

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 6

Москва
2005

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления)	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов	76

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)	140

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»	182

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху»	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное граничепологание и мораль	219

ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова	255
Об авторах	262

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.В. Смирнов

Мусульманская этика как система

В смысловом поле «мусульманская этика» я выделю три оси. Первую я назову «божественное-человеческое». Вторую — «человеческое-человеческое». И третью — «внутри-человеческое». Эти названия, и особенно последнее, не слишком удачны; когда мы дойдем до сути дела, станет ясно, что именно за ними скрывается.

Говоря о трех «осях», я подразумеваю метафору трехмерного пространства. Три пространственные оси взаимно несводимы, но только вкуче дают то, что мы называем привычным нам пространством. Точно так же три выделенные мною оси смыслового поля «мусульманская этика» не сводятся друг к другу (во всяком случае, не сводятся напрямую), но только вкуче образуют искомое смысловое пространство. Я вовсе не предполагаю здесь задаваться вопросом об этой несводимости, ее границах и ее смысле, — это предмет другого исследования.

1.1. Ось «божественное-человеческое»

1.1.1. Бог и человек как господин и раб

Если задать себе вопрос, какова наиболее типичная характеристика человека в культуре ислама, то ответом будет слово «раб». Едва высказав это положение, мы не можем не ощутить его неприятный привкус. Для нас слово «раб» имеет безусловно негативные коннотации. Мы знаем, что такое «рабское сознание» и сколь оно отвратительно; мы знаем, что «быть рабом» *безнравственно*, мы помним,

что следует «выдавливаться из себя по капле раба всю жизнь». Рабское состояние — это, безусловно, что-то плохое, что-то, от чего следует избавиться.

Но не так обстоит дело в исламской культуре. В частности, дело тут в факторах исторического и социального плана. Ислам знал рабство и не отменял его. Но рабство, существовавшее в исламе, отличалось все же от римской или иных форм бесправного рабства. Рабы имели определенный статус и ясно оговоренные права, закрепленные в исламском праве; хотя они, конечно, были урезаны по сравнению с правами свободных граждан, тем не менее тщательно охранялись. Кроме того, важной составляющей исламского сознания был, во-первых, императив доброго и снисходительного обхождения с рабом, многократно подчеркнутый в хадисах и потому реально влиявший на сознание мусульман, а во-вторых, тезис о похвальности отпущения раба на волю, причем эта практика, судя по разработанности вопроса в исламском праве и другим источникам, была достаточно распространена.

Этот социально-исторический фон во многом обусловил отсутствие резко-отрицательных коннотаций понятия «раб». Добавим к этому, что в классической культуре мы практически не находим осмысления понятия «раб» в его — казалось бы, очевидном — противопоставлении понятию «свобода». За одним исключением — собственно-юридическим определением статуса «свободного» и статуса «раба» — понятие «свобода» вообще крайне редко употребляется классическими мыслителями, а если и встречается, то скорее в отрицательных контекстах. Понятие «свобода» ассоциируется со свободой от закономерного, правильного, понимается как отход от истинного и желанного, подлинного пути. Свобода неистинна — в том смысле, что не несет в себе истины. Если эти черты и не составляют исключительной специфики исламской культуры и в чем-то обусловлены факторами типологического свойства, это не вредит нашему рассуждению: я отмечаю их как общий фон, на котором строится интересующее нас теоретическое осмысление человека.

Это осмысление строится как осмысление отношения между человеком и Богом. Человек не просто раб, человек — это «раб Бога». В этой связке — человек как раб, Бог как господин — и осмысливается в исламе человек и его положение. Хотя и второстепенным, но тем не менее не лишенным интереса показателем этого является тот факт, что всякому, наверное, известно арабское слово, означающее «раб» (*'abd*). Ведь многие арабские, а точнее говоря, мусульманские имена:

Абдалла, Абдусалам, Абдель Насер, – имеют в качестве первой части это слово, а в качестве второй – какой-то эпитет Бога или само слово «Бог» (Абдалла ⇒ ‘абд ’аллāх = раб Бога).

Позвольте, подумает читатель, любой человек, принадлежащий не мусульманской, а христианской культуре, скажет, что и здесь человек – «раб Божий». Что специфического, объясняющего исламский взгляд на природу человека предлагает понимание человека как «раба Бога»?

Безусловно, это верно. Сказанное до сих пор может разве что отчасти, отнюдь не целиком, характеризовать специфичность исламского осознания природы человека. Это скорее подготавливало почву для понимания этой специфичности и подвело нас к разговору о ней.

