

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степаняни

Универсалии ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР

Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
2001

УДК 1/14
ББК 87.3(0)
У59

*Работа выполнена в рамках исследовательского проекта
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
№ 96-03-04100*

Ответственный редактор
М.С.Степанянц

Редакторы издательства
Т.А.Дубянская, З.М.Евсенина

*На первой странице переплета
работа российского скульптора Лазаря Гадаева «Фортуна»*

Универсалии восточных культур. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 431 с. (История восточной философии).

ISBN 5-02-018233-8

Коллективная монография посвящена исследованию культурных оснований, обеспечивающих специфику индийской, арабо-мусульманской и китайской цивилизаций. «Восточные» категории и понятия рассматриваются не замкнуто в контексте той или иной культуры, а в сопоставлении с соответствующими категориями западной философии. Труд отличается полемическим характером. Впервые читателям предлагается Словарь основных категорий и понятий трех восточных цивилизаций.

ББК 87.3(0)

ISBN 5-02-018233-8

© Институт философии РАН, 2001
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2001

Е.А. Фролова

КОНЦЕПЦИИ ГРЕХА В ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Мы сами определяем себя, но в Нем.

Ибн Араби

Проблема греха — лабиринт, войдя в который трудно выбраться с уверенностью, что прошел все его закоулки и узнал до конца путь спасения. Трудности в определении его на протяжении веков остаются камнем преткновения для глубочайших умов. Сознвая это, я попробовала найти в лабиринте, вероятно не лучший, но свой путь.

Грех — прежде всего религиозное понятие, однако его осмысление выводит за рамки теологии и ставит многие философские проблемы, касающиеся онтологии и гносеологии; через него открываются особенности этического сознания, определяемого вероучением.

Верующий обычно представляет себе грех как множественность грехов, грехов конкретных и описанных в качестве таковых. Но есть и грех как общее понятие, именно о нем и будет идти речь в данной статье. В «Философской энциклопедии» грех обозначается как «моральное зло, состоящее в нарушении воли Бога» (с. 128). Это определение сразу же ведет к необходимости уточнить, что подразумевается под волей Бога и какова природа зла.

В культурах языческих¹, зачастую довольствовавшихся весьма смутными представлениями о смерти, понятие греха или отсутствует, или развито слабо. Даже в греческой мифологии в царстве Аида тени умерших просто блуждают, тоскуя по своим земным делам, и лишь позже появляется представление о судилище для мертвых, которое за прегрешения перед богами обрекает смертного на мучения. В доисламской бедуинской культуре понятие греха ближе всего к понятию вины перед родом или скверны, прежде всего физической (зараза, нечистота, гниль, мертвечина, смрад и т.п.). Человек оберегал жизнь

¹ Имеется в виду языческая культура не во всем ее многообразии, а регионально близкая исламу — бедуинская, античная.

рода, отторгая такого типа угрозы, и это долго сохранялось в отношении к болезни не просто как к злу—беде, злу—напасти, но и как к моральному злу, угрожающему выживанию и силе сообщества; это сохранялось и в неприятии «грязных» профессий (могильщики, мясники, медики-кровопускатели и т.п.). На этот смысл «скверны» наложилось и значение ее как чего-то непотребного, мерзкого — нравственного растления, разврата («Очистим себя от всякой скверны плоти и духа»²). В зороастризме это выразилось в негативном отношении к «бесполезному», прилагаемому и к человеку. Нравственное отождествлялось с полезным для общества — с тем, что помогает его сохранению и выживанию в борьбе со злом, — а в конечном счете и для мира в целом. В противовес некоторым практическим выходам подобного морального утилитаризма возникли такие религиозные установления, как запрет на убийство детей и стариков.

Здесь же встает и проблема «фундаментальности» зла. Зороастризм, в котором ислам видел врага, а вслед за ним и манихейство положили этические категории добра и зла в основание бытия, построив на их борьбе всю онтологию. Монотеистическим религиям, отказавшимся принять дуальность мира, пришлось решать трудновыполнимую задачу — объяснять наличие зла вопреки благим божественным намерениям. Из этой трудности теологи выходили по-разному. Самый простой как будто выход — отнести зло на счет дьявола. Но само введение дьявола уже является попыткой обойти трудность — проблему предопределения, которое и злой силе придает смысл благодати. Сложности, с которыми столкнулся при этом монотеизм и из которых пыталась найти выход христианская теология, выразительно представлены в труде Л.П.Карсавина «Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв.». В нем автор приходит к выводу, что могущественное положение дьявола вырастает из самих основ христианского учения; монотеизм содержит в себе угрозу невольного отрицания справедливости Божьей. Бог — начало справедливости, и «то, что восхотел Он, справедливо потому, что Он этого восхотел»³. Создав мир, Бог проявил свою милость, и все сотворенное уже в силу того, что оно получило бытие, является благом, в том числе и то, что человек воспринимает как зло. В исламской культуре об этом писал Ибн Араби: «Милость всеобща в обретении бытия: милостью к мукам дал Он им бытие»⁴. Поэтому «когда говорят: это существует потому, что так восхотел Бог, не следует спрашивать, почему восхотел Он, ибо нет никакой причины у Причины». Эти слова Ига из Св. Виктора передает

² Второе послание к коринфянам 7,1.

³ Карсавин Л.П. Сочинения. Т. II. Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв. СПб., 1997, с. 119.

⁴ Ибн Араби. Геммы мудрости. — Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 248.

Карсавин⁵, который свое отношение к данной проблеме выражает следующим образом: монотеизм может решить эту моральную проблему «двумя путями: или признав ее мнимой, а единого Бога — стоящим по ту сторону добра и зла (что робко намечается, например, в определениях добра как воли Божьей), или отказавшись от самого себя, т.е. утверждая и благодать единого Бога, и — рядом с Ним — исконный источник зла. Таким образом, для монотеизма неизбежен либо аморализм, либо дуализм, если только он не обратится к глубочайшему философско-мистическому умозрению»⁶. Дуализм же, полагает Карсавин, «раскалывает мир, разрушает его единство, вносит разделение в само человеческое естество... и, в конце концов, не в силах решить даже основную для него моральную проблему, так как признание светлого Бога более сильным — лишь непоследовательность и уступка монотеистической религии»⁷.

В объяснении природы добра и зла, к чему мы будем неоднократно возвращаться, возникает и другая трудность. Если всё (в том числе и малейшие действия людей) предопределено, если в мире властвует лишь жесткая необходимость, то для чего Богу нужны люди — они превращаются в такую же мелочь, как и все остальное, не более значимую, чем камень, песок. «Сведи к необходимости всю жизнь, и человек сравняется с животным»⁸. Но если есть Бог, то есть и какая-то цель творения — почему Бог не довольствовался своей самодостаточностью, а излил ее, сотворив мир, причем сделал человека «венцом творения»? И хотя некоторые философы (среди арабских — аль-Фараби) отклоняли идею цели как причины порождения мира, другие (некоторые суфии) принимали ее, усматривая в человеке существо, которое в силу своей разумности «одушевляет» мир, выводит его из состояния небытия к существованию. Но тогда человек выступает уже в качестве существа, в котором Бог нуждается, чтобы и мир, и сам Бог не превратились в самодостаточное единое небытие. Но поэтому же Бог нуждается в человеке именно как существе разумном, т.е. наделенном силой, имеющей божественный источник, но ставящей человека лицом к Богу, как бы напротив него, дистанцированно от него. Человек обретает пусть мизерную, но самостоятельность, обособленность, свободу. Он не может творить произвольно, как Бог, но он может делать выбор из того, что находится перед ним, что ему предлагается. Так вводится еще один становящийся центральным в определении поведения человека момент — ответственность его перед

⁵ Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности, с. 129. Ср. тезис «би ля кайфа» в исламе.

⁶ Там же, с. 133.

⁷ Там же.

⁸ Уильям Шекспир. Король Лир. Пер. Б.Пастернака. — Уильям Шекспир. Полное собр. соч. Т. 6. М., 1960, с. 489.

Богом. Именно в связи с этим возникает основное содержание понятия греха как понятия теологического. В сфере житейского, социального опыта его коррелятом выступает «вина». Но само это различие предполагает введение представлений о двух разных судах — суде мирском и суде божественном.

В античной культуре, в том числе и философии, вознаграждение и кара, которые человек получает от богов, рассматриваются как имеющие отношение и к земному миру. Уже здесь и теперь человек обрекается на страдания за непослушание или постыдный поступок, здесь и теперь он может быть богами обласкан. В зороастризме божественное поощрение описывается так: «Ты жен пригожих, Митра, и добрые повозки, постели и подушки даешь домам высоким, где праведный, с молитвой твое зовущий имя, свершая возлиянья, к тебе взывает, Митра»⁹; «Взывают к Митре ратники, склонившись к конским гривам, прося себе здоровья, коням в упряжках силу, прося способность видеть врагов издалека...»¹⁰, «...и к первым, кто восхвалит его со всею верой, и помыслом и силой, к тому и обернется, тому поможет Митра»¹¹.

Но и в античности, и в Авесте, преодолевающей политеизм, наряду с упомянутым появляется новое измерение — не просто представление, но идея загробной жизни, которая повлекла за собой и иное понимание воздаяния — воздаяния посмертного. У того же Митры, божества, связанного с поклонением Солнцу, есть восемь подручных, которые «сидят на всех высотах, повсюду наблюдая, следят везде за теми, кто нарушает слово. Они их замечают, они их различают...»¹². А затем, после кончины человека, вершится посмертный суд над его душой — на весах, которые держит божество порядка и справедливости, взвешиваются все благие или злые мысли, слова и дела покойного.

Именно это измерение как одно из главных, но уже четко сформулированное вносит ислам в культуру арабов и соседних народов, на которые распространилась его власть.

В сознании аравийца эпохи язычества, джахилийи, господствовало представление о неумолимом роке. «Судьба решает, и все подвластно ее рукам» (Лабид); «И как ни гонись за славой — бойся путей судьбы, достанет она тебя и в море, и в небесах» (Зухайр); «Из нас любого схватит судьба слепая» (Амр ибн Кульсум). Именно эта слепота судьбы, невозможность предвидеть ее действия, была страшна, превращала человека в подобие животного, увертывающегося от напастей.

⁹ Авеста. Гимн Митре, VIII. Пер. И.М.Стеблин-Каменского. Душ., 1990, с. 61.

¹⁰ Там же, II, с. 56–57.

¹¹ Там же, II, с. 56.

¹² Там же, X, с. 45.

Следы такого сознания, и следы весьма значительные, содержатся и в Коране: «Где бы вы ни были, схватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях... Скажи: „Все — от Аллаха“» (4:80). Подобных аятов множество. И тем не менее, несмотря на доминирование в Коране утверждений о божественной предопределенности, апеллирует он все же к сознанию человека, к его способности свободного выбора. Одновременно своими установлениями, божественными предписаниями он как бы руководит этим выбором, ориентирует человека в его действиях, указывает правильный путь, и только от человека теперь зависит, что он предпочтет: по видимости успешную, но нравственно (и в глазах Бога) порочную посюстороннюю жизнь, за которой последует посмертное наказание, или жизнь, возможно трудную, но праведную, согласующуюся с божественными предначертаниями и сулящую посмертное блаженство. Уже не рок управляет жизнью, а сам человек с помощью Бога.

Но если нет рока и нет жесткого, неотвратимого предопределения, то что такое грех?

В христианстве это нарушение божественных заповедей, выполнение которых должно спасти людей от гибели. В основании божественного обращения к человеку лежит и вера в него, сохраняющего в душе образ Бога, и недоверие к нему, утратившему в акте первородного греха чистоту божественного подобия, противопоставившему себя Богу и обреченному отныне поступать по своему усмотрению, но и нести за это ответственность. Грех, совершенный прародителями, наложил неустрашимый отпечаток на человеческую натуру — она лишилась первоначальной благодати, когда, поддавшись соблазнам Сатаны, «ослушался Адам Господа своего и сбился с пути» (Коран, 20:119), — натура человека отяготилась злыми помыслами.

Уже с первых веков существования христианства в нем возникло мощное направление (Пелагий, Юлиан Экланский, ранний Августин, восточное, православное, христианство), противостоявшее взгляду на первородный грех как на родовое проклятие и отстаивавшее концепцию греха как личного выбора. Но с точки зрения католицизма, строго придерживающегося слова Библии, пелагианство было ересью. Тот же Августин позже не хотел признаваться, что его «Я» «добровольно сбивалось с пути»¹³. Католический догмат о врожденной склонности человека к греху был закреплен в 1546 г. Тридентским собором в форме «Декрета о первородном грехе».

Несмотря на то что обряд крещения снимает с человека груз первородного греха, человек не очищается полностью, поскольку натура его испорчена принципиально — крещение только порождает надежду на то, что освободившийся от греховного наследия человек своей

¹³ *Аврелий Августин. Исповедь. Пер. М.Е.Сергеенко. М., 1991, с. 120.*

добродетельной жизнью, противостоянием злу оправдывает дарованную ему божью милость. Думается, что не только и не столько страх перед наказанием за недостойное поведение, сколько милость и сознание вины перед Создателем и надежда на его милость становятся моральным стержнем деяний христианина. Грех прародителей должен все время напоминать ему о его ущербности и возможности поддаться власти злого начала, он должен постоянно укрощать злые поползновения. Таким образом, активизатором, исходным стимулом совершенствования у христианина является сознание несовершенности его натуры; противостояние ей, победа над ней ведут к спасению. Возможно, в связи с этим такой сильный акцент христианство делает на понятиях совести, искупления, раскаяния.

