

Классическая арабо-мусульманская этическая мысль

ГЛАВА I. ЭТИКА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

§ 1. Понятия «мусульманская этика» и «этика в мусульманских обществах»

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

1. Понятие «мусульманская этика»

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

Для культуры ислама не характерно разделение на светское (мирское) и религиозное, как оно сложилось в период средневековья в ареале христианской цивилизации. Поэтому термин «мусульманская этика» не следует считать синонимом для понятия «религиозная этика», от которой можно было бы отличать «внерелигиозную». Традиционная религиозно-правовая мысль (фикх) в исламе разделяется на учение о «поклонении» (ибадат) и учение о «взаимоотношениях» (муамалят) людей между собой, причем вторая часть значительно превышает первую по объему и включает в себя гражданское, административное, финансовое, уголовное и др. виды права. Так же и мусульманская этика рассматривает не только сферу отношений человека и Бога, — то, что с точки зрения жесткой дихотомии светское/религиозное следовало бы относить к собственно «религиозной этике», — но и все аспекты человеческого поведения и общежития, в том числе и носящие совершенно «светский» характер. Хотя мусульманская этика с точки зрения своего

генезиса и источников безусловно связана с религиозной системой ислама, она не сводится к последней. Поэтому отказ от ислама как государственной религии и от шариата как основы правовой системы, практикуемый сегодня в странах, когда-то входивших в состав арабо-мусульманского халифата, не означает, что на смену «мусульманской этике» может прийти какой-то вариант «внемусульманской» или «светской» этики. И дело здесь не столько в содержании отдельных категорий (например, благо), которые сформировались в мусульманской этике под несомненным влиянием религии и содержание которых могло бы меняться с падением влияния ислама. Дело скорее в фундаментальных, системообразующих принципах мусульманской этики (Гл. I, § 3), которые не связаны непосредственно с религией и которые более устойчивы, чем содержание даже центральных этических категорий.

2. Понятие «этика в мусульманских обществах»

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

до конца успешное. Наконец, значение для формирования нравственности имел и имеет адат (от *араб.* «ада» — обычай) — местные традиционные представления, преимущественно в сфере обычного права.

3. Понятия «кораническая этика», «этика Корана и сунны»

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

В отличие от Корана, изначально заданного для исламской традиции как авторитетный текст, сунна складывалась постепенно на протяжении первых двух-трех веков исламской эры. Собираение, исследование и комментирование хадисов с точки зрения их достоверности и содержания стало предметом «хадисоведения» (ильм аль-хадис). В целом хадисы распадаются на «правильные» (сахих), «хорошие» (хасан) и «слабые» (даиф). В самостоятельную группу из состава «слабых» иногда выделяют «подложные» (мавдуб) хадисы, которые, хотя и могут фигурировать в сборниках, однако не должны возводиться к Мухаммеду и служить основой для выработки норм права и руководством к повседневным действиям мусульман. Эта классификация отражает прежде всего содержание хадиса. Параллельно ей хадисы классифицируются в зависимости от характера цепочки передатчиков (иснад) хадиса и количества версий, в которых известен хадис, причем один и тот же хадис может классифицироваться по разным шкалам одновременно и независимо. В целом условия достоверности хадиса включают непрерывность

вплоть до Мухаммеда цепи передатчиков, которые предпочтительно должны быть заслуживающими доверия и жить в эпохи, когда по крайней мере не исключена возможность их встречи, а следовательно, и передачи хадиса от одного другому; передачу хадиса в многочисленных редакциях, различающихся словесным оформлением, но совпадающих по существу дела; передачу хадиса через несколько цепей передатчиков, желательно независимых; непротиворечие хадиса другим, твердо установленным положениям Корана и сунны, а также здравому смыслу.

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

Признавая хадисы суннитской традиции, не противоречащие этому представлению, шииты вместе с тем имеют собственный аналог суннитских «шести книг». У них это — «четыре книги», принадлежащие трем авторам. Аль-Кулíни (ум.941) создал «аль-Кáфи фи аль-хадíс (Достаточный свод хадисов)», Ибн Бабавéйх (ум.991/992) — «Ман ля йахдúру-ху аль-факíх (Книга для тех, с кем нет факиха)», а Абу Джафар ат-Тúси (ум.1066/67) — «аль-Истибсáр (Обозрение)» и «Тахзíб аль-ахкám (Упорядочение юридических норм)». Уникальным источником шиитской учености является энциклопедический «Бихáр аль-анвáр (Моря света)» в более чем 100 томах, составленный Мухаммедом Бáкиром аль-Мáджлиси (1628-1699) с использованием едва ли не всей доступной к тому времени шиитской литературы по корановедению, хадисоведению, фикху, вероучению. Большое

значение в шиитской среде имеет «Нахдж аль-бал'яга (Путь красноречия)» — сборник высказываний различных жанров (проповеди и наставления, трактаты и послания, предания и постановления), приписываемых традицией самому Али. Его составил в 400 г. хиджры (1010 г.н.э.) ар-Рады Абу аль-Хасан Мухаммед аль-Мусави аль-Багдади (970-1015). «Путь красноречия» фактически вытеснил конкурирующие сборники преданий от Али и породил немало комментариев, наиболее известный из которых составил Изз ад-Дин Ибн Аби аль-Хадид ал-Мутазили (ум. 1257 или 1258). Таким образом, если Коран представляет собой фиксированный (за исключением очень незначительных нюансов) текст, то сунна, во-первых, не фиксирована жестко с точки зрения своего содержания, а во-вторых, различается в понимании суннитов и шиитов, а также, хотя и менее существенно, в понимании различных школ (мазхабов) религиозно-правовой мысли внутри суннизма и шиизма. Это объясняет заметные флуктуации мусульманской этики даже в тех границах, в которых она возводится к двум авторитетным источникам.

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

невежественных или недобросовестных попыток извлечь нормативное содержание из Корана и сунны. Обычных верующих, не преодолевающих такой «порог компетентности», призывают принимать на веру толкования авторитетных ученых (улемов, мулл) и руководствоваться принципом «не задавать вопрос “как?”» в тех случаях, когда попытки ответить на него приводят к конфликту с основополагающими принципами вероучения. Обо всем этом особенно важно помнить в нашей стране, где авторитетные тексты ислама, включая сунну, наконец-то становятся доступными всем, но где представления о традиционных принципах обращения с этими текстами не столь хорошо известны, подчас даже представителям этнических групп, традиционно исповедовавших ислам.

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

4. Понятие «традиционная этика»

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

5. Понятие «философская этика»

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

§ 2. Соотношение этики и права в арабо-мусульманской культуре

Строгое размежевание сфер права и этики, характерное для западной цивилизации, не является отличительной чертой арабо-мусульманской культуры. Их соотношение следует понимать как отчасти совпадение, отчасти же ясно оформленное различие.

1. Общность культурно-исторических корней развития этики и фикха

Становление этической и религиозно-правовой мысли (фикх) в исламе происходило параллельно и было вызвано к жизни одной и той же культурно-исторической ситуацией. Переезд (хиджра) Мухаммеда со сподвижниками из Мекки в Медину в 622 г. стал переломным моментом в истории ислама: так образовалась мусульманская община (умма), и это событие столь значительно, что именно от него берет отсчет мусульманская эра. С этого момента вполне оформляется система авторитетов, принципиальная для ислама и состоящая из двух элементов: божественного и человеческого. Согласно исламским представлениям, Коран — это предвечное Божье слово, которое как таковое являет волю Бога непосредственно. Но в практической жизни по крайней мере не меньшее значение имеет авторитет Мухаммеда как главы общины: к нему обращаются за решением любых затруднительных вопросов, и его слова и поступки (их-то и фиксирует сунна) навсегда становятся законом для мусульман, фактически столь же неизменным, как неизменно Божье слово. Компактность уммы времен Мухаммеда

гарантировала его личное участие в обсуждении любых проблем, а значит, и наличие авторитетного их разрешения.

Кончина Мухаммеда и лавинообразный рост уммы в результате мусульманских завоеваний принципиально изменили ситуацию. Необходимо было найти нечто, что заняло бы место человеческого авторитета, стоящего рядом с авторитетом Божественного слова. Эта задача была решена по-разному в суннизме и шиизме. Опираясь на известный хадис, утверждающий, что умма не может единогласно (иджма́) согласиться с заблуждением, мусульмане признают единогласное решение уммы непогрешимым. Единогласие могло бы стать своеобразной заменой пророческих установлений, хотя и далеко не полным, однако оно может быть зафиксировано только теоретически: даже в нынешних условиях вряд ли технически осуществимо одновременное голосование всей без исключения уммы по какому-то вопросу. Поэтому реальное решение данной проблемы было другим. В суннизме это постановления, выносимые компетентными учеными в результате процедуры «соизмерения» (кияс) с какими-то другими, твердо установленными в авторитетных текстах (Коране и сунне). Фикх развивался также и в шиизме, однако место кияса, не признаваемого шиитами (за исключением очень ограниченного круга вопросов), заняло в нем то, что сами шииты называют «разум» (акль) и что представляет собой решение, выносимое имамом (главой шиитов) и считающееся непогрешимым.

2. Общность объекта и системы оценок в этике и фикхе

Развитие фикха стимулировалось потребностью заменить авторитет Мухаммеда (хотя о буквальной замене речи, конечно, быть не может). Поэтому предмет фикха столь же тотален, как и предмет сунны: это любой вопрос реальной жизни, по которому может потребоваться нормативное решение. Этика также носит нормативный характер, и многие вопросы нравственности попали в сферу ведения факихов (ученых, занимающихся фикхом).

Частично совпадая с фикхом по своему предмету, этическая мысль в исламе подчас использует и сложившуюся в нем систему оценок. Это так называемые «пять категорий»: обязательное (ваджиб, фард), рекомендуемое (мандуб, сунна), безразличное (мубах), nereкомендуемое (макрух) и непозволительное (харам, махзур). Эта классификация соотносится, с одной стороны, с приказанием (амр) и запретом (нахй), а с другой, с вопросом о загробном воздаянии (джаза), будь то награда (саваб) или наказание (икаб). Приказание и запрет определяются на основании коранического текста или сунны и, как считается, выражают волю Законодателя. Комбинация двух сторон:

предписанности/запрещенности и воздаяния, — и определяет, к какой категории будет отнесен тот или иной поступок. Обязательны поступки, которые предписаны и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается. Непозволительны те, которые запрещены и несовершение которых награждается, а совершение наказывается. Рекомендуемыми являются поступки, которые предписаны, совершение которых вознаграждается, но неисполнение которых не наказывается. К nereкомендуемым относятся те, от которых предписано воздерживаться, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. Что касается безразличных поступков, то к ним относятся такие, совершение или несовершение которых никак не нарушает волю Законодателя: относительно них не высказываются ни Коран, ни сунна, и человек с точки зрения фикха волен совершать или не совершать их.

3. Различия в объекте и системах оценок в этике и фикхе

Частичное совпадение этики и фикха по предмету и системе оценок не означает их тождества. Этическая мысль ясно отделяет себя от фикха и в этих двух моментах, и, что важнее, в понимании своего предмета.

Категория «безразличное», не подпадающая в фикхе под религиозно-юридические формы регулирования, включена в сферу этического рассмотрения: поступки, совершение или несовершение которых безразлично для законоведа, в этической мысли расцениваются как «добрые» (х́асан) или «дурные» (каб́их). «Доброе» и «дурное» составляют бинарную систему оценок, которая не является собственной системой оценок фикха и, хотя может фигурировать в рассуждениях факиха, выражает этическое, а не религиозно-правовое отношение к предмету обсуждения. Наконец, предметом этики является действие, неразрывно связанное с породившим его намерением (н́ийя). Хотя во многих случаях и факих не может вынести суждение о правовой норме, не зная мотивации поступка, однако связанность поступка и намерения не служит исключительным условием попадания в сферу компетенции правоведа, составляя собственную характеристику этической мысли.

4. Коллизии этики и права

Различия в понимании своего предмета и в системах оценок фикха и этики имеют своим следствием возможность коллизии между поведением согласно правовым и этическим нормам. В некоторых случаях причины этих коллизий имеют чисто логическую природу: пятеричная система оценок в фикхе несовместима со строгой дихотомизацией блага и зла, побуждения и удержания

(более подробно см. Гл. VI, § 2, п. 2). С другой стороны, этика не может игнорировать намерение, тогда как право во многих случаях не может не учитывать действие как таковое. Извинимость намерения и неизвинимость действия ведут в таких случаях к коллизии (см. разбор хадиса об абиссинце в Гл. IV, § 2, п. 1).

Подобные коллизии этики и права, как правило, не рассматриваются как конфликт. Они разрешаются на основе выбора в пользу одной из сторон. При этом выбор трактуется не как избрание единственно истинной линии поведения и, следовательно, отрицание альтернативы как ложной. Это — предпочтение, отдаваемое одной из возможностей, но не уничтожающее другую и не отрицающее ее.

В первом случае (пятеричная система оценок в фикхе и дихотомия блага и зла) коллизия, если бы она трактовалась как конфликт, могла бы быть разрешена только логическим путем, за счет изменения одной из несовместимых систем оценок. Такая кардинальная реформа никогда не была предпринята, и мусульманская мысль предпочла мягкий вариант необязывающего побуждения, связанный с правовой системой оценок, и редко занимала строго ригористичную позицию, вытекающую из дихотомии добра и зла. Во втором случае (противоположные оценки намерения и вызванного им действия) оба варианта поведения допустимы и расцениваются положительно, так что речь идет о выборе между хорошим (поведение согласно правовым нормам) и лучшим (следование этическим побуждениям). Такой выбор в любом случае имеет положительный эффект. Для мусульманской мысли в целом характерно стремление не расценивать различия как конфликт, т.е. как несовместимость, и этому императиву она следует насколько возможно. Согласие, с этой точки зрения, всегда предпочтительнее, даже если оно обосновано не вполне последовательно, и пословица «худой мир лучше доброй ссоры» вполне соответствует этому умонастроению. Поэтому столкновения правового и этического отношений, если и случаются, не достигают, за очень редким исключением, степени конфликта ни в теории, ни на практике.

§ 3. Системообразующие принципы мусульманской этики

Архитектоника мусульманской этики как системы определяется двумя тесно связанными принципами. В своем крайне абстрактном выражении они могут быть названы принципом непосредственной связанности и принципом перевешивающего баланса. Эти принципы обосновывают важнейшие звенья этического рассуждения: понимание предмета этики и ее основных категорий, характер центральных этических проблем и направление их разрешения. С этими принципами связаны характерные и отличительные черты мусульманской этики.

Они же определяют основные линии философской разработки этической проблематики в пределах мусульманской этики. Вместе с тем эти принципы не обуславливают ход рассуждения в пределах этики в мусульманских обществах, как это понятие было определено выше, поэтому следование им или их игнорирование служит надежным признаком размежевания этих двух сфер этической мысли в арабо-мусульманской цивилизации. С действием данных принципов мы будем знакомиться по мере рассмотрения мусульманской этики.

ГЛАВА II. НАМЕРЕНИЕ-И-ДЕЙСТВИЕ КАК ПРЕДМЕТ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ

§ 1. Предмет мусульманской этики. Намерение и действие

1. Намерение и действие в непосредственной связанности

Принцип непосредственной связанности ярко проявляет себя в понимании предмета мусульманской этики. Он представлен намерением в его прямой и непосредственной связи с вызываемым им действием. Эти два элемента, намерение и действие, не могут рассматриваться отдельно друг от друга, и только во взаимной соотнесенности они имеют смысл. Намерение не является таковым, если не вызывает действие, причем действие должно наступать незамедлительно и не может откладываться на какой-либо срок. Подбирая синонимы для понятия «намерение», арабо-мусульманские авторы чаще всего называют «твердую решимость» (ира́да джа́зима) совершить действие или «целеустремленность» (касд). Последняя выражает целеполагающую природу намерения, что составляет его важнейшую черту.

Из непосредственной связанности намерения и действия вытекает фундаментальное положение мусульманской этики: действие оценивается только вкупе с вызвавшим его намерением. Ни действие, ни намерение не может быть оценено «как таковое», и в мусульманской этике нельзя найти твердой и однозначной шкалы оценок намерений или действий. Изменение намерения влечет изменение этической (и религиозно-правовой) оценки действия, и вместе с тем намерение не может быть оценено без учета осуществляющего его действия.

В силу этого мусульманская этика не может быть названа ни этикой целей, ни этикой средств; ни этикой знания, ни этикой поступков. Она, если использовать эту терминологию, представляет собой этику целей-и-средств, знания-и-поступка, или, если выразаться в ее собственных терминах, этику намерений-и-действий.

Непосредственная связанность намерения и действия выражена в известном хадисе: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Поступки — по намерениям. Каждый получит то, к чему стремился: кто уходит (хиджра) во имя Бога и Его посланника, тот уходит во имя Бога и Его посланника, а кто — ради мирских целей или чтобы взять в жены женщину,

тот уходит ради того, к чему ушел» (аль-Бухари 52¹; хадис имеет многочисленные параллели).

Формула «поступки по намерениям» (аль-амаль би-н-нийят) стала едва ли не центральной в религиозно-правовой и этической мысли ислама. Достаточно сказать, что в фикхе намерение учитывается и при рассмотрении культовых действий (ибадат), таких, как омовение, молитва, выплата очистительной милостыни (закат), паломничество (хадж), пост, и при решении тех вопросов взаимоотношений людей (муамалят), в которых должно быть вынесено судебное-правовое решение, таких как сделки, брак, договоры и т.п. Общее положение при этом таково: правильное намерение должно непременно сопровождать любое действие, и даже если все «технические» детали действия соблюдены, но намерение отсутствовало или было неправильным, т.е. не соответствовало действию, то и действие считается несостоявшимся. Это положение распространяется не только на ритуально-культовые действия, но затрагивает и чисто юридические акты, такие, как развод или купля-продажа. Другое важное условие состоит в том, что намерение должно сохраняться до конца действия, т.е. сопровождать постоянно процесс его совершения. Если намерение нарушено или изменилось до того, как действие закончилось, такое действие также считается несостоявшимся. С этой точки зрения «дух» и «буква» закона никак не могут быть не только противопоставлены, но и вообще разделены: одно не имеет никакого смысла без другого.

2. Аномальные случаи нарушения структуры намерения-и-действия

Возможны случаи, когда правильное намерение имеет место, но действие не может состояться в силу внешних обстоятельств, которые блокируют его осуществление. Такие обстоятельства распадаются на две группы: во-первых, объективные непреодолимые препятствия (нечто вроде форс-мажора), неожиданно возникающие на пути осуществления действия; и во-вторых, некое другое действие, которые в силу изменившейся ситуации человек должен безусловно предпочесть тому, которое он твердо и искренне намеревался совершить. Среди таких, безусловно предпочитаемых, действий фигурируют, как правило, те, что связаны с сохранением жизни или здоровья — собственных, своих близких или вообще других членов уммы. То, что исламская мысль выражает в очень растяжимом понятии попечения об «интересах» (масалих) уммы (см. Гл. IV, § 1, 2), имеет к этому непосредственное отношение. И для религиозно-правовой, и для

¹ Нумерация хадисов из «шести книг» приводится согласно GISCO (CD v. 2.0. GISCO (Sakhr), 1997), из остальных сборников — согласно ал-Мактаба ал-алфийя ли-с-сунна ан-набавийя (CD v. 1.5 at-Turath, 1999).

этической мысли ислама жизнь и здоровье каждого члена уммы и жизнеспособность уммы в целом являются безусловным приоритетом, поэтому, если неожиданно изменившаяся ситуация требует от человека совершить действия, направленные на сохранение здоровья или жизни, он обязан оставить действие, которое намеревался совершить, и предпочесть ему то, что требуется в изменившейся ситуации. Из уже сказанного понятно, что изменение ситуации, делающее совершение изначально задуманного действия невозможным, должно быть именно неожиданным, т.е. таким, о котором человек не знал в тот момент, когда формировалось его изначально намерение. Это принципиально, т.к. намерение безусловно должно быть не только твердым, т.е. прямо сопряженным с соответствующим действием, но и совершенно искренним. Если человек заранее знал, что внешние обстоятельства не позволят ему совершить задуманное действие, он в силу этого не мог сформировать правильное намерение. Понятие «ихл́ас» (преданность, искренность) имеет высокие коннотации в исламской мысли, и искренняя преданность цели действия крайне ценится, при том что сама цель, конечно же, должна быть достойной. Так понимаемая преданность прямо связана с формированием правильного намерения: искренность, отсутствие «задней мысли» и посторонних соображений является в данном случае непременным условием.

Итак, в тех случаях, когда намерение было правильным, а действие не могло совершиться по неожиданно возникшим и не зависящим от человека обстоятельствам, такое действие засчитывается как совершенное: структура «намерение/действие» является правильно выстроенной несмотря на то, что само действие «реально» не произошло. Это еще раз показывает, что для мусульманской этики важно не намерение как таковое и не действие как таковое, а их непосредственная сопряженность, — а такая сопряженность имеет место в описанных случаях, когда действие не осуществляется при наличии правильного намерения. Следует отметить, что эта позиция характерна именно для этической, а не собственно правовой мысли ислама, которая вряд ли склонна игнорировать отсутствие действия как такового в тех случаях, когда именно с таким действием связано наступление правовых последствий.

Возможен и противоположный случай, когда действие совершается, не будучи вызвано каким-то намерением. Такие действия называются «напрасными» (ábис). Выбор термина говорит сам за себя: «напрасный» характер действия тождествен его иррациональности. Для классической арабо-мусульманской мысли характерна убежденность в том, что действие — прерогатива живых и разумных существ. Этим двум условиям удовлетворяют только два класса действующих: с одной стороны, Бог, с другой, совершеннолетние разумные люди. Кто обладает

разумом, способен и к целеполаганию, и, напротив, без нормального зрелого разума не может быть сформировано правильное намерение. Что разумный действитель не может или, во всяком случае, не должен действовать без цели, разве что по забывчивости или по упущению, вполне очевидно для мусульманских авторов классической эпохи. Отсутствие намерения и напрасный характер действия всегда осуждаются. Богу ни в каких случаях не может быть приписано «напрасное» действие. То же касается действий Мухаммеда: в религиозной литературе подробнейшим образом обсуждаются все нюансы его движений и поступков, которым мог бы быть приписан «напрасный» характер, и последовательно доказываются, что они такого характера не носили.

Ибн Хаджар аль-Аскаляни (XIV—XV в.) в комментарии к одному из хадисов из сборника аль-Бухари (5748) разбирает эпизод, в котором между делом упоминается, что Мухаммед в задумчивости постукивает прутиком по земле. Даже такая, казалось бы, пустяковая деталь поведения анализируется на предмет своего характера: Ибн Хаджар доказывает, что эти движения не относятся к «осуждаемой напраслине» (áбас мазмúm), поскольку, пишет он, прутик в данном случае — как будто посох, на который арабы имеют обычай опираться во время разговора. «Напрасным», говорит он, было бы, например, втыкать нож в деревянную поверхность, поскольку помимо бессмысленности это занятие еще и наносит вред, ибо портит предмет.

Термин «áбас» («напрасный» характер) имеет и другое значение: игра, забава. Играющий или забавляющийся может преследовать определенную цель, а может и забывать о цели, но в любом случае его действия столь же бессмысленны, как и действие в отсутствие цели. Аль-Джассáс (X в.) так определяет «игру» (ляаб): «это действие, цель которого — зрелище и отдых, которое не имеет одобряемых (махмúд) последствий, а субъект которого не преследует иной цели, кроме развлечения и радости» («Ахкам аль-кур'ан (Положения Корана)», т.3, с.246). Хотя цель, вообще говоря, присутствует, она явно бессмысленна с точки зрения этого автора: осмысленно только то, что дает какую-то пользу, а польза понимается как приносящая награду (савáб), в первую очередь загробную. Это понимание осмысленности и разумности поведения тесно связано с трактовкой характера блага и полезного в мусульманской этике.

Суммируя, можно сказать так: игры и забавы не приносят пользы, а потому неразумны, а значит, осуждаемы. Следование зову «страстей» (хáван) осуждается на том же основании: они не поддаются контролю разума и приносят человеку вред, а не пользу. Азартные игры тем более осуждаются, поскольку не просто не приносят пользы, как обычные игры, но и наносят очевидный

материальный вред игроку и его близким. Однако что именно означает «осуждение» обычных (неазартных) игр, влечет оно категорический или некатегорический запрет, осталось спорным вопросом исламского права: это один из многочисленных и характерных примеров совпадения этической и правовой проблематики и одновременно сложности перевода этических категорий в правовые. Из числа осуждаемых игр и забав мусульманская мысль изымает три: стрельба из лука, верховая езда, игры с домочадцами, — считая их разрешенными или даже поощряемыми на основании известного хадиса.

«Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Благодаря одной стреле Бог введет в рай трех человек: сделавшего ее (если тот искал блага, изготавливая стрелу), стрелка и его помощника, подающего стрелы. Занимайтесь стрельбой и верховой ездой; по мне лучше, чтобы вы стреляли, нежели ездили верхом. Все, в чем мусульманин находит забаву, ложно (бáтыль), кроме трех вещей: стрельба из лука, выучка лошади и игра с домочадцами; это — истинное (хакк)”» (ат-Тирмизи 1561, параллель: Ибн Маджа 2801). Характерно добавление к процитированным словам, которое встречаем у ан-Насаи (3522): «...кто, выучившись стрелять из лука, оставит это занятие по собственному желанию, тот как будто пропустит одну из благодатей (нiама)» (параллель: Абу Дауд 3152). В этих словах подчеркнуто, что «истинное» прямо связано с приобретением блага и выгодой, тогда как «ложное» по меньшей мере не дает блага: если верховая езда, в которой наездник желает покрасоваться, или игры с домочадцами ради забавы просто дозвольтельны, то стрельба из лука в этом варианте хадиса рассматривается как поощряемое, похвальное занятие.

