его построения.

Мы рассмотрели, что такое намерение и действие и какой должна быть связь между ними. Однако такое соотношение не всегда выдерживается. Следовательно, имеются нарушения нормативной связанности намерения и действия, — той, которая определяется как правильное соотношение между внутренним и внешним и которая конституирует поступок.

Поскольку поступок — это процессуальный переход намерения в действие, естественно предположить, что нарушения нормативной связи, когда поступок не выстроен в соответствии со всеми предъявляемыми к нему требованиями, распадаются на две части, каждая из которых имеет, в свою очередь, два подвида: нарушение или отсутствие намерения и нарушение или отсутствие действия. В самом деле, в мусульманской мысли мы встречаем обсуждение всех этих логически возможных базовых случаев. Сложные случаи, когда нарушаются либо портятся сразу обе стороны, и намерение и действие, являются не более чем комбинацией простых, поэтому достаточно рассмотреть эти исходные варианты.

1. *Порча намерения.* Если намерение, изначально правильное, портится, не сохраняясь до конца действия, то в связке внутреннее/внешнее один из элементов, внутреннее, оказывается разрушенным — а значит, разрушается и вся конструкция. Ведь перехода внутреннего во внешнее нет, следовательно, поступок не совершен. Даже если действие (*фи'л*) как таковое, то есть движения тела, рук, ног, головы, осуществляется, а намерения нет, нет и поступка, потому что нет перехода внутреннего во внешнее, намерения в действие, — а поступок и есть такой переход.

2. *Отсутствие намерения.* Этот случай нарушения нормативной связанности намерения и действия представлен тем, что по-арабски называется *'абас* «напраслина», «пустое занятие». Это — такое действие (*фи'л*), которое совершается, но для которого не имеется никакого намерения. Коль скоро нет намерения, нет и перехода намерения в действие, а значит, нет и поступка. Это во-первых. А во-вторых, действие, не вызванное намерением, является

как будто ущербным (будучи явным, оно лишено скрытого — намерения), а значит, и неполноценным с точки зрения мышления, которое привыкло видеть мир и его вещи как связанность *zāhir* «явного» и *bāṭin* «скрытого».

Вот почему слово *'abās* «напраслина» и, соответственно, *fi'l 'ābis* «напрасное действие» имеют крайне отрицательные коннотации в классической исламской мысли. Например, действия Бога никак не могут быть квалифицированы как «напрасные», или как действия «просто так». Часто говорят, что исламское понимание Бога волюнтаристично, что Бог, мол, творит, что хочет по собственной воле и желанию. Такая характеристика, даваемая всегда «извне» системы мировоззрения ислама, не вовсе беспочвенна, и для нее как будто можно найти опору и в авторитетных текстах, и в доктринальной мысли. Однако здесь не учитывается одно принципиальное обстоятельство. Верно, что никакое действие Бога в отношении творения не направлено на удовлетворение какой-либо нужды Бога, и в этом (и только в этом!) смысле не преследует цель; исламское вероучение особенно настаивает на этом, чтобы подчеркнуть принципиальное отличие Бога от мира. Однако неверно, что действия Бога *вовсе* не преследуют никакой цели. Напротив, любое действие Бога обязательно направлено к какой-то цели, хотя эта цель не служит (и не может служить) обеспечению бытия Бога. Это не действие «просто так», просто «потому, что так хочется», это всегда — действие целенаправленное. Авторы классической эпохи много рассуждали о том, может ли какое-либо действие Бога быть квалифицировано как «напрасное», и дали на этот вопрос отрицательный ответ. Не только действия Бога, но и действия Мухаммада никогда не расцениваются как напрасные. Познакомившись с комментариями к сборникам сунны, можно убедиться, что вопрос о том, являются ли действия Мухаммада в тех или иных ситуациях напрасными, часто обсуждается комментаторами, и они приходят к выводу, что эти действия не напрасны, но преследуют некую цель, то есть имеют за собой намерение.

3. *Порча действия*. Это — ясный случай, не вызывающий теоретических затруднений. Если действие, начатое правильно, затем, в ходе своего совершения, претерпевает порчу, сбивается с правильного пути, то есть перестает быть действием, поступок также оказывается несовершенным. Причина та же, что рассмотренная раньше: отсутствие процессуального перехода намерения в действие, в данном случае — по причине порчи действия в ходе его осуществления.

4. *Отсутствие действия*. Этот случай распадается на два подвида, в соответствии с тем, отсутствует действие по вине человека или нет.

Если действие *вовсе* не совершается по вине человека, это означает не только то, что отсутствует переход намерения в действие и что, следовательно, отсутствует и поступок. Это означает, более того, что отсутствует и намерение, поскольку смысл намерения как внутреннего — в непосредственной связанности с внешним, то есть с действием. Отсутствие внешнего свидетельствует и об отсутствии внутреннего.

Но возможен и другой вариант. Может быть так, что правильное и искреннее намерение сформировано, однако действие (*фи'л*) не может состояться не по вине человека. Человек совершил бы его, если бы не некие неожиданно возникшие и непреодолимые для него обстоятельства. Например, некто твердо намеревается пойти в мечеть, чтобы участвовать в коллективной молитве. Это намерение — твердое, искреннее, и этот человек действительно бы так и поступил, но вдруг в тот момент, когда он уже собрался выходить из дома, с его домашними случилось что-то, что угрожает их жизни или здоровью и что заставило его остаться дома. Человек обязан (это предписано мусульманской этикой и правом) помочь своим домашним и потому пренебречь в данном случае коллективной молитвой. Эти обстоятельства — непреодолимой силы, он ничего не может с ними поделать, он о них не знал заранее и они заблокировали его действие (*фи'л*). Однако *ниййа* «намерение» имелось, оно было искренним, подлинным, и если бы не эти внешние обстоятельства, действие (*фи'л*) совершилось бы, а поступок (*'амал*) как переход намерения в действие состоялся.