Если и в христианстве человек может быть назван «рабом Божиим», то дело не в этом совпадении наименований. Дело, во-первых, в содержании отношения раб-Бог, а во-вторых, в том, в каком отношении понимание человека как «раба» стоит к иным выработанным в христианской и исламской культурах его пониманиям, то есть в том месте и том значении, которое занимает и которое имеет понимание человека как «раба» в сравнении с другими его характеристиками. Конечно же, второе зависит от первого. Поэтому перейдем к определению содержания понятия «раб» в исламе.

Слово ‘абд «раб» непосредственно связывается для арабского языкового и терминологического мышления со словом ‘ибāда «поклонение». Эти два однокоренных термина служат ближайшим разъяснением друг для друга. Иначе говоря, понятие «раб» ассоциируется для исламского сознания не с *отрицанием* свободы, не с «несвободой». Оно ассоциируется с «поклонением», или, быть может, «почитанием», – если мы захотим подобрать для перевода понятия ‘ибāда такое слово, которое сможет выразить нечто существенно более широкое, нежели чисто ритуальное отношение.

Итак, поклонение – это то отношение, которое связывает человека как раба и Бога как господина. Человек может быть «рабом» только в том случае, если он осуществляет «поклонение». Иначе говоря, «быть рабом» не означает «быть закрепощенным» или «быть несвободным», то есть, вообще говоря, быть *неспособным* к чему-то, находиться в положении пассивности и претерпевать диктат чужой воли. Пассивного подчинения принципиально недостаточно, чтобы «быть рабом» в этом смысле. В понятие «раб» прежде всего вкладывается *способность* к осуществлению «поклонения» (или, шире, «почитания»). Поэтому «раб» оказывается понятием принципиально *позитивным*, а не *негативным*, предполагающим нагруженность каким-

то содержанием, а не лишенность чего-то. Говоря попросту, с этой точки зрения невозможно быть «рабом Бога», сидя сложа руки и просто подчиняясь Его воле.

Нам остается сделать еще один шаг, чтобы обнаружить непосредственную связь этой постановки вопроса с темой нашего разговора. «Поклонение», согласно развитым в исламе представлениям (будь то в религиозной или философской мысли), может быть таковым, т.е. может быть *действительным* поклонением, только в том случае, если оно представляет собой *самостоятельное, автономное* действие человека. Эти понятия, избегающие концепта «свободы», тем не менее выражают именно то, что требуется в данном контексте: необходимость собственного, неподчиненного чужой воле импульса, исходящего от человека в направлении Бога и только и способного сделать его «рабом».

Человек и Бог, раб и господин, являются противоположностями, или, как выразились бы люди, склонные к метафоризации — двумя полюсами. Вопрос в том, как связаны эти противоположности и какое наполнение предполагает именно такая их связанность; каков смысловой мир, лежащий между этими двумя полюсами?

Контуры этого смыслового мира определяются следующей логикой. Этот мир един, но его единство не предполагает абсолютного соподчинения внутри себя двух его «крайних» пределов, двух противоположностей, «между» которыми этот мир выстраивается. Было бы неверно представлять их по модели «сообщающихся сосудов» и применять к пониманию их соотношения нечто вроде «принципа сохранения». Попросту говоря, было бы неверно считать, что чем больше «власти» и «полномочий» на одном полюсе, тем их меньше на другом и что общий «объем» этих полномочий должен оставаться неизменным при любых их перераспределениях между двумя полюсами, полюсом «раба» и «господина», полюсом «человека» и «Бога». Неверно, что полновластие одного требует, логически предполагает безвластие другого. Такая логика была бы верна, если бы между рабом и господином существовала вертикальная иерархия, если бы ось «божественное-человеческое» строилась как иерархическое соподчинение. Однако дело обстоит не так; в исламской культуре эта ось *логически* предполагает горизонтальную, а не вертикальную выстроенность. Горизонтальное строение предполагает взаимообусловленность, вертикальное — линейную, однонаправленную обусловленность. Горизонтальное строение оси «божественное-человеческое» предполагает понимание противоположностей не как взаимно-исключающих, а как взаимно-предполагающих. Полновластие господина не исклю-

чает, а, напротив, предполагает и требует автономии действия раба; эта автономия осуществляется в отношении *'ибāда* «поклонение», которое может трактоваться максимально широко, далеко выходя за пределы ритуального действия.