Истинное противопоставляется не только ложному, но и заблуждению (далiаль). Опираясь на коранический аят: «Что же после истины, кроме заблуждения?» [10:33(32)]¹, некоторые авторы относят любые забавы и игры, кроме трех перечисленных, к заблуждению, а значит, к запретному. Особенно выделяется пение (некоторые правоведы даже запрещали продавать, покупать и держать рабынь-певичек, что не помешало распространению этого обычая при дворах многих правителей), а также игра в нарды и шахматы. В одном из хадисов в сборнике «аль-Мустадрак» аль-Хáкима (наставника аль-Бéйхаки, XI в.) пение названо «разговорной забавой» (ляхв аль-хадис; а значит, и отношение к нему такое же, как к любой другой «забаве»), а относительно игры в нарды известен хадис: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Играющий в нарды как будто касается мяса и крови свиньи”» (Муслим 4193, параллели: Абу Дауд 4288, Ибн Маджа 3753); последние слова

¹ Коранический текст дан в переводах Г. С. Саблукова или И. Ю. Крачковского. Когда ни один из вариантов не подходит по контексту, мы даем свой перевод.

обычно толкуют как устанавливающие запрет на игру в нарды, поскольку она приравнивается в них к запрещенным мясу и крови свиньи. Вместе с тем правовой характер запрета игры в нарды и шахматы оставался в исламе предметом серьезных разногласий.

Итак, отсутствие намерения или действия расценивается как аномалия, нарушающая их непосредственную связанность. Но если отсутствие действия при наличии намерения извинимо, то отсутствие намерения или то, что к такому отсутствию приравнивается (пустая, «напрасная» цель), совершенно неизвинимо. Такое различие между намерением и действием вызвано тем, что действию может помешать что-то не зависящее от человека, тогда как формирование намерения находится целиком в его власти: намерение и действие занимают разное положение в структуре «явное-скрытое».

3. Намерение-и-действие как явное и скрытое

Действие осуществляется с помощью одной или нескольких частей тела, тогда как намерение, как считают арабо-мусульманские авторы, гнездится в сердце. Исходя из этого, соотношение намерения и действия описывают как соотношение «явного» (зâхир) и «скрытого» (бâтын). Эта пара категорий является едва ли не наиболее употребляемой и универсальной в арабо-мусульманской теоретической мысли, и тенденция рассматривать всякий предмет как соотношенность явной и скрытой сторон характерна и для философии, и за ее пределами. Следует иметь в виду, что соотношение между явным и скрытым, как оно понимается в арабо-мусульманской мысли, отличается от привычного нам соотношения между явлением и сущностью прежде всего и по преимуществу тем, что ни явное, ни скрытое в отдельности не составляют истину или суть вещи или события (как это можно сказать о сущности в противоположность явлению), а потому ни одно из них не может игнорироваться как менее важное. Признаком истинности для арабо-мусульманской мысли служит правильное соотношение между явным и скрытым, когда одно точно соответствует другому. Именно таково соотношение между правильными намерением и действием. Пара категорий «явное-скрытое» в таком соотношении служит конкретизацией принципа непосредственной связанности, фундаментального для мусульманской этики.

§ 2. Правильность намерения-и-действия

Поскольку именно правильно соотносящиеся намерение и действие реализуют принцип непосредственной связанности, отражающей истинность вещи, категория «правильность» (сîхха) стоит очень близко к категории «истинность» как

в религиозно-правовой, так и в этической мысли ислама. Квалификация «правильное» (сахíх), даваемая намерению и действию, выражает не «техническую» сторону дела, не соблюдение «формальностей». Это комплексная оценка, учитывающая все стороны. Прежде всего она выражает правильность соотношения между намерением и действием, поэтому «правильным» оказывается не намерение как таковое и не действие как таковое, а намерение-и-действие, то есть их сочетание. Если действие выполнено неправильно, значит, и намерение было неправильным; и, напротив, если намерение неправильно, то и действие не будет считаться правильным, даже если формально оно выполнено совершенно точно.

Правильными считаются те намерения-и-действия, которые оцениваются как положительные, а не отрицательные, в бинарных системах классификации, принятых в мусульманской этике.

§ 3. Основные классификации намерений-и-действий в мусульманской этике

В классической арабо-мусульманской литературе встречаются три основных типа классификации намерений-и-действий: утилитарный, апроприаторный и аффективный. Первый, наиболее распространенный и очевидный, оперирует понятиями «благо» (хайр) и «зло» (шарр), как они понимаются в мусульманской доктринальной и этической мысли, и близкой по смыслу парой «польза» (мáнфаа) и «вред» (дáрар). Второй рассматривает намерения-и-действия как «пригодные» (мáслаха) или, напротив, «пагубные» (мáфсада) для человека. Третий соотносит намерения-и-действия с «состояниями» (ахвáль, ед.ч. халь) души, которые сопровождают формирование намерения и выполнение действия, и ее «предрасположенностями» (ахляк) к выполнению определенных действий.

Эти три типа классификации не противоречат один другому. Напротив, они дают принципиально схожие результаты, и расхождение между ними, хотя и возможно, является скорее исключением. Дело в том, что все классификации имеют общее основание — представление о том, что вероучение и Закон даны людям ради их пользы и блага, дабы помочь им избежать любого вреда, что они поэтому содержат именно то, что наиболее пригодно для людей в земной и загробной жизни, что наилучшим образом обеспечивает их интересы и нацелено на удаление всякой пагубы, тогда как состояния души и ее предрасположенности к действиям оцениваются как хорошие или дурные в зависимости от того, способствуют они (как, к примеру, стыдливость или богобоязненность) или нет (как заносчивость и гордость) принятию исламского вероучения и, следовательно, формированию

намерений-и-действий, направленных на полезное и пригодное для человека. Оценка намерения-и-действия связана, таким образом, с центральными понятиями этики: благо и зло, интересы человека, его душевные качества и их влияние на его поведение.

ГЛАВА III. БЛАГО И ЗЛО. УТИЛИТАРИСТСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ

§ 1. Понимание блага и зла в мусульманской этике

Для понимания блага и зла в мусульманской этике характерны два момента, отличающие его от аналогичных концепций, созданных в рамках этики в мусульманских обществах. Во-первых, благо и зло не трактуются в качестве метафизических начал или модификаций единого метафизического принципа, как то характерно для зороастризма или неоплатонизма. Благо и зло — это вполне ощутимые, близкие и понятные для любого человека выгоды либо потери, в том числе и даже прежде всего материальные, связанные с его непосредственными интересами в земном существовании. Именно поэтому понятия «благо» и «зло» так легко сближаются с понятиями «полезное» и «вредное», если не переходят в них. Во-вторых, благо и зло принципиально соотносительны и не абсолютны. Практически все, что может быть оценено как благое или дурное, получает такую квалификацию после взвешивания хорошей и дурной сторон и выражает преобладание одной из них над другой. В этом проявляется второй из фундаментальных принципов мусульманской этики — принцип перевешивающего баланса. Благим является не то, что причастно абсолютному благу и потому удалено от зла, а то, в чем благо перевешивает зло в данный момент и в данной ситуации. Контекстуальность оценки так же принципиальна, как и ее балансовый характер, и вытекает из последнего: с изменением контекста оценка легко может поменяться на противоположную. Хорошо известно, что потребление спиртного (хамр) запрещено исламским религиозным законом (шариатом). Однако это не значит, что спиртное само по себе причастно злему началу: если мусульманин поперхнулся и ему грозит смерть от удушья, он обязан (а не просто может) выпить любую жидкость, в том числе спиртное, если нет другой, чтобы спасти свою жизнь. В данной ситуации благо, связанное с потреблением спиртного (спасение жизни), преобладает над злом, которое оно обычно приносит и которое состоит в том, что оно отвлекает человека от следования установлениям истинного и полезного для него Закона.

Таково общее, принципиальное понимание блага и зла в мусульманской этике. Оно конкретизируется в основных положениях, которые выдвигают в связи с вопросом о благе и зле авторитетные тексты — Коран и сунна.

Согласно Корану, Бог является единственным источником блага и зла:

«Если Бог пошлет тебе какое либо бедствие, то Он только один может и избавить от него; и если пошлет тебе какое благо, то потому, что Он

всемогущ» [6:17 (17)]. «Скажи: Боже, царь царства! Ты даешь царство кому хочешь, и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь, и унижаешь кого хочешь: благо в Твоей руке, потому что Ты всемогущ» [3:26 (25)].

Коран призывает творить благие дела, утверждая, что благочестие — лучшее украшение человека, а благие дела оказываются лучшими в глазах Бога:

«У каждого есть предличная сторона: к ней он обращает себя во время молитвы. Поэтому стремитесь друг перед другом к добрым делам; где бы вы ни были, Бог будет со всеми вами. Подлинно Бог всемогущ» [2:148 (143)]. «Сыны Адама! Мы вам доставляем одежду для прикрытия наготы вашей и красивые наряды; но одежда благочестия — она самый лучший наряд. Это знамения Божии: может быть, вы размыслите» [7:26 (25)]. «Бог возвеличит тех, которые идут по прямому пути: за шествие по прямому пути, за постоянно добрые дела от Господа твоего будет самая лучшая награда, самое лучшее воздаяние» [19:76 (78-79)].

Этот императив получает свое разъяснение прежде всего в толковании блага как религиозного послушания. Благо — верить в посланника истины от Бога:

«Люди! этот пророк принес уже к вам истину от Господа вашего, потому веруйте ко благу вашему; но если останетесь неверными, то... действительно во власти Бога небесное и земное; Бог — знающий, мудрый» [4:170 (168)],

причем благом является то, что предписано Законом, хотя это может не нравиться людям:

«Вам предписана война, и она вам крайне отвратительна. Но, может быть, вы почувствуете отвращение от того, что добро для вас» [2:216 (212)]; «Верующие! вам не позволяют брать наследство у жен против их воли, и также препятствовать им получить часть, какую вы предоставили им, разве только они сделают явно какое гнусное дело. Обходитесь с ними благопристойно; если вы тяготитесь ими... может быть, вы тяготитесь тем, в чем Бог поставил великое благо» [4:19 (23)].

Поэтому благо представляет собой соблюдение Закона. Оно может принимать вид ритуальных действий:

Торжественный праздник — в известные месяцы. Кто поставил себе в обязанность совершить праздник во время их: тому во время празднования не совокупляться с женой, не делать законопреступного, не ссориться. Что доброго сделаете, то знать будет Бог. Берите с собой путевых запасов; но

самый лучший путевой запас есть благочестие. Бойтесь Меня, рассудительные!» [2:197 (193)],

среди которых первое место безусловно отдано молитве:

«Верующие! совершайте молитвенные наклоны и преклонения: служите Господу вашему и делайте добро; может быть, будете счастливы» [22:77 (76)]. «Верующие, да не озабочивают вас ни имущество ваше, ни дети ваши, до того, чтобы забывать воспоминание о Боге! те, которые будут поступать так, будут несчастны» [62:9 (9)]. «Совершайте молитву, давайте очистительную милостыню: что доброго предварительно сделаете вы для душ ваших, найдете то у Бога; потому что Бог видит, что делаете вы» [2:110 (104)].

Оно может выражаться и в активных социальных действиях:

«Вы веруете в Бога и Его посланника, сражаетесь на пути Божиим, жертвуя вашим имуществом и вашими душами: это лучшая для вас торговля, если понимаете» [61:11 (11)].

Наконец, соблюдение Закона, воплощающее благо, выражено в следовании моральным максима́м — «не злословь», «прости совершенное зло»:

«Бог не любит того, что разглашают о худом по одной лишь охоте говорить, разве только кто будет несправедливо притеснен: Бог — слышащий, знающий. Рассказываете ли вы о добром, скрываете ли то, извиняете ли худое, — Бог — извиняющий, мощный» [4:148-149 (147-148)].

Хотя некоторые аяты как будто толкуют благо как загробное в противопоставленности мирскому:

«Здесьняя жизнь есть только суета, призрак; но будущая жизнь есть лучшее благо для благочестивых. Не рассудите ли этого?» [6:32 (32)],

однако более характерно понимание блага как равно земного и потустороннего:

«А тем, которые были богобоязливы, будет сказано: что такое ниспослал Господь ваш? Они скажут: доброе. Тем, которые в здесьней жизни делали хорошее, жилище в будущей жизни будет доброе: как отраднo жилище благочестивых!» [16:30 (32)].

Поэтому внимание к правильному устройству здесьней, материальной жизни также является безусловным благом:

«И к Маданитянам [послал] — брата их, Шуэйба. Он сказал: народ мой! поклоняйтесь Богу: кроме Его у вас нет другого Бога; от Господа вашего пришло к вам ясное указание: соблюдайте верность в мере и весе; не вредите людям убавлением принадлежащего им; не распространяйте расстройств по

земле после того, как она приведена в благоустройство. Это послужит к вашему благу, если вы будете верующими» [7:85 (83)].

В некоторых случаях, таких, как призыв к пожертвованиям на нужды бедных членов общины, заметно понимание того, что материальное и нематериальное благо взаимно обусловлены:

«Спрашивают тебя: на кого делают они пожертвования? Скажи: добро, каким они жертвуют, идет на родителей, ближних, сирот, бедных, путешественников. Что доброго ни сделаете, Бог то знает» [2:215 (211)]; «Он дает мудрость, кому хочет, и кому дается мудрость, тому дается великое благо; но об этом думают только умные. Какое бы пожертвование ни пожертвовали вы, и какой бы обет ни обещали вы, — Бог знает их; но за нечестивых нет заступников. Если вы открыто будете творить их и отдавать их бедным, то это будет еще лучше для вас: загладит вам ваши злые дела. Бог ведает, как что делаете вы. Не на тебе лежит обязанность руководить их, Бог руководит, кого хочет. Что ни жертвуете вы из добра вашего, жертвуете то для себя самих, как скоро жертвуете только потому, что ищете лица Божия. Что ни пожертвуете из добра вашего, вам сполна будет заплачено за то, и вы обижены не будете. — Пожертвования для бедных, которые терпят нужду на пути Божиим; они не могут вести промыслов на земле; незнающий почтет их, по скромности их, богатыми; ты узнаешь их по их признакам: они не просят докучливо. Что пожертвуете из добра вашего, Бог то знает» [2:269-272 (272-274)].

Вот почему императив благих поступков подкрепляется многократными указаниями на то, что добро выгодно человеку, поскольку непременно будет вознаграждено без остатка:

«Будет день, в который каждая душа найдет представленным пред нею то, что сделала она доброго и что сделала злого, пожелает, чтобы явилось великое расстояние между ею и оным. Бог благоволительно предостерегает вас; Бог благ к рабам своим» [3:30 (28)]; «Какое добро ни сделают они, не останутся вознагражденными за него: Бог знает боящихся Его» [3:115 (111)].

Добрые дела накапливаются к благу совершающего их и обеспечивают воздаяние в день Воскресения, которого можно ждать без боязни:

«Тем, которые предстанут с добрыми делами, тем будет добро за них: они в тот день будут безопасны от страха» [27:89 (91)],

причем в этот день не только совершенное добро, но и зло будет явлено человеку без остатка:

«В тот день люди рассеянными толпами пойдут, чтобы увидеть дела свои. Тогда и тот, кто сделал добра весом на одну пылинку, увидит его; и тот, кто сделал зла весом на одну пылинку, увидит его» [99:6-8 (6-8)].

В немалой мере призыв к Богу строится на утверждении о том, что только он способен обеспечить людям благо и простить их грехи:

«Они сказали: не поставим мы тебя выше тех ясных знамений, какие пришли к нам; выше Того, кто сотворил нас. Исполни, что хочешь исполнить: ты можешь исполнить только то, что относится к сей дольней жизни. Истинно мы уверовали в Господа нашего, для того, чтобы Он простил нам согрешения, и то волхование, какое сделать ты принудил нас. Бог есть и благий и пребывающий» [20:73 (75)]; «Одолжайте Бога хорошим одолжением. Какое добро ни предпошлете вы для себя, у Бога найдете его: Он сам — добро и величайшая награда. Просите у Бога прощения себе: истинно, Бог — прощающий, милосерд» [73:20 (20)].

Поскольку благо — исключительное достояние Бога, человек не может вне связи с Богом добыть себе счастье. Более того, он не способен и понять, в чем подлинное благо и подлинное зло, а потому нуждается в наставлении и руководстве.

«Скажи: я не в силах распорядить для себя ни полезным, ни вредным, если не хочет того Бог. Если бы я был хорошо знающим тайное, я бы обогатился всяким добром, и ни какое зло не коснулось бы меня: я только обличитель и благовеститель для людей верующих» [7:188 (188)].

Кораническая антропология расценивает «торопливость» как одну из основных отрицательных черт человека, и поговорка «торопливость — от Сатаны» прочно вошла в арабский язык. «Торопливость» означает вовсе не способность быстро исполнять те или иные действия. Это — поспешность в выборе цели своего действия. Такая поспешность не позволяет правильно взвесить положительные и отрицательные следствия своих пожеланий, определив их баланс, и сформировать на этой основе правильное намерение: оба фундаментальных принципа мусульманской этики оказываются нарушенными.

«Человек просит себе зла так же, как просит себе добра: человек — тороплив» [17:11 (12)].

Бог, в отличие от человека, не склонен к торопливым действиям и не отвечает торопливостью на торопливость:

«Если бы Бог ускорил для этих людей наступление зла соответственно тому, как желают они ускорить наступление добра: то для них уже кончился бы

определенный им срок жизни: нечающих сретить Нас Мы оставляем, при их упорстве, скитаться иступленными» [10:11 (12)].

Торопливость составляет противоположность «терпению» (сабр). Терпение означает стойкость намерения, его сохранение несмотря на перипетии судьбы. А торопливость и отсутствие терпения равнозначны склонности впадать в отчаяние при малейшей перемене обстоятельств:

«Человек не тяготится молитвой, прося блага себе; но если его коснется зло, он уже безнадежен, отчаян» [41:49 (49)].

И тем не менее Бог испытывает и искушает людей добром и злом:

«Каждый человек вкусит смерть. Мы испытываем вас, искушая злом и добром: вы возвратитесь к Нам» [21:35 (36)].

Избрание блага, прямо сопряженного с правильным исповеданием, доставляет человеку совершенство:

«Верующие и делающие доброе, — они самые лучшие из тварей» [98:7 (6)].

Соответственно мусульманская умма является лучшим народом:

«В то время как вы были на краю огненной пропасти, Он отвел вас от нее. Так открывает вам Бог свои знамения, для того, чтобы вы могли идти прямо; и для того, чтобы из вас составила религиозная община, призывающая к доброму, поощряющая к признанному хорошему, и удерживающая от худого. Таковые — счастливы» [3:103-104 (99-100)]; «Вы самый лучший народ из всех, какие возникали среди людей: повелеваете доброе, запрещаете худое и веруете в Бога. И читающие Писание если бы поверовали, им было бы это лучше; есть из них верующие, но большая часть их — нечестивы» [3:110 (106)].

Аналогичное понимание блага и зла встречаем в сунне. Показателен следующий хадис, который приведем с комментарием, раскрывающим понимание блага и зла.

Хузайфа бен аль-Йаман говорил: Люди спрашивали посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!), что такое благо, а я спросил его, что такое зло, поскольку боялся, как бы оно меня не постигло. Я сказал: «О посланник Божий! Мы жили в невежестве (джахилійя) и зле, и вот Бог дал нам это благо. А будет ли после этого блага какое зло?» Он ответил, что будет. Я спросил: «А после того зла будет еще благо?» Он сказал: «Будет, с душком». Я спросил: «А что это за “душок”»? Он сказал: «Люди, которые будут руководствоваться не мною. Одних ты признаешь, а от других отречешься». Я сказал: «А после этого блага будет зло?» Он говорит: «Да, призыватели при

вратах геенны. Кто откликнется, тех они в нее и бросят». Я попросил: «Опиши же их, о посланник Божий». Он сказал: «У них наша кожа, и говорят они на нашем языке». — «А что ты мне прикажешь [делать], коли меня сие постигнет?» Он сказал: «Не отходи от общины (джама'а) мусульман и имама их». Я спросил: «А если у них не будет ни общины, ни имама?» Он ответил: «Тогда отделись ото всех этих группировок, пусть даже тебе придется до смерти глотать корень дерева и так встретить кончину» (аль-Бухари 6557; параллели: Муслим 3434, Ибн Маджа 3969).

Комментарий («Фатх аль-бари» Ибн Хаджара аль-Аскаляни):

В невежестве и зле — это он указывает на то, как жили люди до ислама: в неверии, друг друга убивая и грабя, предаваясь излишествам и непотребствам (фава'хиш).

И вот Бог дал нам сие благо — то есть веру (иман), безопасность (амн), правильное состояние (салах аль-халь) и огражденность от излишеств и непотребств.

“А будет ли после этого блага какое зло?” Он ответил, что будет — в пересказе Насра бен 'Асима сказано: «распря» (фитна), а в пересказе Субай'а бен Халида со слов Хузайфы у Ибн Аби Шайба говорится: «“А как от него (зла. — А.С.) уберечься?” Он сказал: “Мечом”. Тот спросил: “А после меча будет [время] благочестия?” Он сказал: “Да, перемирие (худна)”». Под «злом» подразумеваются распри, что случились вслед за убийством Османа и далее, либо те загробные наказания, что полагаются за это.

Он сказал: *“Будет, с душком (дахан)”* — это дахан означает «ненависть» (хакд); а некоторые говорят: «порочность» (дагаль); а некоторые — «порча» (фасад) в сердце. Все три значения близкие. Он тут говорит, что то благо, которое наступит вслед за злом, будет не чистым, а замутненным. А некоторые говорили, что под дахан подразумевается духан (дым) и что он таким образом обозначил смутное время. Говорили также, что дахан — это все, что является nereкомендованным (макрух).

Люди, которые будут руководствоваться не мною — в пересказе Абу аль-Асвада: «После меня будут имамы, которые будут руководствоваться моим руководством (хадй), но не следовать моему примеру (сунна)».

Среди них одних ты признаешь, а от других отречешься — то есть от их дел...

Призыватели — имеются в виду призывающие не к истинному.

При вратах геенны — они так названы потому, что к тому идут они. Так же о приказывающем сделать запрещенное говорят, что он на пороге геенны.

У них наша кожа — то есть они из нашего народа, говорят на нашем языке и принадлежат нашему исповеданию (милля). Это значит, что они арабы. Ад-Да'види считает, что это значит «сыны Адама». Аль-Ка'биси

говорил, что это значит, что они в явном (захир) принадлежат нашему исповеданию (милля), а по внутреннему (батын) противостоят ему, поскольку «кожа» — это вообще явная сторона чего-либо, а изначальное значение этого слова — покров тела. Говорили также, что в пользу того, что он имел в виду арабов, говорит тот факт, что они весьма смуглы, а цвет проявляется именно на коже. В передаче Абу аль-Асвада говорится: «Среди них мужи с сердцами дьявольскими, в людское тело облаченными». Аййад говорит: под «злом» в первый раз подразумеваются распри, случившиеся после Османа, под «благом», что после него, имеется в виду случившееся во время халифата Омара бен Абд ал-Азиза, а под теми, среди которых «одних ты признаешь, а от других отречешься», подразумеваются правители после него, поскольку одни среди них действовали согласно сунне и по справедливости, а другие призывали к нововведениям (бид'а) и чинили несправедливость (джур). Я же скажу: очевидно, под злом подразумеваются в первом случае упомянутые первые распри, под благом — то единение (иджтимá'), что случилось во время Али и Муавийи, под *дахан* — некоторые правители, что жили в их время, такие как Зийад в Ираке и противодействовавшие ему хариджиты, под «призывателями пред вратами геенны» — искавшие власти (мульк) хариджиты и прочие, — на это указывают его слова «не отходи от общины мусульман и имама их», то есть — [делай так,] даже если тот несправедлив. Это разъясняет передача Абу аль-Асвада, [который говорит]: «...хоть бы тебе сломали хребет и отобрали имущество». Такого было немало и во время правления ал-Хаджжádжа и иных.

Не отходи от общины мусульман и имама их — то есть повелителя (амír). В передаче Абу аль-Асвада добавлено: «Слушайся и повинуйся, хоть бы тебе сломали хребет и отобрали имущество». Так же и в передаче Хáлида бен Субай'а у ат-Табарáни: «Если видишь халифа, не отходи от него, даже если тебе сломают хребет, а если нет халифа, то беги».

Пусть даже тебе придется глодать — то есть даже если будешь в одиночестве глодать... А у Ибн Маджи в передаче Абд ар-Рахмана Ибн Курта сказано: «Умереть, глодая пень, для тебя лучше, чем последовать за одним из этих»...

И так [встретить кончину] — иносказательное обозначение [приказания] держаться общины верующих и подчиняться ее правителям, даже если те допускают ослушания [Закона]. Аль-Байдави говорит: Смысл этого — в том, что если на земле нет халифа, ты должен уединиться ('азль) и терпеливо пережить невзгоды эпохи. А «глодание ствола дерева» — метонимия для переживания невзгод, ведь говорят: «Он грызет камни от боли». ...А Ибн Битал говорит: Этот хадис — аргумент для группы факихов в пользу обязательности предписания держаться [общины] мусульман и не восставать

против несправедливых имамов. Ведь он назвал последнюю группу «призывателями при вратах геенны», не сказав, что «одних ты признаешь, а от других отречешься», как сказал о первых, а это может быть, только если они не придерживаются истины, и вместе с тем он приказал держаться общины. Ат-Табари говорит: В этом вопросе и в вопросе о том, придерживаться ли общины, возникли разногласия. Одни говорили, что здесь выражена обязательность этого, а под «общиной» понимается «подавляющее большинство»; да и через Абу Мас'уда от Мухаммада бен Сирина приводят его завещание, когда был убит Осман: «Держись общины, ведь Бог не даст общине Мухаммада единодушно держаться неправды». А иные говорили, что под «общиной» подразумеваются сподвижники, но не те, кто жили после них. Другие считали, что подразумеваются ученые, поскольку их Бог поставил как назидание людям, и все следуют им в делах религии. Ат-Табари говорит: На самом деле имеется в виду необходимость держаться общины, которая повинуется тому, кого единодушно признала повелителем; а кто нарушает присягу, выходит из общины. Он говорит: В другом хадисе говорится, что когда у людей нет имама и они разбиваются на партии, то не идут ни за кем в группировке и все уединяются, если могут, из боязни впасть в зло. К этому же сводится толкование того, что сказано в других хадисах, и так соединяется то, что по явному своему разноречит. Это подтверждается и уже упомянутой передачей 'Абд ар-Рахмана бен Курта. Ибн Аби Джумра говорит: В этом хадисе выражена мудрость [попечения] Бога о Своих рабах: как наставил Он каждого в том, что тому было дорого. Большинству сподвижников было важно спросить о том, каким бывает благо, дабы узнать это и передать другим, а Хузайфе захотелось узнать, что такое зло, дабы сторониться оно и стать причиной удаления его от тех, кого Бог пожелает спасти. В нем явлена необъятность мудрости пророка (да благословит и приветствует его Бог!), который каждому отвечает соответственно. Отсюда мы знаем, что кому что полюбилось, тот в том превосходит других. Далее, Хузайфе были открыты тайны, другим неведомые. Он знал имена лицемеров (мунафик) и многое из того, что должно было случиться. От него мы переняли, что благопристойность в обучении (адаб ат-та'лим) состоит в том, что ученика из всего многообразия наук стоит учить тем разрешенным (мубаха) наукам, к которым он проявляет склонность, поскольку он скорее это поймет и усвоит. А также, что все, что ведет к благу, также называется благом, и наоборот. От него мы знаем, что следует осуждать тех, кто основой (асль) религии полагает иное, нежели Писание и сунну, а их полагает ветвью той основы, ими же изобретенной. А также — необходимость отвергать неправильное (батыль) и все, что противоречит пророческому руководству, даже если это будут говорить высокопоставленные и значительные люди.