В этом случае действие считается как будто имевшим место: его отсутствие оказывается извинимым. Отличие от первых двух случаев (порча или отсутствие намерения) заключается в том, что намерение как *бāтин* «скрытое» — целиком во власти человека, тогда как действию как *зāхир* «явному» могут помешать не зависящие от человека силы, так что действие, безусловно, состоялось бы, если бы не эти неподконтрольные человеку внешние обстоятельства, а потому в таком случае поступок считается совершенным.

Итак, поступок выстроен как связанность внутреннего и внешнего, будучи процессом перехода внутреннего во внешнее, а логика отрицательного или положительного отношения к различным случаям нарушения этой связанности определяется характерной для арабо-мусульманской этики архитектурой понимания этой системы категорий.

Классификация индивидуальных поступков

Рассмотрим теперь состоявшийся поступок, в котором и намерение и действие выстроены по всем предъявляющимся к ним требованиям. Обратим внимание на следующее обстоятельство. Намерение может быть хорошим и правильным в смысле архитектурного требования, а может быть хорошим и правильным с точки зрения той цели, к которой оно направлено. Это — два существенно разных значения слов «хороший», «правильный». До сих пор мы рассматривали поступок как намерение-и-действие с первой точки зрения; теперь пришло время рассмотреть его и со второй. Заметим, что такая двuasпектность характера именно для намерения, а не для действия.

Разделение целей, к которым направлены намерения, задано авторитетными текстами ислама и разработано в трудах исламских ученых. Если все возможные цели, в отношении которых формируется намерение, разделить на хорошие и плохие, то соответствующая классификация распространится

и на намерения, а через них — на поступки. В этом смысл известной формулы «поступки по намерениям» (*ал-а 'мәл би- 'н-ниййәт*; ал-Бухәрй 54 и др.): цель, которую ставит человек, формируя свое намерение, определяет, будет ли поступок классифицирован как хороший или плохой, — естественно, при условии, что поступок состоялся, то есть что сформированное намерение перешло в действие и в них как таковых, как именно в намерении и действии, безотносительно к чему-либо другому, не было изъяна.

В классической литературе встречаются два типа классификации поступков, рассматриваемых как переход намерения в действие.

Первый основан на противопоставлении блага и зла (соответствующие арабские термины *хайр* и *шарр*), а также пользы и вреда (термины *манфа 'а* и *дарар*). Эти две пары терминов близки по смыслу, и различие между ними состоит скорее в словоупотреблении, нежели в содержании. Термины *хайр* и *шарр* характерны для Корана и сунны, тогда как *манфа 'а* и *дарар* редки в авторитетных текстах, зато часто встречаются в работах мусульманских ученых классической эпохи.

Другая классификация поступков оперирует парой категорий *маслаха-мафсада*. Слово *маслаха* означает «интерес», указывая на то, в чем заключается интерес какой-то группы людей или всей уммы. *Маслаха* означает также «пригодность», обозначая то, что пригодно для человека в его жизни, то, что в конечном счете приносит ему какую-то пользу. А *мафсада* «порча» выражает противоположный смысл: это то, что пагубно для человека, группы людей или всей уммы в целом.

Маслаха «интерес» и *мафсада* «порча» указывают, как правило, на опосредованные результаты принимаемых решений и совершаемых поступков, в отличие от терминов *хайр* «благо» и *шарр* «зло», обозначающих обычно их прямой и непосредственный результат. В тех случаях, когда отдаленное и опосредованное благо перевешивает непосредственное, следует предпочесть первое второму и отказаться от одного в пользу другого. Конфликт между двумя типами классификации поступков разрешается на основе принципа «предпочесть большее благо и выбрать меньшее зло».

Таковы два типа классификации индивидуальных поступков.

В обоих случаях поступки классифицируются в зависимости от того, каким является намерение. Ведь намерение, как уже говорилось, понимается как твердая воля (*ирәда джәзима*). Однако воля, а тем более твердая, обязательно направлена к чему-то: смысл воли в том, что она позволяет сделать выбор и осуществить целеполагание. Иначе говоря, воля означает устремленность к какой-то цели (*кақд*). В зависимости от того, какая цель имеется в виду, когда мы формируем свое намерение, поступок и оказывается либо осуждаемым, либо поощряемым.

Рассмотрим кратко первую классификацию, основанную на понятиях блага и зла. Благо и зло определяются в Коране как вполне понятные и доступные для осознания человека выгоды, приобретения или потери в дольней, то

есть земной, жизни (*хайāt дунйā*) или же в другой, тамошней жизни (*хайāt 'āхира*). Иначе говоря, *хайр* и *шарр*, благо и зло — это не метафизические принципы, не что-то абсолютное, не благо как таковое и не зло как таковое. Это то, что в определенной ситуации, в определенных условиях приносит человеку выгоды или же, наоборот, вредит ему.

Наибольшим благом с точки зрения мусульманской этики является принятие и соблюдение исламского Закона (*шарī'а*). Именно такая линия поведения связана с максимизацией блага, причем и в этой, и в той жизни. В этом смысле в исламе нет противопоставления между *хайāt дунйā* «этой жизнью» и *хайāt 'āхира* «тамошней жизнью». Это не то, что Августин назвал «градом земным» и «градом небесным», противопоставление между которыми может доходить до их несовместимости. Верно, что в исламе «эта жизнь» рассматривается как противоположность «той жизни» в целом ряде отношений: эта жизнь временная, та жизнь вечная, эта жизнь земная, преходящая, та жизнь — после конца времен и она не прейдет, и так далее. Между ними, тем не менее, имеется согласованность и гармония, они не противопоставляются. Их связывает также своего рода соотношение между явным и скрытым, между внешним и внутренним. Закон (*шарī'а*), согласно представлению ислама, несет благо не только в той жизни, но также и в этой жизни.