Перейдем от этого теоретического положения к свидетельствам арабо-мусульманской культуры. Обратимся к пониманию соотношения между категориями *д̄ин* и *дунйā*. Это соотношение — еще одна экспликация оси «божественное-земное». Оно не сводится, конечно же, к соотношению «господин-раб», однако демонстрирует ту же логику соотношения противоположностей, благодаря которой соотносимые понятия наполняются своим содержанием.

Рассмотрим смысл оппозиции *дунйā/д̄ин*. Слово *дунйā* означает «низшая»: имеется в виду «дольняя», земная жизнь. Слово *д̄ин* означает «религия». Сочетание *дунйā/д̄ин* является устойчивой оппозицией, которой оперируют классические науки: фикх (право-юриспруденция), доктринальная мысль и т.д. Не будет ошибкой передать эту оппозицию как «земное-небесное». Конечно, подстановка русских слов на место арабских создает номинальную иллюзию понимания, поскольку содержание понятия *дунйā* отличается от содержания понятия «земное», а содержание понятия *д̄ин* — от содержания понятия «небесное». Однако эта иллюзорность не слишком опасна: зная о ней, мы можем сколь угодно долго оттачивать и уточнять свое понимание, узнавая все новые оттенки понятия *дунйā* и понятия «земное», понятия *д̄ин* и понятия «небесное», и, соответственно, углубляя свое понимание (не)возможности их отождествления.

Дунйā и *д̄ин*, «земное» и «небесное» в арабо-мусульманской культуре составляют противоположность друг другу. «Земное» и «небесное» составляют противоположность друг другу и в западной мысли, где эта противоположность выступает во многих формах: светское-религиозное, телесное-духовное, т.д. Однако было бы ошибкой как-либо отождествлять эти два типа противопоставления в двух культурах, измерять одно по шаблону другого. (Позволю себе заметить в скобках, что такое измерение другой культуры по логике собственной является очень частой ошибкой и в академических исследованиях, и в массовом сознании.) Хорошо известно, что арабо-мусульманская культура не знала того разведения светского и религиозного, которое было и остается характерным для западной, христианской культуры. В арабо-мусульманской культуре невозможно противопоставление «града земного» и «града небесного», как то имело место в западной культуре. *Ḥayāt дунйā* «земная жизнь» и *ḥayāt 'āḫира* «загробная жизнь» соотношены не по вертикали, а по горизонтали: одно согласо-

вано с другим, гармонизировано с другим, *переходит в* другое, а не *подчиняет* другое. Успех в земной жизни никак не ущемляет успеха в жизни загробной; напротив, добродетельность непременно вознаграждается (по меньшей мере должна вознаграждаться) в земной жизни, а не только в загробной; напротив, грех лишает человека успеха и в земной жизни, а не только в загробной.

Прибегая к свидетельствам арабо-мусульманской культуры, я до сих пор обращался к наследию доктринальной мысли (*'ақйда*). Конечно, ислам как авраамическая религия не может быть совершенной противоположностью доктринальным представлениям иудаизма и христианства, и вертикальное выстраивание отношения между Богом и человеком как его творением не может вовсе отсутствовать в исламской доктрине. Внутреннее интеллектуальное напряжение арабо-мусульманской культуры создано как напряжение между доктринальными положениями, выражающими подчинение человека Богу, и логически обусловленным (а потому не менее, а, скорее всего, более сильным) императивом выстраивания этой оси как горизонтальной. Этот логический императив получает свое блестящее выражение в философской и околофилософской мысли суфизма.

Здесь соотношение между рабом и господином, или, как выражаются суфийские философы, между *'убудиййа* «рабскостью» и *рубубиййа* «господством» — горизонтальные, а не вертикальные. Максимальное развитие первого качества в человеке означает и максимальное развитие второго, поскольку одно *переходит в* другое, а не *исключает* другое. Категориальное и концептуальное оформление этих теорий достаточно хорошо известно: соотношение мира и Бога понимается как соотношение *зāхир* «явного» и *бāтин* «внутреннего», как отношение взаимной обусловленности (одного без другого нет и не может быть). Эта кардинальная перестройка целостного взгляда, всей философии, осуществленная в суфизме, выражала глубинную логическую интуицию арабо-мусульманской культуры, требующую выстраивания оси «божественное-человеческое» как горизонтальной, а не вертикальной, с соответствующим пониманием противоположностей, полюсов этой оси и соотношения между ними. Такая перестройка, осуществленная в суфизме системно, стала фундаментальной причиной популярности суфийского мировоззрения. Эта же системность так раздражала и раздражает тех представителей арабо-мусульманской культуры, которые склонны твердо держаться за букву некоторых доктринальных положений, требующих вертикальной выстроенности отношения «Бог-человек», и игнорировать ее логику и дух, ведущие к горизонтальному пониманию этого отношения.