Многое в понимании греха в исламе сходно с пониманием его в христианстве. Однако в исламе в отличие от христианства нет учения о первородном грехе. По словам Айши, супруги пророка Мухаммада, Адам обратился к Богу со словами покаяния, молением о прощении, просьбой наделить его верой, которая заполнила бы до краев его сердце, и обещанием беспрекословного подчинения верховной воле. Если, согласно Ветхому завету, Господь, изгоняя Адама и Еву из рая, сказал Адаму: «...проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей»¹⁴ — и если только Христос искупает родовую вину человека, то в исламе Бог внял мольбе Адама, сказав: «Адам, Я простил грехи твои». Бог принял покаяние Адама и направил его на истинный путь¹⁵.

Некоторым намеком на подобие первородного греха в исламе является рассказанная якобы самим Мухаммадом легенда о том, что произошло однажды с трехлетним будущим пророком, когда он жил еще в племени Бану Саад, в семье Халимы. К игравшему с молочным братом Мухаммаду подошли двое одетых в белые одежды мужчин (ангелы). Они положили Мухаммада на землю, вскрыли ему грудь, вынули сердце и удалили из него каплю черного цвета (скверну), очистили сердце и внутренности и, вложив их обратно, удалились.

Но эта легенда все же не концептуализировалась в идею первородного греха, она только дала намек на несовершенство плоти, о чистоте, здоровье которой надо постоянно заботиться; к тому же пророкам, имамам и другим божьим избранныкам заранее прощены возможные прегрешения.

У основателя секты азракитов Нафи б. аль-Азрака есть утверждение о том, что дети многобожников попадут в ад вместе со своими

¹⁴ Быт. 3, 17.

¹⁵ См. об этом: Коран, 20:122, а также подробное освещение данной концепции в кн.: *Ибрагим Т., Ефремова Н.* Мусульманская священная история. М., 1996, с. 30 и сл.

отцами¹⁶. Но учение аль-Азрака считалось еретическим, несовместимым с исламом. Подобные взгляды исповедовала и секта «сторонников вопроса» (*асхāб ас-су'āl*); согласно ее учению дети верующих — верующие, дети неверующих — неверующие¹⁷. Но здесь речь идет скорее не о первородном грехе в строгом смысле, а о бремени традиции, в которой живет и воспитывается человек.

Преобладающим же мнением среди мусульманских теологов является такое, согласно которому Адам совершил не тяжкий грех, а прегрешение, незначительный, непреднамеренный проступок¹⁸. Вероятно, поэтому в исламской культуре нет одного строгого общего понятия «грех» и, наоборот, имеется несколько слов, выражающих это понятие: 'исм, занб, хати'а, хавб и хавб кабир, ал-кабира ал-мутлақа, или просто кабир, и др.

Человек (ребенок) приходит в этот мир не отягощенным грехом. И задача его — избежать впадения в грех, не творить зла. Находящихся в здравом уме безгрешных людей нет, но почва, на которую они ступают, дает исходную свободу от греха; она если и не позитивна, то во всяком случае нейтральна по отношению к ним — все остальное зависит от самих людей.

Однако выбор предполагает свободу выбирать. Животное при этом руководствуется чувствами; человеком же могут двигать чувства, страсти, но они далеко не всегда помогают сделать правильный выбор, оставляя человека в состоянии животности. Только разум дает возможность оценить характер чувственных устремлений и направить их на правильный путь. Идея абсолютной предопределенности разбивалась практикой жизни; юриспруденция, шариат могли действовать лишь при признании свободы выбора у человека. И это зафиксировано в Коране: только разумный, знающий Закон ответствен (см., например, 4:2; 4:33). Прегрешение, рожденное незнанием, совершенное по неведению, простительно, «ведь у Аллаха — обращение к тем, которые совершают зло (ас-сў') по неведению» (4:21). Если, например, мусульманин попадает в такие условия, когда он не может определить направление к Мекке, в сторону которой должно обращаться во время молитвы, он вправе произвольно установить для себя это направление — никакого греха он не совершит, поскольку у него не было нужного знания. Непременным атрибутом добродетели и греха является, таким образом, намерение, которое движет человеком.

Кади Абд аль-Джаббар довольно детально разработал концепцию разума именно в связи с проблемой намерения, ответственности человека за свои поступки, с проблемой вменяемости ему вины. Неправильно,

¹⁶ См.: *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. Пер. С.М.Прозорова. М., 1984, с. 113.

¹⁷ Там же, с. 117.

¹⁸ См.: *Ибрагим Т., Ефремова Н.* Мусульманская священная история, с. 31.

рассуждает он, вменять что-либо в обязанность безумному, раз он не может понять знаки, которые ниспослал ему Аллах. Понятие разумности находится в зависимости от понятия зрелости человека, аффективного состояния души и т.д.¹⁹

Поскольку разумные способности у разных людей различны и только редкие люди, подобные пророкам, способны сразу найти правильный путь, то остальным через них даруется откровение, следование установлениям которого должно охранить человека от дурных дел.

Наиболее тяжкими, великими грехами (ед.ч. — ал-кабйра ал-мутлақа) являются многобожие, безбожие (куфр) и вероотступничество. К числу тяжких относятся также убийство, прелюбодеяние, воровство, пьянство и т.п. Совершение их влечет непременно наказание. Коран гласит: «...которые обижают людей и злодействуют на земле без права, для этих — наказание мучительное!» (42:40). И воздаяние злом есть «такое же зло» (42:38). Но это уже скорее грехи перед обществом, хотя опосредованно и перед Аллахом, поскольку нарушают его заветы. Остальные грехи считаются малыми (ед.ч. — ас-сағйра). Тяжкий грех — это фактически отказ от Бога, но даже этот грех не фатален для человека, он может быть в конечном счете смягчен покаянием или искуплением адскими муками. Что касается остальных видов греха, то степень их тяжести и соответственно кары зависит от характера данных человеку установлений — от обязательных до nereкомендуемых. Хотя среди некоторых мутазилитов существовало мнение, что любое отступление от религиозных указаний есть великий грех и малые грехи в итоге складываются в великие, тем не менее в суннизме малые грехи, поскольку они, совершенные одними, не очевидны для других людей, обычно не предполагали обязательного наказания в этой жизни, тем более серьезного. Ответ за них согрешивший будет нести перед Богом.

Если понятие «божественный закон» толковать расширительно, распространять его на все сферы бытия, жизни, тогда любое отклонение от Порядка (а в таком случае каждый шаг становится отклонением) есть нарушение, грех. Но Бог как будто уточняет, определяет человеку нормы его поведения, заповедует правила жизни. И если человек нарушает закон, установленный обычаем, то (поскольку развитая теология оставляет человеку область человеческого: «Богу — богово, кесарю — кесарево») в этом случае речь будет идти скорее о вине — вине не перед Богом, а перед социумом, человеком.

Сопоставление исходных установок двух мировых религий: принятие идеи первородного греха и отклонение ее — требует более подробного ответа на важный теолого-философский вопрос — об «онтологии» добра и зла.

¹⁹ См.: Зайне Х. Аль-'акл 'инда-л-му'тазила. Тасаввур ал-'акл 'инда ал-Кади 'Абд ал-Джаббар. Бейрут, 1978.

В зороастризме добро и зло изначально, они представляют двух разных богов, борющихся друг с другом. Человек же, поскольку в нем, как и в мире, происходит столкновение этих начал, выбирает, причем выбирает свободно, сторону того или иного, включаясь в космическую борьбу. Но остается неясно, что стимулирует человека в принятии его решения: преобладание того или иного начала в его природе или какие-то внешние причины? В манихействе зло в человеке обусловлено тем, что он сотворен из тьмы, в которой заключена искра божественного света. Сам по себе человек не может побороть темное начало, для своего спасения он нуждается в помощи, в руководстве, которое приходит в образе Иисуса и приносит знание, «гносис».

Монистические религии поставлены перед необходимостью объяснить происхождение зла — как могло благое начало породить его и для чего. Одна из многочисленных версий состоит в том, что Бог не является абсолютно благом.

Платон утверждал — и это потом, принимая, почти дословно воспроизводит в «Афоризмах государственного человека»²⁰ аль-Фараби, — что благо есть «то, что существует ради него самого»²¹, и это Бог. Из данного постулата вытекает, что зло, существующее в мире и в душе человека, исходит не от Бога, его источник — дьявол. «Я спрашивал, что такое греховность, и нашел не субстанцию: это извращенная воля, от высшей субстанции, от Тебя, Бога, обратившаяся к низшему, отбросившая прочь „внутреннее свое“ и крепнущая во внешнем мире»²². Как замечает Л.П.Карсавин, «факты религиозно-морального опыта ведут к дуализму»²³, в котором Бог предстает благом, но при этом теряет свою единственность и всемогущество.

В связи с этим снова встает вопрос о допускаемой двойственной природе Бога, порождающего как добро, так и зло; правда, здесь зло выступает уже как благое начало, позволяющее установить справедливость в отношениях Бога и человека. Зло — это не изначальное зло, а лишь искушение человека со стороны Бога, который хочет удостовериться в истинности и прочности любви к нему, в желании человека обрести посмертное блаженство лицезрения Бога. Ибн Араби перелагает библейскую историю искушения Моисея, которого Бог «подверг многим испытаниям, дабы истинно осуществилось в нем терпение ко всему, чем испытает Бог. И первое, чем Бог испытал его, было убийство египтянина»²⁴. Убивая его, Моисей покорно исполнял приказ Бога. Человек при этом оказывается просто орудием Господа, исполняет его волю. «И убил ты душу, и спасли Мы тебя от заботы и испы-

²⁰ аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.-А., 1978, с. 196.

²¹ Платон. Диалоги. Пер. С.Я.Шейнман-Гопштейн. М., 1986, с. 430.

²² Аврелий Августин. Исповедь, с. 183.

²³ Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности, с. 126.

²⁴ Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 268.

тали испытанием» (Коран, 20:41). Воплотивший в себе в прошлом разделенную дуальность добра и зла, ветхозаветный Бог остается во многом языческим богом, тождественным року. Новый завет, а потом и Коран открыли верующему иной образ Бога. Допущенное Богом зло наполняется позитивным содержанием — оно на первых порах позволяет выявить «здоровые» человеческие особи, способные на правильный выбор.

Другая теологическая версия состоит в утверждении того, что Бог совершенен, но творение его несовершенно, и человек тоже, и для того, чтобы выявить в нем благодать, чтобы помочь ему освободиться от зла, указать на него, Бог испытывает человека — заставляет задуматься над ценностями жизни, над ее смыслом. Сами страдания (зло) окрашиваются в цвет блага — ведь преодолев страдания, смирившись перед ними, человек обретает посмертное блаженство. Мутазилиты-дзуббаиты, взгляды которых излагает аш-Шахрастани, считали: «Наилучшее — не самое приятное, а самое полезное впоследствии и самое правильное в этом мире, хотя бы это и было мучительным, неприятным... Нельзя говорить, что Всевышний способен сделать нечто лучше того, что он сделал рабу своему»²⁵. А сам аль-Дзуббаи полагал: «Всевышний знает, что человеку принесет пользу воздаяние только с предшествующим страданием»²⁶. Все, что происходит с человеком в этом мире, является, с точки зрения Ибн Араби, воздаянием. «И верно, что ислам есть воздаяние, как и то, что религия — ислам, а ислам есть повиновение, так что повинуется человек и приятному, и неприятному, то есть воздаянию»²⁷. И даже посмертные муки неверного есть благо, ими он искупляет возможный покой в последующем. «В аду установлены наказания... дабы [грешники] очистились, а затем были помилованы»²⁸.

Наконец, есть еще один подход к решению проблемы — это опирающаяся, по сути дела, на аристотелевское учение концепция нейтрального характера тварного мира. Все, что существует в мире вне и помимо человека, не имеет никакого отношения к добру и злу. Эти понятия выражают только отношение человека к вещам, влияющим на его жизнь, оценку им их влияния, оценку им мира, в котором он живет, и самого себя в этом мире. «Там, где нет восприятия, там нет ни наслаждения, ни страдания»²⁹.

Бог сотворил мир в целом, в дальнейшую судьбу творения он не вмешивается. Бог в этом смысле не порождает зла, только миропорядок, и благ он лишь потому, что сотворил мир.

²⁵ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 79.

²⁶ Там же, с. 82.

²⁷ *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Пер. А.Д.Кныша. СПб., 1995, с. 184.

²⁸ Там же, с. 194.

²⁹ *Ибн Сина*. Книга знания. Пер. А.М.Богоутдинова. — Избранные философские произведения. М., 1980, с. 154.

В этом контексте само бытие становится благом, злом же является небытие. Как писал об этом Ибн Сина: «Существование... достойнее несуществования... Несуществование всего доброго есть зло, и основа зла есть небытие»³⁰.