Соответственно, злом является всё, что противоречит принятию исламского Закона и его соблюдению, всё, что так или иначе препятствует этому. С точки зрения того, способствует ли намерение достижению блага в таком понимании или ведёт, наоборот, к злу, поступки и классифицируются как хорошие и плохие.

Среди осуждаемых поступков отдельно рассмотрим забавы, игры (*ла'б*). Один из авторов классической эпохи ал-Джаṣṣāс (917—981) так определяет игру: «Это действие, цель которого — зрелище и отдых, которое не имеет одобряемых (*махмуд*) последствий, а субъект которого не преследует иной цели, кроме развлечения и радости»².

Как видим, цель имеется, и намерение направлено к этой цели, но это — не та цель, которую преследует исламский Закон и которую следует ставить мусульманину. Именно поэтому — в силу того, что цель, к которой направлено намерение играющего, забавляющегося, не является похвальной, — игры и забавы в целом осуждаются мусульманской этикой как пустое и напрасное занятие. Правда, из этого общего положения делаются три исключения на основании известного хадиса³, утверждающего, что не осуждаются три вида забав: игры с домочадцами, езда на лошади и стрельба из лука.

Вторая классификация основана на понятии интереса, или пригодности (*маслаха*). Это понятие широко употребляется в классические времена в фикхе, в *'ақйда* «вероучении», а также в области этики.

² Ал-Джаṣṣāс. Ахкām ал-кур'ан. Стамбул, 1335/1917. Т. 3. С. 246.

³ Ат-Тирмизий 1637; Ибн Маджа 2811.

В фикхе понятие *маслаха* обосновывает иджитihad, поскольку лежит в основании решений факиха, которые не обязательно согласуются с нормами (*хукм*, мн. *ахкām*), зафиксированными даже в авторитетных текстах (*насс*, мн. *нусус*), то есть в Коране и сунне. Иначе говоря, исходя из понятия интереса данной общины мусульман или всей общины в целом (всей уммы), факих принимает путем иджитhада решение, которое может — не должно непременно, но может — не согласовываться с тем, что зафиксировано в *нусус* «авторитетных текстах». Примеры такого рода хорошо известны. Достаточно упомянуть ‘Умара Ибн ал-Хаттāба, второго праведного халифа, великого государственного деятеля и строителя исламского государства, который смог осуществить свои великие преобразования, в частности, именно потому, что ориентировался на *маслаха* «интерес» уммы, не останавливаясь перед отказом от зафиксированных в Коране норм. В фикхе активно используется понятие *масāлих мурсала* «неопределенные интересы». Это значит, что исламская мысль не фиксирует раз и навсегда, что такое *маслаха* «интерес». Ведь историческая ситуация меняется, и исламская умма живет в разные эпохи. Нельзя заранее составить список всех *масāлих* «интересов»: в каждую историческую эпоху это понятие определяется конкретно.

Это же понятие *маслаха* «интерес» и противоположное ему *мафсада* «порча» играет большую роль в этике. В целом понимание *маслаха* в этике согласуется с тем, как этот термин понимается в фикхе.

Можно говорить об иерархии интересов (*масāлих*) в исламе. Высшей *маслаха*, высшим интересом и высшей целью является жизнеспособность уммы в целом. Следующий уровень занимает жизнь, благополучие, благосостояние каждого отдельного мусульманина. В этом смысле можно говорить, что исламская этика, как и исламское право, направлены к сохранению жизни и к максимизации блага и благосостояния как общества в целом, так и каждого отдельного мусульманина. Всё, что служит интересам сохранения жизни, является положительным с точки зрения *маслаха* «интереса».

Не только жизнь как высшая ценность, но и, если спуститься ещё на ступеньку вниз, имущество, то есть материальные ценности также охраняются мусульманским правом и мусульманской этикой. Средневековое право войны запрещало мусульманской армии, если она воюет на территории врага, наносить не оправданные военными целями вред и урон не только мирным жителям (с мирными жителями вовсе запрещено воевать), не только живой силе противника, но и его материальным ценностям. Можно прибегать к их разрушению только в той мере и в том объёме, который обусловлен необходимостью решения военных задач. Почему? Потому что высший интерес — это максимизация блага, понимаемого как жизнь и жизнеустройство, в том числе и как материальное благополучие.

Наконец, это же отношение распространяется на животных. Вот известный хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Одна женщина попала в пламень по причине своей кошки” — или же [он

сказал] “кота”. “Она посадила ее на привязь, не кормила и не давала поймать никакую тварь, пока та не умерла от истощения”⁴. Лишив животное пищи и возможности охотиться и таким образом уморив его, эта женщина была наказана адскими муками. Заметим, что речь идет о конце первого тысячелетия нашей эры (именно тогда были составлены сборники сунны), когда было еще очень далеко до распространенных ныне движений в защиту прав животных. Известно, что исламское право и исламская этика запрещают ради забавы или «просто так» убивать животных, — не только крупных, но также мелких, тех, которых мы обычно считаем «ничего не значащими» или «вредными», таких как муравьи, блохи, а уж тем более змеи. Их разрешается умерщвлять только в том случае, если они представляют реальную угрозу для человека.

В этом смысле исламская этика может и должна быть названа жизнеутверждающей. Эта этическая система направлена на то, чтобы выстроить жизнь, максимально её охранить, причём не только жизнь как таковую (физическое существование), но и жизнь в более широком понимании, включающем обустроенность и материальное благополучие.

