**Состояние и предрасположенность. Аффективная классификация намерений-и-действий**

А.А. Гусейнов

**§ 1. Аффективная классификация намерений-и-действий**

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

Понятие "состояние"

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

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

Будучи мгновенным "срезом" человеческой экзистенции, состояние относится преимущественно к настоящему: говоря о состоянии человека, имеют в виду некоторое "сейчас" его существования, хотя можно говорить и о состояниях человека в прошлом, которые в разворачивании речи предстают некими наличными "сейчас". Состояние представляет собой "точку встречи" прошлого и будущего: оно обусловлено прошлым человека и формирует его намерение-и-действие, тем самым определяя его будущее.

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

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

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

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

Понятие "предрасположенность"

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

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

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

Хадисы неустанно подчеркивают предпочтительность благонравия, которое даже предстает как исключительное основание для положительной оценки человека. Слова Мухаммеда "Лучшие среди вас - те, что более благонравны" (аль-Бухари 43, многочисленные параллели у Муслима, ат-Тирмизи и др.) часто цитируют в подтверждение этого. Другие варианты высказываний на эту тему, например: "Самые совершенные в вере верующие - те, что наиболее благонравны, а лучшие среди вас - те, чьи нравы лучше для их жен" (ат-Тирмизи 1082), не противоречат этому пониманию благонравия. Мухаммед считается обладателем наилучших нравов. Ибн Ханбал передает слова Аиши: "Его нравами был Коран" (Ибн Ханбал 23460 и др.), подтвержденные двумя кораническими аятами: "Поистине, ты великого нрава" [68:4(4)] и "В посланнике Божием прекрасный пример вам" [33:21(21)]. Высшая степень благонравия Мухаммеда и обосновывает стремление мусульман во всем держаться сунны и следовать образцам его поведения. Для шиитов подобный образец поведения представлен, по меньшей мере наряду с Мухаммедом, фигурой Али.

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

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

Эта точка зрения заявлена в Коране (30:29 [30]), утверждающем, что изначальная сотворенность человека соответствует подлинной вере, поэтому для обретения последней следует лишь обратить свой лик к исконной универсальной человеческой природе. Та же мысль выражена в сунне: "Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Каждый рождается в соответствии с изначальной природой, а уж родители превращают его в иудея, христианина или мага (т.е. огнепоклонника-зороастрийца)"" (аль-Бухари 12, многочисленные параллели у Муслима и в других сборниках). Этот тезис влечет серьезные доктринальные и правовые последствия: Мухаммед запретил умерщвлять во время войны детей многобожников, поскольку те рождаются изначально в подлинной вере, и только если могут сами выразить свое неверие, к ним можно относиться как не к правоверным (Ибн Ханбал 1036, 1037 и др.; параллели: ад-Дарими 2354), и это положение было закреплено в праве войны.

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

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

Неизменность нравов как природной предрасположенности к поступкам подчеркнута таким противопоставлением-гиперболой: "Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Верьте, если услышите, что гора сошла со своего места, но не верьте тому, кто скажет, будто некто переменил свой нрав: человеку не отойти от врожденного"" (Ибн Ханбал 26227; цитирующие этот хадис авторы указывают на разрыв в цепи передатчиков между предпоследним и последним, аз-Зухри и Абуад-Дарда). Противоположная точка зрения находит свое яркое подтверждение в таком хадисе: "Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Тому, кто не прибегнет ко лжи, будучи неправым, даны покои на окраинах рая; тому, кто не станет спорить и настаивать, будучи правым, даны покои в середине рая; а тому, кто улучшит свой нрав, - покои в верхней части рая"" (ат-Тирмизи 1916). Правда, слово "хассана" (улучшит) в отсутствие огласовок может быть прочитано и как "хасуна" (является хорошим), и тогда последние слова приобретают прямо противоположный смысл: тот, чьи нравы хороши [от природы], получает высшую награду. Хотя Абу аль-Аля (комментатор ат-Тирмизи) в своем "Тухфат аль-ахвази" ("Дар проницательному") предпочитает первое чтение, встречаются и противоположные трактовки..