В остальном же Бог-творец предстает скорее как абсолютно чистая сущность — он лишен почти всех атрибутов: не обладает ни телом, ни формой, не является ни субстанцией, ни акциденцией, не имеет ни ширины, ни длины и т.д., т.е. он не имеет всех тех определений, которыми оперирует сознание человека, он не может быть описан в подобных терминах. Поэтому единобожие, если оно последовательно, не допускает приписывания Богу и качеств добра и зла. Бог не ответствен за зло, с которым имеет дело человек. «Все существующее истинно, поскольку оно существует»³¹. От человека, от его воли зависит, как он будет трактовать зло и благо и как он будет поступать.

Как писал Марк Аврелий (а идеи стоиков находили поклонников в исламском мире), боги «возложили всю ответственность впасть или не впасть в действительное зло на самого человека»³². «Если о какой-нибудь из вещей, которая не в твоей власти, ты представишь, что она по благу или во зло, неизбежно... станешь порицать богов и ненавидеть людей... Если, напротив, мы сочтем за благо или зло только то, что в нашей власти, то не останется никакого основания ни бога обвинять, ни по отношению к человеку становиться в положение врага»³³.

В исламе во многом аналогичные точки зрения отстаивали мутазилиты, исмаилиты, суфии и фаласифа. Мутазилит Васил ибн Ата говорил: «Человек — творец добра и зла, веры и неверия, повиновения и послушания, и ему воздается за его действия»³⁴. Считая, что добро и зло исходят от нас самих, другой мутазилит, ан-Наззам, утверждал: «Аллах всевышний не отличается властью над злодеяниями и грехами, они неподвластны Создателю всевышнему»³⁵.

Несколько иначе излагает идею «нейтральности» Бога Ибн Сина: «Абсолютная щедрость Бога является источником истинного бытия»³⁶. Она порождает как благо (хайр), так и зло (шарр) — «зло акцидентально заключено в самом предопределении»³⁷. Но это зло не онтологическое, а соотносительное, рожденное отношениями человека и человека, человека и мира, человека и Бога. Подобное же утверждает и аль-Фараби: «Зло совершенно не существует ни в чем

³⁰ Там же, с. 183.

³¹ *Августин*. Исповедь, с. 183.

³² *Марк Аврелий*. К самому себе. Пер. В.Б.Черниговского. М., 1998, с. 35.

³³ Там же, с. 86.

³⁴ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 57.

³⁵ Там же, с. 62.

³⁶ *Ибн Сина*. Указания и наставления. Пер. М.Диноршоева, Н.Рахматуллаева и Т.Мардонова. — Избранные философские произведения, с. 358.

³⁷ Там же.

в этих мирах, и вообще ни в чем, бытие чего совершенно не зависит от воли человека, все эти [миры] являются благом»³⁸. «Таким образом, — рассуждает аль-Фараби дальше, — благо бывает двух разновидностей: благо, которое совершенно не имеет своей противоположностью зло»³⁹, т.е. абсолютное благо, понимаемое как «то, что предпочитают ради него самого»⁴⁰, и благо, которое имеет своей противоположностью различные виды зла, т.е. является чем-то полезным для достижения счастья в противоположность злу, которое так или иначе мешает этому»⁴¹.

Наиболее последовательно понимание онтологической нейтральности Бога выражали исмаилиты, оно вытекало из до конца продуманной концепции единобожия, таухида.

Однако беспристрастность Аллаха кончается, когда человек начинает нарушать гармонию, порядок. Включая в мировые процессы деяния человека, от сотворения ни доброго, ни злого, ни безгрешного, ни греховного, Аллах возлагает на него обязанность сохранения Порядка. И здесь уже справедливость проявляется как моральная категория.

«Первый сущий, — пишет аль-Фараби, — справедлив, Его справедливость заключена в его субстанции... Когда бытие исходит из Него, множество предметов объединяется, скрепляется и упорядочивается таким образом, что образует единую систему и становится как бы единым бытием»⁴².

Аль-Газали излагает идущую от предания и отличную от фаласифа и мутазилитов концепцию, которая трудно согласуется с идеей свободы выбора. Ситуацию изначального предопределения человека к совершению дурных или благих поступков и, таким образом, наказанию или спасению аль-Газали обрисовывает весьма жестко и даже жестоко. Бог, желая отдалить от себя ненавистного ему раба, буквально подстрекает его к греху. «Этот раб — проклятый изгнанник, лишенный Божественного присутствия, и если даже он был изгнан силой... он все равно должен быть ненавистен и отвратителен всем любящим [Аллаха]»⁴³, — таков приговор Аллаха.

Аль-Газали предстает здесь как сторонник предопределения. Но дело в том, что, во-первых, он излагает в данном случае предание и, во-вторых, отвергая мнение, что Аллах лишь благ и зло не от него, аль-Газали относится как к невежественному также и к утверждению, что добро и зло от Аллаха, т.е., по сути дела, он ставит под сомнение

³⁸ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 236.

³⁹ Там же, с. 238.

⁴⁰ Там же, с. 196.

⁴¹ Там же.

⁴² аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 229.

⁴³ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Пер. В.В.Наумкина. М., 1980, с. 257.

безусловную истинность пересказанного выше предания и, подводя итог, пишет: «Снятие покрывала с этой истины недопустимо, поэтому нужно молчать и поступать согласно морали шариата. Пророк... сказал: „Предопределение — тайна Всевышнего, не открывайте же ее“»⁴⁴.

Здесь же отмечу еще, что изложенный взгляд аль-Газали созвучен суфийской концепции создания Аллахом мира и человека по своему образу, концепции их как зеркала, в котором Аллах зрит себя: «Он не видит в зеркале ничего, кроме Себя Самого»⁴⁵. Он любит этот мир, и человек, как подобие Аллаха, его своеобразная ипостась, должен соответствовать своему предназначению, явленному божественному миропорядку, в котором все гармонично, все благо и зло не есть, по божественному счету, зло, а есть одна из форм проявления любви, которую надо принимать в любом виде и отвечать любовью, ибо только так человек сможет снова вернуться к своему творцу. Если человек будет смотреть на мир таким образом, он поймет, что этот мир как божественное творение абсолютно благ. Когда же он начнет оценивать вещи применительно к себе, то возникнет понятие блага в другом, соотносительном смысле, блага, имеющего противоположностью зло. Так, благом ему представляются здоровье, сытость, совершенство знания, истина и т.п., а «боль представляется познающему бедствием и злом»⁴⁶. Ибн Араби напоминает, что Пророку был, например, отвратителен запах чеснока, но именно запах, а не само растение: «Ведь не бывает отвратительной воплощенная сущность, отвратительно бывает то, что из нее является»⁴⁷.

Создав Адама и присовокупив к нему Еву, сотворив человеческую плоть и допустив вмешательство Сатаны, Бог как будто предопределил грехопадение неискушенных прародителей⁴⁸. Но можно посмотреть на это падение и иначе. Бог наделил людей духом, тем самым дав им некоторую самостоятельность. В их воле было так или иначе воспользоваться ею, и то, что они поддались искушению, совсем не было неизбежно. Задним числом человек может предъявить (и предъявил) много претензий Создателю. Зачем он создал женщину? Ведь если ему нужно было для чего-то (для чего?) человеческое потомство, то почему бы не плодить одних Адамов или андрогинов (мужеженщин)? Пусть бы Адам сохранил в целостности свои ребра. Зачем наделять человека знанием? И вообще, зачем ему нужен был человек? Наконец, возникает вопрос: зачем Творец создал этот мир? Но этот вопрос заставляет посмотреть на то, что такое грех, намного масштабнее, связав человека с космическим замыслом. И, наверное, пытаюсь найти выход

⁴⁴ Там же, с. 258.

⁴⁵ *Ибн Араби*. Мекканские откровения, с. 180.

⁴⁶ *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 361.

⁴⁷ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 283.

⁴⁸ См.: I Кор. 15, 50 и сл.

из антиномий, человеческий ум внутри разных культур и религий решает проблемы этих культур и религий и человечества вообще.

Достаточно драматично вырисовывается картина греха и в исламе.

Большая часть аятов провозглашает предопределение Аллахом всех событий на земле. Ибн Араби в трактате «Изображение окружностей» пишет об этом так: «Всеславный есть изволяющий, а не делающий выбор, и в бытии нет возможного, но есть лишь необходимо существующее и невозможное»⁴⁹. Однако весьма значительную часть аятов составляют свидетельства о том, что есть земные дела, которые, согласно Божьей воле, предоставлены решению человека, Аллах же только наблюдает и оценивает его мысли и поведение. Без воли Аллаха ничего не может произойти в вешнем мире (даже волос с головы упасть, даже листок на дереве шелохнуться), мысли же человека неподвластны Аллаху, но они подсудны ему, и намерения, пусть и несовершенные, учитываются Аллахом.

Как уже отмечалось, Аллах является изначально благим в отношении человечества (и именно человечества, а не отдельного человека) в том смысле, что он не обрекал его на первородную греховность. Согласно мутазилитам, дихотомия добра и зла никак не связана с Богом, носителем справедливости.

Аллах — абсолютное совершенство, он свободен от любых недостатков. Он еще может отождествляться со своим творением (миром в целом), которое поэтому так же совершенно, но он не тождествен отдельным творениям. Эту мысль развивают и фаласифа. В результате процесса творения происходит, по аль-Фараби, распад целого, отпадение отдельных сущих от целокупности. Они именно в силу того, что отделены, лишаются абсолютного совершенства; оно в них убавлено, появляется недостаточность, недостаток чего-то⁵⁰. «Те душевные качества, благодаря которым человек совершает добрые поступки и прекрасные действия, являются добродетелями, а те, из-за которых он совершает порочные дела и безобразные действия, являются подлостями, недостатками, низостями»⁵¹. Все существующее, располагаясь по ступеням в зависимости от близости к Богу или удаления от него, наделено большим или меньшим совершенством. «К некоторым видам совершенства присоединяется несовершенство или низменное качество»⁵². «Что касается существующих вещей, которые [расположены] ниже небесных тел, то они обладают крайним несовершенством бытия»⁵³. Но несовершенство творений не есть зло, их бытие нейтрально. Даже расположенные на более низкой ступени бытия и потому менее совер-

⁴⁹ *Ибн Араби. Мекканские откровения*, с. 45.

⁵⁰ *аль-Фараби. Философские трактаты*, с. 203.

⁵¹ *аль-Фараби. Социально-этические трактаты*, с. 172.

⁵² Там же, с. 80.

⁵³ Там же, с. 84.

шенные сущие, такие, как минералы, растения, животные, не имеют отношения к греху. Добро и зло, грех — продукт или удел человека, его постижения или непостижения мира, Истины.

Применительно к позиции фаласифа о понятии греха говорить даже не вполне корректно; у них речь идет не о религиозном грехе, а о пороках души, поведения, о «болезнях души»⁵⁴. Аль-Фараби отвергает точку зрения, согласно которой Аллах «заботится о своем творении так же, как правитель заботится о своих подданных, не имея непосредственного касательства к делам хотя бы одного из них»⁵⁵. Столь же неверными он считает и попытки возложить на Аллаха ответственность за «порочные, предосудительные и безобразные поступки людей»⁵⁶. Аль-Фараби, как и многие мутазилиты, утверждал, что Бог распространяет свою власть на самые общие процессы мироздания, частные же события проистекают уже сами из более глобальных действий. Поэтому в поведение человека Бог также не вмешивается. К тому же с человеком у него особые отношения, поскольку человек наделен им особым даром — разумом и волей, которые делают его не простым сущим, а существом, ответственным перед Богом за свое существование, природное и социальное, включающее и существование окружающих сущих. Бог не навязывает человеку свою благодать, он ее только предлагает, оставляя выбор за ним самим. Таково же положение человека и перед лицом Сатаны, который в отличие от Бога агрессивен по отношению к нему, но, встречаясь с «Я» человека, его душой, не может рассчитывать на покорность.

В мутазилизме акцентируется кораническая идея исходной негреховности человека; душа его — *tabula rasa*, на которой пишется история семьи, рода, культуры. Пока она еще не овладела знаниями и не стала активным интеллектом, способным самостоятельно перерабатывать эти знания и руководствоваться ими, т.е. пока она еще не стала индивидуальностью, «Я», ей нужен наставник, учитель, отчасти берущий на себя ответственность за судьбу этой души. «Греховность» выносится вовне, ложится на внешние обстоятельства. Но это лишь до тех пор, пока личность не сформировалась, а сформируется она или нет — за это будет держать ответ сам человек. Если не сформируется, но останется тем не менее непорочной, Аллах будет к ней милостив, если же она приобретет «форму», то в зависимости от ее содержания душа станет принадлежать Богу или дьяволу, но уже по воле самого человека. Как учил аль-Фараби, «каждый человек... с начала своего существования от природы наделен способностью, благодаря которой его действия... бывают такими, как положено, и бывают не такими, как положено... Причина этого заключается в том, что у человека есть

⁵⁴ Там же, с. 173.

⁵⁵ Там же, с. 254.

⁵⁶ Там же, с. 255.

потенциальная способность к совершению как безобразных, так и прекрасных действий... Возможность безобразного в них равна возможности прекрасного»⁵⁷.

Рассуждая далее об амбивалентности человеческого существа, аль-Фараби обращает внимание на такую его грань, как нрав, «природное», не вполне зависимое от человека качество, которое во многом связано с еще более «природной» организацией человека — с его телом и, далее, с плотью, материей.