Забота о жизни мусульманина, собственной и чужой, составляет обязанность верующего. Именно поэтому категорически запрещено самоубийство, оно является *кабйра* «великим грехом». Характерен такой хадис: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Кто бросится с горы и убьет себя, навсегда останется в огне геенны. Кто выпьет яд и убьет себя, навсегда останется в огне геенны с ядом в руке, вечно прихлебывая его. Кто умертвит себя клинком, навсегда останется в огне геенны с клинком в руке, пронзая им свой живот”»⁵.

Столь же категорически осуждается убийство. Обратим внимание на такой хадис: «Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Если два мусульманина направят друг на друга мечи, то и убивший, и убитый окажутся в пламени”. Я спросил: “Этот-то — убийца, но почему же убитый?” [Пророк] ответил: “Потому что он хотел непременно убить того”»⁶. Здесь мы вновь встречаемся с положением мусульманской этики, о котором говорили в самом начале: если имелось, как в данном случае, твёрдое, искреннее намерение убить другого (пусть даже защищаясь), и оно не осуществилось, поскольку нападавший убил своего защищавшегося противника до того, как тот смог его умертвить, и поэтому реальное действие убийства не было совершено защищавшимся, — однако он бы убил нападавшего, если бы ему не помешали, а значит, поступок убийства совершился с точки зрения этики. Пусть намерение и не реализовалось в реальном действии, — поступок был совершен, потому что действие реализовалось бы, если бы не вне-

⁴ Муслим 2619; параллели: ал-Бухārй 3318, Ибн Мāджа 4256.

⁵ Ал-Бухārй 5778; параллели: ал-Бухārй 1365; Муслим 109; ат-Тирмизй 2043, 2044; ан-Насā’й 1965; ‘Абū Дāвуд 3872; Ибн Мāджа 3460.

⁶ Ал-Бухārй 31; параллели: ал-Бухārй 6875, 7083; Муслим 2888; ан-Насā’й 4117, 4120—4123; Абū Дāвуд 4268; Ибн Мāджа 3965.

шие, не зависевшие от данного человека обстоятельства (мы рассматривали это выше, в п. 4 случаев нарушения нормативной связанности намерения и действия), а значит, переход намерения в действие (а именно такой переход и является поступком) состоялся. Следовательно, поступок (а не действие!), состоявшись, должен влечь наказание.

Спонтанные поступки

Мы сказали, что поступок понимается как процессуальный переход намерения в действие. На формировании продуманного намерения, направленного к достижению благой цели, настаивает мусульманская этика. Формирование намерения находится во власти человека, который сознательным усилием вырабатывает его. Различение непосредственного (ближайшего) и опосредованного (отдаленного) блага и зла служит основанием для рассмотренных двух типов классификации поступков.

Помимо поступков, реализующих в действии сознательно сформированное намерение, бывают поступки, переводящие в действие волевой импульс, который возникает в душе человека спонтанно, а не в результате сознательной работы по его формированию, и контролировать который человек не в состоянии. Такие поступки рассматриваются в мусульманской этике преимущественно в той ее части, где речь идет о формировании социальной ткани, о взаимо-действии с другим человеком.

Спонтанные поступки также представляют собой процессуальный переход внутреннего (*бāтин*) во внешнее (*зāхир*). Как и в рассмотренных ранее случаях, внешним здесь служит действие (*фи'л*). Внутреннее, однако, представлено не намерением, а «состоянием» (*хāl*) или «складом» (*хулк*, тж. *хулук*) души.

Состояние (*хāl*) души понимается как мгновенный срез психики. Состояние может быть результатом раздумий над прошлой жизнью, однако главное заключается в том, что оно фиксируется именно в данное мгновение, будучи тем самым состоянием души, которое, выливаясь в действие (*фи'л*), заставляет нас совершить поступок.

Еще раз отметим, что вместо «намерения» (*ниййа*), переходящего в «действие» (*фи'л*), благодаря чему и совершается «поступок» (*'амал*), в данном случае мы говорим о *хāl* «состоянии». Разница тут существенная. Ведь намерение — это результат продумывания и собственного решения человека. Человек именно сам, индивидуально, решает, каким должно быть его намерение.

Это принципиальный момент мусульманской этики. В сочинениях классических авторов мы можем заметить, что это положение формулируют и настаивают на нём в своего рода полемике с той ситуацией, которая имела место в доисламскую эпоху, во времена джахилии. Я имею в виду *'аҗабиййа* «спяняность», сплывающую членов кровно-родственной группы.

Почему же именно в полемике с *'аҗабиййа* «спяняностью»? *'Аҗабиййа* времен джахилии однозначно и категорически осуждается в исламе. Мы

поймем причины этого, если вспомним, что намерение (*ниййа*) должно быть продуманным каждым человеком индивидуально, пропущенным через себя. Человек должен понимать, каковы цели его действий, он должен понимать, в чём заключается его благо, а в чем — зло, он должен понимать, что такое «интерес» (*маслаха*), и только тогда он может сформировать правильное намерение. *‘Асабиййа* же заставляет человека действовать прямо противоположным образом. Ведь *‘асабиййа* «спаянность» — это такой склад души, когда человек, не думая и не размышляя, хватается за оружие, если близким угрожает опасность; или же, если его близкие идут воевать за что-то, он также берет оружие и идёт воевать, не думая и не размышляя, за что он воюет, правое это дело или нет, благое или злое. Иначе говоря, он не формирует «намерение» (*ниййа*), не осуществляет личное целеполагание. Поэтому ислам категорически выступает против *‘асабиййа*, ибо намерение, вызывающее действие, непременно должно быть продуманным; оно должно быть пропущено через разум, сформировано на основе определенного знания. Отсюда высокие коннотации слов «разум» (*‘ақл*) и «знание» (*‘илм*) в исламе, отсюда высокий статус «ученого» (*‘алим*). Ислам настаивает на необходимости знания, поскольку знание нужно для формирования правильного намерения, для того, чтобы человек совершал правильные поступки.