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

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

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

Рассматривая историю Иова, мусульманские авторы трактуют ее как пример "терпения" (сабр), воздерживаясь от описания внешне непривлекательных подробностей его страданий, каковые можно встретить у христианских авторов. Если вторые стремятся подчеркнуть контраст внешнего, неистинного и преходящего, и внутреннего, подлинного как контраст безобразного и прекрасного, то для первых "прекрасное терпение" (а именно таков нормативный эпитет, даваемый этому качеству мусульманской мыслью) не должно быть сопрягаемо с внешним безобразием. В силу тех же причин мусульманские авторы, рассматривая тему благонравия, в одном ряду с прекрасными нравами-хулюк Мухаммеда очень часто упоминают его внешнее благообразие, да и сам он, согласно сунне, как будто указывал на связанность одного с другим: "Посланник

Божий (да благословит и приветствует его Бог!) говорил: "Боже, Ты сделал добрым мое [внешнее] устроение (хальк), сделай же добрым мои нравы (хулюк)"" (Ибн Ханбал 3532). "Внешний облик" и "нравы" устойчиво обозначаются однокоренными словами (хальк-хулюк), что только подчеркивает их взаимосвязанность, а некоторые авторы (Ибн Хаджар аль-Ас-каляни) считают их разночтениями одного слова, за которыми только впоследствии были закреплены особые значения внешнего и внутреннего "устройства" человека, или его сотворен-ности (термины имеют корень х-л-к, связанный с идеей творения).

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

Аффекты и действие в отношении другого

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

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

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

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

При рассмотрении взаимодействия-с-другим проявляет себя другой фундаментальный принцип мусульманской этики - принцип перевешивающего баланса. Суть его проявления в данном случае сводится к тому, чтобы дать другому непременно больше, чем себе. Это не противоречит характерной для ислама трактовке середины. Понятие "срединность" (васат) является одним из центральных мусульманских концептов, а одна из устойчивых метонимий для ислама - "религия срединности". Однако этот концепт "срединности" не следует смешивать с интенцией нахождения "точки равновесия", которая характерна, в частности, для аристотелевской трактовки "золотой середины". Иначе говоря, "срединность" ислама - это не уравнивающая разделяемые противоположности граница (точка середины) между ними, а то "место", где противопоставляемые стороны входят в контакт и, уступая одна другой, "связываются" и образуют нечто новое - собственное единство. Вот почему, рассматривая отношение с другим, мусульманские авторы устойчиво подчеркивают необходимость перевеса в пользу другого: именно в этом "неравном равенстве" завязывается правильное, с точки зрения мусульманской этики и мусульманского права, отношение с другим. Эта необходимость перевеса согласуется с запретом на действие-в-себе: если субъект действия является одновременно и его объектом, обеспечить перевес-в-пользу-другого невозможно. В этом же состоит логическое обоснование того факта, что "золотое правило" этики весьма редко упоминается в арабо-мусульманской литературе в его привычной, "уравнивающей" трактовке: требование перевеса-в-пользу-дру-гого в результате рефлексии превращается в чисто словесную увертку, в парадокс, которых классическая арабо-мусульманская мысль, будучи к ним весьма чувствительна, старательно избегала. К тому же первичным, элементарным объектом для нее служит не единичный человек, индивид, а пара взаимодействующих индивидов, правильное соотношение между которыми выстроено благодаря применению принципа перевешивающего баланса.

**§ 2. Мусульманский этос**

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

благо каждого, так и общее благо уммы реализуются наилучшим образом через общие черты мусульманского этоса - уступчивость и солидарность, необходимые для формирования правильных социальных структур.

Мусульманский этос: общая характеристика

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

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

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

Абу Абдалла аль-Куртуби (XIII в.) в комментарии к Корану приводит хадис, согласно которому Мухаммед спросил архангела Гавриила, что же подразумевается под "'урф". Гавриил, по его словам, принес ответ от Знающего: "Всевышний Бог приказывает тебе прощать тем, кто к тебе несправедлив, давать тем, кто отказывает тебе, и воссоединяться с теми, кто тебя отторгает" (аль-Куртуби. "Ахкам аль-кур'ан" ("Положения Корана"), т. 7, с. 345). Эта формулировка, в которой призыв к уступчивости к другому органично соединяется с императивом поддержания связанности с ним, стала популярной в арабо-мусульманской культуре и даже обрела стихотворную форму.