Поскольку благо полагается прежде всего в следовании Закону, логичной оказывается точка зрения, согласно которой первым и главным, и в принципе достаточным благим поступком является признание единобожия (тавхид). Признание Бога, даже косвенное — в приводимом ниже хадисе оно выразилось в тайном опасении человека, — оказывается достаточным основанием для прощения. Характерно, что речь идет о заядлом злодее (это подтверждают различные редакции хадиса и комментарии), не совершившем ни единого благого поступка.

Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Однажды жил человек, доходивший до крайностей. Когда к нему пришла смерть, он сказал своим чадам: “Сожгите меня, разотрите [пепел] в порошок и развейте по ветру: как бы не взял надо мной верх Господь и не подверг такой муке, какой не знал еще никто”. Когда он умер, они так и сделали. Тогда Бог приказал земле: “Собери-ка воедино все его остатки, что в тебе”. Она так и сделала — и вот, он пред Ним. Он спросил его: “Что подвигло тебя к тому, что ты сотворил?” И тот ответил: “Господи, трепет (хашйа) пред Тобой”. И Он простил ему». А другие передавали: «Страх (махафа) пред тобой, Господи» (Аль-Бухари 3222; параллели: аль-Бухари 6952, Муслим 4949, 4950, ан-Насаи 2052, Ибн Маджа 4245. Характерно начало этого хадиса у Ибн Ханбалы (7697): «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Один человек, живший прежде вас, не сотворил никакого блага, кроме утверждения единобожия (тавхид)”...»).

Комментарий («Фатх аль-бари» Ибн Хаджара аль-Аскаляни):

Однажды жил человек, доходивший до крайностей — ранее в хадисе Хузайфы говорилось, что он был грабителем, а в варианте, что в книге «ар-Рикак» (раздел «ас-Сахиha» аль-Бухари. — А.С.) — что поступал плохо, и там же — что он не сделал ни одного доброго дела. Там с Божьей помощью мы и расскажем о разногласиях по поводу трактовки этого пересказа. А в хадисе Абу Саида говорится: «Человек, живший прежде вас».

Сожгите меня, разотрите [пепел] в порошок и развейте — в хадисе Абу Саида говорится: «По приближении — то есть по приближении к нему смерти — он сказал своим чадам: “Каким отцом был я вам?” Те ответили: “Лучшим отцом”. Он сказал: “Но я не сделал никакого добра. Если я умру, сожгите меня, разотрите в порошок и развейте”»...

Как бы не взял надо мной верх Господь — ...аль-Хитаби говорит: Толкование этих слов может показаться трудным. Ведь кто-нибудь может спросить: Как же Он простил этому человеку, когда тот отрицал воскрешение и способность [Бога] оживить мертвых? Ответ тут такой: он не отрицал это, но был в неведении об этом. Вот он и решил, будто таким образом он не будет воспроизведен и сможет избежать наказания. А вера его выявилась вполне его

признанием в том, что сделал он это из страха пред Богом. Ибн Кутайба говорил: Некоторые мусульмане могут ошибаться по поводу каких-то атрибутов [Бога], но на этом основании их не объявляют неверующими. Но это опровергает Ибн аль-Джавзи, когда говорит: Согласно консенсусу (иттифáк), отрицание (джахд) им могущества [Бога] является неверием. Но говорили, что смысл этих его слов — «как бы Бог не стеснил меня» или «как бы мне избежать этого»... Вероятно, этот человек сказал это в спешке и в состоянии сильного страха, — так известный муж ошибся, сказав «Ты мой раб, а я твой господь». А может быть, в «кадара» из «ла-'ин кадара 'алайя рабби» был двойной даль, а значит, он сказал: «Мне написано на роду», то есть — написано на роду испытать муку. А может, дело было так, что он утверждал Творца, но жил в эпоху вялости (заман ал-фатра) и не знал всех условий настоящей веры. Скорее всего, правы те, кто говорит, что он сказал это в замешательстве, под влиянием страха, так что потерял голову и сам не знал, что говорит, но вовсе не имел в виду на самом деле то, что сказал, поскольку был подобен тем, кто вне себя и не отвечает за свои слова. А самое далекое от истины — мнение тех, кто говорит, что согласно Закону неверующий мог получить прощение [Бога].

Тогда Бог приказал земле: «Собери-ка воедино все его остатки, что в тебе». Она так и сделала — в хадисе Сальмана аль-Фариси, что передает Абу 'Авана в своем «ас-Сахихе», сказано: «Бог сказал ему: Будь! — И он возник, быстрее, чем мгновение ока». Все это, как говорил Ибн Акиль, возвещает нам о том, что произойдет в День Воскресения. Неправы те, кто считает, будто говорил дух того человека, поскольку это не соответствует Его слову «и собрал его Бог», ведь подвигать и разъединять можно именно тело, и именно оно будет собрано и воспроизведено при воскрешении.

А другие передавали: «Страх (махафа) пред тобой, Господи» — Абд ар-Раззак так передал со слов Му'аммира, и так передает это Ахмад [Ибн Ханбал]. В хадисе Абу Саида сказано «страх», а в хадисе Хузайфы «трепет».

§ 2. Утилитаристская классификация намерений-и-действий

1. Бинарная классификация

Как уже говорилось, намерение означает устремленность к конкретной цели, получающую выражение в непосредственном действии. Все многообразие таких целей может быть охвачено в единой классификации, опирающейся на понятия «польза» (мáнфаа) и «вред» (дáрар), которые близки или тождественны категориям «благо» и «зло», как они описаны в предыдущем параграфе. Цель любого поступка состоит в привлечении пользы или удалении вреда, и только если

действователь имел в виду одно из двух, поступок является ненапрасным. «Избегай вреда и плохого, старайся действовать на пользу» составляет общеизвестный, универсальный и нормативный для мусульманской культуры регулятив поступков.

2. Четырехуровневая классификация

Бинарная классификация может быть усложнена, если каждую из категорий рассматривать в двух аспектах, актуальном и потенциальном: во-первых, как уже имеющееся у действователя, и, во-вторых, как то, что он не имеет, но может получить.

Так поступает Абу Хамид аль-Газали (1058-1111), который в «Воскрешении наук о вере» («Ихйá улюм ад-дин», т.4, с.228) делит все цели на четыре категории. Поступок может быть направлен на снискание чего-то, чем действователь не обладает, то есть на обретение полезного. Он может иметь целью сохранение того, что действователь уже имеет, как, например, скапливание богатства и его охрана от растраты. Характеристика такого действия как имеющего целью «удержание полезного» не означает похвалы скупости. Напротив, в мусульманской этике скупость осуждается, а щедрость относится к числу одобряемых качеств. Порицаемую скупость можно отличить от похвального стремления к накоплению по универсальному критерию различения плохих и дурных качеств. Скупость вызывает неправильное намерение, т.е. такое, которое ведет к действиям, вредный результат которых перевешивает их пользу, тогда как стремление к накоплению вызывает правильное намерение, служащее формированию полезного, а не вредного, действия. Сравнение и взвешивание вредных и полезных последствий и определение их баланса позволяет отделить правильное от неправильного в каждой конкретной ситуации, и одно и то же действие в зависимости от контекста может быть оценено по-разному. Далее, поступок бывает направлен на предотвращение вреда, который еще не наступил действователя и от которого он хочет охранить себя. Так действует, например, тот, кто, избегая встречи с разбойниками или дикими зверями, тем самым предотвращает их нападение. Вот почему опасливость относится к числу состояний души, формирующих правильное намерение, и мусульманская этика расценивает в качестве неправильного стремление проявить безудержную отвагу и не уклониться от столкновения с опасностью, когда в таком столкновении нет никакой пользы. Наконец, действие может преследовать цель устранить уже наступивший человека вред, что проявляется, к примеру, в действиях больного, ищущего излечения.

Сложность классификации возрастает, если каждый ее элемент рассматривать как знание различных степеней истинности. В классической арабо-

мусульманской мысли было принято делить знание на три уровня: «уверенность» (якъ́н), «мнение» (занн) и «сомнение» (шакк). Первое не допускает противоположность себе, второе допускает ее как равновероятную, третье — как более вероятную. В соответствии с этим делением каждая из четырех категорий разделяется на «несомненный», «вероятный» и «мнимый» подвиды. Такая классификация предполагает, что некий внешний наблюдатель способен оценить намерения человека если не абсолютно объективно, то во всяком случае более объективно, чем он сам. Действительность может считать некоторую цель безусловно приносящей пользу, но с позиции более полного знания эта польза будет выглядеть только вероятной или даже мнимой: так, мнимую пользу ищет тот, кто увлечен играми (см. Гл. III, § 2, п. 2).

ГЛАВА IV. ПРИГОДНОСТЬ. АПРОПРИАТОРНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ

§ 1. Апроприаторная классификация намерений-и-действий

1. Понятия «пригодность» и «порча» как основание апроприаторной классификации

Утилитаристская классификация выражает непосредственную оценку намерений-и-действий в терминах приносимых ими пользы и вреда. Более опосредованную оценку выражают две другие классификации, апроприаторная и аффективная. Апроприаторная основана на понятии «интерес» (маслаха, мн. масалих) и оценивает соответствие намерения-и-действия одному или нескольким «интересам», к которым они могут иметь касательство. Намерения-и-действия оцениваются положительно, если они способствуют удовлетворению «интересов», и отрицательно, если ведут к противоположному результату. Перевод понятия «маслаха» термином «интерес» отражает только одно из его значений. «Маслаха» выражает также смысл «пригодности», а противоположным понятием служит «мафсада» — «порча» (в современном языке однокоренное «фасад» означает «коррупция»). Противопоставление пригодного, служащего удовлетворению интересов и того, что ведет к порче и разладу, и составляет основу апроприаторной классификации намерений-и-действий, которая по своей сути бинарна.

2. Соотношение утилитаристской и апроприаторной классификаций

Понятия, обосновывающие утилитаристскую классификацию намерений-и-действий (благо и зло, польза и вред), широко используются в Коране и сунне. Те, что составляют фундамент для апроприаторной, напротив, фактически не употребляются в авторитетных текстах. Их введение и масштабное применение составляет особенность доктринальной и религиозно-правовой мысли.

Понятия «маслаха» и «мафсада», несомненно, близки к понятиям «благо», «польза» и «зло», «вред» и в смысловом плане производны от них. Не случайно «маслаха» (интерес) и «манфаа» (польза) часто употребляются как синонимы или взаимозаменяемые термины; например, для мусульманской мысли характерна убежденность в том, что земное существование предоставляет человеку, преемнику Бога на земле (см. Гл. VI, § 1, п. 1), многочисленные возможности для получения пользы и удовлетворения интересов. Такая же взаимозаменяемость характерна в ряде случаев для понятий «мафсада» (порча) и «дарар» (вред).

Вместе с тем между этими группами терминов есть и различие. Понятие пригодности для удовлетворения интересов или, напротив, непригодности и порчи как результата соответствующих намерений-и-действий выражает более обобщенную оценку, принимающую во внимание не только непосредственный результат действия, но и его отдаленные последствия.

Такое различие между «манфаа» (пользой) и «маслаха» (интересом) выражено в рассуждении Ибн аль-Араби, известного ученого-энциклопедиста (1076-1148, не путать с Ибн Араби — знаменитым суфием). В своем «Ахкам аль-кур'ан (Положения Корана)» (т.1, с.155) он рассматривает вопрос о нормах обращения с неверными (куффáр, ед.ч. кáфир) в условиях войны. Хотя известный аят (2:193) разрешает умерщвлять их, в практике военных действий это не распространялось на женщин и монахов (а также некоторые другие группы населения). Такое расхождение с нормативным кораническим текстом вызвано, пишет Ибн аль-Араби, попечением о пользе и интересе. Польза состоит в том, что женщин и другие небоеспособные слои населения обращают в рабство и таким образом приобретают имущество, которое можно продать, или домашних слуг: это военный трофей, брать который Бог позволил Мухаммеду в отличие от прочих пророков. Интерес же состоит в том, чтобы щадить монахов, оставляя их в неприкосновенности: это стимулирует мужчин противника отказываться от оружия и вступать в число затворников, что в перспективе ведет к ослаблению вражеской военной мощи.

Это имеет значение постольку, поскольку оценка действия как пригодного для удовлетворения интересов важнее, чем его оценка как приносящего или не приносящего непосредственную пользу. Если одни и те же действия могут быть оценены по-разному в утилитаристской и апроприаторной системах классификации, то предпочтение будет отдано последней. Удовлетворение интересов оценивается в более широкой перспективе, принимающей во внимание и не прямые последствия действий, которые не обязательно совпадают с их непосредственной пользой или вредом.

Таким образом, имеется логическая возможность того, что результаты утилитаристской и апроприаторной классификаций будут противоречить друг другу. Эта возможность исследуется в ходе философской разработки мусульманской этики, оставаясь не проявленной в традиционных этических и религиозно-доктринальных построениях. С одной стороны, Бог признается единственным источником блага и зла в судьбе человека: именно так формулируется одно из положений своеобразного суннитского «символа веры». С другой стороны, исламская религиозно-доктринальная мысль питает уверенность в том, что Бог сотворил человека исключительно в его интересах, не для того, чтобы

человек испытывал какие-то неприятности. Это общее безусловно позитивное отношение к человеку отражается и в характерном отрицательном отношении к страданию и всему, что связано с этой проблемой (см. Гл. VI, § 1, п.п. 2, 4). В силу этого злое и вредоносное должно совпадать с тем, что приносит порчу и противоречит интересам. И такое совпадение в самом деле почти всегда имеет место, когда действователем является человек. Если же действие осуществляет Бог, то вполне может оказаться, что вредоносное последствие такого действия обернется положительным эффектом и окажется в интересах человека. Утилитаристская и апроприаторная классификации входят в таком случае в конфликт. Одним из важных способов его разрешения оказывается категория «подходящее», в которой преодолевается противопоставленность пользы и вреда.

«Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “За любую болезнь и боль, настигающую мусульманина, с него списывается какая-то вина, даже если это поранившая его колючка”» (аль-Бухари 5209; параллели: Муслим 4664, 4665, 4667, ат-Тирмизи 888, 2917, Абу Дауд 2689). Этот хадис задает общие ориентиры для трактовки соотношения «вреда» и «интереса» человека, демонстрируя, что бедственные события в судьбе человека происходят в его же интересах. Таково главное основание призыва к терпению (сабр), столь характерному для мусульманской этики, хотя вместе с тем соотношение терпения и списывания грехов составляет одну из ее дискутируемых проблем (например, является ли терпение неизменным условием такого списывания или же грехи списываются за любые бедствия и неприятности, независимо от отношения человека к ним). Такая оценка бедствий как «пригодных» для интересов человека ни в коей мере не означает положительного отношения к страданию. Распространение апроприаторной классификации намерений-и-действий на действия Бога стало одной из проблем в философской разработке мусульманской этики. Это связано с общей тенденцией философской мысли рассматривать Бога как этически позитивное начало и отказом от принимаемой традиционной мыслью бинарной утилитаристской классификации действий Бога.

§ 2. Обоснование интересов и их соотношение

1. Забота о жизни мусульман как основание градации интересов

Мусульманская мысль, не знающая догматики (в том виде, в каком она сложилась в христианстве), не выработала и привычку к жесткой кодификации. Это проявляется, в частности, в том, что мусульманские авторы не испытывают

потребности в составлении окончательно сформулированных списков «интересов». Более того, мусульманская мысль оставляет такой список принципиально открытым. Одним из важнейших в фикхе является понятие «свободные интересы» (масалих мурсаля). Под ними понимаются любые интересы, которые еще не определены в нормах шариата и при этом не подпадают под действующие запреты. Это значит, что мусульманская мысль готова признать в качестве интереса и, следовательно, классифицировать как «пригодные» любые намерения-и-действия, которые, не подпадая под категорию запретного, направлены на улучшение жизни отдельных мусульман и уммы в целом.

В этом и состоит главный движущий мотив определения «интересов» и, соответственно, «пригодных» намерений-и-действий и критерий их отличия от «непригодных» и ведущих к «порче». Все, что способствует сохранению жизни и укреплению жизнеспособности, является пригодным, и наоборот. Жизнь занимает высшую ступень в градации ценностей, и все, что ей служит, также объявляется ценным, причем именно в той мере, в какой полезно для нее. Жизнь понимается в двух аспектах: как «здешняя», или «дольняя» жизнь (хяйт дунья) и как жизнь «тамошняя», или «загробная» (хяйт ахира). Эти два аспекта не только не противопоставлены, но и не могут мыслиться один без другого. Они соотносятся между собой по принципу неразрывной связанности: одно соответствует другому. Мусульманская мысль трактует дольную и загробную жизнь как явный и скрытый аспекты, для которых характерны все особенности соотношения между явным и скрытым. Вот почему для мусульманской этики непредставимо противопоставление «града земного» и «града божественного» вплоть до отвержения первого ради второго: такое отвержение просто бессмысленно с точки зрения ее основополагающих принципов. Основная идея мусульманской этической и религиозно-правовой мысли прямо противоположна: установления, способствующие сохранению и улучшению земной жизни, никак не противоречат интересам жизни загробной. Все, что выражает обратную точку зрения, совершенно лишено смысла для мусульманина; например, монашество не просто отрицается как институт, но и остается непонятым (бессмысленным) феноменом для арабо-мусульманских авторов.

Отношение к жизни как к ценности проявляется во многих моментах, которые стали составной частью морали мусульманина. Это запрет не только убийства, но и любой угрозы жизни мусульманина, даже в целях самообороны. Более того, запрещен ущерб не только жизни, но и здоровью, и драчливость не составляет характерной особенности ни подростков, ни взрослых мусульман. Собственная жизнь и здоровье также являются ценностью, и мусульманину

запрещено самоубийство и предписано делать все для сохранения своего здоровья. Хотя талион в силу его укорененности в родо-племенных обычаях не был отменен Мухаммедом, мусульманская этика всячески стремится смягчить эти положения, побуждая к прощению и ненападению на врага. Наконец, это общее отношение к жизни распространяется и на животных: мусульманские авторы разрешают убивать только вредных животных и насекомых (муравьи, блохи), и то при условии, что они действительно досаждают человеку, безусловно запрещая бессмысленное убийство.

«Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Если два мусульманина направят друг на друга мечи, желая умертвить противника, и один из них убьет другого, оба окажутся в пламени”. Кто-то спросил: “Убийца — понятно, но почему же убитый?” [Пророк] ответил: “Потому что он хотел убить того”» (Ибн Ханбал 19613; параллели: Ибн Ханбал 30, 6367, ан-Насаи 4047, 4048, 4051-4054 и др.). Желание второго, убитого мусульманина не осуществилось в силу внешних обстоятельств: его противник оказался удачливее. Если бы не это, от него не зависевшее препятствие, его желание умертвить противника вылилось бы в реальное действие. С точки зрения мусульманской этики, налицо намерение, непосредственно связанное с действием, причем неважно, осуществилось это действие реально, как у более удачливого противника, или нет, как у его соперника: их намерения-и-действия были одинаковы, а потому они несут одинаковую расплату.

«Если кто-то из вас пойдет войной на своего брата, пусть не задевает лицо, ибо Бог создал Адама по Своему образу» (Муслим 4731; параллели: аль-Бухари 2372, Муслим 4728-4730, 4732). Последние слова («Бог создал Адама по Своему образу») считаются классическими комментаторами сомнительными, толкуются по-разному (прежде всего как «Бог создал Адама в его образе», что допускается арабской грамматикой: Бог сотворил Адама сразу в готовом виде, в отличие от других тварей, форму которых Он менял) и не включаются в некоторые версии хадиса (например, у аль-Бухари). Разногласия касаются обоснования запрета задевать лицо в драке или военных действиях, сам же запрет сомнению не подвергается.

«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”» (аль-Бухари 5333; хадис имеет многочисленные параллели). Самоубийство, таким образом, классифицируется как «великий грех» (каб́ира), за который следует адское наказание. Характерен трижды повторенный рефрен «...навсегда останется в огне геенны», поскольку в сунне вопрос о вечности адских мук не решен однозначно даже в отношении

неверующих, для верующих же обещан переход из ада в рай. Подчеркиваемая вечность мук геенны высвечивает на этом фоне крайнюю степень осуждения самоубийства.

«Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Не возвещал ли вам, какое из деяний наилучшее и наилучейшее для вашего Властелина, наивысочайшее ступенями, лучшее для вас, нежели тратить золото и серебро, лучшее для вас, чем, встретив врагов, убить их, а они бы убивали вас?” [Люди] ответили: “Конечно.” [Пророк] сказал: “Поминание (зикр) Всевышнего Бога”. А Муаз бин Джабаль говорил: “Более всего от Божьего наказания спасает поминание Бога”» (ат-Тирмизи 3299; параллель: Ибн Маджа 3780). Расходование имущества и смертельная битва с врагами, упомянутые здесь, совершаются, согласно общему пониманию комментаторов, «во имя Бога» (фи сабили-лля), т.е. являются джихадом. Этот хадис недвусмысленно расставляет приоритеты: мирная, внутренняя работа по самосовершенствованию (а именно так трактуется «поминание Бога») лучше и выше, чем джихад своим имуществом и даже жизнью «во имя Бога». Комментируя этот хадис, Абу аль-Аля́ приводит в своем «Тухфат аль-ахвази (Дар проницательного)» слова одного из авторитетных мусульманских ученых Изз ад-Дина бин Абд ас-Саяма, указывавшего, что разные деяния имеют разную степень «благородства» (шараф), причем большее благородство понимается им как свойство приносить бóльшую награду при том же «количестве» содеянного. С этой точки зрения мирный путь благороднее и выше военного, поскольку Бог вознаграждает за него больше.

Предпочтительность прощения, сохраняющего жизнь, ясно заявлена и в таком известном хадисе. «Один человек привел к пророку (да благословит и приветствует его Бог!) абиссинца и сказал: “Он убил моего племянника”. [Пророк спросил:] “Как ты убил его?” [Абиссинец ответил:] “Я ударил его по голове топором, но не хотел убивать его.” — “У тебя есть деньги, чтобы заплатить выкуп?” — “Нет.” — “Хочешь, я отпущу тебя, чтобы ты пошел и попросил людей собрать тебе выкуп?” — “Нет.” — “А твои родственники не дадут тебе денег на выкуп?” — “Нет.” [Тогда пророк] сказал тому человеку: “Он твой”. Тот повел его, чтобы убить, и тут посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Если убьет, будет таким же, как он”. Тот человек услышал эти слова и сказал [пророку]: “Вот он; приказывай о нем, что пожелаешь”. Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Отпусти его”. А однажды [в похожей ситуации] он сказал: “Оставь его. Он примет на себя и грех сотоварища, и свой грех, и будет гореть в пламени”. И тот отпустил его» (Абу Дауд 3902; параллели: Муслим 3181, Абу Дауд 3901, ан-Насаи 4644-4648, 5320; слова «если убьет, будет таким же, как он» приведены только в процитированной версии хадиса и отсутствуют в

параллельных). Согласно традиционным толкованиям, равенство кровника и убийцы скорее всего означает, что кровник, отомстив, получит надлежащее ему «по праву» (хакк), а потому они равны в этом смысле перед Богом и один не лучше другого. Другое толкование предполагает, что оба равно поддались влиянию гнева и страсти и равно оказались убийцами (хотя во втором случае убийство законно), тем более что пророк настаивал на прощении (в большинстве вариантов этого хадиса Мухаммед неоднократно предлагает кровнику простить убийцу, но тот неизменно отказывается). Очевидно, что в данном случае мы имеем коллизию правового и этического отношений к предмету. Предпочтительность прощения в сравнении с убийством, пусть даже и оправданным, т.е. совершающимся по праву, составляет суть этического отношения. В данном случае настаивать на прощении следует еще и потому, что убийца, по его заверению, не имел намерения совершить преступление, а именно этика непременно учитывает намерение и выносит оценку действию всегда в непосредственной связанности с намерением, в отличие от права, которое не может игнорировать действие как таковое и не назначать соответствующих норм. В фикхе действует принцип презумпции невиновности (аль-асль аль-бар'аа), поэтому, пока не доказано обратное, заявление человека о его намерениях принимается как истинное.

«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”» (Муслим 4751; параллель: Ибн Маджа 4246). Таково исключительное по своей напряженности выражение императива доброго отношения к животным. Но как многие исключения, оно только подтверждает правило: в мусульманской мысли выработан устойчивый запрет причинять вред любым живым существам, и только в случае твердо установленной опасности для жизни человека разрешается убивать их. Так, Мухаммед разрешил умерщвлять только определенные виды змей (с коротким хвостом и белыми полосками на спине), поскольку их укус вызывает слепоту и препятствует беременности.