Но бывают и другие ситуации, когда наше действие (*фи‘л*) вызвано не намерением, а «состоянием» (*хāл*). «Состояние» — это то, что обуревает нас в данный момент и выливается в действие. Состояния также классифицируются как хорошие и плохие в зависимости от того, к каким поступкам они склоняют человека. Поступки же понимаются как хорошие или плохие в соответствии с тем, о чем мы уже говорили: поступки, служащие достижению блага, являются хорошими и, наоборот, плохими являются те, что приносят зло.

И, наконец, термин *хулқ* (тж. *хулук*, мн. *ахлāқ*). Его переводят по-разному — и как «темперамент», и как «характер», и как «нрав». Можно передавать его также словом «предрасположенность», имея в виду предрасположенность к совершению действий, или словом «склад», подразумевая тот или иной склад души.

Термин *ахлāқ* в классическую эпоху служил для передачи греческого понятия «этика», поскольку античные сочинения по этике, имевшие хождение на арабском языке в классической арабо-мусульманской культуре, и были преимущественно сочинениями об *ахлāқ* — о нравах в античном понимании, то есть о добродетелях и пороках.

А что такое *ахлāқ*, с точки зрения исламских ученых? Ал-Джурджāни говорит, определяя *хулқ*, что это «прочный склад души, благодаря которому действия проистекают легко, без размышлений и раздумий»⁷. Как видим, речь идет не о формировании намерения, направленного к достижению продуман-

⁷ *Ал-Джурджāни*. Ат-Та‘рифāt. Лейпциг, 1845. Т. 1. С. 136.

ной цели, а о том, что действие происходит естественно в силу определенной предрасположенности человека именно к такому действию.

К примеру, если человек обладает щедрым нравом (*хулк*), то он легко, без принуждения и без раздумья, действует как щедрый человек. Он не заставляет себя быть щедрым, он щедр естественным образом. Человек остается щедрым с точки зрения мусульманской этики, причем в полном смысле этого слова, если у него соответствующий нрав (*хулк*), пусть даже у него нет ни гроша, чтобы проявить щедрость. Пусть это нищий, у которого нет денег и который ничего не может никому дать, — обладая таким нравом, он остается щедрым. Ведь у него имеется скрытое (*бāтин*) — в данном случае не намерение, а склад души, — которое перешло бы в явное (*зāхир*), то есть в действие (*фи'л*), если бы не внешние обстоятельства (его нищета), блокирующие это действие. И наоборот, если человек делает над собой усилие, чтобы проявить щедрость, он не щедр, даже когда раздает большие суммы денег. На этом положении мусульманская этика настаивает твёрдо и категорично: человек, делающий усилие, чтобы совершить щедрое действие, не является щедрым. Ведь в этом случае нет перехода внутреннего во внешнее, перехода склада души в действие. Это же касается и прочих *ахлāк*, то есть прочих типов склада души, нравов, предрасположенностей к действию.

С этим связана одна из проблем, дискутируемых в мусульманской этике: можно ли изменить свой нрав? Можно ли, к примеру, воспитать в себе щедрость, если мы не щедрый от природы? Здесь большой вопрос. Дело в том, что Аристотелева этика как раз и построена как наука о том, как воспитывать добродетели и как избегать пороков, то есть как изменять нравы (*ахлāк*). Сочинения арабо-мусульманских авторов классической эпохи, которые писали в духе античной этики, часто назывались *Тахзйб ал-ахлāк* «Исправление нравов». Однако в мусульманской этике вопрос о возможности исправления нравов решается отнюдь не столь однозначно.

С одной стороны, в хадисах именуются свидетельства того, что Мухаммад старался исправить нравы людей. Это должно подсказывать нам, что нравы, в принципе, можно изменить. Вместе с тем, гораздо больше свидетельств противоположного. В этом отношении характерен такой хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Верьте, если услышите, что гора сошла со своего места, но не верьте тому, кто скажет, будто некто переменял свой нрав: человеку не отойти от врожденного”⁸». Этот хадис, независимо от отношения к его достоверности, очень удачно выражает общий настрой авторов классической эпохи, пишущих о человеческих нравах, и нередко цитируется.

⁸ Ибн Ханбал 26953 (цитирующие этот хадис авторы указывают на разрыв в цепи педагогиков между предпоследним и последним, аз-Зухрй и ‘Абу ад-Дардā’: первый умер в 124 г. х., тогда как второй, сподвижник Мухаммада, — в 23 г. х.).

Таким образом, вопрос о принципиальной возможности изменить свой нрав остается дискутируемым. Противостоят две точки зрения: представление о том, что нравы (*ахләк*) можно менять, и утверждение, что их изменить нельзя: каков человек от природы, таким он и останется.

Вместе с тем, не следует забывать, что существуют два выражения, пользующиеся высокой популярностью: *мак̄арим ал-ахләк* и *хусн ал-хулуқ*. И то, и другое можно перевести как «добронравие». Независимо от теоретической дискуссии о том, можно воспитать нравы или нельзя, можно изменить склад души или он дан человеку от рождения, — независимо от этого мусульманская этика, безусловно, призывает к добронравию.

