**Философская разработка мусульманской этики в каламе, исмаилизме и суфизме**

**§ 1. Калам и ранняя мусульманская мысль: ригоризация этики**

Калам (араб, "речь") - направление средневековой арабо-мусульман-ской философии, возникновение которого обычно связывают с именем Васила Ибн Ата (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 действователя 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.

Вопрос об автономии действия. Кaдaриты и джабaриты.

Мутазилиты устанавливают, что, во-первых, человек является подлинным действователем, 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 (хакика) или метафорическом (маджаз) 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 действователем. За малым исключением, все мутазилиты считали человека истинным действователем. Это означает, что человек обладает совокупностью характеристик, которые стоят за понятием "действие". Эти характеристики суммируются в понятии "могущество" (кудра), или "способность" (истита'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 (ирада), которая по-прежнему составляет область человеческого суверенитета. Мутази-литы придерживались мнения о том, что человек сам производит собственную волю, т.е. влечение к одному из двух противоположных вариантов действия. Именно воля обусловливает необходимость (иджаб) 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 действователями, 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 действователями. 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 покатил 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 унизительными 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-зоро-астрийцы) 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.

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, обусловливающая 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" (тахлия) 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" (хизлян) 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 Джафар бен Мубашшир, 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 позволяется (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.

Бог как источник исключительно блага

Проблематика определения истинного действователя и характерное для мутазилитов стремление к категоричности в сфере этики сочетаются в разрешении вопроса 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" (салах). 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 "саййи'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. Исмаилизм: императивная этика совершенствования**

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

Если мутазилиты интересовались в основном проблематикой категоричности и истинного действователя, то исмаилитские 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.

Внешнее и внутреннее поклонение

Мусульманская этика рассматривает человека как "раба" (абд) Бога, а его предназначением считает "поклонение" (ибада). Выходя за рамки узко-доктринального 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 исмаилитских 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. Исма-илитская этика рассматривает достижение совершенства не как что-то избыточное (хотя и похвальное) и необязательное, как то характерно для суннитской этики, а как непременное условие спасения. Для нее не составляет вопроса, что человек может меняться и совершенствоваться; весь смысл этических построений исмаилитских философов в том, что он обязан это делать.

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 исмаилитского мировоззрения: только обладающие таким преимущественным положением члены исмаилитской общины могут надеяться на спасение, всех прочих ждут адские муки.

Явное поклонение доставляет человеку "нравственные добродетели" (фадаиль хулькийя). 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 исмаилиты добавляют "чистоту" (тахара, назафа), которая трактуется не только как ритуальная чистота, но и как очищенносхь души от пятен природных пороков, и "стремление" (шаук) к единению с метафизическими началами сущего. Все эти качества рассматриваются исмаилитами как благоприобретаемые, совершенствующие душу человека.

Скрытое поклонение дает единственную добродетель - мудрость (хикма), которая является "формальной добродетелью" (фадыля сурийя). В понимании исмаилитов 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 исмаилиты 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.

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" (ташаббух) 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", т.е. 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 вв.), аль-Харраза (ум. 899), философские идеи прослеживают 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 Мухйи ад-Дина Ибн Араби (1165-1240). Суфизм наложил заметный отпечаток на развитие духовной и интеллектуальной культуры и остается важным элементом сегодняшней арабо-мусульманской цивилизации.

"Растерянность" как переход между внешним и внутренним

Сердцевина суфийской философии и одновременно суть суфийского миросозерцания 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 раздельных, 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 переходе, и называется растерянностью (хайра). 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 действователя.

"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, бого-познание - 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" (тахаккук): 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. Бот 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 устроения.

Именно в этом смысле можно говорить о проблематике изменения как совершенствования в суфизме. "Стоянки" (макам, мн. мака-мат) 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 своем действии Богом; однако Бог определяет его действие только так, как то "предначертано" самим человеком.

Преодоление дихотомии категоричность-некатегоричность

Так решается проблематика изменения (совершенствования) и истинного действователя, 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" (инсан камиль) в суфизме: любой человек совершенен в количественном отношении, но только у единиц оно дополняется качественным совершенством.