1.1.2. Божественное – человеческое в авторитетных текстах ислама

Интересной экспликацией принципа горизонтального, а не вертикального построения оси «божественное-человеческое» мы находим в устройении *системы* авторитетных текстов арабо-мусульманской культуры.

Эта система состоит всего из двух элементов, которые прекрасно известны любому, кто хотя бы немного знаком с арабо-мусульманской культурой. Это Коран и сунна. Коран, имеющий статус «божественной речи», занимает полюс «божественного», тогда как сунна, конечно же, склоняется к «человеческому» полюсу, представляя собой (в строгом, или наиболее узком) понимании рассказ о словах и поступках одного человека.

Хотя при перечислении, при, так сказать, построении списка Коран будет неизменно упомянут на первом месте, а сунна – на втором, это не означает их иерархического, вертикального соподчинения. 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 мусульманского права и этики. Божественный авторитет, воплощенный в коранической речи, не подавляет человеческий авторитет, воплощенный в сунне. Напротив, они мыслятся как согласованные: одно не может противоречить другому; толкование малопонятных или трудных мест Корана опирается на разъяснения, почерпнутые в сунне; положения сунны признаются достоверными постольку, поскольку они не противоречат положениям Корана (таков один из критериев достоверности хадисов). С количественной точки зрения сунна представляет собой гораздо более обширную нормативную базу, нежели коранический текст, к тому же в силу своей природы она гораздо теснее приближена к повседневной жизни мусульманина, нежели текст Корана.

Горизонтальное, а не вертикальное соотношение между божественным и человеческим авторитетом, воплощенное в системе авторитетных текстов исламской культуры, принципиально для этой культуры. Оно находит свое дальнейшее подтверждение в принципе устройства фикха, где *қийās* «соизмерение» или *'ақл* «разум» в суннизме и шиизме соответственно входят в число четырех основ фикха. Признание *қийāса* как основы фикха означает утверждение в правах рацио-

нальной, доступной человеку процедуры распространения норм на новые казусы, не зафиксированные в авторитетных текстах. Более того, в фикхе выработаны процедуры не только расширения существующих норм, но и формулировки новых, которые могут противоречить установленным в авторитетных текстах (*истихсан* и др.). *Иджма'* как основа фикха выражает право всей уммы выносить истинные решения. Все это означает возможность вывода новых норм, в том числе не согласующихся с зафиксированными в авторитетных текстах, с опорой уже не на пророческий авторитет, а на авторитет уммы либо авторитет факиха (*қийās* в суннизме) или имама (принцип *'ақл* в шиизме).

Горизонтальное понимание соотношения божественного и человеческого авторитета получает в шиитских учениях, в частности, в исмаилизме такое развитие, которое не просто доводит этот принцип до его завершения, но уже превращает в собственную противоположность. Коранический текст здесь понимается как «явное» (*зāхир*), как материя для толковательной деятельности исмаилитского иерарха, извлекающего из него «скрытый» (*бāтин*) смысл.

Такое выстраивание соотношения божественного и человеческого принципов не было признано арабо-мусульманской культурой; заметим, что здесь божественное и человеческое начала не образуют горизонтальную ось, а скорее соподчинены вертикально, — но коранический текст оказывается подчинен человеческому авторитету. В таком понимании нарушены не только очевидные доктринальные положения, но и сама логика выстраивания горизонтальной оси «божественное-человеческое». Важна, однако, именно логика; ведь арабо-мусульманская культура не приняла не только исмаилитский батынизм, но и суннитский захиризм, который как раз не нарушал никакие доктринальные установления, напротив, стремился быть максимально «корректным» в этом отношении, — но именно в силу этого стремления противоречил логике горизонтального соотношения божественного и человеческого авторитетов.

1.2. Ось «человеческое-человеческое»

Я перехожу ко второй из трех осей, которую условно называю осью «человеческое-человеческое». Здесь речь идет о выстраивании отношения человека к другому человеку. Логика выстраивания этой оси определяется, таким образом, пониманием «другого» как «не-я».