В христианстве хотя и немало мыслителей, для которых был неприемлем взгляд на материю как на зло (Августин был противником манихейской идеи зла, коренящегося в субстанции материи), тем не менее доминирующим объяснением природы зла и греха было именно такое: человек зачат во грехе и рожден в мерзости, и поэтому вся его жизнь — попытка очиститься от них.

В исламе же скорее наоборот — преобладающим, исходящим из учения Мухаммада был взгляд на тело, плоть, материю как на субстанцию, сотворенную Аллахом и потому принципиально не презираемую, не принижаемую. Отношение к плоти, близкое к христианскому, было, пожалуй, лишь в суфизме, который требовал подавления плоти, очищения от «мутности материальных элементов, от скверны материального»⁵⁸:

Рассудок запрещает греховные поступки,
Но к ним влечет природа и требует уступки...
Нет на свете греха. Что же мы осуждаем его?
Право, было бы лучше свое упрекать естество.
(аль-Маарри)⁵⁹

Подобная трактовка есть и в исмаилизме, согласно которому природное является источником порока и страдания. Аль-Кирмани считал, что зло возникает от «претерпевающей воздействие» первоматерии, от неоформленной материи, поэтому являющейся «пределом разложения», «вредного для живого»⁶⁰.

Прослеживается подобное отношение и в объяснениях фаласифа: «Мы погружены в материю, она является причиной того, что наша субстанция удалена от Первой субстанции»⁶¹; «то, что свободно от материи, ближе всего расположено к Первопричине»⁶². Но близость

⁵⁷ Там же, с. 8–9.

⁵⁸ Хрестоматия по исламу. М., 1994, с. 71.

⁵⁹ *Абу-ль-Аля аль-Маарри*. Стихотворения. Пер. А.Тарковского. М., 1979, с. 109, 134.

⁶⁰ *Хамид ад-Дин аль-Кирмани*. Успокоение разума. Предисл., пер. с араб. и коммент. А.В.Смирнова. М., 1995, с. 128–129.

⁶¹ *аль-Фараби*. Философские трактаты, с. 220.

⁶² Там же, с. 310.

с позицией суфиев здесь лишь внешняя. Философы, наследовавшие в данном случае Аристотелю и утверждавшие идею единства формы и материи, не могли учить о принципиальной «низости» материи. Есть градация в системе мироздания, в расположении сфер сущего, вытекающем из последовательности творения мира из Единого. Кстати, последняя сотворенная вещь — человек оказывается, по существу, ближе всего остального к Богу. «Некоторые думают, что соединение души с телом не является естественным, что человек — это и есть душа, а присоединение тела к ней портит ее и искажает ее действия, что пороки исходят от души по причине соединенности ее с телом, что ее совершенство и добродетель состоят в том, чтобы освободиться от тела»⁶³. Эти воззрения аль-Фараби считает порочными, и здесь он не может полностью согласиться с Платоном, считавшим тело темницей души. Неприемлемость мнения, что «злой человек является злым только из-за сочетания души с телом», он выражает и в другом трактате: «Человек не может быть наделенным с самого начала, от природы, добродетелью или пороком. Он не может от природы быть предрасположен к состояниям, [связанным с] добродетелью или пороком»⁶⁴, «природное состояние не называют ни добродетелью, ни пороком...». Когда же «к природным состояниям и предрасположениям к добродетели или пороку присоединяются подобные им нравственные качества и они закрепляются привычкой», тогда устранить их становится трудно⁶⁵.

В «Афоризмах государственного человека» аль-Фараби утверждает также, что «этические добродетели и пороки возникают и закрепляются в душе в результате многократного повторения действий», как это бывает, например, в искусстве письма⁶⁶.

Возможно, подобное имел в виду и Ибн Араби, комментируя коранический аят (24:26) и замечая, что «дурные женщины — для дурных мужчин и дурные мужчины — для дурных женщин, благие женщины — для благих мужчин и благие мужчины — для благих женщин»⁶⁷. Здесь выражена не только идея предназначения, но и мысль о закреплении блага благом и порока пороком.

При наличии разных нюансов и отступлений главенствующей идеей, и достаточно последовательно проводимой в исламской теологии и философии, является идея всеблагости Творца — в том смысле, о котором говорилось раньше. Грех в таком контексте предстает как нарушение Закона, Порядка, установленного Богом, как вторжение в гармоническую систему мироздания. «Грех есть беззаконие» (I Иоанн. 3, 4) —

⁶³ Там же, с. 367–368.

⁶⁴ *аль-Фараби. Социально-этические трактаты*, с. 180.

⁶⁵ Там же, с. 182.

⁶⁶ Там же, с. 179.

⁶⁷ *Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 283.

беззаконие метафизическое, онтологическое. И совершить его может лишь человек, который выступает здесь не как индивид, а как род, выделенный из остальных тварных вещей. Это особое положение человека определяется наличием у него сознания и свободы выбора — выбора не из двух наличных процессов, тенденций, двух реальностей, а выбора между принятием данности (Порядка) или отказом от нее. Пока речь идет не о творчестве, а о простом выборе (ихтийар). Но этот выбор уже предполагает поступок, волю; характер же поступка («законность» или «противозаконность») зависит от его осознанности. Грех, таким образом, оказывается прежде всего порождением не плоти, а души (нафс), сознания — первое искушение было искушением именно сознания, пробуждением любопытства, стремлением отведать неизвестное: «ведь душа побуждает ко злу» (12:53).

Идея благодати тела и греховности, связанной с душой, весьма рельефно выражена одним из кадаритов, сторонником теории «идей» (ал-ма‘ани) — Муаммаром б. Аббадом ас-Сулами. Склоняясь к мнению фаласифа, он утверждал, что «человек не располагает [никаким] действием, кроме желания», человек есть идея, но не тело, он — знающая, имеющая свободу выбора субстанция⁶⁸. Телесные действия суть действия физические, подчиненные законам причинной связи, находящиеся в сфере бесстрастной природы. Действия же души порождаются желаниями, которые уже несут моральную нагрузку.

Нечто подобное, хотя и с иных позиций, излагает Ибн Араби. Каждый явившийся на свет человек, рожденный от мусульманина, получает свойство понимать, что Аллах является его господином. Пребывающий в этом сознании, т.е. не отходящий от прирожденного, естественного свойства, принадлежит к числу спасенных. Правда, следующая часть рассуждения Ибн Араби: «...если же на человека нашла порча, отвратившая его от врожденного свойства... он умрет таким, каким он был непосредственно перед смертью»⁶⁹ — уже отличает его взгляд от взгляда Муаммара ас-Сулами, так как нет точного определения источника «порчи».

Поскольку вся ответственность возлагается на разум, перед человеком и человечеством, выбирающими свою судьбу, встает задача обрести знание того, что они выбирают. В христианской литературе первое грехопадение нередко отождествляется со знанием, с утратой первородной невинности. Пусть это было связано с нарушением табу на знание недозволенного, покушением на тайну, тем не менее такой запрет не только ставит пределы знанию, но и лишает человека его сущностной особенности, фактически приравнивая его к животным. Кораническое же учение настаивает прежде всего на знании как условии непадения в грех. И пусть это знание, как оно дано в Коране, —

⁶⁸ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 71.

⁶⁹ *Ибн Араби*. Мекканские откровения, с. 169.

прежде всего знание Закона, но оно таким образом допускает возможность и даже предполагает обязанность знать Закон во всей его полноте и определить свое отношение к нему, принять на себя ответственность за его понимание и осознание греха. В таком смысле грех не наследуется, а определяется каждый раз самим поступающим так или иначе индивидом. «А когда они сделают какую-нибудь мерзость, то говорят: „Мы нашли в таком состоянии наших отцов, и Аллах приказал нам это“. Скажи: „Поистине, Аллах не приказывает мерзости!“» (7:27). Один из крупнейших мутазилитов, кади Абд аль-Джаббар, считал разумным того, кто различает полезное и вредное и выбирает первое, избегая второго: «И когда некоторые разумные не выбирают (первое), то это указывает на недостаток их здравого смысла»⁷⁰.

Требуемое знание может быть разным.

Прежде всего есть просто незнание, и отношение к нему фиксирует Писание. В Послании Павла к римлянам сказано: «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона» (5,13), «без закона грех мертв» (7,8) и «где нет закона, нет и преступления» (4,15). То же утверждает и Коран: «Мы не наказывали, пока не посылали посланца» (17:16). Эта идея разрабатывается в последующем мутазилистами. «Неверующий, который не знает своего Творца, прощен», — считал знаменитый мутазилитский теолог IX в. Сумама ан-Нумайри. «Кто не был принужден к познанию всеславного и всевышнего Аллаха, тому они (знания. — *Е.Ф.*) не предписаны, тот создан лишь для назидания и принудительного труда, подобно прочим животным»⁷¹. То есть, кто не обладает знанием, в данном случае знанием учения Пророка, у того, с точки зрения теолога, нет души, души правоверного; по сути дела, он подобен животному, он обладает лишь потенциальным разумом, как учили фаласифа.

В романе Ежи Анджиевского «Врата рая», повествующем о крестовом походе детей, которым внушили, что гроб Господень может быть освобожден лишь ими, невинными и малолетними, исповедник замечает: «Их невинность была истинной невинностью их тел, а не душ, поскольку души у них еще нет; будь у них души, они уже не были б невинны»⁷².

Средневековые философы все время говорят об обязанностях разума, о разуме, который часто заменяет понятие человека. Невежественный человек не мог представлять род человека, его воплощала элитарная черта — разум (разумный — подсудный, ответственный). Чтобы стать вменяемым, нужно получить знание. «Относительно размышляющего до ниспослания откровения он (Абу-ль-Хузейл аль-Аллаф. — *Е.Ф.*) говорил, что тот должен познать Аллаха всевыш-

⁷⁰ Абд аль-Джаббар. Мугни. XIII, Каир, [б.г.], с. 401.

⁷¹ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 74.

⁷² Иностранная литература. 1990, № 1, с. 116.

него путем доказательства»⁷³. «Человек не рождается со знанием закона, его должны обучить люди знания»⁷⁴. Но как только он получает знание, обретает душу, он становится ответственным за пользование этим знанием, он уже обязан направлять его на благое дело, служение Аллаху и спасение. «И разделились те, кому было дано Писание, только после того, как пришло к ним явное доказательство»⁷⁵.

Ибн Сина наставлял: «Знай, что порок приносит страдания душе, одержимой страстью к совершенству. И эта страсть повинуется наставлениям, выражающим практический опыт. Невежды же отстоят в стороне от этой муки, которая предписана вероотступникам, хулителям и нечестивым, отказывающимся от света, ниспосылаемого им Истиной. Невежество ближе к спасению, нежели полужнание»⁷⁶. Знание налагает обязанности. «Грех факихов всегда больше, так как их способность более явная... им вменено в обязанность необходимое для праведного воспитания людей дело»⁷⁷. Эта обязанность, считает аль-Газали, ложится и на всякого мусульманина, который, начав с исправления своей души, должен научить тому же жителей своего дома, затем «обратиться к соседям, затем к жителям города... и так далее до пределов мира»⁷⁸. Иначе грех падает на каждого, кто мог это сделать, но не сделал, — все станут соучастниками греха.

Разум, таким образом, несет на себе непременную нравственную нагрузку в виде обязанности различать добро и зло. Как замечает аль-Фараби, в обиходе «разумным называют того, кто добродетелен и способен избрать добро и избежать зла»⁷⁹. «Кто не постигает, где благое, а где дурное, тот вовсе лишен постижения»⁸⁰. И здесь не должно быть двоемыслия, поскольку путь указан Богом и Писанием; нужно лишь стать на этот путь, признать его истинным и потому спасительным. Глава багдадской школы мутазилитов Бишр б. аль-Му'тамир наставлял: Аллах дает «человеку способность и возможность [действовать] и посредством религиозного призыва и посланничества устранить увертки. Размышляющий до ниспослания откровения познает Создателя всевышнего путем рассуждения и умозаключения, и если он имел свободу выбора в своем действии, то он не нуждается в двух помыслах, потому что два помысла исходят не от Аллаха всевышнего, а исключительно от шайтана»⁸¹.

⁷³ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 60.

⁷⁴ *аль-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 138.

⁷⁵ Хрестоматия по исламу, с. 83.

⁷⁶ *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 364.

⁷⁷ *аль-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 138.

⁷⁸ Там же, с. 139.

⁷⁹ *аль-Фараби*. О разуме и науке. Пер. Б.Я.Ошерович и Е.Д.Харенко. А.-А., 1975, с. 4.

⁸⁰ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 234.

⁸¹ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 70.

В понятии свободы выбора содержится и такой компонент, как свобода, покоящаяся на воле. Помимо способности выбирать «Аллах сотворил... волю, подчиняющуюся указаниям разума, знающего последствия»⁸². «Стремление к тому, что постигается, — это в целом проявление свободной воли» — так определяет эту способность аль-Фараби⁸³. Воля направляет работу сознания на какую-то цель. Если предположить, что не только физические действия человека, но и деятельность его мысли предопределены, т.е. человек лишен воли, тогда его сознание превращается в механическую совокупность знаний, которые регулируются чужой волей, и человека, по сути дела, уже нет, есть только робот.