Итак, два аспекта жизни, дольний и загробный не отрицают друг друга, и в этом плане мусульманская этика может быть названа жизнеутверждающей. Хотя она не сводится к положениям исламского вероучения, мусульманская этика тем не менее не внеконфессиональна. Поэтому ее жизнеутверждающий характер распространяется на членов уммы, т.е. мусульман. Вместе с тем исламская мысль придерживается двух принципиальных положений, которые существенно смягчают это ограничение и максимально размывают его жесткие границы. Это положения,

выражающие универсальность установлений ислама в синхроническом и диахроническом аспектах.

Ислам обращен ко всем людям, и, как подчеркивал Мухаммед, для него не имеет значения различие цвета кожи или высокое социальное положение, единственное, что различает людей — это «доброделание» (ихсán). Но что такое «доброделание»? В известном хадисе Мухаммед, задавший этот вопрос Гавриилу, получает ответ: «Это поклоняться Богу, как если бы ты видел Его» (аль-Бухари 48; параллели: Муслим 10, 11; ан-Насаи 4905; ат-Тирмизи 2535; Ибн Маджа 63, 4034). «Доброделание», таким образом, связывается с «поклонением» (ибáда). Этим объясняется внимание к категории «поклонение» в мусульманской этической мысли, которая трактует эту категорию максимально широко, выводя ее далеко за пределы культового отношения человека к Богу. Вместе с тем в узком, доктринальном смысле «поклонение» выражается крайне просто и, если брать его абсолютно неизменную и необходимую часть, сводится только к признанию единственности Бога (тавхид), сопряженному с признанием Мухаммеда в качестве Его посланника. Эта простота коррелирует с уверенностью мусульманской мысли в рациональном устройении религии, а значит, посильном для всех характере религиозных требований к человеку. Поэтому исламский призыв универсален в синхроническом аспекте: он обращен ко всем и не представляет собой ничего выходящего за горизонт универсальной понятности и посильности.

Эти черты усиливаются диахроническим универсализмом, поскольку ислам, с его точки зрения, предлагает лишь то, что и так составляет изначальную истину иудаизма и христианства. Исламский призыв — не новый призыв, это призыв восстановить подлинность этих религий, очистив их от искажений, и в этом смысле он — призыв универсальный, во всяком случае в рамках авраамической традиции.

Эта двуаспектная универсальность, столь очевидная для любого, кто смотрит «изнутри» ислама, но далеко не всегда заметная внешнему взгляду, существенно снижает интенцию исключительности мусульманской этики и ограничения ее жизнеутверждающего характера рамками мусульманской уммы.

«Тебе, Мухаммед, и Ною Мы завещали одну религию, то есть одни и те же принципы, о которых нет разногласия в Законе: признавать единобожие, соблюдать молитву, закат, пост, хадж, приближаться к Богу посредством благих дел, посредством того, что в сердце и что совершают органы тела, блюсти правдивость, верность обету, честность и надежность, уважать родственные узы; воздерживаться от убийства и прелюбодеяния, от нанесения вреда тварям, как бы они себя ни вели, от нападения на любое живое существо, от низостей и всего, что нарушает достоинство (мурú'а)» («Ахкам

аль-кур'ан (Положения Корана)», т.5, с.74-75). Так Ибн аль-Араби, комментируя аят 42:11(13), подытоживает общие, с точки зрения ислама, установления авраамической традиции.

2. Выбор в случае столкновения интересов

Если в одной и той же ситуации возможны две или более линии поведения, необходимо выбрать одну из них. Разные линии поведения ведут к удовлетворению разных интересов, а значит, следует осуществить выбор между ними. Основу для него представляет принцип перевешивающего баланса: приоритет отдается более эффективным намерениям-и-поступкам. На общее правило в емкой формулировке Ибн Таймийи (ум.1328) часто ссылаются арабо-мусульманские авторы: следует предпочесть «более весомое», дабы осуществить более значительный из двух интересов, оставив в стороне менее значительный, и устранить большую из двух порч, допустив меньшую (Ибн Мұфлих аль-Мáкдиси. «аль-Áдáб аш-шар'ийя (Этикет Закона)», т.3, с.479).

Предполагается, что выбор благодаря установлению перевеса всегда возможен. Поэтому, хотя интересы сталкиваются, конфликта не возникает: всегда можно решить, какой из интересов весомее. Выбор в пользу чего-то одного в данной конкретной ситуации вовсе не отрицает ценности отвергнутого: то, что отклонено в одном случае, вполне может оказаться предпочтительным и быть избрано в другом. Ценности принципиально относительны, они не обладают абсолютным характером. Пожалуй, только жизнеспособность уммы не может быть ничем превзойдена: это наиболее весомый из всех интересов.

«Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Если присягнули двум халифам, умертвите последнего из них”» (Муслим 3444, параллелей нет; хадис имеет непрерывную цепь передатчиков вплоть до Мухаммеда). Как подчеркивает в своем комментарии ан-Навави (1233-1277), это крайняя мера, к которой следует прибегнуть, только если все способы мирного решения конфликта исчерпаны. Варианты подобных мирных решений подробно рассматривает аль-Маварди (974-1058): добровольная отставка того, кто принял халифат позже, жребий в случае невозможности установить приоритет, т.д. («аль-Ахкам ас-султанийя (Нормы правления)», с.10). Хотя эти рассуждения оставались теоретическими, вряд ли находя себе применение в политической практике, они тем не менее характерны: единству уммы, а значит, ее жизнеспособности, двуначалие (не говоря уже о многоначалии) составляет величайшую угрозу, а потому приходится идти даже на крайние меры и жертвовать жизнью мусульманина, чтобы сохранить единоначалие (тем самым воплощая принцип тавхида в политической сфере).

Точно так же сохранить единоначалие, чтобы избежать раскола и уберечь умму от потрясений и гибели, безусловно предпочтительнее, нежели соблюсти благочестие высшего руководителя (имама или халифа). Совершение великого греха (каб́ира) является безусловно осуждаемым, и допустившие его люди (*араб.* ф́асик — нечестивый) не считаются справедливыми (см. Гл. V, § 2, п. 3). Однако в случае, если на другой чаше весов оказывается единство уммы, нечестивость правителя становится как будто извинимой. Величайший авторитет в традиционных науках, Джалляль ад-Дин ас-Сую́ты (1445-1505) пишет, что имама нельзя смещать по причине «нечестия» (фиск), тогда как судью (ка́ди) за это лишают должности, обоснование же этого — в том, что смещение имама чревато «расколом» (ф́итна) («аль-Ашба́х ва-н-наза́ир (Близкое и схожее)», с.527). Поскольку умма не имеет такого мощного рычага обеспечения своего единства, как Церковь, мусульманская мысль испытывает величайшее опасение перед возможностью раскола и видит в этом едва ли не основную угрозу существованию уммы. Нечестивый глава уммы все же лучше, нежели опасность ее раскола — таково практически единодушное мнение мусульманских ученых: перед жизнеспособностью уммы на второй план отступают любые соображения. В силу той же причины общим местом является тезис о том, что можно «молиться позади благочестивого (барр) и неблагочестивого (фа́джир) имама»: чистота веры руководителя менее приоритетна, чем общий интерес сохранения уммы.

Жизнь является наиболее весомой ценностью, и интересы ее сохранения перевешивают прочие. Однако интересы сохранения жизни отдельных мусульман могут сталкиваться с интересами сохранения жизнеспособности уммы в целом. Такое столкновение имеет место в условиях военных действий, и варианты его разрешения рассматриваются, как правило, в контексте права войны. Типичны две ситуации: противники мусульман прикрываются живым щитом, в том числе собственными женщинами и детьми, а также пленными мусульманами, и стрельба в их направлении может повлечь смерть этих людей, что запрещено; в осажденном мусульманами городе или крепости находятся пленные или свободные (например, купцы) мусульмане, и военные действия могут привести к их гибели. В таких случаях жизнь отдельных мусульман и интересы сохранения жизнеспособности уммы оказываются на разных чашах весов. В принципе в таком случае жизнеспособность уммы оказывается весомее. Именно такова позиция мусульманских авторов классической эпохи: «общий интерес» (маслаха а́мма) предпочтительнее, нежели «частный» (маслаха ха́сса).

При этом, безусловно, должно быть исключено намерение нанести ущерб жизни мусульманина при выполнении военных операций. Стрелки не могут целиться в мусульман, находящихся в составе живого щита; гарнизон павшей крепости, среди которого, как точно известно, имеются пленные или свободные мусульмане, останется в неприкосновенности до тех пор, пока кто-то не заявит о себе как о мусульманине: после этого «уверенность» в наличии среди них мусульман сменится «сомнением», и интерес нанесения ущерба военной мощи противника перевесит императив сохранения жизни мусульман, поскольку последний уже имеет статус «шакк» (сомнение, предполагающее противоположное себе как более вероятное, т.е. устанавливающее баланс в пользу противоположного — см. также Гл. III, § 2, п. 2) (Ибн аль-Хумам. «Фатх аль-кадир (Завоевание могущественного)», т.4, с.446; схожие соображения высказывает аль-Газали в «аль-Мустасфа», т.1, с.141).

Хотя сами предпосылки (безусловный приоритет жизнеспособности уммы) не подвергаются сомнению никем, та же ситуация может быть рассмотрена более тонко, а выводы окажутся менее однозначными. Крайне важную нюансировку добавляет рассмотрение степени ущерба, которые альтернативные действия наносят противопоставляемым интересам. Разрешение рисковать жизнью мусульманина имеет в качестве обоснования тот факт, что в противном случае мусульмане потерпят военное поражение и общий интерес сохранения уммы окажется под угрозой. Однако насколько серьезна в каждом конкретном случае такая угроза, насколько велик на деле такой ущерб? Тот же Ибн аль-Хумам (ум.1457) считает, что если такой ущерб «легковесен» (хафиф), то жизнь отдельных мусульман окажется весомее и рисковать ею будет нельзя даже в интересах военной победы: так более весомый частный интерес предпочитается менее весоному общему интересу.

Когда речь не идет о сохранении жизнеспособности уммы, жизнь отдельного человека сохраняет свою неотменяемую ценность: на терпящем бедствие судне, пишет аль-Газали, люди не могут прибегнуть к убийству кого-то из находящихся на его борту, даже чтобы спастись от голодной смерти или избежать кораблекрушения.

ГЛАВА V. СОСТОЯНИЕ И ПРЕДРАСПОЛОЖЕННОСТЬ. АФФЕКТИВНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ

§ 1. Аффективная классификация намерений-и-действий

Утилитаристская классификация намерений-и-действий опирается на критерий эффективности достижения собственного блага индивида, апроприаторная — общего блага общины. При этом первая принимает во внимание преимущественно непосредственные последствия намерений-и-действий, тогда как вторая — более отдаленные и опосредованные. В отличие от этого, аффективная классификация упорядочивает намерения-и-действия не в части их результатов, а с точки зрения их формирования. Основой этой классификации служат два основных понятия: «состояние» (халь, мн. ахв́аль) и «предрасположенность» (хульк, также хулюк, мн. ахля́к).

1. Понятие «состояние»

«Состояние» является понятием более интегративным, нежели «предрасположенность». «Состояние» понимается как целостное, охватывающее все существо человека. Не случайно в общеязыковом употреблении «состояние» объясняется как синоним *кйна* (Ибн Манзур) — слова крайне редкого, имеющего корень *к-в-н*, связанный с категориями «бытие», «существование». Пользуясь современным языком, можно было бы сказать, что *кйна* обозначает фиксацию экзистенции человека.

Экзистенциальная целостность, схватываемая как состояние, ограничена в двух аспектах. Во-первых, хотя состояния могут получать самое подробное и разнообразное описание, все их многообразие укладывается в бинарную оппозицию «благо-зло»: состояния оцениваются как добрые, «комфортные» для человека или, напротив, как недобрые, означающие тот или иной тип внутреннего дискомфорта. Во-вторых, состояния принципиально преходящи. Они являются результатом прошлых деяний человека либо обстоятельств его жизни и выражают его эмоциональное отношение к ним. Вместе с тем состояние может формироваться не только как непосредственная эмоциональная реакция, но и как результат сознательной оценки прошлых поступков человека или обстоятельств его жизни. Однако в любом случае состояние меняется вместе с изменением вызвавших его причин: состояние не имеет внутри себя оснований для того, чтобы длиться.

Будучи мгновенным «срезом» человеческой экзистенции, состояние относится преимущественно к настоящему: говоря о состоянии человека, имеют в виду некоторое «сейчас» его существования, хотя можно говорить и о состояниях

человека в прошлом, которые в разворачивании речи предстают некими наличными «сейчас». Состояние представляет собой «точку встречи» прошлого и будущего: оно обусловлено прошлым человека и формирует его намерение-и-действие, тем самым определяя его будущее.

Поскольку состояние представляет собой не просто спонтанную физиологическую и эмоционально-психическую реакцию на обстоятельства существования, но и результат рефлексии над этими обстоятельствами и собственным поведением и отношением к ним, состояние подвержено целенаправленному изменению. Правда, авторитетные тексты традиции содержат крайне скудные свидетельства, подтверждающие этот тезис.

Обычно ссылаются на хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) изменял наши состояния [постепенно], наставляя нас на протяжении [многих] дней, ибо боялся наскучить нам», — который приведен в сборнике Абдаллы бен аз-Зубейра аль-Хамиди (Муснад 107). Этот сборник не относится к числу шести универсально признаваемых суннитами, однако данный хадис — едва ли не единственное в традиции употребление термина «тахаввуль» (перемена состояния), однокоренного с «халь» (состояние), в интересующем нас значении. Этот же хадис приводят аль-Бухари (66, 68, 5932), Муслим (5047, 5048) и ат-Тирмизи (2782), однако они предпочитают чтение *тахаввул* (комментаторы объясняют это слово как «правильный выбор времени для проповеди»), а не *тахаввул* (перемена состояния). Обсуждая данное разночтение, комментаторы признают оба варианта (наряду с третьим — *тахаввун* «верность делу») возможными, хотя и склоняются к первому как текстуально зафиксированному.

Тем не менее это понимание согласуется с общим духом мусульманской этики и выражено во многих случаях косвенно.

Состояние подвержено изменению не только в результате внешнего влияния, например, увещевания или доброго совета другого. Оно может меняться также и под воздействием внутренней работы человека. В этом направлении понятие «состояние» получило глубокое развитие в суфизме.

2. Понятие «предрасположенность»

Предрасположенность (хульк, также хулюк, мн. ахляк) определяется как «прочный склад души, благодаря которому действия проистекают легко, без размышлений и раздумий» (Али аль-Джурджани. «Ат-Та'рифат (Определения)», т.1, с.136). В этом определении отражены основные смысловые составляющие данного понятия: связанность с внутренним (душа), а не внешним (тело);

устойчивость; способность вызывать действие спонтанно, вне какой-либо рефлексии.

Как правило, арабо-мусульманские авторы подчеркивают, что естественные импульсы к определенному типу поведения, прошедшие сито сознательной «обработки» человеком прежде чем вылиться в поступок, уже не показывают его «предрасположенность». Например, нельзя сказать, что человек кроток, если он сознательно подавляет в себе проявления гнева, которые в противном случае непременно проявились бы. С этим связано одно из значений термина «тахáлляка»: «являть в поведении не ту предрасположенность, которая дана от природы». В этом значении «тахалляка» получает отрицательную оценку в мусульманской этике, поскольку означает нарушение непосредственной связанности внешнего и внутреннего; в данном случае его можно перевести как «притворство». С другой стороны, предрасположенность не тождественна реальному поступку. Например, щедрый человек, лишенный средств, а значит, и возможности проявить свою щедрость в поведении, остается тем не менее щедрым.

Принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего проявляет себя во многих аспектах разворачивания понятия «предрасположенность» и дает ключ к ее правильному пониманию. Рассматривая в качестве «притворства» не проявление естественной склонности человека к спонтанному поведению, мусульманская этическая мысль вовсе не выступает тем самым в защиту любых проявлений естества, в том числе и отрицательных. Совсем наоборот, в авторитетных текстах мусульманской традиции без счета употребляются два устойчивых словосочетания: «мака́рим аль-ахляк» и «хусн аль-хулюк». Они близки по смыслу и означают «добрую, благую предрасположенность» к поступкам. Хорошим русским эквивалентом служит термин «благонравие», если понимать «нравы» не как определенный тип уже овнешненного поведения, а, в соответствии с другим значением этого слова, как внутреннюю склонность к тому или иному поведению.

Хадисы неустанно подчеркивают предпочтительность благонравия, которое даже предстает как исключительное основание для положительной оценки человека. Слова Мухаммеда «Лучшие среди вас — те, что более благонравны» (аль-Бухари 43, многочисленные параллели у Муслима, ат-Тирмизи и др.) часто цитируют в подтверждение этого. Другие варианты высказываний на эту тему, например: «Самые совершенные в вере верующие — те, что наиболее благонравны, а лучшие среди вас — те, чьи нравы лучше для их жен» (ат-Тирмизи 1082), не противоречат этому пониманию благонравия. Мухаммед считается обладателем наилучших нравов. Ибн Ханбал передает слова А́иши: «Его нравами был Коран» (Ибн Ханбал 23460 и др.), подтвержденные двумя

кораническими аятами: «Поистине, ты великого нрава» [68:4(4)] и «В посланнике Божиим прекрасный пример вам» [33:21(21)]. Высшая степень благонравия Мухаммеда и обосновывает стремление мусульман во всем держаться сунны и следовать образцам его поведения. Для шиитов подобный образец поведения представлен, по меньшей мере наряду с Мухаммедом, фигурой Али.

И осуждение притворства, и призыв к благонравию обоснованы одним и тем же принципом соответствия внешнего и внутреннего: в первом случае такое соответствие нарушено, во втором оно восстанавливается. Принципиально, что под «предрасположенностью» имеется в виду именно естественный, природно-обусловленный склад души. Поэтому осуждение притворства не означает осуждения любых попыток изменить свою естественную предрасположенность к отрицательному поведению: такие попытки рассматриваются как изменение «состояний» души и оцениваются в таком случае положительно. Смысл рассуждений о притворстве и благонравии — в том, что естественная, самой природой данная склонность к добрым поступкам безусловно предпочтительна, поскольку в таком случае соответствие между внутренним импульсом и его внешним проявлением в поведении достигается беспрепятственно и оценивается положительно: чем более благонравен человек, тем более высокое положение на ступенях совершенства он занимает.

Поскольку благонравие понимается скорее как природно обусловленная предрасположенность к определенному типу поведения, нежели как результат сознательной «обработки» естественных склонностей, констатация предпочтительности благонравия не означает призыва к «переделке» человеком своей природы. Оптимизм составляет очень характерную черту мусульманской антропологии. В данном случае он выражается в уверенности, что «изначальная природа» (фйтра) любого человека безусловно благая.

Эта точка зрения заявлена в Коране (30:29 [30]), утверждающем, что изначальная сотворенность человека соответствует подлинной вере, поэтому для обретения последней следует лишь обратить свой лик к исконной универсальной 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)”» (аль-Бухари 12, многочисленные параллели у Муслима и в других сборниках). Этот тезис влечет серьезные доктринальные и правовые последствия: Мухаммед запретил умерщвлять во время войны детей многобожников, поскольку те рождаются изначалью в подлинной вере, и только если могут сами выразить

свое неверие, к ним можно относиться как не к правоверным (Ибн Ханбал 1036, 1037 и др.; параллели: ад-Дарими 2354), и это положение было закреплено в праве войны.

Поэтому мусульманская этика ставит основной акцент не столько на изменении, и уж тем более не на преодолении природных склонностей, а на возвращении к изначально правильной и безусловно достаточной для достижения блага природе человека. Поскольку изначально, врожденная природа человека правильна, логически естественным является приоритет превентивной, удерживающей функции мусульманской этики: важно не допустить порчи природы человека. Эта направленность мысли проявляется и в мусульманском праве, в частности, в трактовке природы кары, назначаемой за совершение запрещенных поступков. Такая кара обозначается словом «хадд» — «граница»: смысл кары не в наказании, а прежде всего в пресечении возможности совершить преступление в будущем.

Хотя трактовка «предрасположенности» к поступкам как природно обусловленной преобладает у мусульманских авторов, достаточно отчетливо выражена и противоположная точка зрения, рассматривающая ее как приобретаемую. Причины этого стремления трактовать склонность к поведению не как естественно-обусловленную, а как подверженную целенаправленному воздействию самого человека вполне понятны: в противном случае человек предстает исключительно как природно-детерминированное существо. Поэтому в текстах классической эпохи нередко утверждения о том, что хотя основой для «предрасположенности» служит инстинкт (гарйза), моральные качества тем не менее бывают и благоприобретенными. Эта трактовка «предрасположенностей» явно выдает влияние античной мысли. При таком расширении своего содержания понятие «ахляк» выполняет и те функции, которые обычно закреплены за «состоянием».

Неизменность нравов как природной предрасположенности к поступкам подчеркнута таким противопоставлением-гиперболой: «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 переменил свой нрав: человеку не отойти от врожденного”» (Ибн Ханбал 26227; цитирующие этот хадис авторы указывают на разрыв в цепи передатчиков между предпоследним и последним, аз-Зухри и Абу ад-Дарда). Противоположная точка зрения находит свое яркое подтверждение в таком хадисе: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Тому, кто не прибегнет ко лжи, будучи неправым, даны покои на окраинах рая; тому, кто не станет спорить и настаивать, будучи правым, даны покои в середине рая; а тому, кто улучшит свой нрав — покои в верхней части рая”»

(ат-Тирмизи 1916). Правда, слово «хассана» (улучшит) в отсутствие огласовок может быть прочитано и как «хасуна» (является хорошим), и тогда последние слова приобретают прямо противоположный смысл: тот, чьи нравы хороши [от природы], получает высшую награду. Хотя Абу аль-Аля (комментатор ат-Тирмизи) в своем «Тухфат аль-ахвази (Дар проницательному)» предпочитает первое чтение, встречаются и противоположные трактовки.

Две точки зрения существовали и существуют параллельно, хотя первая из них, рассматривающая предрасположенность как природную, а сознательное усилие по совершенствованию как изменение «состояния» человека, а не его «предрасположенности», лучше согласуется с другими звеньями исламского мировоззрения и получила широкое развитие вне собственно этики Корана и сунны — в суфизме.

С «природной» точкой зрения на предрасположенность человека к поступкам связана и преобладающая в мусульманской мысли тенденция понимания совершенства как даваемого природой, а не достигаемого в движении человека за горизонт данного ему от рождения. На полноту (тамám), или совершенство таких предрасположенностей-ахляк указывает термин «тахаллюк» в своем втором значении.

Еще одной важной чертой понимания предрасположенностей-ахляк в мусульманской мысли является отчетливо выраженная установка на их соответствие внешнему виду, телесному облику человека. Здесь мы вновь встречаемся с проявлением принципа непосредственной связанности внешнего и внутреннего. Мусульманские авторы нередко трактуют предрасположенности-ахляк как «внутреннюю форму» человека, которая должна находиться в гармонии с его «внешней формой». Соответствие этих двух форм устанавливается по линии отдельных качеств и атрибутов, внешних и внутренних, каждые из которых оцениваются как «благие» (хásана) или «дурные» (кабíха), причем и те и другие обеспечивают человеку наказание или награду (Ибн Муфлих. «аль-Адаб аш-шар‘ийя (Этикет Закона)», т.2, с.205). Хотя для этики или религиозно-доктринальной мысли преимущественное значение имеют внутренние, а не внешние качества, важно, что их взаимное соответствие непременно подчеркивается и не может игнорироваться. Поэтому для мусульманской этической мысли довольно характерно представление о том, что внешне дурное или отвратительное не может быть связано с внутренне прекрасным.

Рассматривая историю Иова, мусульманские авторы трактуют ее как пример «терпения» (сабр), воздерживаясь от описания внешне непривлекательных подробностей его страданий, каковые можно встретить у христианских

авторов. Если вторые стремятся подчеркнуть контраст внешнего, неистинного и преходящего, и внутреннего, подлинного как контраст безобразного и прекрасного, то для первых «прекрасное терпение» (а именно таков нормативный эпитет, даваемый этому качеству мусульманской мыслью) не должно быть сопрягаемо с внешним безобразием. В силу тех же причин мусульманские авторы, рассматривая тему благонравия, в одном ряду с прекрасными нравами-хулюк Мухаммеда очень часто упоминают его внешнее благообразие, да и сам он, согласно сунне, как будто указывал на связанность одного с другим: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) говорил: “Боже, Ты сделал добрым мое [внешнее] устройство (хальк), сделай же добрым мои нравы (хулюк)”» (Ибн Ханбал 3532). «Внешний облик» и «нравы» устойчиво обозначаются однокоренными словами (хальк-хулюк), что только подчеркивает их взаимосвязанность, а некоторые авторы (Ибн Хаджар аль-Аскаляни) считают их разночтениями одного слова, за которыми только впоследствии были закреплены особые значения внешнего и внутреннего «устройства» человека, или его сотворенности (термины имеют корень *х-л-к*, связанный с идеей творения).

Непосредственная связь внешнего и внутреннего проявляется в данном случае не внутри сферы этики (связь намерения и действия, предрасположенности и поступка), а между этическим (внутренним) и эстетическим (внешним) аспектами. Благо и красота здесь не совпадают (как совпадают Благо, Истина и Красота позднего платонизма), поскольку принципиально внеположны друг другу, но и не противопоставляются одно другому как несущественное условие или даже как препятствие (как то может утверждаться христианской мыслью), поскольку их внеположность дополнена необходимым соответствием одного другому.

3. Аффекты и действие в отношении другого

«Состояние» и «предрасположенность» выражают разные стороны готовности человека к определенному действию: первое понятие схватывает преимущественно рефлексивно-эмоциональный и изменчивый характер такой готовности, тогда как второе указывает на ее психофизиологическую и постоянную природу. Выражая (соответственно) возможность изменения морального облика человека в результате внешнего и внутреннего воздействия и, с другой стороны, его устойчивый, сопротивляющийся такому воздействию характер, эти два понятия дополняют друг друга по всем основным линиям своего содержания. Имея в виду эту условную совокупность их содержания, мы используем для ее передачи термин «аффекты». Хотя он удобен для терминологических целей, следует помнить, что он обозначает состояния и предрасположенности в их взаимной дополнительности, а

аффективная классификация намерений-и-действий — это классификация на основе состояний и предрасположенностей.