Смысл рассуждений о горизонтальном и вертикальном способах выстраивания оси «божественное-человеческое» заключался в том, чтобы разъяснить понимание противоположностей и соотношения

между ними, связывающего их воедино. Я стремился показать в предыдущем разделе, что для арабо-мусульманской культуры характерно тяготение к трактовке противоположностей не как взаимоисключающих, а как полагающих друг друга и переходящих друг в друга. Та же логическая интуиция руководит и выстраиванием оси «человеческое-человеческое», т.е. комплексом вопросов, которые обычно относят к сферам этики, права, социальной и политической организации. Ограничивая себя темой статьи, я затрону здесь прежде всего этическую сторону вопроса.

В выстраивании взаимодействия-с-другим проявляется фундаментальный принцип мусульманской этики, который можно назвать принципом «перевешивающего баланса». Суть проявления этого принципа сводится к тому, чтобы дать другому больше, чем себе.

Это не противоречит характерной для ислама трактовке середины. Понятие «срединность» (*wasat*) 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, который ясно обозначен в фикхе: 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.

Это стремление склонить равновесие 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 душевных состояний (*ахвāl*) и предрасположенностей (*ахлāк*), 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.

Данная черта мусульманской этики, вытекающая из логики выстраивания ее смыслового поля, не противоречит историческому аспекту ее формирования, т.е. духу 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. Ислам призван, согласно общему убеждению мусульман, способствовать благу людей, поэтому 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.

Самым сжатым выражением благонравия (*макāрим ал-ахлāк*) считают кораническую формулу «Приказывай правильное!» (7:198 [199]). Таково божественное наставление Мухаммеду. Употребленное в этом аяте слово *урф* (правильное), как и однокоренное *ма'рўф*, имеет корень '-р-ф, связанный со смыслом «знание». Эта этимология играет существенную роль, поскольку лексикографы разъясняют слово *урф* как «то, что люди признают правильным и не отрицают» (Ибн Манзūr). Такая общепризнанность и составляет главное содержание термина *урф*: люди не противятся 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'рўф* (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* мыслится как общепризнанная совокупность добрых черт характера и доброго поведения; или, 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.

Абӯ ‘Абдаллāх ал-Қуртубӣ (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» (*ал-Қуртубӣ. Аҳкām ал-қур’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 ал-‘Асқалāнӣ, комментируя название одной из глав сборника «ас-Сахїх» ал-Бухārӣ «Благонравие, щедрость и непринимаемая скупость», ссылается на Абӯ ал-‘Аббāса ал-Қуртубӣ, который в своем комментарии на «ас-Сахїх» Муслима («ал-Муфхим фӣ шарҳ Муслим») писал: «Предрасположенности (*ахлāқ*) — 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 *инсаф*, употребленное ал-Қуртубӣ, 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. Весь вопрос, однако, в том, как понимать «равенство» — «как» в смысле его логического устройства.

Если бы это равенство трактовалось как совпадение (в смысле совпадения «без остатка»: так в геометрии фигуры совпадают «при наложении»), то формула, раскрывающая понятие *инсаф* (отдавать другому того же, что берешь себе), служила бы адекватным выражением золотого правила. Однако для арабо-мусульманской культуры характерна интенция перехода от такого «отождествляющего» уравнивания к балансу, смещенному в пользу другого. Она выражена в рассуждении ал-Қуртубӣ: 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 оставить кровную месть: 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 ал-Аш'аса Ибн Қайса (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» («ал-Адаб аш-шар'ийа (Этикет Закона)», т. 2, с.215). Он же цитирует ал-Байхақӣ, который передает, что когда Ибн Ханбала спросили о том, что такое благонравие, тот ограничился краткой формулой: «Сносить обращение людей» («ал-Адаб аш-шар'ийа», 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 ал-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”» (Абӯ Дāvуд 1322¹; параллель: ат-Тирмизӣ 5376). Комментируя этот хадис, Абӯ ат-Таййиб (автор комментария на «ас-Сунан» Абӯ Дāvуда) указывает, что раздор (*шиқ̣āк*) и лицемерие (*ниф̣āк*) 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» (*хаққ*) в исламской мысли понимается связанность двух участников како́го-то отношения: нарушение связанности индивидов рассматривается как разрушение структуры прав-и-обязанностей. Лицемерие (*ниф̣āк*, *мунāфақа*) 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.

Рассматривая отдельные предрасположенности-*ахлāк*, мусульманские авторы нередко называют в качестве важнейшей похвальной стыд (*хайā*). 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 (*хилм*) и скромность (*тавāду*) 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 непре-

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

менно 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 (*ридā*) своим уделом прямо связаны с терпением.