Получивший знание Бога и наделенный волей, человек становится обязанным стремиться к Богу как Истине, он должен беззаветно и всецело предать себя ей — в этом Ибн Сина видит спасение человека⁸⁴. Излагая концепцию суфиев, Ибн Сина, сам практиковавший опыт мистического постижения божественного начала, настаивает, что именно в этом акте получает завершение устремление человека к Богу, его познанию, на которое направлены все предыдущие усилия. «Кому дарована мудрость, тому даровано обильное благо» (2:272). Аль-Фараби, рассматривая бытующие концепции блага, замечает: «Другие думают, что любые удовольствия — это благо, а любое страдание — зло... Все они заблуждаются, потому что бытие является благом только тогда, когда оно заслуженно... никто не думает, что в духовных и небесных [мирах] что-нибудь происходит незаслуженно»⁸⁵.

В религиозной мысли понятие воздаяния связывается с посмертной жизнью. В день Страшного суда «выйдут люди толпами, чтобы им показаны были их деяния; и кто сделал на вес пылинки добра, увидит его» (99:6–7). То, что происходит с человеком в земной жизни, не тождественно тому, что с ним будет после смерти. Вознаграждение Бога — не здесь и не сейчас, а там и потом.

Но отчасти о будущей судьбе свидетельствуют и прижизненные поступки — здесь сближаются понятия греха и вины: «...которые воюют с Аллахом и Его посланником и стараются на земле вызвать нечестие... для них — позор в ближайшей жизни, а в последней для них — великое наказание» (5:37). Для живущих обозначены некоторые приметы посмертного воздаяния. Помимо божьих избранников, которые «уже в этой жизни заполучили Рай, следуя по пути [к Богу]»⁸⁶, божья милость может распространяться и на простых смертных. Например, погибшие в войне за веру являются априори чистыми,

⁸² аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 166.

⁸³ аль-Фараби. Философские трактаты, с. 288.

⁸⁴ Ибн Сина. Указания и наставления, с. 370.

⁸⁵ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 237.

⁸⁶ Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 153.

чистыми от грехов, и поэтому не нуждаются в омовении. Мусульманину, прошедшему на похоронах за табутом (носилки для покойника), в день Воскресения прощаются двадцать пять грехов, а тому, кто один нес тело умершего, — все грехи. Ибн Араби полагал, что гарантией милостивого воздаяния является слаженность и соразмерность земной жизни⁸⁷. Божьей милостью, несомненно, отмечены и благодеяния человека. «И что бы вы ни потратили из блага, будет полностью воздано вам, и вы не будете обижены» (2:274). «Если вы открыто делаете милостыню, то хорошо это; а если скроете ее, подавая ее бедным, то это — лучше для вас и покрывает для вас ваши злые деяния» (2:273).

Поскольку Пророк возвестил: «Приобретение — религиозная обязанность каждого мусульманина», «мусульманское право и этика исходили из того, что наиболее естественным и подобающим мусульманину является образ жизни зажиточного, экономически независимого горожанина»⁸⁸. Правовед Мухаммад аш-Шайбани в сочинении «Книга о приобретении [средств к существованию]», убежденный, что вера без дела мертва, высказывает мнение, будто блага, приобретенные трудом, не являются запретными, греховными (харам); наоборот, они достойны почитания, а сам труд есть подвиг, который вознаградится на том свете⁸⁹. Честный экономический успех признается, таким образом, в качестве знака благочестия и будущей райской жизни. И если ад-Димашки в «Книге указаний о правильной торговле» пишет, что «на этом свете торговля из способов пропитания самый превосходный и приносящий счастье»⁹⁰, то Кай-Кавус в «Кабус-намэ» дает своему сыну помимо прочих наилучший, по его мнению, совет: «Знай же, о сын, что ни из какой науки ты не извлечешь столько выгоды, как из [науки] духовной... займись богословием, дабы получить и этот мир, и мир будущий»⁹¹. «К соблюдающим справедливость вдобавок ко множеству благ в этом мире присовокупятся бесчисленные вознаграждения в том мире»⁹².

Человек будто бы берет на себя смелость по земным делам предопределить отношение к нему Аллаха, причем наряду с религиозным благочестием и аскетизмом появляется иное понимание служения Богу. Религиозные понятия благодати и греха в философии и литературе замещаются понятиями счастья и несчастья. Последние позволяют ориентировать человека и на жизнь в этом мире, и на жизнь

⁸⁷ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 242.

⁸⁸ *Большаков О.Г.* Средневековый арабский город. — Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М., 1982, с. 206.

⁸⁹ Там же, с. 207.

⁹⁰ Там же, с. 210.

⁹¹ Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душ., 1986, с. 70.

⁹² *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 367.

будущую, но иначе, чем в теологии, рассматривают содержание этой ориентации. Выработывается представление о негреховном, добродетельном поведении, которое должно или может стать угодным Богу и которое принесет человеку счастье.

Представление о бессмертии у фаласифа было несколько иным, нежели у обычных верующих и у теологов. Они склонялись к признанию бессмертия лишь разумной души, и потому все их рассуждения были направлены на то, чтобы убедить людей в необходимости развивать, совершенствовать эту душу. «С помощью разумной силы человек... отличает хорошее от дурного в нравах и действиях»⁹³.

Аль-Фараби в своих трактатах, касающихся социально-этической тематики, привлекает внимание к порокам людей и к порокам обществ, рисует картины разного рода городов, носителей тех или иных пороков: невежества, стяжательства, сладострастия, честолюбия, властолюбия и т.п. «Среди добровольных действий есть такие, которые препятствуют [достижению] счастья... Нравы и привычки, откуда эти действия исходят, — это недостатки, пороки и низости»⁹⁴. Но основное внимание и он, и Ибн Сина, и другие восточные перипатетики обращали скорее не на обличение пороков, а на утверждение идеи необходимого совершенствования, приближения к совершенству — совершенству Бога как идеала и посильному совершенству самого себя. Достижение этого состояния и есть счастье. Хотя последнее и предполагает видение зла, недостатков, но устремленность в этом акте прежде всего позитивная. Счастья «достигают только тогда, когда [человек] предпочитает прекрасные действия во всем, что он совершает, и на протяжении всей своей жизни»⁹⁵. По мнению аль-Фараби, даже те вещи (или люди), которые не получили с самого начала (как получили это небесные тела, или пророки, или добродетельные правители) всего, благодаря чему они существуют, «были наделены силой, благодаря которой они движутся к тому, чего они должны достичь, следуя таким образом цели Первопричины»⁹⁶.

Человек, обладающий здравым умом, обязан постичь Истину, даже пусть не до конца, и чем ближе он к ней подойдет, тем более счастливым он будет. «Хорошие деяния, за которыми сразу следует страдание, через известное время должны обязательно повлечь за собой удовольствие. И [наоборот], дурные деяния, за которыми сразу следует удовольствие, через известное время должны обязательно повлечь за собой страдание»⁹⁷. Аль-Фараби предлагает своего рода психологию греховности, рассуждая о необходимости знать и помнить о последст-

⁹³ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 49.

⁹⁴ аль-Фараби. Философские трактаты, с. 298.

⁹⁵ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 7.

⁹⁶ аль-Фараби. Философские трактаты, с. 311.

⁹⁷ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 26–27.

виях действий, описывая связанные с поведением состояния страха, печали, досады⁹⁸.

Страх — страх смерти и наказания — становится одним из стимулов стремления к негреховному поведению, к совершенствованию. «В убытке остались те, которые считали ложью встречу с Аллахом» (6:31), те, которые говорят: «Это — только наша ближайшая жизнь, и мы не будем воскрешены» (6:29).

Фаласифа, как уже отмечалось, понимают бессмертие человека не ортодоксально. Аль-Фараби считал, что коранические описания рая и ада нужно понимать как образы, нарисованные для «массы», для невежественных людей, не обладающих знаниями⁹⁹. Следствием буквального прочтения этих описаний и понимания жизни как лишь краткого этапа, предваряющего вечное пребывание в раю или аду, должен стать отказ от земной жизни¹⁰⁰.

Ни аль-Фараби, ни Ибн Сина, ни другие фаласифа не оценивают поюстороннее пребывание таким образом. Более того, многие трактаты аль-Фараби посвящены тому, как создать добродетельную, достойную жизнь, добродетельное, справедливое в аристотелевском понимании общество, как быть счастливым. Известно, что Аристотель, в отличие от Платона, не признавал блага самого по себе и считал счастье одним из человеческих благ, продуктом добродетели, труда, блаженством, в том числе и телесным, которого можно достигнуть и сохранить на всю оставшуюся жизнь¹⁰¹. И это особенно важно, раз земная жизнь кратковременна. Но само содержание истинного счастья, как оно представляется философам, это скорее стоический образ блаженства, обретаемого мудрецом. Если душа смертна, то всё — на этой земле. Если же бессмертны души людей добродетельных, то счастье земное и благое бессмертие совпадают.

О человеке, не понимающем, что такое наслаждение истиной, Ибн Сина пишет: «Он поклоняется всевышнему Аллаху и покоряется ему лишь для того, чтобы заручиться у него в Судный день правом на спасение и получить вкусную пищу, приятное питье и сладость совокупления... Ни в этом, ни в том мире в его уме нет никакой цели, кроме как насытить утробу и утолить страсть»¹⁰². Ориентироваться таким образом, считал Ибн Сина, может только полунежественный, знающий предписания религии, но не проникнувший в их истинный, скрытый смысл. В «Послании о птицах» он говорит об истинном пути, который должен пройти человек. На этом пути и «дивные сады», и «горные вершины» (символы наук), и обитающие на них птицы, осыпаю-

⁹⁸ Там же, с. 28–31.

⁹⁹ См.: *аль-Фараби*. Философские трактаты, с. 357–358, 365.

¹⁰⁰ См. там же, с. 366.

¹⁰¹ *Аристотель*. Никомахова этика. Пер. Н.В.Брагинской. — *Аристотель*. Сочинения. Т. 4. М., 1984, с. 58–70.

¹⁰² *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 368.

щие благодеяниями птиц-путников, устремленных к городу, управляемому царем (символ Разума), в котором сосредоточено все совершенство и служение которому дает наивысшее счастье.

Посмертного наказания, такого, каким оно рисуется простолюдинам, нет; нет и райского счастья. Дело в том, что в процессе совершенствования человек достигает такого развития души, интеллекта, что он становится близок Активному интеллекту, независимому от материи. Наивысшее счастье «состоит в том, что человеческая душа поднимается до такого совершенного бытия, что она больше не нуждается в материи... и существует таким образом вечно»¹⁰³. Наследовавший в этике не только Аристотелю, но и Сократу, Платону и стоикам, аль-Фараби, разъясняя понятие счастья, пишет: «Действительное счастье не может существовать в этой жизни, а только в иной, следующей за этой жизнью, а это есть мир потусторонний». Все то, что обычно представляется счастьем: почести, богатство, наслаждения, — лишь воображаемое счастье¹⁰⁴. У человека есть две жизни — посторонняя и потусторонняя, и у каждой свое совершенство, причем совершенство последней жизни, т.е. высшее счастье, близость к абсолютному благу, зависит от степени совершенства первой. Все, что в первой жизни полезно для достижения счастья, является хотя и не абсолютным, но тоже благом, а то, что мешает ему, есть зло¹⁰⁵. Поскольку первая жизнь человека определяет характер последней, то «добродетельный человек должен не стремиться приблизить смерть, а всячески стараться продлить жизнь, что позволяет ему больше совершать таких поступков, которые сделают его счастливым»¹⁰⁶. Благо, которое тем самым накапливается им к моменту смерти, не отнимается смертью. Смерть не страшна ему, он хочет продления жизни лишь для свершения благ и возрастания счастья, состоящего в постижении истины здесь и созерцании Истины там.

Здесь, в этом мире, интеллектуальное напряжение, нацеленное на познание истины, открывающее завесу Истины, — интеллектуальный экстаз — сопровождается восторженным наслаждением. «Праведные мудрецы, освободившиеся от нечистых плотских пороков и отрешившиеся от суетных забот, проложат себе путь к святости и счастью, обретут высочайшее совершенство и достигнут наивысшего наслаждения... Чувство наслаждения не исчезает до тех пор, пока душа находится в теле»¹⁰⁷. «Созерцая совершенство и великолепие необходимо-сущего... они обладают высшим наслаждением и счастьем»¹⁰⁸. Для того чтобы связанная с телом душа могла обрести это состояние,

¹⁰³ аль-Фараби. *Философские трактаты*, с. 288.

¹⁰⁴ Там же, с. 176–177.

¹⁰⁵ См.: аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*, с. 196.

¹⁰⁶ Там же, с. 243.

¹⁰⁷ *Ибн Сина*. *Указания и наставления*, с. 364.

¹⁰⁸ Там же, с. 157.

нужно очищать ее; в противном случае она будет постоянно ввергаться в порок и после трансцендирования, приносящего блаженство, снова погружаться в заботы, страдания, и человек останется таким же несчастным существом, каким был до погружения в экстаз. «Всякая душа — заложница того, что она приобрела» (74:41).

Избавиться от страданий и достичь умения получать истинное наслаждение можно лишь через самосовершенствование, т.е. через самознание. Чтобы познать конечную истину мира, нужно познать себя. Постижение Истины становится не только интеллектуальным актом, но и моральным, свидетельствующим о чистоте разума и души.