Ориентиром для этого призыва служит образец, заданный Мухаммадом. У Муслима читаем: «...Я попросил: “О мать правоверных (‘А’иша. — А. С.)! Расскажи о нраве посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!)” Она ответила: “Разве ты не читаешь Коран?” Я сказал: “Конечно, читаю”. — “Так вот, нравом пророка Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) и был Коран”⁹. Подтверждение этого находим в двух коранических аятах: «Поистине, ты великого нрава» (68: 4) и «В посланнике Божиим прекрасный пример вам» (33: 21). Высшая степень благонравия Мухаммада обосновывает стремление мусульман во всем держаться сунны и следовать образцам его поведения. Для шиитов эталон поведения представлен, по меньшей мере наряду с Мухаммадом, фигурой ‘Али.

Так что же такое добронравие (*мак̄арим ал-ахләк*, *хусн ал-хулуқ*)? Какими нравами должен обладать мусульманин, что поощряется и что осуждается мусульманской этикой?

Если говорить в самом общем виде, то следует обратиться к коранической формуле (7: 199): *خذ العوف و امر بالعرف* *хуз ал-‘авф ва-‘мур би-л-‘урф*. Так Бог наставляет Мухаммада: «Держись прощения и приказывай...» Что же именно должен приказывать Мухаммад?

Предмет его приказаний обозначен словом ‘урф. Вспомним более распространенное однокоренное *ма’рүф* (букв. «то, что известно»). Арабские словари классической эпохи объясняют, что *ма’рүф*, как и ‘урф, обозначает тот комплекс черт характера и типов поведения, который известен — отсюда название — среди людей как хороший. Мы можем так определить ‘урф: это совокупность добрых черт характера и доброго поведения, традиционно и добровольно признаваемая людьми в качестве таковой.

Вспомним одно из основных положений исламского вероучения, которое касается *фитра* «врожденной природы» человека. Как известно, ислам считает, что изначальная природа человека не повреждена и что она и есть ислам. Эта уверенность выражена в Коране (30: 30), утверждающем, что изначальная сотворенность человека соответствует подлинной вере, поэтому для обретения последней следует лишь обратить свой лик к изначальной универсальной

⁹ Муслим 746, параллели: ан-Насә’и 1601; ‘Абу Дәвуд 1342; Ибн Мәджа 2333.

человеческой природе. Та же мысль выражена в сунне: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Каждый рождается в соответствии с изначальной природой, а уж родители превращают его в иудея, христианина или мага (т. е. огнепоклонника-зороастрийца. — А. С.)”»¹⁰. Иначе говоря, ислам — это естественная, прирождённая для человека религия и образ поведения. И как таковая, то есть как естественная для человека, эта религия и этот образ поведения хорошо сочетаются с понятием *’урф* — естественно признаваемым людьми комплексом добрых нравов и типов поведения.

Но что такое *’урф*, если говорить более подробно?

’Абу ‘Абдаллах ал-Қуртубӣ (ум. 1272), автор известного комментария к Корану, приводит хадис, согласно которому Мухаммад спросил архангела Гавриила, что подразумевается под *’урф*. Гавриил, по его словам, принес ответ от Знающего: «Всевышний Бог приказывает тебе прощать тем, кто к тебе несправедлив, давать тем, кто отказывает тебе, и воссоединяться с теми, кто тебя отторгает»¹¹. Это — крайне важная формулировка, благодаря которой мы делаем первый шаг к раскрытию понятия *’урф* «добронравие». Добронравие, как оно трактуется в исламе — это такие качества, которые позволяют завязать *отношение с другим*.

Говоря о нравах (*ахлақ*), мы сместили свой взгляд с человека как такового (ведь до этого мы анализировали индивидуальный поступок) на человека в его связанности с другим человеком. Такая связанность «я — другой» представляет собой отношение противоположностей.

Это отношение выстраивается в соответствии с рассмотренным принципом, определяющим архитектуру мусульманской этики. Модель *зāхир-бāтин* является и в данном случае парадигматической, и свою силу сохраняют те положения, о которых уже говорилось. В данном случае особое значение имеет следующее: процессуальный переход между противоположностями, связывающий их воедино, инициируется одной из сторон. Это значит, что в отношении *зāхир-бāтин* «явное-скрытое» одна из сторон должна оказаться «сильнее» другой, чтобы отношение между ними смогло завязаться. Это положение вполне ясно проявляет себя в понимании поступка как процессуального единства намерения (скрытого) и действия (явного): намерение инициирует действие — но не действие как таковое (действие как таковое является самостоятельным и в этом смысле не зависит от намерения, ведь оно может совершаться и без намерения либо с испорченным намерением — см. пп. 1—2 нарушения нормативной связанности намерения и действия), а именно действие как *зāхир* «явное», связанное с намерением как *бāтин* «скрытым». Так и здесь: «я», инициирующий завязывание отношения с «другим», должен оказаться *сильнее* другого, чтобы это отношение состоялось.

¹⁰ Ал-Бухārӣ 1358, 1385, 4775, 6599, параллели: Муслим 2658; ат-Тирмизӣ 2138; ‘Абу Дāвуд 4714.

¹¹ *Ал-Қуртубӣ*. Ал-джāми‘ ли ахкām ал-қур’āн. 3-е изд. Каир: Дār ал-кутуб, 1387/1967. Т. 7. С. 345.

Вернемся к процитированному определению: прощай тем, кто к тебе несправедлив, давай тем, кто тебе отказывает, воссоединяйся с теми, кто тебя отторгает. В этих качествах выражено, в общем и целом, именно стремление завязать отношение с другим, причем даже в том случае, если другой не вполне готов к этому, если он не делает первый шаг. Такое завязывание отношений с другим возможно, если иницилирующая сторона проявляет *уступчивость* по отношению к другому.

Таково, как представляется, стержневое качество, к которому призывает мусульманская этика — проявить уступчивость к другому. Уступчивость не для того, чтобы подчиниться, сдать свои позиции. Ни в коем случае уступчивость не может трактоваться как капитуляция. Она означает такой шаг навстречу другому, чтобы отношение с другим завязалось и поддерживалось.