Ибн Хаджар аль-Аскаляни, комментируя название одной из глав "ас-Сахиха" аль-Бухари "Благонравие, щедрость и непринимаемая скупость", ссылается на Абу аль-Аббаса аль-Куртуби, который в своем комментарии на "ас-Сахих" Муслима ("аль-Муфхим фи шарх Муслим") писал: "Предрасположенности (ахляк) - это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими. Они бывают одобряемыми и порицаемыми. В целом одобряемое - это когда с другим ты - как с собой: отдаешь тому половину, но не берешь себе. А по отдельности это - быть прощающим, кротким, широким, терпеливым, сносить обиды и вред, быть милосердным, сострадательным, удовлетворять нужды другого, быть дружелюбным и гибким. А порицаемое - противоположное этому".

Понятие инсаф, употребленное аль-Куртуби, имеет корень, обозначающий "половина", и раскрывается как "отдание другому того же, что берешь себе". Смысл равенства во взаимоотношениях сторон, передаваемый этим термином, сохраняется в разных его трактовках, в том числе и в той, которая учитывает и позитивную, и негативную стороны: отдавать те же блага, что берешь себе, и наносить тот же ущерб, что нанесен тебе. В этой трактовке понятие инсаф служит адекватным выражением золотого правила. Интенция перехода от уравнивания сторон к балансу, смещенному в пользу другого, характерна для ислама. Она выражена в рассуждении аль-Куртуби: следует отдавать другому должное, но не искать того же для себя. Она же проявляется в призыве к прощению и отказу от мести, с которым, согласно сунне, обращался к мусульманам Мухаммед, призывая отказаться от кровной мести (см. хадис об абиссинце в гл. IV, § 2, п. 1): месть законна, но она реализует равенство сторон, тогда как предпочтительным оказывается нарушить это равенство в пользу противоположной стороны. Стремление трактовать фактическое равенство в пользу другого ярко выражено в изречении, которое Ибн Муфлих вкладывает в уста аль-Аш'аса бен Кайса (предводителя племени кинда, сыгравшего заметную и противоречивую роль в истории возникновения и становления ислама), обращающегося к своему народу с призывом к благонравию: "Я - один из вас, Не имею ни перед кем преимуществ. К вам обращаю свой лик, вам на службу ставлю свое состояние, удовлетворяю ваши права и нужды, защищаю ваших жен. Кто будет поступать как я, тот лучше меня; а кого я превзойду, того я лучше" ("аль-Адаб аш-шар'ийя" ("Этикет Закона"), т. 2, с. 215). Он же цитирует аль-Бейхаки, который передает, что когда Ибн Ханбала спросили о том, что такое благонравие, тот ограничился краткой формулой: "Сносить обращение людей" ("аль-Адаб аш-шар'ийя" ("Этикет Закона"), т. 2, с. 203). Призыв к прощению, невоздаянию плохим за плохое выражен в исламе достаточно заметно. Он лежит в основании того, что терпение (сабр) причисляется к лучшим качествам. Терпение в отношении людей, способность сносить их дурное обращение составляет, согласно мусульманским представлениям, основу "добрососедства" (хусн аль-дживаср), одного из важных похвальных качеств. Терпение имеет и другое проявление - в отношении насылаемых Богом невзгод и бед, где оно должно проявляться в отсутствии отчаяния (йа'с).