Состояния и предрасположенности, или аффекты, выражают внутреннюю готовность совершить действие. Однако описание аффектов и их оценка производятся в мусульманской этике не в ходе анализа внутреннего состояния человека. Они выстраиваются на основе рассмотрения действия, которое всегда направлено на другого человека.

Действие, направленное на самого себя, нормативно отнесено к запрещенному, и это положение закреплено и в этических, и в религиозно-правовых сочинениях. Так, один из видов секса, самоудовлетворение, резко осуждается (за исключением ханбалитского мазхаба) как противоречащий этикету на основании того, что представляет собой воздействие человека на самого себя. В случаях, когда некая процедура инициируется человеком, воздействующим на самого себя, а завершается другим человеком, такое действие относится к разрешенным. Например, разрешается начать брить усы себе самому, если эту операцию завершит брадобрей.

Сугубо внутренний характер состояний и предрасположенностей и столь же безусловная возможность их осмысления только во внешнем действии не составляют противоречия. Принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего, которые составляют единство, переходя друг в друга и при этом не переставая быть внеположными друг другу, полностью проявляет себя здесь. При этом как намерение остается намерением, если действие блокируется не зависящими от человека внешними обстоятельствами, так и предрасположенность остается таковой, если вызываемое ею действие не может осуществиться в силу внешних обстоятельств: важна их непреложная связанность, а не непрременная осуществленность как таковая.

При рассмотрении взаимодействия-с-другим проявляет себя другой фундаментальный принцип мусульманской этики — принцип перевешивающего баланса. Суть его проявления в данном случае сводится к тому, чтобы дать другому непременно больше, чем себе. Это не противоречит характерной для ислама трактовке середины. Понятие «срединность» (*vásat*) является одним из центральных мусульманских концептов, а одна из устойчивых метонимий для ислама — «религия срединности». Однако этот концепт «срединности» не следует смешивать с интенцией нахождения «точки равновесия», которая характерна, в частности, для аристотелевской трактовки «золотой середины». Иначе говоря, «срединность» ислама — это не уравнивающая разделяемые противоположности граница (точка середины) между ними, а то «место», где противопоставляемые

стороны входят в контакт и, уступая одна другой, «связываются» и образуют нечто новое — собственное единство. Вот почему, рассматривая отношение с другим, мусульманские авторы устойчиво подчеркивают необходимость перевеса в пользу другого: именно в этом «неравном равенстве» завязывается правильное, с точки зрения мусульманской этики и мусульманского права, отношение с другим. Эта необходимость перевеса согласуется с запретом на действие-в-себе: если субъект действия является одновременно и его объектом, обеспечить перевес-в-пользу-другого невозможно. В этом же состоит логическое обоснование того факта, что «золотое правило» этики весьма редко упоминается в арабо-мусульманской литературе в его привычной, «уравнивающей» трактовке: требование перевеса-в-пользу-другого в результате рефлексии превращается в чисто словесную увертку, в парадокс, которых классическая арабо-мусульманская мысль, будучи к ним весьма чувствительна, старательно избегала. К тому же первичным, элементарным объектом для нее служит не единичный человек, индивид, а пара взаимодействующих индивидов, правильное соотношение между которыми выстроено благодаря применению принципа перевешивающего баланса.

§ 2. Мусульманский этос

Это стремление склонить равновесие отношений в пользу другого, чтобы сохранить связанность-с-другим, постоянно присутствует в рассуждениях авторов классической эпохи, выступая как лейтмотив мусульманской морали. Отсюда наиболее общие и характерные черты мусульманского этоса — уступчивость и солидарность (понимаемая как коллективизм). Мусульманские авторы дают как свернутые, сжатые характеристики совокупности состояний и предрасположенностей, обнаруживающих себя в действиях-в-отношении-другого, так и подробные их описания, причем критерием оценки служит реализация устремленности к уступчивости и солидарности в предрасположенности человека к взаимодействию-с-другим. Это не противоречит и той общей историко-культурной ситуации, в которой складывалась сунна и которая наложила свой отпечаток на понимание положительных и отрицательных качеств человека в исламе: позитивно оцениваются те, что способствуют его принятию, а отрицательно — мешающие этому. Поскольку ислам призван, согласно общему убеждению мусульман, способствовать благу людей, утилитаристская, апроприаторная и аффективная классификации намерений-и-действий в целом не противоречат друг другу: как ближайшее благо каждого, так и общее благо уммы реализуются наилучшим образом через общие черты мусульманского этоса — уступчивость и солидарность, необходимые для формирования правильных социальных структур.

1. Мусульманский этос: общая характеристика

Самым сжатым выражением благодетельности (макарим аль-ахляк) считают кораническую формулу «Приказывай правильное!» (7:198 [199]). Таково божественное наставление Мухаммеду. Употребленное в этом аяте слово ‘урф (правильное), как и однокоренное ма‘руф, имеет корень ‘-р-ф, связанный со смыслом «знание». Эта этимология имеет существенное значение, поскольку лексикографы разъясняют слово ‘урф как то, что люди признают правильным и не отрицают (Ибн Манзур). Такая общепризнанность и составляет главное содержание термина ‘урф: люди не противятся тем установлениям, которые сами же признают правильными и значение которых не отрицают, а признают они их потому, что на практике убедились в их благом характере, сами стремятся к ним и находят в этом спокойствие своей души. Поэтому слово ‘урф переводят и как «добро», а ма‘руф (букв. «известное») стало в доктринальной мысли ислама устойчивым термином для обозначения «хорошего» в его противопоставлении «плохому» (мункар, букв. «отрицаемое» — то, с чем люди не согласны).

Таким образом, ‘урф — совокупность добрых черт характера и доброго поведения мыслится как общепризнанная, во всяком случае такая, к признанию которой люди склоняются естественно. Это заставляет вспомнить об одной из главных этических интуиций ислама: мусульманская этика не призывает к чему-то сверх доступного и принципиально осуществимого для всех, лежащего в горизонте повседневности. Конечно, это не значит, что такая совокупность добрых черт характера и поведения действительно была принята и признана всеми без сопротивлений и колебаний, тем более постольку, поскольку этические предписания смешивались и отождествлялись с собственно религиозными (принятие ислама было отнюдь не безболезненным процессом).

‘Урф как общепризнанный комплекс правильного, доброго характера и поведения не получает однозначного и строго систематического раскрытия в мусульманской этике. К такой исчерпывающей систематичности мусульманские авторы, собственно, и не стремились. Вместе с тем различные предлагаемые ими трактовки не противоречат, а скорее дополняют друг друга.

Абу Абдалла аль-Куртуби (XIII в.) в комментарии к Корану приводит хадис, согласно которому Мухаммед спросил архангела Гавриила, что же 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» (аль-Куртуби. «Ахкам аль-кур’ан (Положения Корана)», т.7, с.345). Эта формулировка, в которой призыв к уступчивости к другому органично соединяется с императивом

поддержания связанности с ним, стала популярной в арабо-мусульманской культуре и даже обрела стихотворную форму.

Ибн Хаджар аль-Аскаляни, комментируя название одной из глав «ас-Сахиха» аль-Бухари «Благонравие, щедрость и неприняемая скупость», ссылается на Абу аль-Аббаса аль-Куртуби, который в своем комментарии на «ас-Сахих» Муслима («аль-Муфхим фи шарх Муслим») писал: «Предрасположенности (ахляк) — это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими. Они бывают одобряемыми и порицаемыми. В целом одобряемое — это когда с другим ты — как с собой: отдаешь тому половину, но не берешь себе. А 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».

Понятие инса́ф, употребленное аль-Куртуби, имеет корень, обозначающий «половина», и раскрывается как «отдание другому того же, что берешь себе». Смысл равенства во взаимоотношениях сторон, передаваемый этим термином, сохраняется в разных его трактовках, в том числе и в той, которая учитывает и позитивную, и негативную стороны: отдавать те же блага, что берешь себе, и наносить тот же ущерб, что нанесен тебе. В этой трактовке понятие инсаф служит адекватным выражением золотого правила. Интенция перехода от уравнивания сторон к балансу, смещенному в пользу другого, характерна для ислама. Она выражена в рассуждении аль-Куртуби: следует отдавать другому должное, но не искать того же для себя. Она же проявляется в призыве к прощению и отказу от мести, с которым, согласно сунне, обращался к мусульманам Мухаммед, призывая отказаться от кровной мести (см. хадис об абиссинце в Гл. IV, § 2, п. 1): месть законна, но она реализует равенство сторон, тогда как предпочтительным оказывается нарушить это равенство в пользу противоположной стороны. Стремление трактовать фактическое равенство в пользу другого ярко выражено в изречении, которое Ибн Муфлих вкладывает в уста аль-Аш'аса бен Кайса (предводителя племени кинда, сыгравшего заметную и противоречивую роль в истории возникновения и становления ислама), обращающегося к своему народу с призывом к благонравию: «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 лучше меня; а кого я превзойду, того я лучше» («аль-Адаб аш-шар'ийя (Этикет Закона)», т.2, с.215). Он же цитирует аль-Бейхаки, который передает, что когда Ибн Ханбала спросили о том, что такое благонравие, тот ограничился краткой формулой: «Сносить обращение людей» («аль-Адаб аш-шар'ийя (Этикет Закона)», т.2, с.203).

Призыв к прощению, невоздаянию плохим за плохое выражен в исламе достаточно заметно. Он лежит в основании того, что терпение (сабр) причисляется к лучшим качествам. Терпение в отношении людей, способность сносить их дурное обращение составляет, согласно мусульманским представлениям, основу «добрососедства» (хусн аль-дживар), одного из важных похвальных качеств. Терпение имеет и другое проявление — в отношении насылаемых Богом невзгод и бед, где оно должно проявляться в отсутствии отчаяния (йа'с).

Если положительно оцениваются качества, позволяющие сместить баланс отношений в пользу другого, то отрицательно расцениваются те, которые препятствуют этому, разрушают связанность-с-другим и наносят ей ущерб. В этом отношении характерен такой хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) молился так: “Боже, к Тебе прибегаю: да минуют меня раздор, лицемерие и дурные нравы”» (Абу Дауд 1322; параллель: ат-Тирмизи 5376). Комментируя этот хадис, Абу ат-Таййиб (автор «Аун аль-ма'буд (Содействие Почитаемого)», комментария на «ас-Сунан» Абу Дауда) указывает, что раздор (шикак) и лицемерие (нифак) входят в общее число дурных нравов, но упомянуты отдельно, поскольку являются наиболее плохими из всех и вредящими другим людям. Раздор при этом трактуется как «нарушение права», что неудивительно, поскольку под «правом» (хакк) в исламской мысли понимается связанность двух участников какого-то отношения: нарушение связанности индивидов рассматривается как разрушение структуры прав-и-обязанностей. Лицемерие (нифак, мунафака) определяется как поведение согласно нормам ислама и неверие в душе: хотя правильное поведение, казалось бы, не затрагивает интересов общества, нарушенной оказывается связанность внешнего и внутреннего, которые в данном случае несовместимы друг с другом.

2. Мусульманский этос: отдельные черты

Рассматривая отдельные предрасположенности-ахляк, мусульманские авторы нередко называют в качестве важнейшей похвальной стыд (хайа). Положение о важности стыда можно считать общепризнанным в исламе. В его подтверждение обычно приводят два хадиса, в которых Мухаммед утверждает, что стыд относится к вере (т.е. верующему следует быть стыдливым) и что в стыде заключено все благо. Стыд понимается двояко. В физиологическом отношении это стремление не делать на людях то, что следует делать только в уединении. Но стыд также — боязнь того, что поступок окажется сделанным не так, как то подобает верующему. Появление стыда у подростка обычно связывается не только с первым,

но и со вторым значением термина и считается первым проявлением зрелого разума и стремления к добропорядочности.

Кротость (хильм) и скромность (тава́ду‘) традиционно относятся к важнейшим похвальным качествам. И Коран, и сунна призывают отказаться от заносчивости, не пытаться казаться выше других мусульман. Как и во многих аналогичных случаях, подчеркивается, что это качество не останется без награды: скромных людей Бог непременно возвысит. Призыв к кротости и скромности оставил свой след в поведении мусульман: его влияние заметно в привычке не повышать голос, в покрое традиционной одежды, в отказе от кричащих и броских красок, в запрете на использование серебряной и золотой посуды и т.п.

Терпение (сабр) понимается как выдержка и устойчивость перед лицом бед и неприятностей. Как правило, терпение сопрягается с решимостью (‘азм) делать свое праведное дело несмотря на невзгоды и с прощением (‘афв) людей за причиненное зло. Терпение часто трактуется и как противостояние дурным влечениям души. Благодарность (шукр) Богу и довольство (р́йда) своим уделом прямо связаны с терпением.

Упование (тава́ккуль) на Бога означает не столько отказ от собственной воли и перепоручение всех своих дел Богу, сколько выстраивание своеобразных двусторонних отношений с Богом как с со-действователем. Конечно, ни о каком участии человека в божественном действии в классическом исламе речь не идет. Имеются в виду своего рода «договорные» отношения между человеком и Богом: например, человек «поручает Богу» свое поведение в сфере половых отношений и свой язык (т.е. говорит и действует в соответствии с религиозным Законом), Бог же взамен ручается, что дарует такому человеку рай (аль-Бухари 6309, ат-Тирмизи 2332). Того, кто встает на путь джихада во имя Бога, Бог ручается либо взять к себе и направить в рай, либо вернуть невредимым домой с добычей (аль-Бухари 2579, многочисленные параллели у Муслима и др.). Наряду с этой активной и вполне рациональной трактовкой упования как взаимного поручительства имеется и другая, мистического плана, хотя она подтверждается менее авторитетными текстами. Кто будет искать Бога на бесчисленных путях своего сердца, не найдет его, но «уповающему на Бога привязанностей сердца будет довольно» (Ибн Ханбал 4156; хадис со слабым иснадом, не принимается в качестве достоверного); подлинно уповающего Бог будет питать, как питает своих птиц (Ибн Ханбал 348). Обе трактовки упования получили развитие в классической исламской культуре и мысли. Хотя такие авторитетные авторы, как аль-Газали, призывали к первой, активной трактовке упования, вторая, пассивная, имела под собой серьезное доктринальное обоснование: видеть Бога в качестве исключительного агента

любого действия означает наивысшую степень тавхида — утверждения единственности Бога. Поскольку тавхид служит, согласно мусульманским представлениям, отличительной чертой ислама (другие авраамические религии отошли от этого принципа) и едва ли не единственным (наряду с признанием Мухаммеда последним пророком) абсолютным доктринальным требованием в исламе, мусульманин стремится к тавхиду как к максимальному проявлению религиозности и добропорядочности. В суфизме противоречие между активной и пассивной трактовками упования снимается благодаря стратегии «растерянного» рассуждения (см. Гл. VII, § 3).

Наблюдение (мурáкаба) и отчет (мухáсаба), прежде всего перед самим собой, взаимно связаны. «Наблюдение Бога» (муракабат аллах) понимается как крайне похвальное качество: оно означает постоянно думать о Боге и сверять свои действия с божественными предписаниями. «Наблюдение» — это развитие упования в его активной трактовке, но также и строгий самоконтроль; в состоянии опьянения человек теряет способность «наблюдения», т.е. контроля за своими поступками. Кроме того, это наблюдение за действиями других людей с целью перенять что-то хорошее, а также и наблюдение благочестивых за дурными ради надзора. Один из ранних исламских мистиков, Абу Абдалла аль-Хáрис (IX в.), был прозван «Мухáсиби» за свою склонность к самонаблюдению и самоотчету. Строгий контроль за своими душевными движениями и поступками не должен, согласно традиционной точке зрения, доходить до вынесения суждения относительно религиозно-правового статуса человека (верующий, неверующий), поскольку такое суждение выносит исключительно Бог на Суде.

Тесно связаны такие высоко ценимые качества, как правдивость (сидк), надежность (амáна), преданность (ихлáс). Они означают прежде всего соответствие внутреннего (убеждений в целом или конкретной мысли в конкретном случае) и внешнего (слов и дел): у правдивого и надежного человека его внутренние убеждения не расходятся со словами и делами. Преданность соединяет такую честность и надежность с чем-то близким к наблюдению и упованию, поскольку означает искреннее направление своих намерений и действий в благочестивое и угодное Богу русло.

Щедрость (сахá) устойчиво перечисляется в числе важнейших похвальных качеств. Это качество высоко ценилось еще среди доисламских арабов. В классическом исламе оно трактуется как расходование средств «по праву» (хакк), что означает удовлетворение справедливых нужд тех, на кого следует истратить денежные средства и кто может претендовать на их получение.

Перечисленные качества не исчерпывают список похвальных предрасположенностей-ахляк. К их числу относят также благочестие (та́ква), богобоязненность (ха́уф), испрошение прощения за грехи у Бога (истигфа́р) и покаяние (та́уба), дружелюбие (рифк), стремление к коллегиальности (шу́ра) и другие. В ряду положительных качеств мусульманские авторы обычно перечисляют добродетель (ихса́н) и справедливость ('адль, 'адáля), которые, однако, трудно считать каким-то одним качеством, а скорее следует относить к интегративным характеристикам человека.

Отрицательные предрасположенности-ахляк составляют, в общем и целом, противоположность положительным, хотя такое противопоставление выстраивается не как автоматическое отрицание.

Пожалуй, наибольшее осуждение вызывает лицемерие (нифа́к). Лицемером (муна́фик) считается тот, кто внешне (в делах) является мусульманином, тогда как внутри (по своим убеждениям) держится какой-то другой веры. Такое несоответствие между внутренним и внешним подвергалось и подвергается самому суровому осуждению. В отличие от этого, нечестие (фиск) в нормативной суннитской мысли, хотя и расценивается безусловно отрицательно, осуждается с гораздо меньшим накалом. К нечестивцам (фа́сик, мн. фа́сака, фу́ссак) причисляется совершивший «великий грех» (каби́ра), т.е. одно из действий, которые относятся к категории безусловно запрещенных поступков. Хотя некоторые из ранних исламских течений (хариджизм, мутазилизм) выступили с резким осуждением нечестия и исключали нечестивцев из числа мусульман (что влекло серьезные изменения социального и правового статуса и лишало надежды на спасение в загробной жизни), эта позиция не была принята суннитами.

Гордость, заносчивость (кибри́я) часто называется в числе главных отрицательных качеств. «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Не попадет в пламя тот, у кого в сердце есть вера с горчичное зерно, и не попадет в рай тот, у кого в сердце есть гордость с горчичное зерно”» (Муслим 132; параллели: ат-Тирмизи и др.). Гордость не случайно противопоставлена вере: именно заносчивые и богатые люди более всего противились призыву Мухаммеда и составляли препятствие на пути распространения ислама в самом начале его истории. С другой стороны, гордость и заносчивость, безусловно, противоположна уступчивости как основной черте исламского этоса.

Тщеславие (гуру́р) и самолюбование ('уджуб) осуждаются на тех же основаниях: они чреваты тем, что человек начнет противопоставлять себя другим, опираясь на представление о своих подлинных или мнимых заслугах. Один из хадисов призывает делать добрые дела (давать милостыню) или читать Коран не на

людях, а тайно, поскольку в таком случае риск самолюбования снижается (ат-Тирмизи 2843; параллели: ан-Насаи 1645, 2514, Абу Дауд 1136). В этом же ряду стоит осуждение показушничества (рийа): те, кто делают добрые дела, чтобы быть на виду и на устах других, подвергаются осуждению.

Призывая к кротости и мягкости, мусульманская этика вполне естественно осуждает гневливость (гадаб) во всех разнообразных проявлениях агрессивного отношения к другому: это и ненависть, и злорадство, и зависть, и хула, и злословие, и сплетни, и клевета, и насмешки. Шутки (мизах) осуждаются не как таковые (хадисы содержат свидетельства того, что Мухаммед шутил), но тогда, когда ведут к потере достоинства (махабá) высмеиваемого. Осуждается также проклятие (ля'н), однако мусульманин не только может, но и должен проклинать умерших неверующих (кафир, мн. куффáр), которым был известен исламский призыв и которые так и не перешли в истинную веру; такое проклятие ислам налагает только после смерти неверующих, поскольку при жизни всегда сохраняется возможность, что те встанут на путь подлинной веры хотя бы в последнее мгновение. Что касается грешников из числа мусульман, то умеренные авторы разрешают проклинать их без упоминания имени, в общих формулировках (например, проклинать «воров» или «преступников»), хотя в некоторых хадисах можно найти подтверждение возможности поименного проклятия грешников.

Гневливость и ее проявления не только противоположны кротости и мягкости, но и разрывают связанность-с-другим, к сохранению которой так стремится мусульманская этика. Поэтому она резко осуждает качества, прямо несовместимые с сохранением такой связанности: клятвopеступление, предательство, вероломство, нарушение обещаний. Наконец, встречается и общая формулировка: отрицательно расценивается «уход» (хаджр) и «разрыв отношений» (мукáта'а).

Особой разновидностью качеств, ведущих к разрыву связанности-с-другим, можно считать сомнения (мира') и препирательства (джидáль). Речь идет в первую очередь о кораническом тексте: нельзя спорить о т.н. «неясных» (муташабихáт) аятах. Спор (джидáль) о Коране Ибн Ханбал приравнивает к неверию (куфр), а ад-Дарими приводит хадис, согласно которому спор лицемера о Писании разрушает ислам. В отношении Корана запрещается задавать неуместные вопросы (мас'аля), причем неуместными считаются именно те, которые ведут к подобным спорам. Все это вовсе не означает, что вокруг толкования коранического текста в исламской традиции царило абсолютное согласие: разброс мнений был необыкновенно велик, а полемика среди традиционных ученых велась активная и чрезвычайно богатая. Однако исламская традиция очень четко отделяет

разрушительный спор о коранических предметах, ставящий под сомнение сам предмет обсуждения, от позитивных усилий по выяснению смысла текста: первое осуждается как «раздор», второе, напротив, считается развитием знания. Разрушающее сомнение и препирательство осуждается не только в отношении Корана, но и в целом. Очень характерен призыв не спорить, настаивая на своем, даже если ты прав, а другой не спешит признать твою правоту (см. хадис ат-Тирмизи 1916 в Гл. V, § 1, п. 2).

Мусульманское мировоззрение отличается трезвостью взгляда и заметным практицизмом. В этике это проявляется в осуждении разного рода «отклонений» от прямой, ясной и приносящей пользу линии.

К числу таковых относятся, с одной стороны, хвала (мадх) и лесть (мудáхана), которые являются проявлением осуждаемой лжи (кизб). В этих случаях слова не соответствуют своему предмету. Не меньшее осуждение вызывает деланость (такáлюф) речи. Такая вычурность заключается в том, что для выражения смысла подбираются не соответствующие ему словесные средства: связанность между внутренним (смысл) и внешним (словесная оболочка) оказывается нарушенной.

Осуждая всякого рода «напрасные» занятия (см. Гл. II, § 1, п. 2), мусульманская этика относит к числу таковых беспредметную болтовню, разговор не по делу и в целом всякого рода пустую трату времени. Наиболее ригористически настроенные авторы без труда найдут в сунне подтверждение запретности таких видов «пустых» и «напрасных» занятий, как поэзия, пение и игра в шахматы и нарды. Не лишена аргументации и позиция авторов умеренного толка, относящих эти виды деятельности к категории «нерекомендуемых» (а не запрещенных) или даже «безразличных» поступков. На практике поэзия, пение и игра в шахматы и нарды процветали к классический период, хотя сохранились и свидетельства борьбы с ними.

«Напрасные» занятия осуждаются как не соответствующие разумной линии поведения, нацеленной на обеспечение блага индивида и социума. Поскольку такое благо вполне рационально, доступно разумному познанию (естественно, с опорой на авторитетные тексты), разумность относится к числу похвального, а глупость включается в осуждаемые качества. Разновидностью глупости, получившей осуждение в Коране, служит торопливость (áджалья). Человек предрасположен к тому, чтобы без должного раздумья последовать туда, куда его влекут страсти, а не разум: такая торопливость ведет не к благу, а к злу.

3. Интегративные характеристики: справедливость (адаля), достоинство (муру'а), молодечество (футувва)

Предрасположенность к действию всегда обнаруживает себя в реальном действии. Поэтому интегративной характеристикой предрасположенностей-ахлак человека служит в мусульманской мысли понятие, которое является не качественной характеристикой человеческой души как таковой (как «добродетель» у Аристотеля), а указывает на обнаруженность предрасположенностей в реальных поступках. Таким понятием в мусульманской этике и религиозно-правовой мысли (фикхе) служит справедливость (адáля).

Основное отличие этого понятия от известного в арабо-мусульманской философии и культуре из античности в его прежде всего аристотелианском варианте благодаря переводам и переложениям заключается в следующем. Хотя аристотелевская добродетель определяется (в большинстве случаев) как середина между двумя пороками, добродетель как таковая является максимумом: нельзя сказать, что приращение добродетели как таковой уничтожит ее, такое уничтожение будет уже не приращением собственно добродетели, а выходом за ее пределы и переходом к пороку. Это в полной мере касается и справедливости в ее аристотелевском толковании (хотя ее особенность состоит в том, что ей противопоставлен только один порок — несправедливость). В отличие от этого, справедливость в арабо-мусульманской мысли нормативно понимается как преобладание добрых дел (хасанát) над злыми (саййи'át) делами, или малыми грехами (сага'ир), при условии несовершения великих грехов (каба'ир). В этом понимании справедливость расценивается не как максимум, а как результат своеобразного уравнивания — баланса добрых и злых дел, сдвинутого в пользу добра. Справедливость не предполагает совершенства в его западном понимании, как абсолюта или идеала, поскольку заранее и принципиально допускает несовершенство, требуя не исключения злых дел (хотя бы и в качестве предельной цели), а только преобладания над ними добрых. Справедливость, понимаемая как идеальное качество, уничтожается малейшим актом несправедливости (вспомним «слезу ребенка»), но это совершенно неверно в отношении справедливости в ее арабо-мусульманском понимании.