Упование (*таваккул*) на Бога означает не столько отказ от собственной воли и перепоручение всех своих дел Богу, сколько выстраивание своеобразных двусторонних отношений с Богом как с содействователем. 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 (ал-Бухārī 6309, ат-Тирмизī 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 (ал-Бухārī 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 Ҳанбал 4156; хадис со слабым иснадом, не принимается в качестве достоверного); подлинно уповающего Бог будет питать, как питает своих птиц (Ибн Ҳанбал 348).

Обе трактовки упования получили развитие в классической исламской культуре. Хотя такие авторитетные авторы, как ал-Ғазālī, 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 *тавхїда* – утверждения единственности Бога. Поскольку *тавхїд* служит, согласно мусульманским представлениям, отличительной чертой ислама (другие авраамические религии ото-

шли 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, о чем мы говорили в предыдущем разделе.

Наблюдение (*мурāкаба*) и отчет (*мухāсаба*), прежде всего перед самим собой, взаимно связаны. «Наблюдение Бога» (*мурāқабат 'аллāх*) считается крайне похвальным качеством: оно означает, что человек постоянно думает о Боге и сверяет 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 в плане надзора. Один из ранних исламских мистиков, Абū 'Абдаллāх ал-Хāрис (IX в.), был прозван «Мухāсибī» за свою склонность к самонаблюдению и самоотчету. Строгий контроль за 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 (*сидқ*), надежность (*'амāна*), преданность (*ихлāс*). 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 (*сахā'*) 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» (*хаққ*), 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 predispositions-*ахлāқ*. К их числу относят также благочестие (*тақва*), богобоязненность (*хавф*), испрошение прощения за грехи у

Бога (*истиғфар*) и покаяние (*тавба*), дружелюбие (*рифқ*), стремление к коллегиальности (*шӯра*) и другие. В ряду положительных качеств мусульманские авторы обычно перечисляют добродетель (*ихсан*) и справедливость (*‘адл*, *‘адāла*), которые, однако, трудно считать каким-то единым качеством, а скорее следует относить к интегративным характеристикам человека.

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

Пожалуй, наибольшее осуждение вызывает лицемерие (*нифāқ*). Лицемером (*мунāфиқ*) 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 (*фисқ*) в нормативной суннитской мысли, хотя и расценивается безусловно отрицательно, осуждается с гораздо меньшим накалом. К нечестивцам (*фāсиқ*) причисляется совершивший «великий грех» (*кабīра*), т.е. одно из действий, которые относятся к категории безусловно запрещенных поступков (*харām*, *махзӯр* — но не к категории *макрух* «нерекомендуемое», т.е. запрещенное некатегорически). Хотя некоторые из ранних исламских течений, прежде всего хариджизм, 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 (*кибрийā*) 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 веры с горчичное зерно, и не попадет в рай тот, у кого в сердце есть гордости с горчичное зерно”» (Муслим 132; параллели: ат-Тирмизий 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 (*зурур*) и самолюбование (*уджуб*) осуждаются на тех же основаниях: они чреватые тем, что человек начнет противопоставлять себя другим, опираясь на представление о своих мнимых или подлинных 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-Тирмизий 2843; параллели: ан-Насā'ий 1645, 2514, Абӯ Дāvуд 1136). В этом же ряду стоит осуждение показушничества (*рийā'*): тот, кто делает добрые дела, чтобы быть на виду и на устах других, подвергается осуждению.

Призывая к кротости и мягкости, мусульманская этика вполне естественно осуждает гневливость (*задаб*) 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 (*мизāх*) осуждаются не как таковые (хадисы содержат свидетельства того, что Мухаммед шутил), но тогда, когда ведут к потере достоинства (*махāба*) высмеиваемого. Осуждается также проклятие (*ла'н*), однако мусульманин не только может, но и должен проклинать умерших неверующих (*кафир*), 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: клятвопреступление, предательство, вероломство, нарушение обещаний. Наконец, встречается и общая формулировка: отрицательно расценивается «уход» (*хаджр*) и «разрыв отношений» (*муқāта'а*).

Особой разновидностью качеств, ведущих к разрыву связанности-с-другим, можно считать сомнения (*мирā'*) и препирательства (*джидāl*). Речь идет в первую очередь о кораническом тексте: нельзя спорить о т.н. «неясных» (*муташибихāt*) аятах. Спор (*джидāl*) о Коране Ибн Ханбал приравнивает к неверию (*куфр*), а ад-Даримий приводит хадис, согласно которому спор лицемера о Писании разрушает ислам. В отношении Корана запрещается задавать неуместные вопросы (*мас'ала*), 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: «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-Тирмизий 1916).