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

Мусульманский этос: отдельные черты

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

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

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

Упование (таваккуль) на Бога означает не столько отказ от собственной воли и перепоручение всех своих дел Богу, сколько выстраивание своеобразных двусторонних отношений с Богом как с со-дей-ствователем. Конечно, ни о каком участии человека в божественном действии в классическом исламе речь не идет. Имеются в виду своего рода "договорные" отношения между человеком и Богом: например, человек "поручает Богу" свое поведение в сфере половых отношений и свой язык (т.е. говорит и действует в соответствии с религиозным Законом), Бог же взамен ручается, что дарует такому человеку рай (аль-Бухари 6309, ат-Тирмизи 2332). Того, кто встает на путь джихада во имя Бога, Бог ручается либо взять к себе и направить в рай, либо вернуть невредимым домой с добычей (аль-Бухари 2579, многочисленные параллели у Муслима и др.). Наряду с этой активной и вполне рациональной трактовкой упования как взаимного поручительства имеется и другая, мистического плана, хотя она подтверждается менее авторитетными текстами. Кто будет искать Бога на бесчисленных путях своего сердца, не найдет его, но "уповающему на Бога привязанностей сердца будет довольно" (Ибн Ханбал 4156; хадис со слабым иснадом, не принимается в качестве достоверного); подлинно уповающего Бог будет питать, как питает своих птиц (Ибн Ханбал 348). Обе трактовки упования получили развитие в классической исламской культуре и мысли. Хотя такие авторитетные авторы, как аль-Газали, призывали к первой, активной трактовке упования, вторая, пассивная, имела под собой серьезное доктринальное обоснование: видеть Бога в качестве исключительного агента любого действия означает наивысшую степень тавхида - утверждения единственности Бога. Поскольку тавхид служит, согласно мусульманским представлениям, отличительной чертой ислама (другие авраа-мические религии отошли от этого принципа) и едва ли не единственным (наряду с признанием Мухаммеда последним пророком) абсолютным доктринальным требованием в исламе, мусульманин стремится к тавхиду как к максимальному проявлению религиозности и добропорядочности. В суфизме противоречие между активной и пассивной трактовками упования снимается благодаря стратегии "растерянного" рассуждения (см. гл. VII, § 3).

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

Тесно связаны такие высоко ценимые качества, как правдивость (сидк), надежность (амана), преданность (ихлас). 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 (саха) устойчиво перечисляется в числе важнейших похвальных качеств. Это качество высоко ценилось еще среди доисламских арабов. В классическом исламе оно трактуется как расходование средств "по праву" (хакк), что означает удовлетворение справедливых нужд тех, на кого следует истратить денежные средства и кто может претендовать на их получение.

Перечисленные качества не исчерпывают список похвальных предрасположенностей-ахляк. К их числу относят также благочестие (таква), богобоязненность (хауф), испрошение прощения за грехи у Бога (истигфар) и покаяние (тауба), дружелюбие (рифк), стремление к коллегиальности (шура) и другие. В ряду положительных качеств мусульманские авторы обычно перечисляют доброделание (ихсан) и справедливость ('адль, 'адаля), которые, однако, трудно считать каким-то одним качеством, а скорее следует относить к ин-тегративным характеристикам человека.

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

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

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

Тщеславие (гурур) и самолюбование ('уджуб) осуждаются на тех же основаниях: они чреваты тем, что человек начнет противопоставлять себя другим, опираясь на представление о своих подлинных или мнимых заслугах. Один из хадисов призывает делать добрые дела (давать милостыню) или читать Коран не на людях, а тайно, поскольку в таком случае риск самолюбования снижается (ат-Тирмизи 2843; параллели: ан-Насаи 1645, 2514, Абу Дауд 1136). В этом же ряду стоит осуждение показушничества (рия): те, кто делают добрые дела, чтобы быть на виду и на устах других, подвергаются осуждению.

Призывая к кротости и мягкости, мусульманская этика вполне естественно осуждает гневливость (гадаб) во всех разнообразных проявлениях агрессивного отношения к другому: это и ненависть, и злорадство, и зависть, и хула, и злословие, и сплетни, и клевета, и насмешки. Шутки (мизах) осуждаются не как таковые (хадисы содержат свидетельства того, что Мухаммед шутил), но тогда, когда ведут к потере достоинства (махаба) высмеиваемого. Осуждается также проклятие (ля'н), однако мусульманин не только может, но и должен проклинать умерших неверующих (кафир, мн. куффар), 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" (муката'а).