В самом деле, целый ряд моральных императивов служат именно этой цели. Например, известный императив «не спорь с другим»: даже если ты точно знаешь, что ты прав, а собеседник не стремится это признать и не соглашается с тобой, не спорь, оставь это. Спрашивается — почему? Если я точно знаю, что дважды два — четыре, а собеседник настаивает, что дважды два — пять, почему я не могу отстаивать истину? А вот почему: сохранить связанность с другим, поддержать с ним отношение в данном случае важнее, чем доказать ему свою правоту. Важен лад; важна слаженность отношений. Важно избежать того, что исламская мысль называет *шиққāк* «раскол», «раздор».

Это стремление к связанности с другим, к поддержанию доброго отношения с другим является в самом деле центральным для исламской мысли. Едва ли это целиком объясняется единственной причиной. Но одна из основных та, что в исламском обществе, в отличие от христианского, нет такого мощного объединяющего института, как Церковь. Христианская Церковь, помимо всего прочего, выполняет и функцию объединения верующих в единый организм. В исламе нет организации, которая бы обладала авторитетом *целостного* объединения всех. Поэтому в исламе общественное единство и солидарность выстраиваются не сверху, не от целого к части и затем к индивиду, и логически исходным не служит понятие общества как целого. В этом также проявляется архитектурный принцип мусульманской этики: взаимодействие двух выстроено как *зāхир-бāтин*-взаимодействие, где одна из двух сторон иницирует действие (как *бāтин*, намерение или состояние, нрав, иницируют действие в рассматриваемых случаях), а потому должна проявить уступчивость, сделать шаг навстречу. Таким образом, единство общества выстраивается снизу, по ячейкам. Базовой ячейкой является отношение двух — человека с другим человеком. Поэтому мусульманская этика так настаивает на том, чтобы это отношение завязывалось и чтобы оно было крепким, прочным. Даже в том случае, если другой не слишком склонен к этому, нужно сделать шаг ему навстречу.

Другой ученый из Кордовы, 'Абӯ ал-'Аббās ал-Қуртубӣ (1173—1259, учитель упомянутого ал-Қуртубӣ), автор комментария на «аҫ-Саҳїҳ» Муслима

(ал-Муфхим *фй шарх Муслим*), пишет: «Нравы (*ахләк*) — это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими». Это означает, что, ведя речь о нравах, мы говорим не о добродетелях и пороках, которые характеризуют человека как такового, мы говорим о том, что позволяет ему взаимодействовать с другим. Вот где акцент, вот на чём сосредоточено внимание. Нравы, продолжает ал-Қуртубй, «бывают одобряемыми и порицаемыми». И дальше: «В целом одобряемое — это когда ты [заодно] с другим против себя». Что это значит? Он поясняет: «Справедлив к другому, не справедлив к себе»¹². Словом «справедлив» я передаю арабское *мунсиф* — букв. «делящий пополам». Однокоренное *инсәйф* выражает смысл точного деления пополам, на равные доли и служит в арабском одним из эквивалентов понятия «справедливость». Казалось бы: быть заодно с другим, встать на точку зрения другого означает поменяться с ним местами, отнести к другому как к себе и, следовательно, к себе как к другому, а значит, универсализировать моральное суждение, сделать его равно приложимым к любому. Но здесь — другое продолжение: быть заодно с другим означает «отдать другому половину» (=быть справедливым к нему) и «не брать половину себе» (=не быть справедливым к себе), то есть отдавать, но не брать. Было бы ошибкой думать, что этот императив универсализируем. Ведь нельзя сказать, что и от другого мы действительно ждем того же, то есть предполагаем, что и другой будет отдавать, но не брать. Ведь в таком случае *никто* не сможет отдать, поскольку *никто* не будет брать. Выражая пожелание отдать, но не взять, мы тем самым выражаем пожелание к другому взять, но не отдать. *Зәхир-бәтин*-отношение несимметрично, а потому не универсализируемо. Это — чрезвычайно важная черта мусульманской этики, определяемая ее архитектурной: неуниверсализируемость морального идеала¹³. Встать на точку зрения другого означает не выровнять отношения, а склонить баланс в пользу другого. Ал-Қуртубй продолжает, раскрывая значение этого общего требования: «По отдельности это — быть прощающим, кротким, широким, терпеливым, сносить обиды и вред, быть милосердным, сострадательным, удовлетворять нужды другого, быть дружелюбным и гибким. А порицаемое — противоположное этому»¹⁴.

Стремление трактовать фактическое равенство в пользу другого ярко выражено в изречении, которое Ибн Муфлих (ум. 1362, знаменитый факих-ханбалит) вкладывает в уста ал-Аш‘аса ибн Қайса, предводителя племени кинда. Это знаменитое племя, представители которого сыграли заметную и проти-

¹² В оригинале: *المحمودة على الاجمال ان تكون مع غيرك على نفسك فتتصف منها ولا تتصف لها*.

¹³ Подчеркнем, что моральный идеал в данном случае отнюдь не сакрализован, и не в этом причина его неуниверсализируемости.

¹⁴ Цитирую по Ибн Хаджару ал-‘Асқаләнй (Фатх ал-бәрй. 13 тт. Бейрут: Дәр ал-ма‘рифә, 1379 х. Т. 10. С. 456), который приводит эти слова в комментарии к названию одной из глав «аҫ-Сахйха» ал-Бухәрй «Благонравие, щедрость и непринимаемая скупость» (باب حسن الخلة والسخاء وما يكره من البخل).