Такое понимание совершенства в арабо-мусульманской мысли далеко не случайно. Мухаммед обладал наиболее совершенными нравами, однако это не следует трактовать как идеальность (абсолютное безгрешие, отсутствие несовершенства в принципе). Хотя подобные оценки нередки в современной литературе на русском или западных языках, они не находят себе опоры в самой классической арабо-мусульманской мысли, где отсутствует концепт идеального, сопоставимый с его западным пониманием, а характеристика

«абсолютный» не применяется в обсуждаемом контексте. Хотя Мухаммед был «защищен от грехов» (ма'сум), обладая соответствующим качеством ('йсма — защищенность от грехов), это было результатом прощения Богом всех его грехов, а не непогрешимости. «Аиша (да будет доволен ею Бог!) передает, что пророк (да благословит и приветствует его Бог!) выстаивал ночи, так что ноги его растрескались. Тогда Аиша спросила его: “Почему ты поступаешь так, о посланник Божий, — ведь Бог простил тебе все прежние и все последующие пргрешения?” Тот ответил: “А разве я не хочу быть благодарным рабом?”» (аль-Бухари 4460, многочисленные параллели у Муслима и др.). Свидетельство этого хадиса многократно повторено и использовано в различных жанрах классической арабо-мусульманской литературы.

При этом справедливость является крайне ценимой в арабо-мусульманской культуре характеристикой человека, придающий ему наиболее значимый религиозно-правовой и социальный статус.

Другим интегративным понятием для обозначения совокупности положительных качеств человека служит муру'а (также мурувва). Слово имеет корень м-р-' (однокоренные слова обозначают «человек», «муж», «женщина») и может быть передано как «человеческое достоинство». Понятие муру'а имеет доисламское происхождение, однако оно не было вытеснено в исламский период. Муру'а не обозначает, как это иногда неверно толкуют, внерелигиозную честь: муру'а никак не может трактоваться как «светский комплекс чести» в противовес «религиозному». Хотя словосочетание муру'а-дин (достоинство-религия) очень употребимо, отношение между муру'а и качествами, санкционированными религией, следует считать отношением дополнения, а не исключения и противопоставления: такое словосочетание подразумевает, что отрицательные или положительные качества считаются таковыми в соответствии и с Законом (шариатом), и с чувством «достоинства».

Можно встретить утверждение, что к доисламскому комплексу достоинства (включавшему щедрость, взаимовыручку, терпение, кротость, красноречие и весомость заслуг — хасаб) ислам добавил воздержанность ('афаф) — качество, которое обычно разъясняют как стремление уклониться от пагубных излишеств или недостаточности. Есть и такое определение «достоинства»: «Ар-Раби' бен Сулайман сказал: “Я слышал, как аш-Шафи'и говорил: ‘Достоинство (муру'а) стоит на четырех столпах: благонравие (хусн аль-хулюк), щедрость, скромность и добротение (нуск)' ”» (аль-Бейхаки 20601).

В понятие муру'а фактически могут быть включены все те качества, которые причисляются к положительным предрасположенностям-ахляк и служат

характеристикой «справедливого» (в арабо-мусульманском понимании) человека. Вместе с тем муру'а используется и для характеристики немусульман. Например, признавая, что «люди Писания» (т.е. христиане и иудеи) обладают «достоинством» (муру'а), ислам разрешает мусульманам вкушать их пищу (кроме запретной свинины и крови).

Более позднее, исламское происхождение (VIII в.) имеет термин футувва. Однокоренное фатан означает «мóлодец», поэтому футувва можно условно передать как «молодечество». В качестве интегративной характеристики футувва употребляется гораздо реже, чем муру'а, и может толковаться как частное проявление «достоинства». В этом качестве «молодечество» понимается как свойство сторониться плохого и стремиться к похвальному. Хотя футувва возникает как своеобразное дополнение к понятию муру'а, это не отнимает у футувва и собственной, независимой сферы значений. В доисламский период «фатан» применялось для обозначения доблестного воина, и значение «доблесть» так и осталось задающим преимущественное звучание термина футувва несмотря на все флуктуации его значений. Если образцом «благодравия» (хусн аль-хулюк) служит Мухаммед, то в качестве эталона «доблестного молодца» (фатан) выступает Али. Популярная поговорка «Али — образцовый молодец» (ля фата илля Али — букв. «Нет молодца кроме Али») закрепила это понимание. Понятие «футувва» (*перс.* джаванмарди) получило особое развитие в суфизме. Термин «футувва» служил также для обозначения различных социальных групп, существовавших в городских районах арабо-мусульманского мира начиная с раннего средневековья вплоть до XIX в. и носивших разнородных характер — от полуразбойных до ремесленных организаций.

ГЛАВА VI. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ

§ 1. Отличительные черты мусульманской этики в контексте общих особенностей ислама

Ряд особенностей доктринальной мысли и социально-политической организации ислама имеют существенное значение для понимания общего характера мусульманской этики. Не входя непосредственно в состав этической мысли ислама (или входя туда только частично), они тем не менее во многом определяют ход этических рассуждений.

1. Отношение к плоти и земному существованию

Среди таких моментов в первую очередь следует назвать отсутствие представления о первородном грехе. Проступок прародителей человечества расценивается как грех, однако его следствием не стала, согласно исламскому мировоззрению, общая порча человеческой природы. Поскольку человеческая природа как таковая не претерпела порчи, естественно, что люди не наследуют грех от своих родителей и не рождаются изначально причастными злу через свою плотскую природу.

Земное существование не является наказанием за грех прародителей. Напротив, это крайне почетная миссия, которая в Коране названа «преемничеством». Человек — преемник (халифа) Бога на земле, причем Бог, избирая его для этого, отдал ему предпочтение перед ангелами. Земля дана человеку для того, чтобы он распоряжался ею, — таков коранический тезис, универсально признаваемый в исламе. Ранними исламскими мыслителями даже было высказано мнение, что Бог не мог сотворить в мироздании ничего, что не способствовало бы благу человека, либо будучи непосредственно использовано им, либо служа к его назиданию и наставлению. Поэтому мусульманская этика придерживается общего тезиса о том, что человек должен устраивать свое существование к своему благу, не нанося при этом вред живым существам и окружающему миру. Эта оговорка составляет весьма существенный и отчетливо выраженный момент: распоряжаться миром к своему благу не значит бездумно и волюнтаристски обращаться со всем окружающим на правах полномочного хозяина. Призыв к ненанесению ненужного вреда (т.е. такого, который не вызван потребностью защитить человека) живой и неживой природе лейтмотивом сопровождает рассуждения арабо-мусульманских авторов по самым разным проблемам. Эта общая установка на избежание ненужного («напрасного») вреда проявилась и в праве войны, которое запрещает разрушать что-либо во время

военных действий, если это не вызвано непосредственными нуждами обеспечить победу, причем запрет вызван не надеждой использовать материальные ресурсы противника, а отрицательным отношением к разрушению как таковому.

Плотское начало не характеризуется злой природой, поэтому плотские желания и стремления сами по себе не расцениваются отрицательно. Как и во многих других случаях, мусульманская этика выносит оценку не по принципу абсолютного (любое плотское желание означает причастность ко злу, а потому греховно и осуждаемо), а на основе баланса. Поэтому осуждается не плотский характер желаний, а неумеренность, чрезмерность в желаниях. «Чрезмерное» выражается в арабском языке словом *фáхиша* (мн. *фавáхиш*), которое переводят также словами бесстыдство, беспутство, гнусность: эти понятия толкуются как прежде всего отход от умеренности. Согласно сунне, Аиша говорила о Мухаммеде, что его нрав исключал чрезмерность, причем у него это было и врожденным, и благоприобретенным качеством.

2. Страдание и грех

В связи с этим общая стратегия достижения блага для человека видится мусульманской этической мыслью не как преодоление внутреннего злого начала и за счет этого — высвобождение благой природы человека. Ислам расценивает человека гораздо более оптимистично, и вместе с тем — монистично. Не преодоление себя, а возвращение к собственной, изначально правильной природе (*фитра*) составляет здесь стратегическую цель. Исправить отход от изначально правильного принципиально по силам человеку, поскольку он же сам такой отход и допустил. Поэтому мусульманская этика настаивает не на несовершении грехов, а на неупорствовании (*адам аль-исрáр*) в грехе. Покаяния (*тауба*), понимаемого как сопряженность внутреннего движения души и внешнего действия, искупающего совершенный грех, заведомо достаточно для этого. Уже «испрашивание прощения» (*истигфар*) у Бога за совершенный грех служит свидетельством неупорствования в грехе, даже если оно сопровождается дальнейшими прегрешениями.

С этим естественно связано принципиально иное, нежели в христианской этике, отношение к страданию. За некоторыми исключениями, характерными для шиитов и связанными прежде всего с культом Хасана и Хусейна, сыновей Али, а также других шиитских мучеников, страдание как таковое расценивается отрицательно, обычно как наказание, насылаемое за совершенные грехи. Хотя, согласно сунне, Бог списывает с мусульманина какие-то из его грехов за любые перенесенные им страдания, в том числе и незначительные (*царапина от колючки*), страдание отнюдь не является условием спасения. Страдание во искупление, как

сознательно принимаемое или даже инициируемое, не рассматривается мусульманской этикой как нечто осмысленное. Тем более невозможно страдание во искупление чужих грехов. Поэтому призыв к кротости или скромности, характерный для мусульманской этики, никогда не переходит определенных границ и не доходит до крайности. Мухаммед говорил, что верующий не должен унижать себя, подвергая непереносимым страданиям (ат-Тирмизи 2180, Ибн Маджа 4006). «Переносимое» служит одним из важных понятий, концептуализирующих общее понимание стратегии человеческого поведения в мусульманской этике. Универсальным для ислама служит представление о том, что это — религия «переносимого», т.е. принципиально посильного для человека, не требующего перенапряжения. Переносимость в этом смысле прямо связана с концептом срединности (см. Гл. V, § 1, п. 3) в его толковании, характерном для мусульманской мысли. Это следует иметь в виду при толковании смысла любой из предрасположенностей-ахляк (см. Гл. V, § 2, п. 2), комплекс которых составляет «благонравие»: каждая из них ориентирует человека не на максимум, не на абсолютное понимание, а на срединность.

3. Характер долженствования

Это ярко проявляется в понимании характера долженствования в мусульманской этике, которой чуждо представление об абсолютности императива. Оно блокируется по меньшей мере по двум линиям. Во-первых, это просчет последствий любого действия и оценка его разумности в терминах баланса блага и зла, а во-вторых, условие посильности, т.е. реальной, а не идеальной, выполнимости действия при избежании вреда и ущерба для предпринимающего такое действие человека. Например, мусульманину вменяется в обязанность исправлять зло на благо. Далее, благонравие предпочтительно в сравнении с дурным нравом, а благочестие — в сравнении с нечестием. Из этого вытекает, что мусульманин должен исправлять дурные нравы окружающих на благие, и такой императив действительно фигурирует в числе первоосновных. Однако он принципиально ограничен условием посильности, которое разбивает его на три уровня. Максимальный — делом; если это представляется неразумным, то словом; если и это неразумно, то — «в сердце», т.е. в своих мыслях, причем это, как говорил Мухаммед, наименьшее, что может сделать верующий, оставаясь верующим. Разумность определяется как суммарный результат действий, направленных на установление благочестия. Например, выступать против нечестия правителя неразумно, поскольку отрицательный результат (раздор, грозящий единству уммы) гораздо весомее, нежели вероятное благо (исправление нравов

одного человека). Вместе с тем выступить против нечестия судьи — правильно, поскольку в этом случае вероятное благо превышает возможное зло. Понятия «непременно» или «во что бы то ни стало» несовместимы с толкованием императивов в мусульманской этике. Это характерно и для шиитской этики, заметно более ригористичной, нежели суннитская.

4. Монашество и аскеза

С представлением о негреховности плоти сочетается и принципиальное отсутствие в исламе института монашества. Коран расценивает монашество как человеческое нововведение, а не установление божественного Закона [57:27(27)]. Сунна подтверждает негативное отношение к монашеству постольку, поскольку оно связано с отрицанием семейных связей и брака, а в одном из хадисов (ад-Дарими 2075) Мухаммед говорит, что ему не было приказано вводить монашество, а следование по пути монашества он расценивает как нарушение его сунны (примера). Однако это касается монашества в его преимущественно христианском понимании. Универсализм, свойственный исламу, проявляется и в том, что понятие «монашество» (рахбанійя) перетолковывается как общее, принимающее частные формы в каждой религии. В классической литературе многочисленны упоминания хадисов (правда, не входящих в шесть наиболее авторитетных сборников), в которых утверждается, что каждый народ (умма) и каждый пророк имели свое монашество, а в исламе монашеством служит джихад. В этом, универсалистском толковании монашество понимается как «отход» от всего остального ради «поклонения» (ибáда). Христианское монашество не принимается, причем чаще всего это обосновывается отрывом христианских монахов от людей и их уединением где-то в домах или в горах: такое отшельничество нормативно трактуется как странность и отклонение человека от собственной природы.

Вместе с тем в исламе признается зухд (также захáда). Этот термин обычно переводят как «аскеза», «подвижничество». Такой перевод затемняет значение этого понятия: аскетизм и монашество в его христианском понимании не только совместимы, но в определенный исторический период даже совпадали, тогда как в исламе отрицание монашества сочетается с признанием зухда и, более того, с его высокой оценкой. Зухд — это не отказ от разрешенного Законом; целью захáда (практикующего зухд) не может быть умерщвление или даже трансформация своей плотской природы. Зухд — это прежде всего перенесение центра внимания с человеческого на божественное уже в этой, земной жизни. Как и в случае с упованием (таваккуль), зухд будет правильно практиковаться теми, для кого такое смещение акцента не приведет к потере правильной перспективы и

безволию. Поэтому зухд сопряжен не с принципиальным отказом от материального, а с изменением отношения к нему: оно не должно служить объектом привязанности хакида. Зухд — это повышенное благочестие (полный отказ от всего запретного и от излишеств в разрешенном) и отказ видеть что-либо кроме Бога в качестве подлинного агента изменений в земной жизни.

§ 2. Макропроблемы мусульманской этики

По мере рассмотрения основных принципов мусульманской этики, ее отличительных черт и принятых в ней классификаций намерений-и-действий мы не могли не затронуть и основные проблемы, обсуждавшиеся арабо-мусульманскими авторами. Термин «проблема» понимается здесь строго, как существенное затруднение, не допускающее последовательного решения без пересмотра структуры посылок, вызвавших это затруднение. Такое затруднение носит логический характер. Здесь мы систематизируем этот материал, представив его в виде основных блоков, или макропроблем, распадающихся на отдельные, самостоятельные вопросы, которые обнаруживают сходство логической структуры. Таких макропроблем можно выделить три. Это проблематика изменения; категоричности; определения истинного действителя.

1. Проблематика изменения

Макропроблема изменения конкретизируется как проблематика совершенствования, его возможностей, мотивов, целей и границ; характера предрасположенностей-ахлак и возможности их изменения; обуздания страстей ради правильного поведения; воспитания.

Для исламского мировоззрения в целом характерна консервативная тенденция. Если искать совершенство, то скорее в прошлом, нежели в будущем. Это касается и общественного устройства: умма времен Мухаммеда являла наилучшее состояние исламского государства, тогда как раздробленность, последовавшая за правлением первых четырех (в суннитской традиции «праведных») халифов, уничтожила подлинность принципа единства (тавхид) в политической жизни. Это касается природы человеческого рода в целом: поколение времен Мухаммеда считается наиболее совершенным, и сунниты запрещают высказывать какое-либо мнение о недостатках сподвижников пророка (шииты, естественно, такие недостатки находят у тех, кого считают врагами Али); ему уступает в совершенстве следующее поколение, тому — следующее за ним, а затем идет поколение «обычных» людей, наделенных недостатками и достоинствами. Это

касается и природы каждого человека в отдельности: изначальная природа (фитра) правильна, следует лишь не отходить от нее.

С такой общей направленностью взгляда связано и представление о том, что движение к лучшему — это возвращение, а не достижение чего-то, чем мы принципиально не обладали до сих пор. Совершенство, собственно, восстанавливается, а не добывается как новое, прежде неиспытанное состояние. С этим же, вероятно, следует связывать устойчивость представлений о цикличности истории в исламе: каждый век хиджры завершается «обновителем» (муджа́ддид), который приносит не что-то новое, а восстанавливает правильность исламской жизни, утраченную за прошедший век. Поэтому консерватизм ислама — это стремление удержать совершенство. Всякое изменение чревато тем, что оно будет отходом от него. Вот почему «нововведение» (бид‘а), как правило, априори осуждается, и только давление реальной жизни заставило еще в классический период ввести понятие «разрешенное нововведение» (бид‘а масмúха, бид‘а мубáха) и отнести к этой категории ряд феноменов, не характерных для жизни исламской уммы времен Мухаммеда.

Поэтому изменение если и приветствуется, то как возвращение к изначально правильному, как удаление произошедшей порчи. Вопрос, однако, в том, возможно ли такое возвращение, допускает ли состояние вещей подобное изменение.

В области этики этот вопрос конкретизируется как вопрос о возможности изменения предрасположенностей-ахляк и вопрос о способности человека контролировать свои «страсти» (хáван, мн. ахвá’). С одной стороны, предрасположенности даны от природы, а природное не подвластно человеку и не может быть изменено. С другой стороны, многие авторы настаивали на том, что предрасположенности могут быть и приобретенными. Соотношение природных и приобретенных предрасположенностей оценивалось по разному: одни считали приобретаемыми только некоторые предрасположенности, другие — все. Зачастую приобретаемая предрасположенность ставится в один ряд с имеющейся от природы, и тогда возникает вопрос об их соотношении: какая из них, если они противоположны, будет определять поведение человека. Что касается страстей, то здесь мусульманская этика занимает более определенную позицию: страсти сбивают человека с правильного пути обретения блага, а потому им следует сопротивляться. Однако если страсти вызываются предрасположенностями, в отношении их изменения возникает то же затруднение, что и в отношении предрасположенностей.

Поскольку изначальная природа человека (фитра) принципиально достаточна для спасения, этически санкционировано не совершенствование как таковое, а сохранение или восстановление этой природы. Совершенствование возможно, и образцы благонравия (хусн аль-хулюк) или молодечества (футувва) известны (Мухаммед и Али). Однако мусульманская этика не ставит достижение этих образцов или приближение к ним в качестве цели для верующего: достаточно лишь следование примеру в меру собственных сил, но не приближение к нему. Различие между этими двумя стратегиями то же, что между пониманием добродетели как максимума и как усредненности (см. Гл. V, § 2, п. 3). Совершенство, хотя и похвально, тем не менее не обязательно. Разрыв между одобряемым и обязательным составляет неустранимое напряжение мусульманской этической мысли.

2. Проблематика категоричности

С этим связана другая макропроблема — вопрос о категоричности запретов и предписаний. Логическая структура этой макропроблемы образована как невозможность согласовать бинарную оппозицию благо-зло (одобряемое-порицаемое, разрешаемое-запрещаемое) с пятеричной классификацией поступков, принятой в фикхе (см. Гл. I, § 2, п. 2). Если устранить из рассмотрения «безразличные» поступки, то из оставшихся четырех категорий две (обязательные и рекомендуемые) должны выражать причастность благу, а другие две (нерекомендуемые и запретные) — злу. Суть проблемы в том, что есть злые поступки, воздержание от которых стимулируется, но совершение которых оказывается фактически разрешенным, поскольку не наказывается (это нерекомендуемые поступки). И, напротив, есть добрые поступки, совершать которые похвально, но несовершенство их не вызывает никакого осуждения или иных «отрицательных» санкций (рекомендуемые поступки). По сути дела категорический характер носит совсем небольшое число требований положительного (предписания) и отрицательного (запреты) характера, причем положительные связаны с доктринально-культовой стороной жизни и не имеют прямого отношения к этической проблематике, а из отрицательных таковыми являются фактически лишь запрет прелюбодеяния и воровства. Конечно, мусульманская цивилизация выработала достаточно действенные механизмы стимулирования добрых поступков и удержания от злых, которые компенсируют некатегоричный характер этических предписаний; эти механизмы представлены прежде всего общественным мнением и обусловленностью социального статуса соблюдением мусульманского этоса.

Другой ракурс проблемы категоричности связан с неопределенностью, незакрытостью списков действий, подпадающих под категорический запрет. Это вызывает неразрешимые споры относительно характера запретов, высказанных прежде всего в хадисах в форме «запрещения» (тахрím) без определения конкретно-правового статуса запрещенного (нерекомендуемое или запретное). Определение этого статуса необходимо и для определения этически санкционированного отношения к людям, совершающим подобные поступки. Например, игры (шахматы, нарды) или профессиональное пение запрещаются в силу того, что являются напрасным занятием и способствуют развитию страстей, а не разумного начала в человеке, а значит, отвлекают человека от блага. Вместе с тем точно не определено, является этот запрет категорическим или нет, и сторонники обеих точек зрения находят некоторые (хотя и не решающие) аргументы в традиции в пользу своей трактовки. В связи с этим невозможно определенно решить, должен ли человек, встретившийся с играющими или занимающимися пением, противодействовать их занятиям, исходя из общего императива поощрения добра и сопротивления злу, или же нет. Если эти поступки запретные, то должен (при неизбежных оговорках — см. Гл. VI, § 1, п. 3), а если только нерекомендуемые, то не должен. Эта логическая неопределенность усиливается отсутствием в исламе какой-либо абсолютно авторитетной инстанции (наподобие христианской Церкви), которая могла бы волюнтаристским решением положить конец спорам.

3. Проблематика определения истинного действователя

Макропроблема определения истинного действователя связана с одним из центральных метафизических вопросов классической арабо-мусульманской философии — вопросом о причинности. Оба выработанных подхода к ее разрешению вели к сходным затруднениям. Согласно одному из них, всякое действие имеет внешнюю (явную) и внутреннюю (скрытую) стороны, которые находятся в согласованном единстве. Такое понимание было проявлением того же принципа, который фундирует мусульманскую этику и который мы назвали принципом непосредственной связанности внешнего и внутреннего. В применении к проблеме причинности в области этики этот принцип проявляется в том, что внешним (явленным) действователем считается человек, тогда как внутренним (скрытым) — Бог. Другой подход рассматривает данное конкретное действие как последнее звено в ряду причин, который начинается Первой причиной, или (на религиозном языке) Богом. Поскольку действие каждой последующей причины определено предшествующей, в конечном счете единственным подлинным (не

определенным ничем другим) действователем остается Бог, хотя на поверхности явления действие производит какая-то вещь или человек. Ни одна из этих парадигм не позволяет окончательно установить однозначное «авторство» действия и разрешает считать подлинным агентом действия в одном отношении человека, а в другом — Бога. Но если в области метафизики такой вывод приемлем, то для этики он означает нерешенность вопроса об ответственности. Это и составляло одну из главных проблем для мусульманской этической мысли, которая получила существенное развитие в философии калама (прежде всего мутазилизма) и в суфизме. Религиозно-доктринальная мысль предпочитает занимать уклончивую и в конечном счете противоречивую позицию. С одной стороны, считать Бога исключительной причиной — свидетельство высочайшей степени благочестия (таква); с другой стороны, в таком случае упование на Бога (таваккуль) может обернуться безволием человека. Поэтому обычных верующих призывают действовать так, как если бы они сами были причиной происходящих с ними изменений, не забывая вместе с тем и о Боге, а полное препоручение своей судьбы Богу оставляют на долю тех, для кого отсутствует риск впасть в подобные нежелательные крайности.

§ 3. Основные жанры, в которых обсуждалась этическая проблематика

Специальный жанр, посвященный рассмотрению проблематики мусульманской этики, в классической арабо-мусульманской культуре отсутствует. Вопросы этики разрабатывались и освещались наряду с другими проблемами в литературе нескольких жанров: толкования Корана и сунны; фикх; религиозно-доктринальная мысль; адаб. Первые два носят более научный характер, тогда как вторые два скорее ориентированы на широкую публику.

Комментарии к Корану (тафсир, та'виль) писали представители разных наук (филология, доктринальная мысль, право) и разных школ и направлений мысли. Нередко в комментарии к Корану включались хадисы, а комментаторы Корана были и известными хадисоведами. Преимущественно филологический характер носят комментарии Ибн Касира (XIV в.) и «Тафсир аль-Джалялейн» (Комментарий двух Джалялей), составленный Джаляль ад-Дином аль-Махалли (XV в.) и его знаменитым учеником Джаляль ад-Дином ас-Суюты (XV в.), автором «Совершенства в коранических науках». Более концептуальный характер отличает комментарии ат-Табари (IX-X в.) и аль-Куртуби (XIII в.). Шиитские комментарии к Корану составляют отдельный жанр. «Ас-Сахиhi» аль-Бухари и Муслима комментировали соответственно Ибн Хаджар аль-Аскаляни (XIV-XV в.) и ан-Навави (XIII в.), остальные сборники из числа шести общепризнанных в

суннитской традиции также были прокомментированы. Трудно найти нюансы, которые не обговаривались бы в этой обширнейшей комментарской литературе, и среди обсуждавшихся вопросов были и этические.

Религиозно-правовая мысль (фикх) развивается на той же текстуальной основе, что и комментаторская, рассматривая Коран и сунну как источник (первоочередной, хотя не единственный) правовых норм. В силу характера исламского Закона и отсутствия разделения на светское и духовное в мусульманском обществе (как это разделение имело место на Западе) в поле зрения факихов попадали и вопросы, непосредственно связанные с этикой. Трудно найти серьезное произведение фикха, в котором вопрос о благочестии и благонравии не обсуждался бы в общем или в деталях.

В отсутствие Церкви попытки сформулировать исламскую доктрину, хотя и предпринимались неоднократно, не привели к общепризнанному результату. Отсутствие догматизации имело своим результатом продолжение попыток в этом направлении, которые предпринимались вплоть до сравнительно недавнего времени. Результатом стала обширная литература, посвященная собственно доктрине ('акйда), а также общемировоззренческим вопросам. В сочинениях этого рода обсуждалась и этическая проблематика, и виднейшие хадисоведы, историки, факихи приложили свои усилия на этом поприще. Наиболее известные произведения этого жанра принадлежат ат-Тахави (между 844 и 853—933), аль-Ашари (873—936), Ибн Аби Язиду аль-Кайравани (922—996), аль-Газали (1058—1111), Ибн Кудаме (1147—1223), Ибн Таймийе (1263—1328), аль-Йджи (1281—1355), Абу Абдаллаху ас-Сануси (1435/36—1490), Мухаммеду бен Абдель Ваххабу (1703—1792), аль-Фадали (ум.1821). Помимо этих суннитских авторов, доктринальные вопросы разрабатывали шииты, ибадиты и др.