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 (*мудāхана*), которые являются проявлением осуждаемой лжи (*кизб*). В этих случаях слова не соответствуют своему предмету. Не меньшее осуждение вызывает деланость (*такаллуф*) 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, 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 в 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 (*‘аджала*). Че-

ловец 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.

Логика устройства оси «человеческое-человеческое», таким образом, состоит в том, чтобы понять «другого» не как отрицание «я»; точнее, не как такое отрицание, которое является в определенном смысле дихотомическим. Стремление не допустить эту дихотомию, стремление наделить «другого» смыслом, который бы не «отрезал» его от «я», а, напротив, способствовал «связанности» с «я», как если бы мое «я» *переходило* в «я» другого и за счет этого образовывало бы связь с ним, «завязанность» (*‘уқда* «узел» — одно из излюбленных арабскими авторами языковых средств выражения этого смысла; *ин ‘иқād* «завязывание» они говорят там, где мы бы сказали «образовывание», прибегая к парадигматическому для западной культуры понятию образа-эйдоса-идеи) отношения с ним — такова, на мой взгляд, фундаментальная этическая интуиция исламской культуры.

1.3. Ось «внутричеловеческое»

Под «внутричеловеческой» осью я понимаю соотношение между *ниййа* «намерением» и *фи‘л*, *‘амал* «действием». Это — фундаментальное для исламской этической мысли отношение. На нем строится осмысление целей и норм человеческого действия и поступков, направленных на их осуществление. В этой части я предполагаю продемонстрировать, что понимание этой оси опирается на ту же логику соотнесения противоположностей, что была раскрыта в двух предыдущих разделах, и что эта логика определяет содержательное наполнение категорий «намерение» и «действие» и их поведение в рассуждениях.

Альфой и омегой этических построений в арабо-мусульманской культуре служит *непосредственная связанность* намерения и действия. Непосредственная связанность намерения и действия определяет смысловое наполнение этих категорий и их взаимодействие в теоретическом рассуждении.

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 назы-

вают «твердую волю» (*ирāда джāзима*) к совершению действия или «целеустремленность» (*қасд*). Последняя выражает целеполагающую природу намерения, что составляет его важнейшую черту.

Ближайшим образом связанность намерения и действия раскрывается в следующей формуле: намерение всегда переходит в действие, а действие всегда бывает вызвано намерением.

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 выражаться 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”» (ал-Бухарī 52; хадис имеет многочисленные параллели).

Формула «поступки по намерениям» (*ал-а‘мāl би-н-ниййāt*) стала едва ли не центральной в религиозно-правовой и этической мысли ислама. Достаточно сказать, что в фикхе намерение учитывается и при рассмотрении культовых действий (*‘ибādāt*), таких, как омовение, молитва, выплата очистительной милостыни (*закāt*), паломничество (*хаддж*), пост, и при решении тех вопросов взаимоотношений людей (*му‘āмалāt*), 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.

Итак, намерение переходит в действие, а действие бывает вызвано намерением. Эта формулировка – нормативная: так должно быть, но так не обязательно бывает. Несоблюдение нормативного соотношения между намерением и действием может быть вызвано как субъективной, так и объективной причинами. Эти два случая неравнозначны по своим последствиям.

Субъективная причина несоблюдения правильного соотношения между намерением и действием касается намерения. Она выражается в общем и целом в том, что намерение не вызывает действие. С точки зрения арабо-мусульманской этики это означает, что намерение не является правильным (то есть твердым, вызывающим действие), а значит, и не является «намерением». Иначе говоря, намерение, не влекущее действие, – противоречие в определении. Кроме того, намерение не просто служит импульсом, дающим начало действию. Оно должно сопровождать действие на всем протяжении его исполнения, не исчезая и не ослабевая до его завершения. Наконец, действие, не вызванное намерением, не рассматривается как осмысленное, классифицируется как «пустое» и «напрасное» (о таких действиях шла речь в предыдущем разделе), считается недостойным человека (и, конечно же, Бога) и изымается из сферы этической оценки.

Объективная причина нарушения нормативного соотношения между намерением и действием касается действия. Она заключается в неожиданном возникновении внешних, не зависящих от человека и заранее ему неизвестных обстоятельств непреодолимого характера, блокирующих выполнение действия. Эти два момента: неожиданность возникновения и непреодолимость внешних обстоятельств, – принципиальны, и при отсутствии одной из этих характеристик объективная причина перестает считаться таковой.