Аль-Газали, как уже отмечалось, считал, что «обязанность каждого мусульманина начать со своей души, исправить ее...»¹⁰⁹. Здесь снова, но несколько иначе встает проблема онтологии добра и зла, «нужности» греха. Они нужны для того, чтобы человек постиг себя, понял, что обладает свободой, которая может иметь двоякую направленность и по отношению к другим, и по отношению к самому себе. Сопоставление своего поведения и сознания с заданными нравственными нормами помогает увидеть свою неправоту, «греховность» или убедиться в своей правоте и отстаивать ее. Настоящее освобождение, очищение происходит на разломе, на выборе одной из альтернатив, в результате осознания того, что их уживание невозможно, — иначе наступает полное разрушение человеческой самости, разрушение жизни человека. «Разве ты не видел того, кто взял своим богом страсть, и Аллах сбил его с пути...» (45:22). Этот аят Ибн Араби комментирует так: Аллах внушил человеку «колебание в знании, сделав его знание колебанием»¹¹⁰. Но двумыслие губительно, нужно найти единственно верное знание.

И все же построение концепции мира, покоящейся на благе зла, — вещь весьма сомнительная и опасная с нравственной точки зрения. Онтологизация зла, придание ему целесообразности соединяют его с необходимостью и могут сделать его страшной, губительной для человека силой. Идея благого, милостивого Бога должна полагать отделенность от него зла. Соединение в Боге добра и зла делает его «благим» в космическом, безразличном к человеку смысле, это скорее идея божественной законосообразности, благодати всего сущего — только в таком смысле Бог нравственно и интеллектуально конструктивен. Но приписывание Богу зла, понимаемого как нравственная категория, деструктивно, оно разрушает образ Бога как благого Творца, превращает его в сатанинское начало: «Поистине, Аллах не приказывает мерзости!» (7:27). Мерзость — от Сатаны, сбившего с пути прародителей человека, а грех — от человека, сбившегося с пути.

¹⁰⁹ Аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 139.

¹¹⁰ Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 168.

Чтобы получить надежду на спасение, человек должен исправить себя, осознав свои пороки. Интересно, что средневековое христианство использовало такой же путь, путь дробления греха на отдельные грехи, чтобы выйти из трудности, порожденной идеей неискоренимого первородного греха, принципиальной греховности человека. В Евангелии от Марка повествуется об изгнании нечистого духа из одержимого им гадаринянина; покинув этого человека, дух распался на «легион бесов», которые стали бессильны перед Иисусом и погибли, а бесноватый излечился. Перед единой нечистью человек бессилен, с ней справляется только Бог, но раздробленный, распавшийся грех, хотя он и велик числом, человеку под силу.

Бессилие перед онтологической ущербностью и требованием совершенства рождает отчаяние, из которого может совершиться восхождение, но которое способно (а чаще всего так и происходит) и погубить. Борьба же с отдельными грехами является вполне посильной. Грех не как какой-то отдельный проступок, а как сознание греховности вообще, когда человек берет на себя вину за происходящее, в котором конкретной его вины нет, в котором он виновен только косвенно (в качестве крупинки в цепи событий, ему неподвластных), такой грех у сильных личностей ведет к катарсису. Но пребывание в сознании греховности всех «нищих духом» может привести к гибели. Не случайно поэтому грех прощается — известно, что нет грехов непрощенных, есть грехи нераскаянные. Поэтому, возможно, разводятся религиозное понятие греха, когда помышлять о чем-то недозволенном уже есть деяние, и юридическое понятие вины, когда принимается в расчет только деяние.

В хадисе о Зайде аль-Хайле приводятся его слова: «Я люблю добро и людей его; если могу сделать что-либо [доброе], я спешу сделать... Если же я не сумел совершить что-либо [доброе], я огорчаюсь и страстно стремлюсь совершить задуманное». На это Пророк сказал: «Это и есть признак Аллаха»¹¹¹. В качестве признака Аллаха выделяется не только делание добра, но и умение понять, почему человек не совершил его. Очевидно, можно добавить, что таковым является и видение недостатков, пороков, препятствующих благодеяниям, и отступлений от Пути, т.е. грехов. «Он проложил нам... путь религиозного Закона, ведущий к спасению. Аллах пояснил для нас, [в чем заключается] этот путь, предостерег нас от недостойных деяний и потребовал от нас избегать подлых и порицаемых черт характера»¹¹². «И знает он (человек. — Е. Ф.) в душе, что в нем ложь, а что правда, ибо ничто не пребывает в неведении о своем состоянии»¹¹³. У человека есть своеобразное внутреннее чувство, которое свидетельствует о его истинном

¹¹¹ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 192.

¹¹² Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 192.

¹¹³ Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 286.

состоянии, и это чувство — совесть, — являющееся одновременно и знанием себя. «Ведь человек тогда самого себя наблюдатель. И хотя бы он изложил свои извинения» (75:14–15). Стыд (хаджал), осознание вины (занб), совесть (дамйр) помогают преодолеть раз-вращение, распавшийся грех и совершить воз-вращение, восхождение к чистоте и к Богу. Аллах определил путь, по которому должен идти человек. Отступив от этого пути, человек разрывает свою связь с Аллахом, но покаяние (тауба) позволяет ее восстановить.

Так наряду с разработкой концепций знания, необходимости совершенствования способностей разума (его обогащения и оттачивания) появляются учения о разуме как орудии нравственного самосовершенствования, направленном на интроспекцию. В просторечии, замечает аль-Фараби, люди «разумным называют того, кто добродетелен и способен избрать добро и избежать зла»¹¹⁴. Такой разум задает цель, смысл всему познанию. Мир предстает проекцией этого смысла, через его призму видятся и понимаются все предметы, явления, события.

«Бог, — говорится в одном из хадисов, — сотворил Адама по образу своему». В «Мусульманской священной истории», написанной Т.Ибрагимом и Н.Ефремовой, так комментируются споры вокруг коранического учения о сотворении человека: «Некоторые мусульмане, склонные к антропоморфизму, к наделению Бога человеческим обликом, толкуют хадис почти буквально. Другие, отождествляющие Бога со Вселенной, изображают человека как микрокосм, малый мир, уменьшенную, но самую совершенную копию большого мира. Для третьих же упомянутый хадис выражает прежде всего мысль о том, что душа человека есть частица духа Божьего»¹¹⁵. Этот хадис привлек особенно пристальное внимание суфиев, разработавших доктрину о человеке как микромире, через который предстает истина макромира. Ибн Араби ссылается на слова Мухаммада: «Кто познает душу свою, тот познает Господа своего»¹¹⁶.

Но познать совершенного Господа через свою душу можно только в том случае, если душа эта будет близка ему, т.е. близка к совершенству, чиста. Следовательно, нужно освободить душу от пороков, от греха.

В католицизме и православии основную роль в исправлении души играет церковь, институт исповеди и покаяния. Человек отчитывается перед священником, посредником Бога, в своих прегрешениях, тем самым выявляя и оценивая их.

В исламе такого института нет, в исламе человек стоит или перед другими людьми (в случае проступка перед ними либо суда), или перед Богом, но перед Богом в любом случае. Думается, это связано

¹¹⁴ аль-Фараби. О значениях [слова] разум. — аль-Фараби. О разуме и науке, с. 4.

¹¹⁵ Ибрагим Т., Ефремова Н. Мусульманская священная история, с. 19.

¹¹⁶ Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 173.

с тем, что лишь Бог может судить о действительной греховности человека, нарушении им божественного порядка, схождении с «прямого пути». Даже переданная через слово Божье, через Коран, божественная истина понимается неодинаково, о чем говорит наличие многочисленных сект ересей. «У Него — ключи тайного; знает их только Он» (6:59). Поэтому люди далеко не всегда могут судить о характере и последствиях какого-либо поступка, не относящегося к сфере юрисдикции. Наиболее решительно и последовательно на этом настаивали суфии. Ибн аль-Фарид так выражал свое понимание собственной ответственности:

И пусть меня отторгнет целый свет!

Его сужденье — суета сует.

Тебе открыт, Тебя лишь слышу я,

И только Ты — строжайший мой судья¹¹⁷.

Никто не может знать о роли того или иного поступка в цепочке взаимосвязей, о его «космическом» смысле и о последствиях для совершившего его. Кроме того, проступок, если говорить о греховном поступке (занб), с точки зрения одного лица является таковым, другие же могут оценить его иначе — сама квалификация проступка зачастую неоднозначна и субъективна. Об этом свидетельствуют хотя бы споры в среде мутазилитов о тяжком грехе (кабира). Оценка даже такого, казалось бы, бесспорного греха была разной. Так, Сумама ан-Нумайри полагал, что находящийся между верой и неверием нечестивый (многобожник, иудей, христианин, дуалист и пр.), если умрет нераскаившимся, то будет вечно пребывать в аду, а по воскрешении превратится в прах. Хариджиты-ва'идиты полагали, что «тяжкий грех не причиняет вреда при [наличии] веры. Напротив... действие не является основой веры... равно как не принесет пользу повиновение при неверии»¹¹⁸. Здесь греховность определяется через веру как внутреннее переживание. Грешник, согласно Василу ибн Ата, не является безусловно верующим, но и не является безусловно неверующим, так как «с ним остаются слова исповедания веры и все прочие добрые дела — нет основания отвергать их»¹¹⁹.

Со временем, с завершением покорения иноверцев, в определении сущности веры, для обозначения которой в теологии использовались два понятия — *ислам* и *иман*, акцент перемещается в пользу *иман*, веры, означающей не только покорность Аллаху, словесное признание его как единого и единственного (этим считали возможным ограничиться упомянутые мурджииты), но и внутреннее принятие Послания, признание истинности Аллаха умом и сердцем — на таком понимании

¹¹⁷ Арабская поэзия средних веков. Пер. З.Миркиной. М., 1975, с. 526.

¹¹⁸ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 58.

¹¹⁹ Там же.

веры настаивали хариджиты, мутазилиты, ханбалиты. Появление неудовлетворенности внешним актом благочестия и отдачу предпочтения вере как внутреннему состоянию нередко связывают с оппозицией аскетов режиму Омейядов, при которых процветала спекуляция святостью. Выступая против «лицемеров», сторонники аскезы утверждали, что доброе дело — это прежде всего искреннее намерение (ниййа) его совершения.

В труде «Воскрешение наук о вере» аль-Газали приводит мнения некоторых теологов: «Ищи намерение к действию прежде, чем действие; пока ты стремишься к добру, ты с добром»; «тот, кто намеревается совершить добро, подобен тому, кто совершает его»; «грехи ваши таятся глубже, чем могут быть замечены»; «их судят в Судный день в зависимости от их намерений». И завершает эти высказывания мнение самого аль-Газали: «Намерения являются основой действий... намерение само по себе останется благом, даже если действие не совершится из-за преграды»¹²⁰. Как сказал Пророк: «Все дела по намерениям». Очевидно, все сказанное относится к пониманию греха.

Исходя из таких соображений люди, поскольку они не могут проникнуть в мир намерений, меньше всего могут судить о характере поступков. Его может знать лишь Бог. Он знает и потаенные мысли, двигавшие человеком и даже не нашедшие воплощения. «Поистине, Он знает про то, что внутри» (67:13); Им «будет обнаружено то, что внутри» (100:10).

Некоторые функции предварительного суда, суда земного, берут на себя особые инстанции — юридические и моральные. В христианстве божественного судью отчасти замещает церковь. В исламе в роли наставников, учителей выступают шейхи, улама', они являются посредниками в акте покаяния (тауба) — обряде очищения в суфизме¹²¹ и снятии тяжести греха в каламе. В некоторых аятах содержится идея заступничества (шафā'а) Пророка перед Богом (9:14, 81, 85). Хотя в них говорится о неприятии заступничества за неверных и «лицемеров», но согрешившие правоверные могут надеяться на него. У шиитов в роли заступников выступают имамы. На могиле умершего после захоронения читают суру «аль-Кадар» и просят отпущения грехов. Мотив мольбы о прощении и благодеянии Бога содержится в намазе по покойнику: «О Господи, отпусти грехи всем верующим и всем правоверным, живым среди них и мертвым. Одари нас и их благодатью Своей, ибо, воистину, Ты — отвечающий на мольбы и Ты — всемогущий»¹²². Далее следует такое обращение к Аллаху: «О Господи, если

¹²⁰ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 262.

¹²¹ См.: Кириллина С.А. Культурно-обрядовая практика суфийских братств Египта (XIX — начало XX века). — Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989, с. 83.

¹²² Цит. по: Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997, с. 70.

он (покойник. — *Е.Ф.*) был хорошим человеком, увеличить для него милость Свою, а если он был плохим, то прости и отпусти ему грехи»¹²³. Если согрешивший «покаялся и осознал свое нерадение, он заслуживает того, чтобы надеяться, что покаяние будет принято»¹²⁴. «Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел» (93:3), «и если кто сделает зло или обидит свою душу, а потом попросит у Аллаха прощения, он найдет Аллаха прощающим, милостивым» (4:110). Даже тяжкий грех может быть прощен, если в нем не упорствовать, однако «кто покаялся в тяжком грехе, затем повторил его, тот заслужил первоначальное наказание, ибо покаяние его было принято с условием, что он не повторит [грех]» (Бишр аль-Му'тамир)¹²⁵.