Адабная литература, в отличие от перечисленных жанров, в большинстве своем не носит систематического характера. Это сборники изящной словесности, куда включались, в зависимости от вкуса автора, и сведения из различных наук, и биографическая информация, и исторические анекдоты, афоризмы и наставления. Знаменитый историк Ибн Хальдун (1332-1406) называет в качестве четырех классических авторов этого жанра аль-Джахиза (776-868/9), Ибн Кутайбу (828-889), аль-Мубаррада (826-900) и Абу Али аль-Кали (901-967), считая остальные произведения слепком или ответвлением от этих. Особый жанр адабной литературы был представлен «зерцалами правителей» (марая аль-мулюк) — наставлениями, обращенными к главам исламских государств с моральными увещаниями и призывами к справедливости.

ГЛАВА VII. ФИЛОСОФСКАЯ РАЗРАБОТКА МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ В КАЛАМЕ, ИСМАИЛИЗМЕ И СУФИЗМЕ

§ 1. Калам и ранняя мусульманская мысль: ригоризация этики

Кала́м (*араб.* «речь») — направление средневековой арабо-мусульманской философии, возникновение которого обычно связывают с именем Вáсила Ибн Ата́ (ум. 748). В каламе выделяют два этапа — ранний, мутазилитский, и поздний, ашаритский, по имени Абу аль-Хасана аль-Ашари (ум.936). Для мутазилизма характерен рационализм, дух полемики и свободной аргументации, который практически исчезает в позднем каламе — ашаризме, приобретающем доктринально-школьный характер и утрачивающем философские черты.

В каламе на первое место выходит проблематика определения истинного действующего и категоричности моральных предписаний. Эти вопросы особенно активно разрабатывали мутазилиты. Наряду с ними к этой проблематике обращались другие ранние мусульманские мыслители, прежде всего рафидиты и хариджиты.

1. Вопрос об автономии действия. Кадариты и джабариты.

Мутазилиты устанавливают, что, во-первых, человек является подлинным действующим, а во-вторых, человеческая и божественная сферы способности к действию не пересекаются. Последнее означает непредопределенность человеческих поступков и, следовательно, ответственность человека за все свои действия. Мутазилизм не носит школьного характера, поэтому данная позиция характерна далеко не для всех мутазилитов.

Вопрос об истинном (хакíка) или метафорическом (маджáз) характере обсуждаемого предмета был одним из способов универсализации постановки проблем у мутазилитов. Так обсуждался характер божественных атрибутов, так же стоял вопрос о том, является ли человек подлинным действующим. За малым исключением, все мутазилиты считали человека истинным действующим. Это означает, что человек обладает совокупностью характеристик, которые стоят за понятием «действие». Эти характеристики суммируются в понятии «могущество» (кúдра), или «способность» (истита́'а) к совершению действия, а раскрываются как здоровое состояние органов, наличие материала, принадлежностей и орудия действия, а также причины, побуждающей к действию. Такая трактовка «способности» напоминает перипатетическое решение вопроса.

Мусульманская этика рассматривает поступок как единство намерения и действия, при этом намерение считается находящимся во власти человека, тогда как

действие зависит и от неподвластных человеку факторов. Это представление о поступке как о соотношении между внешним и внутренним получает свое развитие в мутазилизме. Намерение трактуется здесь как воля (ирáда), которая по-прежнему составляет область человеческого суверенитета. Мутазилиты придерживались мнения о том, что человек сам производит собственную волю, т.е. влечение к одному из двух противоположных вариантов действия. Именно воля обуславливает необходимость (иджа́б) поступка, однако лишь в том случае, если наличествует способность к действию, которой вместе с тем самой по себе недостаточно для того, чтобы поступок состоялся.

Поскольку воля как таковая автономна, вопрос сводился к тому, является ли способность к действию автономной, принадлежащей самому человеку, или нет, и как соотносятся способности человека и Бога к совершению действия.

Мутазилиты были согласны в том, что Бог наделяет человека способностью к действию. Наиболее радикальные среди них утверждали, что после этого подвластное человеку перестает быть подвластным Богу, а значит, человек совершает свое действие по собственной воле и в соответствии со своей способностью к действию, в которую Бог вмешаться не может. Менее радикальное решение заключалось в том, что подвластные человеку поступки не перестают быть подвластными Богу, поэтому один и тот же поступок может быть и совершен человеком в соответствии с собственной способностью, и сотворен Богом, и в последнем случае совершается человеком не автономно, а «по необходимости».

Этический аспект проблемы автономии действия был прямо связан с общей метафизикой действия. Характерное для исламской мысли представление о действии как связанности внутреннего и внешнего (намерения и внешнего действия, воли и способности к действию) прямо соотносится с тем, что в ранней исламской мысли только разумные, способные к волевому целеполаганию существа считались истинными действующими, поскольку только у них могла иметь место такая связанность. Между тем языковая привычка заставляет приписывать действия агентам, которые не удовлетворяют этому условию. Например, мы говорим, что «камень катится», «стрела летит» или «дерево горит», хотя эти неодушевленные предметы не могут быть истинными действующими. Для решения этой проблемы было выработано понятие «присвоение» (касб): действие «качение», например, сотворено Богом, тогда как «присвоено» человеком, который сам (автономно) только толкнул, но не покати́л камень.

По сути то же рассуждение может быть применено и в отношении действий человека: его можно рассматривать как «присваивающего», а не производящего собственные действия, которые оказываются сотворены Богом. К

этому сводилась позиция тех, кто, в отличие от большинства мутазилитов, считал человека лишенным автономной способности к действию. Таких мыслителей сами мутазилиты называли «джабаритами» (*араб.* джабарийя, от джабр — принуждение). Сторонники автономии человеческого действия получили общее название «кадаритов» (*араб.* кадарийя, от кадар — «судьба»).

Термины «кадариты» и «джабариты» имеет домутазилитское происхождение. Первоначально они могли употребляться как синонимы, и лишь позже последовательные сторонники учения о вынужденном, а не автономном характере действия человека стали называть своих соперников кадаритами. Оба термина служили унижительными наименованиями противника и не применялись для характеристики собственных взглядов. Триумф ашаризма над мутазилизмом означал и победу позиции джабаритов в каламе. Схожая картина наблюдается в исламской мысли в целом: за очень редким исключением (например, зейдиты), позиция джабаритов является господствующей. В хадисах встречается, хотя и нечасто, осуждение кадаритов. Согласно ат-Тирмизи (2075), Мухаммед утверждал, что мурджииты и кадариты не принадлежат к исламу; у Абу Дауда (4071) читаем, что, по словам Мухаммеда, кадариты — это «маги» (огнепоклонники-зороастрийцы) среди мусульман, и их не следует навещать, если они больны, и участвовать в похоронах после их смерти (а такова обязанность мусульман в отношении мусульман).

Аль-Ашари утвердил в качестве несомненного принцип «присвоения» человеком действий, сотворенных Богом. Так позиция джабаритов была закреплена в качестве обязательного тезиса школы.

2. Принцип строгой ответственности

Представление об автономии действия, сопровождающего автономную (по определению) волю человека, которого придерживались мутазилиты, означало, что человек совершает свои поступки сам, без принуждения и предопределения. Это положение было важно прежде всего потому, что к числу действий мутазилиты относили веру (иман) и неверие (куфр). С их точки зрения, человек, а не Бог, несет полную ответственность за то, станет ли он верующим или неверующим и, соответственно, получит ли в качестве воздаяния награду или наказание. Они утверждали, что Бог творит человека без качеств веры или неверия, которые полностью приобретаются им благодаря автономным действиям.

В соответствии с разделением подвластного человеку и подвластного Богу мутазилиты отделяли волю Бога, направленную на человеческие поступки, от воли, направленной на вещи. Последняя тождественна, в отличие от первой, их

сотворению. Божественная воля, обращенная к человеку, выражена не в творении его поступков, а в Законе, допускающем послушание или ослушание: эта воля, обуславливающая награду или наказание, является причиной, действующей «по выбору» человека, т.е. в зависимости от его автономного действия.

Джабариты оказываются в более сложном положении при объяснении характера божественных предписаний. Общесуннитская позиция заключается в том, что все благо и зло в судьбе человека — от Бога и что человеческие поступки совершаются по воле Бога. Если человек действует в соответствии с Законом, божественная воля творит его поступок. Если он поступает в противоречии с Законом, божественная воля выражается в «позволении» (та́хлия) ему поступить так. В последнем случае создается впечатление, что человеческая воля как будто пересиливает божественную. Но поскольку воля как таковая свободна, тогда как Богом сотворяется непосредственное действие, вызванное этой волей, эта позиция не является открыто противоречивой. Понятие «позволение», а также «допущение» (хизля́н) было выдвинуто в каламе и вошло в доктринальные сочинения суннитов.

Считая награду и наказание полностью заслугой человека, мутазилиты занимали ригористичную позицию также в вопросе о возможности прощения совершенных грехов и в вопросе о «разрешенности» малых грехов. Еще мурджиитами было высказано мнение о том, что любое ослушание является «великим» грехом, а значит, за любое ослушание следует наказание. Схожую позицию среди мутазилитов занимал Джáфар бен Мубáшшир, утверждавший, что любое намерение нарушить запреты и предписания Закона является великим грехом и что любое намеренное ослушание также великий грех. Такова крайняя точка зрения, согласно которой любое прегрешение наказуемо и нет категории «малых» грехов, совершение которых религиозно-доктринальной мыслью как будто допускается (поскольку не наказывается, обычно при условии несовершения великих грехов). Большинство мутазилитов признавали разделение грехов на великие и малые, однако в их позиции заметна тенденция к более жесткой и расширительной, в сравнении с общесуннитской, трактовке категории великих грехов. Кроме того, мутазилиты считали, что великий грех лишает человека награды за веру, исключая его из числа «обитателей рая», тогда как общесуннитская позиция состоит в том, что великий грех, за который человек понес наказание в земной жизни, ему прощается безусловно, а грехи, которые были утаены и остались ненаказанными (за исключением отрицания единобожия), могут быть прощены Богом по его желанию или в результате заступничества Мухаммеда.

3. Бог как источник исключительно блага

Проблематика определения истинного действующего и характерное для мутазилитов стремление к категоричности в сфере этики сочетаются в вопросе о том, является ли Бог творцом зла, т.е. всякого рода событий, расцениваемых как отрицательные: наказание, несправедливость и т.п.

Человек, совершая плохие поступки, сам заслуживает свое наказание и должен получить его полностью, без снисхождения, считают мутазилиты. Тем самым человек в каком-то смысле оказывается творцом того зла, которое должно его настичь, и в этом исламские авторы усматривают нарушение мутазилитами тавхида — их отход от представления о Боге как единственном творце всего, в том числе блага и зла, что как будто оправдывает данное им название «маги ислама». Однако заслуженное человеком наказание накладывает Бог, а поскольку страдание расценивается в исламе отрицательно, возникает проблема злого, плохого поступка, который должен быть приписан Богу.

Мутазилиты, последовательно проводя мысль о том, что Бог творит исключительно благое, решали эту проблему, опираясь на понятие «пригодность» (салáх). С их точки зрения, сотворенный Богом мир — наиболее пригодный из всех возможных. Проклятие Богом неверующих и наказание грешников в загробной жизни — это «наиболее пригодное» для них. Более того, это милость и попечение о них, поскольку такое наказание может удержать людей от совершения грехов. Бедствия, настигающие людей в земной жизни (например, болезни) являются чем-то плохим метафорически, а не в прямом смысле, и то же касается загробных наказаний. Рассматривая эти построения с точки зрения соотношения между утилитаристской и апроприаторной классификациями, заметим, что мутазилиты отдают безусловное предпочтение второй в сравнении с первой. Хотя страдания являются, вне всякого сомнения, злом (иногда действия Бога, насылающего страдания, мутазилиты обозначают словом «сайи'а» — «плохой поступок», тем самым, что служит общим наименованием для «прегрешения»), а значит, соответствующие божественные действия должны оцениваться отрицательно в утилитаристской классификации намерений-и-действий, это соображение уступает другому: те же действия являются положительными, если рассматривать их в системе апроприаторных оценок, поскольку служат и отдаленному интересу самих грешников, и общему интересу уммы.

В целом же, считали мутазилиты, Бог не творит несправедливость (зульм), хотя они расходились в вопросе о том, способен ли он творить ее в принципе. Все божественные действия — справедливость (адль), утверждали мутазилиты, в связи с чем их именовали (среди прочего) «людьми справедливости».

§ 2. Исламизм: императивная этика совершенствования

Исламиты оформились в качестве самостоятельной группы в шиитской среде во второй половине VIII в. В качестве философского учения исламизм приобретает свой законченный характер к началу XI в. в сочинениях Хамид ад-Дина аль-Кирмани. Хотя исламистские философы опирались на идеи перипатетизма, неоплатонизма (например, в объяснении источника зла как недостатка формы и переизбытка материи), стоицизма, их учение отличается печатью оригинальной систематичности, благодаря чему оно не сводится к сумме заимствований. Группы исламистов активны по сей день в различных регионах мира, в том числе в Средней Азии.

Если мутазилиты интересовались в основном проблематикой категоричности и истинного действителя, то исламистские теоретики уделяют первоочередное внимание другой макропроблеме мусульманской этики — вопросу изменения. Они разрабатывают стратегию совершенствования отдельного человека и человеческого социума, опираясь на принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего.

1. Внешнее и внутреннее поклонение

Мусульманская этика рассматривает человека как «раба» (абд) Бога, а его предназначением считает «поклонение» (ибада). Выходя за рамки узкодоктринального понимания (где этот термин обозначает регламентированные культовые действия), «поклонение» охватывает весь комплекс связей и отношений между человеком и Богом. При этом человеку отводится отнюдь не пассивная роль «подневольного», на него возлагается функция активного действия. Такое понимание поклонения предполагается самой сутью ислама как системы мысли, в которой религиозное не отделено резкой границей от светского. Именно в этом направлении, намеченном, хотя и не разработанном до конца доктринальной мыслью, развиваются построения исламистских теоретиков.

Понятие «поклонение» трактуется ими максимально широко. Оно имеет две стороны, явную (внешнюю) и скрытую (внутреннюю). Явное поклонение, именуемое также «поклонение действием», — это совершение всех предписанных Законом обрядов. Внутреннее поклонение, или «поклонение знанием» — это приобретение истинных знаний об универсуме, его метафизических, природных и социальных структурах, а также об отношении к нему Бога. Принципиально, что внешнее и внутреннее поклонения не соподчинены как менее и более истинное. Только их непосредственная связанность, когда одно полностью соответствует другому, приносит душе совершенство. Иначе, в отсутствие такого взаимного

соответствия, в душе человека образуется не единая форма, даваемая гармонией (связанностью) двух поклонений, а две различные формы, производные от каждого из них в отдельности, и как бы ни было совершенно одно из них, эти две формы будут конфликтовать и бороться друг с другом, доставляя душе терзания.

Внешнее и внутреннее поклонения изменяют человека, и если они практикуются правильно, то приводят его к совершенству. Исламитская этика рассматривает достижение совершенства не как что-то избыточное (хотя и похвальное) и необязательное, как то характерно для суннитской этики, а как неперемное условие спасения. Для нее не составляет вопроса, что человек может меняться и совершенствоваться; весь смысл этических построений исламских философов в том, что он обязан это делать.

2. Нравственные добродетели и формальная добродетель

Возможность совершенствования в результате практикования двух поклонений концептуализируется как приобретение «добродетелей» (фадыля, мн. фадаиль). Это понятие из лексикона перипатетиков имеет корень, связанный с идеей излишка и превосходства. Совершенствование мыслится как приобретение преимущественного в сравнении с другими положения, что соответствует в данном случае общему эксклюзивистскому духу исламского мировоззрения: только обладающие таким преимущественным положением члены исламской общины могут надеяться на спасение, всех прочих ждут адские муки.

Явное поклонение доставляет человеку «нравственные добродетели» (фадаиль хулькыйя). Понятие хульк (нрав) активно используется в мусульманской этике, и его соединение с перипатетической «добродетелью» не случайно. Речь идет о качествах, которые мусульманская этика традиционно причисляет к похвальным нравам: правдивость, щедрость, воздержанность, мужественность, терпение. К ним исламиты добавляют «чистоту» (тахара, назафа), которая трактуется не только как ритуальная чистота, но и как очищенность души от пятен природных пороков, и «стремление» (шаук) к единению с метафизическими началами сущего. Все эти качества рассматриваются исламитами как благоприобретаемые, совершенствующие душу человека.

Скрытое поклонение дает единственную добродетель — мудрость (хикма), которая является «формальной добродетелью» (фадыля сурыйя). В понимании исламитов мудрость — это подлинное и полное знание, которое в совершенном виде изложено только в их книгах. Дело в том, что знание (как и вообще любая вещь) представляет собой связанность внешнего и внутреннего. Это общее для арабо-мусульманской мысли положение исламиты толкуют особым

образом: с их точки зрения, внутренняя, или скрытая сторона знания должна быть извлечена из его явленности с помощью особых приемов истолкования. Явленное знание (а это прежде всего Писание) рассматривается поэтому как своего рода материал для экзегетической деятельности исмаилитских имамов. Кроме того, полнотой знания обладает только высший глава исмаилитской общины, который пользуется непосредственной «поддержкой» (та'йид) метафизических начал мироздания и в силу этого способен к подлинной экзегетической деятельности. Все остальные члены исмаилитского социума полагаются в той или иной степени на получение знаний от этого совершенного главы общины.

3. Гармония внешнего и внутреннего как путь к совершенству

Если явное и скрытое поклонения, или нравственные и формальная добродетели гармонизированы, результатом их взаимной связанности и согласованности становится возникновение единой добродетели, выражающей собственно совершенство человека. Это «уподобление» (ташáббух) высшим, метафизическим началам мироздания.

Такова высшая точка личного совершенства. Что касается родового, коллективного совершенства, то оно прямо связано с пониманием смысла истории в исмаилитской философии. Любое сущее проходит путь от «первого совершенства», то есть обретения существования, ко «второму совершенству», или обладанию полнотой всех изначально заложенных, но не проявленных качеств и свойств. Не является исключением и мироздание в целом: от первого совершенства, или Первого Предела (Первого Разума, первого в ряду сущего) оно проходит путь своеобразной эволюции, который должен завершиться (но еще не завершен) возникновением Второго Предела. Это — та единая форма, которая возникнет по окончании человеческой истории в результате слияния душ всех праведных людей. Праведное, совершенное человечество, таким образом, призвано сыграть величайшую роль в истории — завершить выстраивание мироздания, которое было начато актом сотворения Первого Разума Богом.

§ 3. Суфизм: этика «растерянности»

Зрелую философскую форму суфизм приобретает позже других направлений классической арабо-мусульманской философии. Мистический опыт постепенно концепитуализируется у Зу-н-Нуна аль-Мисри (VIII—IX в.), аль-Харраза (ум. 899), философские идеи прослеживаются у Абу Язида аль-Бистами (ум. 875), Абу Мансура аль-Халладжа (казнен 922), Абу аль-Касима аль-Кушайри (986-1072) и др. Наиболее полное выражение философия суфизма получила в

трудах Мухьи ад-Дина Ибн Араби (1165-1240). Суфизм наложил заметный отпечаток на развитие духовной и интеллектуальной культуры и остается важным элементом сегодняшней арабо-мусульманской цивилизации.

1. «Растерянность» как переход между внешним и внутренним

Сердцевина суфийской философии и одновременно суть суфийского мирозерцания выражается в описании соотношения между Первоначалом (Богом) и мирозданием на основе принципа непосредственной связанности внешнего и внутреннего. Этот принцип, играющий системообразующую роль в теоретических построениях в самых разных областях классической арабо-мусульманской культуры (в том числе и в этике), суфийские мыслители первыми последовательно применили для решения этой задачи.

Пусть явным будет мироздание, или, если использовать предпочитаемое суфиями выражение, Творение (хальк), а скрытым — Истина (хакк), т.е. Бог. Принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего означает, что мир и Бог «согласованы» таким образом, что нет одного без другого, а «переход» одного в другое необходим и образует нечто простое и единое. Как намерение вызывает внешнее действие и непосредственно с ним связано, так что не бывает одного без другого, а поступок — это нечто простое, образованное этим переходом намерения в действие, так и «миропорядок» (амр, ша'н) — это «переход» Истины в Творение и наоборот.

Творение, или мир, состоит из множества отдельных, отделенных одно от другого существ и вещей. Истина, или Бог, напротив, множеством не является, и нельзя говорить, что что-то одно в нем отличается от чего-то другого. В этих тезисах самих по себе нет ничего необычного. Однако все дело в том, что эти два утверждения переводимы одно в другое, коль скоро Творение и Бог соотносятся как непосредственно связанные внешнее и внутреннее: множественность переходит в отсутствие множественности, разделенность — в отсутствие разделенности и наоборот. Поэтому отдельные «части» мира (люди, другие существа, вещи) являются иными в отношении друг друга, поскольку речь идет о Творении, но эта инаковость переходит в отсутствие различия, если речь идет о Боге. Внешнее и внутреннее соотносятся таким образом, что одно не является «подлинным» в отличие от другого, «неподлинного», и даже не «более подлинным» в сравнении с «менее подлинным». Они одинаково подлинны и одинаково необходимы: как в поступке одинаково подлинны и необходимы внутреннее намерение и внешнее действие, так и в мироздании одинаково необходимы и подлинны внешнее Творение и внутренняя Истина (Бог). Это значит, что каждый из людей является

частью Творения не больше, чем Богом, что каждый отделен и отличен от всего прочего мироздания не больше, чем неотличен от него.

Такое необходимое единство и взаимный переход противоположных утверждений, из которых одно не более истинно, чем другое, из которых ни одно не отрицает другое, а только предполагает его и делает необходимым, а истина состоит именно в их взаимном переводе, и называется растерянностью (х'айра). Растерянность — отличительный суфийский способ видения соотношения между миром и Богом. Определяя принципиальные черты суфийской философии в целом, он накладывает свой отпечаток и на решение этической проблематики изменения, категоричности и определения истинного действителя.

2. «Растерянное» понимание совершенствования и действия

Взаимный переход между внешним и внутренним, между Творением и Богом совершается, согласно суфийским мыслителям, ежемгновенно. В суфизме воспринята развитая в каламе атомарная теория времени, и каждый атом времени трактуется как переход от Творения к Истине («гибель» Творения в Боге) и обратный переход от Бога к Творению («явление» Бога в Творении). В пределах одного атома времени в таких переходах Творение-Бог и Бог-Творение никакого изменения, собственно говоря, не происходит. Если понимать изменение как превращение во что-то иное, то это понимание не подходит для описания взаимного перехода между Богом и Творением, поскольку такой переход возможен и необходим именно потому, что Бог не является иным, нежели Творение, а Творение — иным, нежели Бог, хотя они отличны одно от другого; точно так же в поступке переход намерения в действие не является изменением намерения или изменением внешнего действия, осуществляющего намерение.

Такое соотношение между Творением и Богом означает, что человек не просто «достигает» Бога ежемгновенно; человек, как и любая вещь в мире, просто не может существовать, не переходя ежемгновенно в состояние «божественности». С точки зрения суфизма, богопознание — это не гносеологический акт, а неотъемлемый от нас фундамент нашего существования. «Богопознание» поэтому — не вполне адекватный термин, и хотя он употребляется суфиями, чаще они говорят об «осуществленности» (тах'аккук): это понятие соединяет гносеологический и онтологический аспекты.

Поскольку ежемгновенное осуществление божественности составляет основу нашего существования, богопознание не может ставиться как цель в полном смысле этого слова, как то, чем мы в принципе не обладаем и к достижению чего стремимся. Можно говорить не о богопознании как таковом, а о том, чтобы

человек, когда он является частью Творения, помнил бы также и о втором своем состоянии, которое непосредственно связано с тварностью — о божественности. Вот почему в суфизме на первый план выходит семья понятий, выражающих идею пробуждения внимания, снятия завесы и т.п.: оказываясь «внимательны» к другой стороне нашего существования, мы видим полную истину собственного устройства.

Именно в этом смысле можно говорить о проблематике изменения как совершенствования в суфизме. «Стоянки» (макám, мн. макама́т) суфия — это состояния человека, и если представить себе «отрезок» между состоянием совершенного отсутствия осознания и полным осознанием второй, нетварной стороны нашего существования в виде условной прямой линии, то это и будет тот «путь», который суфий «проходит» к Богу и который может быть различным образом размечен такими стоянками. Хотя образ пути и соответствующая лексика создают впечатление линейного восхождения, накопления результата по мере поступательного продвижения вперед, это впечатление мало соответствует реальности, поскольку весь путь может быть пройден в одно мгновение и сознательно прикладываемые усилия путника не являются ни необходимым, ни достаточным условием его прохождения.

Метафизическим обоснованием этого служит отсутствие причинно-следственных связей между двумя соседними атомами времени. Каким будет Творение в следующий атом времени, зависит не от его состояния в предшествующее мгновение, а от того, как именно проявится Бог в этом мгновении. Поэтому любые изменения могут произойти мгновенно, т.е. в следующий атом времени, и, с точки зрения суфийской философии, скорее следует удивляться тому, что мир как будто равномерно эволюционирует с течением времени.

Такое соотношение между «соседними» атомами времени не позволяет утверждать, что сознательные усилия приведут к намеченному результату. Однако было бы ошибкой остановиться на этом: с точки зрения принципа растерянности, это утверждение должно быть дополнено обратным, и истина будет состоять в переходе от одного к другому.

В самом деле, задав вопрос: чем определено, как именно явится Бог в следующий атом времени, т.е. каким станет Творение в результате богоявления? — мы не найдем иной возможности ответить на него, нежели сказав: самим Творением. Ведь если внешнее полностью соответствует внутреннему, то Бог явится именно так, как то «предопределено» Творением.