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 пред-

почитаемых, 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» (*масāлих*) уммы, имеет к этому непосредственное отношение. И для религиозно-правовой, и для 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 изначальное 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 *ихлās* (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 неременным 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.

В противоположность субъективной, объективная причина нарушения правильной связи намерения и действия полностью извинима. Это означает, что действие, не выполненное по объективной причине (т.е. такое, для совершения которого имелось твердое намерение, причем это намерение безусловно перешло бы в действие, не возникни данная объективная причина его неисполнения), засчитывается как совершенное и заслуживает соответствующего воздаяния, будь то положительное или отрицательное.

Так обстоит дело с нормативной связанностью намерения и действия. Эта связанность — непосредственная, причем непосредственность столь же нормативна, как и сама связанность.

Если связанность намерения и действия заключается в переходе первого во второе, то непосредственность этой связанности состоит в том, что такой переход не должен иметь, если можно так выразиться, временного зазора. Иными словами, намерение должно влечь действие сразу (откладываемое «на потом» не будет считаться действием, вызванным данным намерением), и, напротив, намерением для совершенного действия является только то, которое повлекло его напрямую, сразу и непосредственно. Нарушение непосредственности связи намерения и действия разрушает эту их связь, а значит, и сами намерение и действие.

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 неизвинимы. 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».

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» (*zāhir*) и «внутреннего» (*bāṭin*). 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 преж-

де 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.

Я подчеркивал, что в основании этического рассуждения в арабо-мусульманской культуре лежит *непосредственная связанность* намерения и действия. Очевидно, что если вести речь о логической интуиции, обосновывающей этическое рассуждение, эта непосредственная связанность и должна быть увидена в качестве ее предмета. Далее, логика имеет дело не просто с отношениями, но с отношениями между понятиями. «Непосредственная связанность», о которой мы говорим — это отношение между «намерением» и «действием». Поэтому нас будет интересовать интуитивное понимание логики соотношения между намерением и действием, обосновывающее описанное выше содержательное наполнение этих категорий.

Можем ли мы говорить о «“намерении” как таковом», находясь в русле арабо-мусульманской этической мысли и строя рассуждение в соответствии с ее интуициями? Вряд ли. Ведь намерение *остается* «намерением», только *переходя* в «действие». Это значит, что «быть самим собой», «пребывать», «иметь сущность», «сохранять свою природу» (и т.п. — читатель может продолжить список выражений, обозначающих схватывание истины вещи) здесь, на этом поле рассуждения можно каким-то существенно иным образом, нежели на поле западной мысли. Обратим внимание на выделенные курсивом слова: *оставаться* собой (т.е. *пребывать*) можно, не застывая в неизменности (как застывает идея в вечности) — для арабо-мусульманской мысли *самость* таким образом как раз утрачивается, — а *переходя* в нечто другое. Это «нечто другое» в данном случае — «действие»; каковы в общем случае характеристики этого «другого», во что необходимо *перейти*, чтобы *остаться* самим собой, — об этом мы не можем говорить здесь, хотя понятно, что такой сохраняющий суть и самость вещи *переход* не может быть простым превращением во что угодно.

То же относится и к «действию». Действие не является «действием», если оно — не результат *перехода* намерения. Действие не может, иначе говоря, быть «“действием” самим по себе», «“действием” как таковым», если это «само по себе» и «как таковое» достигается так, как на поле западной мысли: очищенностью от всего внешнего, от всякого изменения. На поле арабо-мусульманской мысли и «намерение», и «действие» перестают быть таковыми, если лишаются возможности *перехода*, т.е. если мыслятся в соответствии с фундаментальной интуицией достижения истинности в западной традиции.

Целью этой статьи было схватить мусульманскую этику в ее системности, понять, чем эта системность фундирована. Искомое основание мы обнаружили как единство *способа создавать осмысленность*. Именно это единство роднит три «оси» мусульманской этики, создавая внутреннюю выстроенность и гармоничность ее здания, в котором несводимые друг к другу и не зависящие друг от друга части оказываются столь согласованными. Чтобы по-настоящему увидеть эту согласованность и понять ее причину, следует обратить внимание на тот «механизм» осмысления, который я метафорически обозначил как «горизонтальное выстраивание осей» смыслового поля «мусульманская этика» и который концептуально отражен самой арабо-мусульманской мыслью в категориальной паре *зāхир-батин* «явное-скрытое».