Особой разновидностью качеств, ведущих к разрыву связанности-с-другим, можно считать сомнения (мира') и препирательства (джидаль). Речь идет в первую очередь о кораническом тексте: нельзя спорить о так называемых неясных (муташабихат) аятах. Спор (джидаль) о Коране Ибн Ханбал приравнивает к неверию (куфр), а ад-Дарими приводит хадис, согласно которому спор лицемера о Писании разрушает ислам. В отношении Корана запрещается задавать неуместные вопросы (мас'аля), причем неуместными считаются именно те, которые ведут к подобным спорам. Все это вовсе не означает, что вокруг толкования коранического текста в исламской традиции царило абсолютное согласие: разброс мнений был необыкновенно велик, а полемика среди традиционных ученых велась активная и чрезвычайно богатая. Однако исламская традиция очень четко отделяет разрушительный спор о коранических предметах, ставящий под сомнение сам предмет обсуждения, от позитивных усилий по выяснению смысла текста: первое осуждается как "раздор", второе, напротив, считается развитием знания. Разрушающее сомнение и препирательство осуждается не только в отношении Корана, но и в целом. Очень характерен призыв не спорить, настаивая на своем, даже если ты прав, а другой не спешит признать твою правоту (см. хадис ат-Тирмизи 1916 в гл. V, § 1, п. 2).

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

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

Осуждая всякого рода "напрасные" занятия (см. гл. II, § 1, п. 2), мусульманская этика относит к числу таковых беспредметную болтовню, разговор не по делу и в целом всякого рода пустую трату времени. Наиболее ригористически настроенные авторы без труда найдут в сунне подтверждение запретности таких видов "пустых" и "напрасных" занятий, как поэзия, пение и игра в шахматы и нарды. Не лишена аргументации и позиция авторов умеренного толка, относящих эти виды деятельности к категории "нерекомендуемых" (а не запрещенных) или даже "безразличных" поступков. На практике поэзия, пение и игра в шахматы и нарды процветали 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 (асджаля). Человек предрасположен к тому, чтобы без должного раздумья последовать туда, куда его влекут страсти, а не разум: такая торопливость ведет не к благу, а к злу.

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

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

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

Такое понимание совершенства в арабо-мусульманской мысли далеко не случайно. Мухаммед обладал наиболее совершенными нравами, однако это не следует трактовать как идеальность (абсолютное безгрешие, отсутствие несовершенства в принципе). Хотя подобные оценки нередки в современной литературе на русском или западных языках, они не находят себе опоры в самой классической арабо-мусульманской мысли, где отсутствует концепт идеального, сопоставимый с его западным пониманием, а характеристика "абсолютный" не применяется в обсуждаемом контексте. Хотя Мухаммед был "защищен от грехов" (ма'сум), обладая соответствующим качеством ('исма - защищенность от грехов), это было результатом прощения Богом всех его грехов, а не непогрешимости. "Аиша (да будет доволен ею Бог!) передает, что пророк (да благословит и приветствует его Бог!) выстаивал ночи, так что ноги его растрескались. Тогда Аиша спросила его: "Почему ты поступаешь так, о посланник Божий, - ведь Бог простил тебе все прежние и все последующие пргрешения?" Тот ответил: "А разве я не хочу быть благодарным рабом?"" (аль-Бухари 4460, многочисленные параллели у Муслима и др.). Свидетельство этого хади-са многократно повторено и использовано в различных жанрах классической арабо-мусульманской литературы.

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

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

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

В понятие муру'а фактически могут быть включены все те качества, которые причисляются к положительным предрасположеннос-тям-ахляк и служат характеристикой "справедливого" (в арабо-му-сульманском понимании) человека. Вместе с тем муру'а используется и для характеристики немусульман. Например, признавая, что "люди Писания" (т.е. христиане и иудеи) обладают "достоинством" (муру'а), ислам разрешает мусульманам вкушать их пищу (кроме запретной свинины и крови).

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