Вот почему «растерянная» этика суфизма ни в какой мере не является манифестом квиетизма. Вслед за суфийскими философами можно было бы сказать:

мы определены Богом, но то, как Бог определяет нас, предопределено нами же самими. Результат, который мы получаем как плод наших усилий, принадлежит Богу не больше, чем нам самим, и нам самим не больше, чем Богу. Истинным действователем является сам человек, но лишь постольку, поскольку он определен в совете действия Богом; однако Бог определяет его действие только так, как то «предначертано» самим человеком.

3. Преодоление дихотомии категоричность-некатегоричность

Так решается проблематика изменения (совершенствования) и истинного действующего, схожим образом разрешаются вопросы, связанные с проблемой категоричности, которая ставится в расширительной трактовке: должен ли человек вообще действовать? Действие, исправляющее что-то плохое на хорошее, направлено на другого человека. Однако другой является другим настолько же, насколько и не-другим. Кроме того, в своем данном состоянии другой настолько же предопределен Богом, насколько и самим собой. Поэтому действие, направленное на другого, должно совершаться с учетом этих оговорок, вызванных к жизни принципом «растерянности» и имеющих основной целью исключить какую-либо односторонность трактовок. Суфийская философия призывает нас помнить, что исправление может оказаться ухудшением и противодействием Богу, и, напротив, то, что предстает как противодействие, может оказаться содействием и исправлением.

С этим связана и та отличающая суфизм веротерпимость, которая является вовсе не «толерантностью», подчас граничащей с безразличием, а вытекает из самого фундамента суфийской философии. Ни в каком своем действии мы не отклоняемся от Бога, а значит, любое наше действие является не чем иным, как подлинным поклонением подлинному Богу. Поэтому никакая религия не является неистинной; но и никакая религия не может претендовать на исключительную истинность.

Поскольку Бог составляет инобытие любого существа и любой вещи, причем в полной мере, никакая из них не может быть названа дурной: все вещи равно благие. Но если рассматривать каждую из них только как часть Творения, появляется возможность их соотносительной трактовки: тогда одни вещи будут для кого-то хорошими, а для кого-то дурными. Зло может быть найдено в мире, поскольку он не рассматривается как другая сторона Бога.

В применении к человеку это означает, что все люди одинаково совершенны, если говорить о них как о явном-и-скрытом, как о соединении Творения и Бога. Однако различие безусловно имеется, если рассматривать их

только как часть Творения. Вместе с тем это различающее людей превосходство одних над другими смягчается одним принципиальным обстоятельством. Весь мир (Творение в целом) служит явленностью Бога, и человек также выявляет Бога полностью. Различие между этими двумя выявлениями Бога в том, что в любом человеке всегда осуществляется количественная, но не обязательно качественная полнота боговыявления: в любом человеке явлены все атрибуты, все характеристики, которые можно найти в мире, но не обязательно в своей полной, наиболее интенсивной форме. Таково же различие между двумя пониманиями «совершенного человека» (инсáн кáмиль) в суфизме: любой человек совершенен в количественном отношении, но только у единиц оно дополняется качественным совершенством.

ГЛАВА VIII. ЭТИКА В МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩЕСТВАХ

Этика в мусульманских обществах представлена теми учениями, для которых не характерны системообразующие принципы мусульманской этики: принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего и принцип перевешивающего баланса. Это в первую очередь учения последователей античной мудрости, а также этика раннего ишракизма (философии озарения). Вместе с тем непроходимой границы между мусульманской этикой и этикой в мусульманских обществах не существует, поскольку последняя развивалась в лоне арабо-мусульманской цивилизации и не могла остаться вовсе чуждой ее влиянию.

Арабоязычный перипатетизм, одна из школ классической арабо-мусульманской философии, представлен прежде всего именами аль-Кинди (800-879), аль-Фараби (870-950), Ибн Сины (Авиценны 980-1037), Ибн Туфейля (1110-1185), Ибн Рушда (Аверроэса 1126-1198). Эти мыслители не только следовали античным образцам философствования, но и выдвигали собственные философские концепции, независимые от аристотелизма (например, концепция разделения самости и существования или концепция яйности, развитые Ибн Синой). Другие авторы, такие как Мискавейх (932-1030) или Насир ад-Дин ат-Туси (1201-1274), в основном ограничивались воспроизведением, пусть и в новых формах, античной мудрости, зачастую соединяя с ней образцы арабо-персидской культуры. И арабоязычные перипатетики, и другие авторы, продолжавшие античную линию в этике, не ограничивали себя следованием какой-то одной школе, а чаще всего соединяли аристотелевские, платонические, неоплатонические и стоические мотивы.

Приблизительно за полтора века до начала арабских завоеваний начинается активное распространение аристотелизма на территориях, позже вошедших в состав арабского халифата, прежде всего в Иране. Позже, начиная с IX в. на арабский переводятся практически все произведения Аристотеля. О его популярности среди образованных кругов арабо-мусульманского государства свидетельствует данный ему почетный титул «Первый учитель». В числе аристотелевских сочинений — «Никомахова этика», которая комментировалась аль-Фараби и Ибн Рушдом и перевод которой оказал решающее влияние на появление целой традиции этического философствования в духе античности, соединявшей аристотелизм с платоновской психологией и неоплатонической космологией. Основным источником восприятия последней стала «Теология Аристотеля», содержащая пересказ последних глав платоновских «Эннеад». Основные диалоги Платона, тексты Александра Афродисийского, Галена и других

мыслителей составили, вкупе с аристотелевским наследием, прочную базу существования «греческой» (по выражению арабов) линии в этике.

§ 1. Личное совершенство: исправление нравов и обретение добродетелей

Основным направлением этой традиции стало исследование добродетелей (фадаиль) и пороков (разилья, мн. разáиль). Добродетель понималась, в соответствии с аристотелевским учением, как «середина» между двумя порочными крайностями. Определенная систематизация достигалась путем выделения кардинальных добродетелей в духе античности, хотя такое выделение было не всегда последовательным. Арабо-мусульманские авторы демонстрируют изрядное остроумие и находчивость, описывая всевозможные нюансы характеров в их проявлениях.

Первое систематическое изложение такого рода принадлежит Яхья Ибн Адí (ум.974). Как и последующие произведения этого жанра, оно называется «Тахзйб аль-ахляк (Исправление нравов)» и имеет с ними ту общую черту, что нравы (предрасположенности-ахляк) понимаются как и присущие от природы (инстинкты), и благоприобретаемые, причем целью человека является улучшение своих нравов, приобретение похвальных черт характера и избавление от порицаемых. Для того, чтобы облегчить выполнение этой задачи, и предпринимается систематическое изложение нравов. Другой общей чертой сочинений этого рода служит подчеркнутая необходимость главенства разума (разумной части души), который единственно способен унять низшие части души и доставить человеку совершенство. Источником зла Ибн Ади считает низшую, вожделеющую часть души, хотя и средняя, гневливая, также способна вызвать проявление отрицательных качеств в человеке. Помимо контроля разума, большую роль в воспитании похвальных черт характера имеет привычка, а следовательно, окружение, в котором человек воспитывается с детства. В отличие от других авторов этого направления, Ибн Ади не систематизирует похвальные и отрицательные качества в соответствии с тремя частями души, а дает их список, который у него довольно близок к тем, которые характерны для выделявшихся в мусульманской этике.

Мискавейху, известному философу и историку, принадлежит «Тахзйб аль-ахляк ва татхйр аль-арá' (Исправление нравов и очищение взглядов)». Наставительно-дидактический характер этого сочинения хорошо заметен уже в его названии. Точно не установлено, был ли Мискавейх знаком с одноименным сочинением Ибн Ади. Во всяком случае, цель человека в его изложении весьма близка той, что заявлена его предшественником: постоянно приобретать

предрасположенности к правильным действиям. Мискавейх устанавливает, в согласии с Платоном, субстанциальность души, ее неуничтожимость и бессмертный характер. Под добродетелью Мискавейх понимает, следуя «Никомаховой этике», совершенство разумной части души, которая должна главенствовать над теми ее частями, что связаны с телом. Вместе с тем, переходя к классификации добродетелей, Мискавейх ставит в соответствие каждой части (или способности, что для него синонимы) души особую добродетель, что согласуется скорее с платонизмом. Разумной части души соответствует мудрость, гневливой — мужество, а воздевающей — воздержанность. Справедливость, четвертая добродетель, является следствием гармонии названных трех. Каждая из добродетелей определяется в духе Аристотеля как середина между двумя крайностями — пороками. Наряду со справедливостью (ей посвящен и отдельный трактат «Фи махйят аль-адль» — «О существе справедливости»); справедливость понимается в аристотелевском духе, как равенство и точная пропорция), особое внимание Мискавейх уделяет исследованию дружбы (садака, махабба). Это понятие следует сопоставлять и с аристотелевским *philia*, и с платоновским *eros*, хотя с первым все же больше, чем со вторым. Дружба людей преследует цель достичь удовольствие, благо, пользу или же соединение всех трех элементов; дружба неодушевленных предметов основана на математических пропорциях, обеспечивающих их гармоничное сочетание. Высшее из удовольствий связано с разумом, который способен, совершенно отдельно от тела, испытывать страстную любовь (ишк) к Первоначалу, которая описывается Мискавейхом в духе неоплатонизма. Очищение разумной субстанции от всех телесных привязанностей и достижение совершенства в познании дает возможность соединения (иттисаль) с миром божественного: тогда человек ощущает себя микрокосмом, осуществившим в себе формы всего бытийствующего и тождественным со всем миром. Это и есть высшее счастье (саада), доступное человеку.

Блестящий ученый, астроном, философ Насир ад-Дин ат-Туси, известный своими исмаилитскими симпатиями (хотя, возможно, выразивший их не всегда независимо от политической конъюнктуры) создает по подобию мискавейховского сочинения собственный труд по этике на персидском языке, получивший название «Ахляк-и Насири (Насирова этика)» по имени покровительствовавшего ему исмаилитского правителя Гулистана. По признанию автора, целью сочинения служит переложить на персидский «Исправление нравов» Мискавейха. Ат-Туси различает абсолютное и относительное благо и отождествляет благо с совершенством. Счастье человека Аристотель, а также его предшественники — Пифагор, Сократ, Платон рассматривали, по ат-Туси, как результат развития

четырёх добродетелей: мудрости, мужества, воздержанности и справедливости. Эти добродетели связаны исключительно с душой, а не с телом. В отличие от своего предшественника, ат-Туси включает в сферу этического философствования домоводство и политику. Правитель, согласно ат-Туси, возглавляет иерархию совершенства, получает божественное вдохновение и является законодателем; в этих тезисах явно отразились шиитско-исмаилитские симпатии ат-Туси.

Наиболее ярким пропагандистом «философского образа жизни» — своеобразного сократического идеала является Абу Бакр ар-Рази (ум.ок.925). Считавший Платона величайшим философом, он в «ат-Тыбб ар-руханий (Духовное врачевание)», своем наиболее известном сочинении по этике, занимает платонические позиции, утверждая трехчастное деление души и выступая с резким осуждением гедонизма. Ар-Рази пишет, что Платон различал разумную (божественную), гневливую (животную) и вожделеющую (растительную) души, из которых две последние созданы ради первой — той, которая единственная способна обеспечить освобождение души из-под власти тела. Цель духовного врачевания — посредством доказательств «выровнять» (та‘диль) все три части души. Вполне в согласии с Платоном ар-Рази определяет удовольствие как «возвращение к природе», к гармонии, нарушение которой и является страданием. Поскольку это так, беспредельное удовольствие невозможно, и гедонисты стремятся обрести несуществующее. Подлинной целью человека должно быть руководство разумом, а подлинный идеал представлен фигурой мудреца, обретшего совершенство в искусстве аподиктического доказательства (бурхъан) и в главных науках — математике, физике и философии. Мудрец неуязвим для печали и заботы (гамм), поскольку понимает бренность мира и свободен от страстей и привязанностей.

§ 2. Политическая утопия: «добродетельный град» аль-Фараби

Абу Наср аль-Фараби вошел в историю классической арабо-мусульманской мысли в числе прочего и как наиболее яркий политический философ, продолжавший линию античности. Он озабочен не только личным, но также и общественным совершенством, и его «добродетельный град» (мадина фадьяля) построен на принципах, заимствованных прежде всего из платонизма, хотя неоплатонические и аристотелевские элементы построения его учения невозможно недооценить. Политическая философия аль-Фараби имела мало общего с той политической теорией в арабо-мусульманской культуре, которая была ориентирована на реалии исламского государства и представлена в первую очередь именем аль-Маварди (974-1058).

Комментарий аль-Фараби на «Никомахову этику» утерян, и хотя отдельные небольшие сочинения («Фи тахсыль ас-са'ада (Об обретении счастья)», «ат-Танбих аля сабилль ас-са'ада (Напоминание о пути к счастью)», «Китаб аль-милля (Книга о милля)» и др.) дают некоторое представление о его взглядах на личное совершенство, все же преимущественный интерес для аль-Фараби представляет устройство общества с целью достижения максимального совершенства его граждан. Соответствующие взгляды высказаны им в ряде небольших работ, а также в двух значительных произведениях — «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» (Китаб ар' ахль аль-мадина аль-фадыля) и «Гражданской политике» (ас-Сияса аль-маданийя), весьма близких по своему содержанию.

Аль-Фараби исходит из разделения всех наук и устанавливаемых ими законов на общие, т.е. изучающие предмет в целом (куллийя), и частные, т.е. занимающиеся единичными вещами (джуз'ийя). Оппозиция целое-единичное задает однозначную градацию наук и соответствующих занятий: единичные науки зависят от целокупных, поскольку используют устанавливаемые в них законы. Политическая философия (фальсафа маданийя), или гражданская наука (ильм маданий) разыскивает общие законы и дает рекомендации по их применению в различных конкретных случаях. Эта наука состоит из двух частей. Одна изучает, что такое счастье истинное и неистинное, каковы пороки и добродетели и чем добродетель отличается от недобродетели; вторая — как они распределяются в человеческих городах и каковы виды искусства правления.

Истинное счастье аль-Фараби считает достижимым только в потусторонней жизни. Счастье — это благо в его абсолютном понимании, а абсолютное благо — это абсолютное бытие. Таковым обладает Первоначало, понимаемое в неоплатоническом духе, но зачастую обозначаемое в аристотелевских терминах как Действенный Разум. Дихотомия тела и души очень ясно заявлена у аль-Фараби: душа терзается в «тюрьме», составленной из четырех первоэлементов, и ее единственная надежда на освобождение — мудрость (хикма), т.е. истинное и полное знание, которое станет причиной «единения» (иттихад) души с метафизическими началами мироздания.

Помимо истинного, есть счастье неподлинное. С одной стороны, это то, что люди ошибочно принимают за счастье, не имея о нем никакого представления. Но с другой, это такое устройство земной жизни, которое способствует достижению истинного счастья. Дело в том, что все, что полезно для подлинного счастья и блага, также есть благо и счастье, но не само по себе, а поскольку служит этой цели. Цель политической философии — установив, что такое истинное счастье,

укрепить в людях и их городах добродетели и способствовать совершению добрых поступков.

Люди не могут жить в одиночку, и минимальный уровень объединения, на котором возможно устройство добродетельной жизни — это город (мадина). В городе, который добродетелен, должна царить строгая иерархия — подобная той, которая отличает организацию наук. Имам добродетельного города, т.е. его глава, устанавливает для всех единые истинные законы. Добродетельность города в решающей степени зависит от этого акта первоначального установления, которое даруется в откровении свыше. Вот почему «первый» (т.е. устанавливающий законы) имам должен обладать пророческим даром, в отличие от «последующих», эти законы поддерживающих и применяющих. Аль-Фараби перечисляет двенадцать качеств, которыми должен обладать первый имам; поскольку их соединение в одном человеке — вещь крайне редкая, Абу Наср дает укороченный список из шести качеств, достаточных для поддержания добродетельных порядков в городе.

В откровении свыше дается то, что аль-Фараби обозначает термином «милля». Он устанавливает приблизительную синонимию между милля и дин (религия), милля и шари‘а (Закон, шариат), отождествляя далее шариат и сунну. Это понимание раскрывается в определении: милля — это «размеренные» (мукаддара) взгляды и поступки, обусловленные уставом, который «первый глава» дает всем жителям города. С одной стороны, здесь заметно влияние исламского представления о вере как неразрывном соединении знания и действия, и этим объясняется тот факт, что аль-Фараби находит возможным условно приравнять милля к понятиям «религия» и «шариат/сунна». С другой, те взгляды, которые должны исповедовать жители добродетельного города, безусловно, не имеют отношения к доктринальному содержанию ислама (хотя аль-Фараби, насколько возможно, такие параллели устанавливает). Правильные взгляды — это неоплатоническая по своей сути концепция Первоначала и устройства метафизического мира и перипатетическая натурфилософия. Эти взгляды правильно ориентируют человека, давая ему представление об истинном счастье. Правильные действия — те, что ведут к достижению такого счастья, они же и являются добродетельными вкупе с соответствующими предрасположенностями (ахляк) и привычным образом действий (сияр).

Управление (сияса) — это основывающееся на политической философии искусство правильно распределить такие действия и умения людей в добродетельном городе, дабы они способствовали поддержанию их жизни и, вместе с правильными взглядами, направили бы обитателей такого города к истинному

счастью. Управление распадается на две части: «внедрение» (тамкйн) таких взглядов и правильных действий и их «сохранение» (хифз).

Противоположность добродетельному составляют различные категории заблудших (дальля) городов, список которых образован как перебор вариантов порчи или отсутствия правильного знания и действия или одного из этих элементов.

§ 3. Интуитивизм: Ибн Сина и ас-Сухраварди

Абу Али Ибн Сина придерживается взглядов на счастье и благо, во многом сходных с теми, что высказывал аль-Фараби, и имеющих преимущественно неоплатоническое происхождение. Однако он развивает их в направлении, отличном и от традиции трактатов по «исправлению нравов», и от политической утопии. Ибн Сина, конечно, не был суфием, однако название «Тасаввуф» (суфизм), которое носит один из разделов его «аль-Ишарат ва-т-танбихат (Указания и наставления)», равно как и ироничное замечание аль-Газали в его «аль-Мункиз мин ад-дальял (Избавляющий от заблуждения)», утверждавшего, что все ценное в своей этике Ибн Сина взял у суфиев, — факты не вовсе безосновательные. Авиценновская концепция яйности (ана'ийя) имеет мало общего с аристотелевской психологией (которую, впрочем, Ибн Сина не отрицал), а теория интуитивного схватывания (хадс) предмета познания может вызвать ассоциации с суфизмом.

Ибн Сина развивает концепцию яйности, следуя императиву рассмотрения вещи как таковой, самой по себе, т.е. вне ее «связанности» (та'аллюк) с чем-то другим. В метафизике результатом развития этой же позиции стала концепция самости (зат) вещи, которая до своего существования и несуществования (являющихся чем-то внешним и привходящим) характеризуется возможностью или необходимостью, неотъемлемыми от нее самой. Что же неотъемлемо от «самого» человека, что в нем не зависит ни от чего другого, внешнего или внутреннего?

Отвечая на этот вопрос, Ибн Сина ставит мысленный эксперимент, приглашая и читателя проделать его вслед за ним. Представь себе, говорит он, что твоя самость (зат) только что сотворена; таким образом мы лишаемся подсказок нашего прошлого опыта. Далее, говорит Абу Али, твоя самость распростерта в чистом «воздухе» (мы бы сказали: в вакууме, если бы не отрицание Ибн Синой пустоты вслед за Аристотелем); значит, мы не получаем никакой информации извне. Более того, говорит Ибн Сина, одни члены твоего тела не ощущают другие; значит, мы ничего не узнаем и «изнутри» себя. Что будет воспринимать такой

«парящий человек»), лишенный всех источников чувственно и умственно постигаемого, спрашивает Ибн Сина? И отвечает: ничего — кроме своего «я» (ána).

«Я» является первичным и неуничтожимым в человеке, оно, утверждает Ибн Сина, явлено ему всегда, более того, не может быть неявленным. Мы постигаем свое «я», не прикладывая для этого никаких усилий, но и, более того, не может не постигать его. Даже спящий и пьяный, утверждает Ибн Сина, всегда воспринимает свое «я» в каждый данный момент, и лишь позже может об этом забывать. «Я» постигается мгновенно и совершенно адекватно. «Я» абсолютно просто и схватывается интуицией (хадс) человека, которая не сводима ни к чувственному, ни к рациональному познанию.

Схожая способность открывает человеку возможность постижения Первоначала. Оно не доступно логическому (рациональному) познанию (поскольку не имеет рода), и уж тем более чувственному (поскольку не соединено с материей). Лишь та способность постижения в человеке, которая дает ему совершенную явленность предмета познания, не нуждаясь при этом ни в каких «инструментах» познания и ни в каких посредниках, может быть адекватна задаче постижения Первоначала. Его интуитивное схватывание приносит человеку абсолютное счастье и полную усладу. Впрочем, способны к такому схватыванию лишь немногие — те, кто обладает особо «тонкой» душой и кто может освободиться от телесных привязанностей.

Аллегорическое повествование о путешествии человеческой яйности к Первоначалу составляет предмет авиценновского «Хаййа ибн Йакзана». Это небольшое произведение породило, почти как «Исправление нравов» Ибн Ади, блестящие попытки продолжения. Одноименное произведение Ибн Туфейля — это, в отличие от миниатюрной авиценновской притчи, масштабное литературное произведение, своего рода «философская робинзонада», в которой растущий на необитаемом острове Хайй постепенно открывает в себе все способности познания от чувственного до логического, венчает же эту иерархию интуитивное схватывание Первоначала, дающее абсолютное знание и счастье. Гораздо ближе к прототипу по форме исполнения «аль-Гурба аль-гарбийя (В западне Запада)» ас-Сухраварди. Это не случайно, поскольку Ибн Сина служит для ас-Сухраварди, основателя ишракизма (философии озарения), безусловным авторитетом.

Ишракизм в его ранней редакции, представленной Шихаб ад-Дином Яхья ас-Сухраварди (1154-1191; не путать с тезкой и современником — основателем суфийского ордена сухравардийя), представляет собой попытку систематического монистического изложения философского учения, построенного на фундаменте классического персидского зороастрийского наследия. Наполненные

философским содержанием, «свет» и «тьма» превращаются у ас-Сухраварди в фундаментальные философские категории, на которые он последовательно опирается в разрешении основных философских проблем своего времени. Философия раннего ишракизма оригинальна и содержит ряд существенных новаций, однако это мало касается сферы этики. Здесь дуализм души и тела, столь характерный для «греческой» линии в этике, как нельзя более органично совпадает с дуализмом света и тьмы. Душа в представлении ас-Сухраварди — это чистый (метафизический) свет, попавший в оковы мертвых, затемняющих или вовсе не пропускающих свет материальных тел. Поскольку свет абсолютно прост и, следовательно, субстанциально един, различие между Светом Светов (Первоначалом) и человеческой душой — это различие в интенсивности (шидда) света, т.е. различие количественное, а не качественное. Субстанциальное единство света составляет обоснование для вывода о том, что человеческая яйность способна, если преодолет затемняющее свет сопротивление материальных тел, вернуться на свою прародину и воссоединиться в мире света. Интуиция (хадс), обладание которой и делает человека «божественным» (мута'аллих), способным к такому восхождению в мир света, является независимой способностью постижения и не может быть развита из чувственного или рационального начала. Человек обладает (или не обладает) ею как даром, и тому, кто ее лишен, описывать ее столь же бесполезно, как объяснять слепому различие между цветами. Обладателям же этого дара следует стремиться ускользнуть из «западни» материального мира, где они отчуждены от своего подлинного местопребывания, и совершать восхождение в мир горний.

ЛИТЕРАТУРА

Тексты

Коран

Коран. Пер. Г.С.Саблукова.

Коран. Пер. И.Ю.Крачковского.

сунна

Краткий сборник хадисов. Сахих аль-Бухари / Пер. Абдулла (Владимир) Нирш. б.м., б.г.

Ан-Навави. Сады праведных (из слов господина посланников) / Пер. с араб. В.М.Нирша. М.: Бадр, 2001

сборники переводов

Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. Москва, Изд-во АН СССР, 1960

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М.: Изд-во соц.-эк. лит-ры, 1961

отдельные авторы

Аль-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись вершившие молитву. // М.Т.Степанянц. Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд. М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2001, с.375-394

Аль-Газали А.Х. Воскрешение наук о вере. Правильные веса / пер. с арабского, исследование и комментарий В.В.Наумкина. Москва Наука 1980

Ибн Араби. [Наставления ищущему Бога.] Мекканские откровения, т.4, с.453-455. Введение, перевод с арабского и комментарии А.В.Смирнова // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., Восточная литература, 1998, с.296-338.

Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993, с.145-321.

Ибн Сина. Избранные философские произведения. Москва, Наука, 1980

Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн Сина. 1-е изд. М.:Мысль, 1980, с.220-230

Ибн Туфейль. Повесть о Хайе ибн Якзана (пер. с араб. И.П.Кузьмина). М., Художественная литература, 1978

Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума. (Введение, перевод, комментарии А.В.Смирнова). М., Ладомир, 1995

Мискавейх. Трактат о природе справедливости /Пер. и комм. З.И.Гусейновой // Историко-философский ежегодник 1998. М.: Наука, 2000, с.286-300

Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.-А., 1973

Энциклопедические статьи

Статьи по мусульманской этике в энциклопедическом словаре «Этика» (М.: Гардарики, 2001) (см. указатель)

Исследования

Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1998

Игнатенко А.А. Как жить и властвовать. М.: Прогресс, 1994

Игнатенко А.А. В поисках счастья. М.: Мысль, 1989

Игнатенко А.А. Проблемы этики в «князьих зеркалах» // Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. М., 1993

Смирнов. А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: Ежегодник. М.:Ин-т философии, 2000, с.46-70

Fakhry, M. Ethical Theories in Islam. Leiden: E.J.Brill, 1991

Hourani, G.F. Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985

Ethics in Islam (Giorgio Levi Della Vida conferences, Ninth conference, ed.Richard G.Hovannisian). Malibu, California: Undena Publications, 1985

Quasem, M. The Ethics of al-Ghazali. A Composite Ethics in Islam. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1978