Но и менее страшные проступки также нуждаются в осмыслении. Некто сказал: «Просыпайтесь утром с покаянием и засыпайте вечером с покаянием, и все, что есть у вас, будет прощено»¹²⁶. В исламе предполагается возможность и другого своеобразного заступничества за умершего, которое состоит в выполнении родственниками религиозных обязательств, которые не выполнил тот. В шиизме имамитского толка разработана процедура отправления намазов, пропущенных покойником при жизни: они должны быть совершены старшим сыном, но для этого можно и нанять какого-то человека, будучи уверенным, что он честно выполнит порученное ему¹²⁷. Если старший сын умрет раньше исполнения долга, то для второго сына намазы и посты за отца уже необязательны. В качестве заступника может выступать также и умерший. Для этого на ветки дерева, посаженного у могилы, привязывают лоскутки ткани, символизирующие просьбы, адресованные духу умершего.

Наряду с Богом как совершенством ислам задает земной образец, с которым имеет дело сознание верующего. Это — Пророк, Совершенный человек, святые. Желательно, чтобы мусульманин не просто выполнял предписания религии, а ориентировался в своем поведении на такого божественного избранника, на его путь служения Богу, хотя он ни в коем случае не должен заменять Бога, превращаться в подобие идола.

В данном отношении ислам сходен с христианством, и все же между ними, как представляется, есть серьезная разница, определяемая некоторыми исходными постулатами. Идея первородного греха и образ Иисуса, искупившего этот грех своими страданиями, должны рождать в верующем мучительное для него, трагическое сознание

¹²³ Там же, с. 70.

¹²⁴ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 190.

¹²⁵ аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах, с. 70.

¹²⁶ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 262.

¹²⁷ Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме, с. 73–76.

вечного долга перед Христом, сознание вины за грех прародителей, за свою ущербность и несовершенство, сознание своей недостойности искупительной жертвы. Предполагается, что это напряжение снимается через институт исповеди — покаяния в грехах, работу совести (покаяния не публичного, а тайного, интимного, хотя в эпоху средневековья церковь нередко практиковала и показательные публичные раскаяния грешников). Через исповедь Бог освобождает человека от конкретной вины, прощает его, благословляя жить и действовать дальше. Но образ Иисуса-мученика остается, и сознание греховности вновь возникает, и все повторяется заново. Верующий находится в перманентном состоянии «угрызений совести», «терзаний совести», сознания, что он поступает не по Закону, незаслуженно пользуется милосердием Бога и предаёт его любовь. Человек борется с собой, стремясь к идеалу, сознавая бессилие приблизиться к нему и постоянно испытывая от этого крестные душевные муки. «Через опознание своей вины он в обновлении ума хочет реализованности несовершенства, дабы претерпеть его как кару за свою вину. Такое новое понимание есть покаяние или умоперемена, которая в наибольшей своей силе становится последним судом»¹²⁸. На этом пути происходит формирование личности, творение ею самой себя.

В суфизме переживание отношений с Богом сходно с описанным. Но в остальных направлениях исламской мысли общение с Аллахом более уравновешенно. В исламе нет института исповеди. Аллах (и не только устрашающий, но и просто указующий путь) все время должен присутствовать в сознании верующего благодаря непрерывной многократной молитве, которая напоминает ему о том, что он обязан делать, каково богоугодное поведение; она не столько подвергает его душевной экзекуции за прегрешения, сколько нацеливает, наставляет на добродетели. Мухаммад, говоря о молитве, учил: «Каждому из рабов, кто читает ее ночью, посылает Аллах ангелов, которые охраняют его в его вере и в его мирской жизни и желают ему прощения [грехов] и милосердия [божия]»¹²⁹.

В то же время истинно верующий не довольствуется простой молитвой и добрыми делами, обозначенными в шариате, но стремится и к благомыслию, к совершенствованию себя, познанию себя, анализу своих мыслей и поступков, т.е. формирует свою личность. Его общение с Богом сугубо личное, не опосредовано никем. Это не столько покаяние, сколько работа по позитивному совершенствованию. Нет унаследованной греховности — нет и потребности в избавлении от нее. Даже в суфизме, насыщенном драматизмом переживаний недостижимости Возлюбленной, покаяние в привычном смысле составляет

¹²⁸ Ванеев А. Два года в Абези. В память о Л.П.Карсавине. — Наше наследие. 1990, IV, с. 94.

¹²⁹ Хрестоматия по исламу, с. 60.

лишь этап в формировании сознания, в постоянной же практике тактики «тауба» означает главным образом очищение — очищение от мирского, которое позволяет, не отвлекаясь суетными заботами, погрузиться в созерцание Бога, в восторг и муки любви к нему. Сознание, что Бог милостив, любящ и потому прощающ, Ибн Араби выразил так: «Его любовь опережала Его гнев, если кто-то и оказывается в числе несчастных, все равно неизбежно наступят всеобъемлющая Божья милость, Божье попечительство и изначальная Божественная любовь, которая определяет исход»¹³⁰.

Христианское покаяние, возможно, активизирует душевное совершенствование, является творческим началом, но страсти, подчас рождаемые им, способны наносить ущерб, т.е. покаяние может породить зло и грех, против которых оно, как предполагается, направлено. Как заметил в романе «Имя розы» его автор Умберто Эко, «из жажды покаяния и из намерения очистить мир могут выйти кровопролития и человекоубийство»¹³¹. Об этом же, по сути дела, говорится и в упоминавшемся романе Е. Анджиевского. Граф Шартрский, спровоцировавший крестовый поход детей, в котором многие из них погибли, признается: «Я совершил это страшное злодеяние, поскольку, исполненный веры и надежды, считал, что если на нас плащи крестоносцев и мы дали обет жертвовать всем ради освобождения Гроба Господня из-под ига неверных, то все, что мы делаем, правильно и необходимо, ибо служит единственной и высочайшей цели. То было заблуждение моей святой веры»¹³².

Страшное преступление может быть совершено против веры, но оно возможно и во имя веры, соответствующим образом понимаемой. И здесь встают вопросы: где истина? какие деяния человека благие, а какие греховные? где критерий этого? на что можно опереться?

Абд аль-Джаббар писал: для того чтобы положить конец греху, «нужно знать, что твое вмешательство не принесет еще большего зла... знать, что оно принесет пользу»¹³³. «...И не даст Он узнать сокровенное у Него никому, кроме тех, к кому Он соблаговолил как к посланнику» (72:26–27). В романе Умберто Эко даже пророкам не оставляется эта прерогатива: «Антихрист способен родиться из того же благочестия, из той же любви к Господу, однако чрезмерной. Из любви к истине. Как еретик рождается из святого, а бесноватый — из провидца. Бойся, Адсон, пророков и тех, кто расположен отдать жизнь за истину. Обычно они вместе со своей отдают жизни многих других. Иногда еще до того, как отдать свою. А иногда — вместо того, чтобы отдать свою... Должно быть, обязанность всякого, кто любит людей, —

¹³⁰ Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 192.

¹³¹ Иностранная литература. 1988, № 9, с. 96.

¹³² Там же, 1990, № 1, с. 106.

¹³³ Цит. по: Мусаев М. Мутазилиты. М., 1997, с. 62.

учить смеяться над истиной, учить смеяться саму истину, так как единственная твердая истина — что надо освободиться от нездоровой страсти к истине»¹³⁴.

Признаем, что посланники знают истину (здесь имеется в виду истина земная), она изложена, сформулирована в словах, переданных Пророку, и зафиксирована в Писании. Но Пророк смертен, его знание умирает вместе с ним. Дальше начинаются толкования произнесенных им слов, а слово неоднозначно. Васил ибн Ата говорил: и Осман и Али могут ошибаться. Значит, кто-то из них впал в грех, а кто — неизвестно, и знает об этом лишь Аллах¹³⁵. Но если ошибаются праведные халифы, то тем более может заблуждаться разум простого верующего. «Разум в мысленных рассуждениях своих не способен постичь миропорядок таким, какой он есть... Посему полное знание — только в божественном проявлении, когда снимает Бог покрывало с зеницы тонкой пронизательности (басйра) и с очей»¹³⁶.

Ибн Араби приводит слова Абу Бакра: «неспособность достичь понимания [уже есть] понимание» — и поясняет: «Поэтому твое знание о том, что есть нечто непознаваемое, уже есть само по себе правильное знание, и ты знаешь его без всякого сомнения»¹³⁷.

Отказ от знания, от разумения есть грех, но и разумность не должна перерасти в самодовольный рационализм, в эквилибристику ума. «В погоне за греховным рационализмом сознание лишается присущей всему бытию рациональности. Из-за умствования оно перестает созерцать умно»¹³⁸. «Если бы сии разумы, лишь собой руководствующиеся, вняли наделенным откровением и небесной поддержкой, то выпрямились бы»¹³⁹. «Заблуждаются те, кто пытается познать запредельное, не опираясь на начертания Всевышнего, отвергая истинное, находясь во власти своей спеси и в плену побуждений самости»¹⁴⁰.

Все нетрадиционалистски мыслящие теологи и фаласифа подчеркивали роль разума в постижении истины, и даже трансцендентной Истины. Они настаивали на необходимости логики как основания правильного мышления, правильной организации знаний, на критическом отношении к знанию, не проверенному логикой, на сомнении в таком знании. Хотя сомнение, согласно Корану (как и христианскому учению), является грехом, однако многие теологи считали, что без сомнения нет истинной веры, что только человек, прошедший через этот этап, обретает глубокую, осознанную веру. Освобождение от терзаю-

¹³⁴ Иностранная литература. 1988, № 9, с. 86.

¹³⁵ См.: *Мусаев М.* Мутазилиты, с. 61.

¹³⁶ *Ибн Араби.* Геммы мудрости, с. 213.

¹³⁷ *Ибн Араби.* Мекканские откровения, с. 168.

¹³⁸ *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Т. I, ч. 1. М., 1990, с. 179.

¹³⁹ *аль-Кирмани.* Успокоение разума, с. 383.

¹⁴⁰ Там же, с. 459.

щих сомнений позволяет вступить на путь, выводящий за пределы рационального знания, обогащающий верующего такими способностями, как мистическое озарение или интеллектуальная интуиция. И если последняя является все же продолжением напряженной деятельности разума, дополняемой иными возможностями духа, то мистическое озарение имеет несколько другую основу. Оно тесно связано с эмоциональным переживанием недостаточности веры, невозможности обрести безусловность веры; оно скорее означает признание собственного бессилия и вручение себя в руки милостивого Бога и надежду на его благоволение.

Именно эти переживания в обретении веры описал в сочинении «Избавляющий от заблуждения» аль-Газали. Это акт, подготовленный напряженной душевной и духовной работой верующего, но завершенный лишь благодаря божественной благодати, сошедшей на него. Спасение приходит через благодать. А.А.Столяров в предисловии к «Исповеди» Блаженного Августина так излагает взгляд Августина на нужду человека в помощи. Адам, совершив грех по своей воле, стал смертным и уже не мог своими силами достигать добра. Этот грех, переносимый на другие поколения, стал родовым проклятием человечества. Добавляемые к первородному новые грехи людей увеличивают общую «массу греха». Но само человечество неспособно стать на истинный путь, и лишь божественная благодать может вылечить душу человека¹⁴¹.

Однако божественная благодать — дар нечастый, и если у человека нет способности проделать напряженную душевную работу и заслужить благодать, то ему на помощь приходят учение Пророка, переданное им слово божие и жизнь и деяния самого Пророка — нужно положиться на них, довериться им. «Весть Его правдива, и верить ей должно, независимо от того, постиг ли ты знание, заключенное в словах его, или не постиг»¹⁴². Эту мысль Ибн Араби несколько варьирует в другом своем трактате: «И верно как то, что ислам есть воздаяние, так и то, что религия — ислам, а ислам есть повиновение, так что повинуется человек и приятному, и неприятному, то есть воздаянию»¹⁴³. Посланник предохраняет от тяжких грехов, указывая путь, по которому нужно следовать; он напоминает о запретах и повелениях Аллаха, что потом делает и молитва. Аль-Кирмани предостерегает от следования тем, кто, «целиком отдавшись начертаниям своего разума», отверг «водительство наместников Всевышнего по верному пути к спасению». «Счастье души, — пишет он, — обретается только тогда, когда получает она от них руководство в деяниях и знаниях»¹⁴⁴. Сам по себе ра-

¹⁴¹ См.: Столяров А.А. Предисловие. — *Аврелий Августин. Исповедь*, с. 38–39.

¹⁴² *Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 254.

¹⁴³ *Ибн Араби. Мекканские откровения*, с. 184.

¹⁴⁴ *аль-Кирмани. Успокоение разума*, с. 461.

зум не определяет ни добродетели, ни злодеяния. Все эти обязанности определены откровением, и разум должен лишь послушно следовать его указаниям — так полагали теологи-ашариты¹⁴⁵.

Но здесь снова возникает проблема толкования, и выход из нее — фактический отказ от разума. Разум, оказывается, нужен только для того, чтобы человек признал его бессилие в установлении истины, разрешении сомнений и покорно отдал себя милости Аллаха, обретя наконец покой.