воречивую роль в ранней исламской истории. Ал-Аш‘ас ибн Қайс обращается к своему народу с призывом к благонаравию: «Я — один из вас, не имею ни перед кем преимуществ. К вам обращаю свой лик, вам на службу ставлю свое состояние, удовлетворяю ваши права и нужды, защищаю ваших жен. Кто будет поступать как я, тот...» — какого продолжения ожидает читатель? равен мне? нет: «...кто будет поступать как я, тот лучше меня; а кого я превзойду, того я лучше»¹⁵.

Как видим, здесь та же идея: если мы равны, ты лучше меня. Казалось бы, парадокс: равенство не может заключаться в неравенстве, а справедливость — в том, чтобы оценивать одно и то же разной мерой. Но именно таково требование архитектурного принципа мусульманской этики: это баланс, сдвинутый в пользу другого.

Ахләк — нравы, предрасположенности к действиям — могут описываться очень подробно. Авторы составляют длинные списки нравов-*ахләк* и обсуждают их во всех деталях. Но в целом идея состоит в том, что хорошие нравы — это те, которые позволяют завязать отношения с другими.

Именно в этом смысл призыва к скромности — известного призыва мусульманской этики. Ведь скромность удерживает от того, чтобы выделиться и встать над другим человеком. Конечно, положительное отношение к скромности связано и с историческими особенностями принятия ислама, когда, как повествует исламская история, «заносчивые гордецы» противились исламскому призыву, тогда как принимали его скорее люди скромные. Однако в дальнейшем призыв к скромности освободился от этих исторических деталей и начал рассматриваться как таковой.

Призыв к скромности предполагает, что мусульманин не должен выделяться по отношению к другому, не быть выскочкой. Почему? Именно потому, что необходима общественная солидарность, связанность с другим. Отсюда то, что называют исламским видом одежды: скромные, не кричащие цвета, скромные ткани. Скажем, не одобряется шёлк и другие дорогие материалы, не одобряются шлейфы на платьях. Почему? Что, мусульмане способны оценить только приглушенные цвета (белый, серый, коричневый, черный) и не могут воспринять красоту ярких красок? Или мусульмане от природы не любят дорогие красивые ткани, шёлк и тому подобное? Конечно, нет. Дело в том, что таким образом человека призывают к тому, чтобы быть солидарным с другим, чтобы не выделяться по отношению к другому.

Соответственно, отрицательными чертами характера являются те, что препятствуют такому завязыванию отношения с другим. Но это не просто автоматическое отрицание добрых качеств. Здесь тоже есть своя логика, и она определена архитектурной мусульманской этики.

Говоря об отрицательных чертах, как правило, в числе первых выделяют *нифәк*, или *мунәфақа* «лицемерие». Это известный термин и фикха, и ис-

¹⁵ Ибн Муфлих. Ал-‘Адәб аш-шар‘ийя, Каир: 1348/1930. Т. 2. С. 215.

ламской доктрины. *Мунāфиқ* «лицемер» определяется как человек, который питает в сердце убеждения, противоречащие исламу, а действует как мусульманин. Речь идет в первую очередь о людях, которые в период исламских завоеваний принимали ислам, но продолжали полностью или частично придерживаться прежних убеждений. Лицемерное поведение — это, спору нет, плохая вещь. Вряд ли можно найти этическую систему, которая оценивала бы лицемерие положительно. Но где оно выдвигается на первое место среди плохих качеств? Почему лицемерие *столь* плохо? Не забудем, что лицемер может быть внешне благочестив в том смысле, что соблюдает все обряды и выполняет все обязанности мусульманина. В чем же дело? А дело в том, что у лицемера нарушено соотношение между *бāтин* «внутренним» и *зāхир* «внешним»: убеждения у него одни, а действия совсем другие, не соответствующие убеждениям. Такое нарушение соотношения между внутренним и внешним противоречит архитектурному принципу устройства мусульманской этики, и лицемерие выделяется отдельно в числе отрицательных качеств.

Если лицемерие разрушает индивидуальный поступок, то разлад разрушает связанность-с-другим, разрывает ткань социальности. Поэтому отрицательно расценивается *шиқāқ* «раздор» и всё, что ведет к раздору, к разладу; отрицательно оценивается задиристость и спор (*джидāl*). Но спор не в смысле научной полемики: такого рода развернутые дискуссии в классической исламской литературе велись вокруг огромного количества вопросов. Речь идёт о споре, который приводит к разладу и доходит до разрыва отношений, — именно такой спор осуждается.

Осуждается вероломство и притворство — в силу той же логики. К примеру, вероломство ведёт к потере веры в другого, а значит, делает невозможным поддержание нормальных отношений. Осуждается ложь — даже ложь во спасение, а уж тем более намеренная. И, наоборот, высоко оцениваются противоположные качества: надёжность (*'амāна*), честность, верность слову и другие.

Таковы нравы, или предрасположенности к действиям, которые мусульманская этика оценивает положительно — как *макāрим ал-ахлāқ*, или *хусн ал-хулук*, — и те, что противоположны им и оцениваются отрицательно.

Мы рассмотрели, каким образом системообразующие принципы мусульманской этики проявляются на разных этапах её построения как единой системы знания и как они руководят выстраиванием основных категорий и логикой рассуждения. Так мы подошли к ответу на вопрос, поставленный в начале статьи. То характерное содержание, которое вкладывается в понятие «мусульманская этика», определено не только конкретным наполнением этой этической системы, почерпнутым из авторитетных текстов ислама и развитым в работах мусульманских ученых. Оно определено также архитектурной его

выстраивания, представленной принципом *зāхир-бāтин*-противоположения (противоположения «явное — скрытое») и процессуального перехода между противоположностями. Этот принцип лежит в основании не только мусульманской этики, но и прочих сегментов классической арабо-мусульманской культуры. Именно этот факт делает мусульманскую этику столь хорошо «пригнанной» к другим областям этой культуры.