Понятие «покой» пронизывает почти все учения. Это или «покой ума» (аль-Кинди, аль-Фараби), или «покой сердца», «покой души» (мутакаллимы и суфии). Сочинение крупнейшего философа-исмаилита аль-Кирмани так и называется — «Рāха ал-'ақл» («Успокоение разума»).

Аллах может наделить человека знанием, которое «дарует знающего всемерный покой, дарует ему также и лютую муку»¹⁴⁶. Измученный поисками истины, прошедший через сомнения, которые суть распад личности, разум наконец восстанавливает ее единство и завершает свой путь в покое. Успокоение его свидетельствует о том, что он исчерпал свои возможности, признал поражение своей гордыни или достиг истины. Покой, таким образом, становится свидетельством истины, знаком и мерилем истинного благодатного состояния человека, преодолевшего все соблазны, претензии на самодостаточность, самостоятельность и вернувшегося к целомудренной простоте. Получение всех знаний первоначал сущего и ступеней его бытия «потребно разуму, чтобы, стяжав святую чистоту, достичь безмятежности»¹⁴⁷.

Однако обретение покоя возможно и после смерти — и успокоение разума, соединившегося с Мировым разумом и наслаждающегося общением с другими разумами, и такое же успокоение души или сердца, освобожденных от терзаний и горестей земного мира. «Несовершенному человеческому разуму, — пишет исследователь наследия аль-Кирмани А.В.Смирнов, — предстоит путь, чтобы достичь того же совершенства, которое отличает Первый Разум и которое проявляется в вечном блаженстве и успокоении»¹⁴⁸.

Земная жизнь предстает в таком случае как сфера, в которой можно достичь счастья и блаженства, но эти состояния эпизодичны и кратковременны. «Здесь жизнь — только игра и забава» (6:32). Согласно кораническому учению, привязывать себя к дольному миру — значит изменять Богу. Этот мир — только часть Истины, но не вся она; грешно цепляться за смертное, тленное, надо думать и о блажен-

¹⁴⁵ См.: *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 97.

¹⁴⁶ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 213.

¹⁴⁷ *аль-Кирмани*. Успокоение разума, с. 24.

¹⁴⁸ *Смирнов А.В.* Формула совершенства: завершенность круга. — *аль-Кирмани*. Успокоение разума, с. 11.

ном бессмертии. «Да, вы предпочитаете жизнь ближайшую, а последняя лучше и длительнее» (87:16–17). Более того, тому, кто не думает о посмертном воздаянии, пребывая в пучине земных страстей, уготована геенна. Этот мир дан Богом, в нем проходит часть человеческой жизни, когда человек готовится к встрече с Богом, к возвращению к нему. Греховна привязанность человека к себе в качестве земного существа, но, считал аль-Газали, столь же пагубна и ненависть к себе, к своей ущербности, ибо это обратная сторона любви, поглощающая думы и чувства и отвлекающая от Всевышнего¹⁴⁹. Ненавидящий мир, полагает аль-Газали, идет по пути приближения к Аллаху. «Мир — преграда перед Всевышним, и достичь Его можно, лишь убрав преграду»¹⁵⁰.

Сознавая временность земной жизни, нельзя пренебрегать этим божьим даром и его предназначением; помня о смерти, нужно жизнь организовать так, чтобы стать достойным милости божьей. Аллах вовсе не призывает людей думать лишь о смерти, пытаться скорее расстаться с жизнью. Поэтому сознательное лишение себя жизни столь же греховно, сколь и цепляние за нее. В акте самоубийства человек отвергает мудрость Бога, противопоставляет себя ему. В этом акте обнаруживается также и гордыня индивида, противопоставляющего себя роду, общине, обществу.

В традиционных религиях самоубийство бывает узаконено, может входить в состав обычая (самосожжение вдов в индуизме, вручение себя смерти у индейцев, японцев и т.п.). Самопожертвование ради какой-либо общезначимой цели признается и монотеистическими религиями (распятие Христа, исламские мученики-святые, сжигающие себя раскольники и многое другое). Но все эти обычаи или допущения говорят о том, что самоубийство признается, допускается, как правило, тогда, когда оно целесообразно для сохранения рода. Когда же отсутствует экстремальная ситуация, самоубийство становится разрушительным для общества — самоубийца бросает вызов другим, обвиняет других и в то же время ставит себя над ними, возвышает значимость индивидуального «Я», его особенность и обособленность. «Эгоистический самоубийца», как назвал его Дюркгейм, нарушает не только божественный Закон, противопоставляя ему свою волю, но и закон общежития, согласно которому воля индивида не должна вступать в противоречие с волей общины, рода. Свободное волеизъявление есть протест против общих установлений.

Поэтому в Коране содержится порицание и пессимизма как питательной почвы для суицидальных настроений.

Понятие греха в конечном счете имеет отношение прежде всего к роду, хотя прилагается как будто к индивиду. То, что греховно,

¹⁴⁹ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 195.

¹⁵⁰ Там же.

через индивида наносит вред роду. За индивидом стоит община, род, на их сохранность направлены заповеди, нарушение которых губительно для индивида, губительно для рода. Индивид, соблюдая заповеди, обязан охранять род; даже совесть, интимное сознание, имеет источником сознание родовое, общинное, воплощенное в божественных установлениях. И хотя грех подразумевает проступок человека перед собой (как влекущий разрушение в этой жизни и наказание в той) и перед Богом (как нарушающий Порядок), реально он представляет разной степени угрозу обществу. «Всех дальше от счастья тот, кто установлениями общины пренебрегает и законы исповедания нарушает; и всех более потерял тот, кто на ветер дни жизни пустил, ради страстей и капризов своих религию забыв»¹⁵¹.

Очистительной силой для индивида являются его совесть и покаяние как следствие ее наличия. Но есть и грехи коллективные, и в коллективных преступлениях совесть индивида приглушается — коллектив «повязывает» индивида общей виной, а тот свою личную вину перекладывает на коллектив. Вина ложится на всех вместе и ни на кого в частности — такое преступление и легче оправдать какой-либо идеей. О растлевающем воздействии такого рода преступлений писал Августин, вспоминая о грехах своей юности: «Наслаждение... было в самом преступлении и создавалось сообществом вместе грешивших... О, вражеская дружба, неуловимый разврат ума... Стыдно быть бесстыдным»¹⁵². В конце концов совесть высвобождает индивида из-под влияния коллектива, и он может покаяться и искупить грех¹⁵³ добрыми делами. С коллективом, тем более таким значительным, как секта, род, народ, проблема вины, греха обстоит сложнее, но она не снимается. Во всяком случае, в исламе если и не часто говорится о коллективном покаянии, то ясно обозначены последствия такого рода греха — Аллах наказывает неумолимо: «...Аллах не ведет народа распутного!» (9:24). «Сколько селений Мы погубили!» — напоминает он тем, кто не повинуется его указаниям. Он наказал израильтян, повелев: «Они будут скитаться по земле; не скорби же о народе распутном!» (5:29, см. также 9:2). В некоторых аятах порицаются иудеи и христиане как несправедные народы, которых не ведет Аллах (5:56, 62). «Мы бросили между ними вражду и ненависть до дня вос-

¹⁵¹ аль-Кирмани. Успокоение разума, с. 22–23.

¹⁵² Аврелий Августин. Исповедь, с. 84.

¹⁵³ Понятие «искупление» греха — в буквальном смысле «купление», покупка отпущения греха — характерно скорее для христианства, признающего и даже вводящего пожертвования для церкви, с которой будто бы совершается сделка денежная, заменяющая благие дела для людей, благое поведение. Но в исламе этот мотив тоже прослеживается: «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день... пока они не дадут откупа...» (9:29); «...есть и такие, что заключили завет с Аллахом: „Если Он дарует нам от Своей щедрости, то мы, конечно, будем ...праведными“» (9:76, см. также 9:104).

кресения... И стремятся они по земле с нечестием, а Аллах не любит распространяющих нечестие!» (5:69). Если какой-нибудь народ выступит на пути Аллаха, он покарает его «мучительным наказанием» и даже может заменить «другим народом» (9:39). К тому же он дает правоверным прерогативу вершить суд над многобожниками (9:5), ибо «они — преступники» (9:9) и «большая часть их — распутники» (9:8).

Фактов покаяния за такое бесчестье Коран не фиксирует, но намек на покаяние, вернее, божественное пожелание, надежда на него в нем содержится: «Неужели они не обратятся к Аллаху и не попросят у Него прощения? Ведь Аллах — прощающий, милостивый!» (5:78). Или: «А если они обратились, и выполнили молитву, и дали очищение, то они — братья ваши в религии» (9:11).

В «Трактате о жителях добродетельного города» аль-Фараби описывает нравы недобродетельных городов — невежественных, заблудших и т.п., в которых господствуют страсть к плотским наслаждениям, богатству, честолюбие, властолюбие¹⁵⁴. К сожалению, никакого анализа при этом не дается — коллективному греху недобродетельных городов просто противопоставляется добродетельный город, жители которого вместе и порознь совершают добродейания, проявляя в этом упорство и настойчивость, совершенствуя свои души, а тем самым и «единую» душу. Результатом такой деятельности является то, что душа перестает нуждаться в материи, освобождается от нее и постигает счастье¹⁵⁵.

В этом, согласно аль-Фараби и почти всем арабским философам, смысл и предназначение человека, в этом смысл жизни, данной ему Богом. Как писал аль-Кирмани: «У истины — свои приметы, и у всего — свой строй и порядок; добродетель требуется, а способность добыть ее — даруема; счастье с совершенством неразрывно, а вечная жизнь с исполнением обрядов Закона крепко связана»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ См.: аль-Фараби. Философские трактаты, с. 322–325.

¹⁵⁵ См. там же, с. 326–329.

¹⁵⁶ аль-Кирмани. Успокоение разума, с. 22.

CONTENTS

Editor's Foreword	5
<i>V.S.Stiopin</i> . Worldview Universals as the Foundation of Culture	14
<i>M.T.Stepaniants</i> . The Problem of Universals in the Discourse of the Oriental Philosophers of the 20th Century	42
<i>V.K.Shokhin</i> . Indian Categorical Systems and 16 Padārthas of the Nyāya	58
<i>V.G.Lysenko</i> . The Problems of Universals in the Vaisheshika and in Indian Linguistic Philosophy	77
<i>O.V.Mezentseva</i> . The Concept of God in Indian Philosophy of the 19th–20th Centuries	122
<i>Ye.A.Frolova</i> . The Notion of Sin in Muslim Theology and Philosophy	141
<i>N.V.Efremova</i> . The Concept of Immortality in Classical Muslim Philosophy	180
<i>A.I.Kobzev</i> . “Philosophy” as a Category and the Genesis of Philosophy in China ..	200
<i>A.I.Kobzev</i> . Categories and Main Notions of Chinese Philosophy and Culture	220
<i>A.V.Nikitin</i> . Universal Characteristics of Traditional Vietnamese Thought	244

An Alternative of “Universalism”

<i>A.V.Smirnov</i> . Nominality and Substantiality: Why Non-critical Study of “Cultural Universals” May Lead to False Understanding	290
Dictionary of Main Cultural Categories and Notions	318
Indian Tradition (<i>N.V.Isaeva, V.G.Lysenko, O.V.Mezentseva, V.K.Shokhin</i>)	318
Arabic Tradition (<i>A.V.Smirnov</i>)	346
Chinese Tradition (<i>A.I.Kobzev</i>)	383
Summary	429

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	5
<i>В.С.Степин</i> . Мироззренческие универсалии как основание культуры	14
<i>М.Т.Степанянц</i> . Проблема универсалий в дискурсе философов Востока XX века	42
<i>В.К.Шохин</i> . Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи	58
<i>В.Г.Лысенко</i> . Концепция универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии	77
<i>О.В.Мезенцева</i> . Концепция Бога в индийской философии нового и новейшего времени	122
<i>Е.А.Фролова</i> . Концепции греха в исламской теологии и философской мысли	141
<i>Н.В.Ефремова</i> . Проблема бессмертия в философии классического ислама	180
<i>А.И.Кобзев</i> . Категория «философия» и генезис философии в Китае	200
<i>А.И.Кобзев</i> . Категории и основные понятия китайской философии и культуры	220
<i>А.В.Никитин</i> . Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли	244
Альтернатива «универсализму»	
<i>А.В.Смирнов</i> . Номинальность и содержательность: почему не критическое исследование «универсалий культуры» грозит заблуждением	290
Словарь категорий и понятий	318
Индийская традиция (<i>Н.В.Исаева, В.Г.Лысенко, О.В.Мезенцева, В.К.Шохин</i>)	318
Арабская традиция (<i>А.В.Смирнов</i>)	346
Китайская традиция (<i>А.И.Кобзев</i>)	383
Summary	429
Contents	430

Научное издание

**УНИВЕРСАЛИИ
ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР**

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Редакторы *Т.А.Дубянская, З.М.Евсенина*
Художник *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *Е.А.Мамиконян*
Компьютерная верстка *Е.В.Катышева*

ЛР № 020297 от 23.06.97
Подписано к печати 25.10.01
Формат 60×90^{1/16}. Печать офсетная
Усл. п. л. 27,0. Усл. кр.-отт. 27,5. Уч.-изд. л. 29,5
Тираж 1000 экз. Изд. № 7956. Зак. № 4815

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры