

А.В.Смирнов

**«Благо» и «зло» в исламской традиции и философии
(к постановке вопроса).
Избранные тексты**

Цель этой публикации — наметить общий контур проблематики добра и зла в классической арабо-мусульманской культуре. Здесь не может идти речь о том, чтобы сколько-нибудь удовлетворительно исчерпать эти вопросы, ни даже о том, чтобы дать адекватное представление о масштабах, глубине и разнообразии их постановки. Моя задача гораздо скромнее: намеком, пунктиром обозначить области, в которых эта проблематика возникала и разрабатывалась, назвать лишь некоторые имена мыслителей первого ряда, высказывавшихся по данной проблематике.

Однако ограничиться этим было бы недостаточно. Необходимо, на мой взгляд, указать также на логику выстраивания проблематики добра и зла в арабо-мусульманской культуре, на те «силовые линии», которыми это поле конституировано. Эта задача еще менее, чем первая, могла быть сполна решена здесь. Однако для меня было важно самим подбором материала зафиксировать следующее положение: арабо-мусульманская мысль не расколота, как это часто представляют, на две несообщающиеся части, «традиционную» и «философскую», где первая опирается исключительно на авторитет, а вторая — на разум и достижения античности. Философия в арабо-мусульманской культуре отнюдь не сводилась к усвоению античности, а отношение между ранней философской мыслью в исламе и формировавшейся доктриной было весьма интригующим¹.

¹ Как анализ доктринального текста может открыть следы такого взаимодействия доктрины и философии, насколько неоднозначно то, что называют «исламским

В этой публикации представлены авторитетные и философские тексты, в нее не включены доктринальные сочинения. Конечно, это — существенный пробел, который предстоит восполнять в будущем. Его наличие вызвано соображениями объема и частично компенсировано тем, что некоторое представление о доктринальной разработке понятий блага и зла в суннитском исламе дают комментарии к хадисам.

Исламское вероучение наделяет человека высоким положением в мироздании, определяя его статус как «преемника» (*халифа*) Бога на земле. Человек взял на себя ответственность за то, чтобы распоряжаться всей землей и, более того, всем мирозданием к своей пользе. Эта деятельность должна быть выстроена на началах разума и имеет целью максимизацию блага (как индивидуального, так и всеобщего) и минимизацию зла.

Отношения между Богом и человеком рассматриваются в исламе как отношения между «Господином» и «рабом». Основное действие, к которому призван «раб» (*'абд*), — «поклонение» (*'ибāда*). Поклонение может быть действительным, только будучи собственным, а не вынужденным действием: необходимость искреннего и твердого, автономно формируемого и удерживаемого «намерения» (*ниййа*) составляет непереносимое условие любого действия.

Акцент на «поклонении» определяет тот факт, что понятия блага и зла трактуются в исламе прежде всего как благо и зло конкретного поступка. Действия

вероучением», насколько этот феномен многослоен, насколько серьезная подготовка требуется любому верующему для понимания даже основных положений доктрины и насколько, следовательно, существенный разрыв имеется между массовым и элитарным, теоретическим сознанием в вопросах вероучения, я стремился показать в своем переводе и анализе основополагающего доктринального текста ханафитов: *Смирнов А.В.* Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия (к вопросу о взаимном влиянии на примере «ал-Фикх ал-'акбар» Абу Ханифы) // Вестник РГГУ. Вып. 4. М.: РГГУ, 2000, с. 52—86.

оцениваются, согласно исламской этике, в соответствии с намерением совершающего их человека, а наилучшее намерение — это намерение поклоняться Богу, что безусловно обеспечивает человеку счастье в мирской и потусторонней жизни.

Каким должно быть подлинное поклонение Богу? Как человек идет к благу, как может избежать зла? Кто несет ответственность за совершаемый им выбор? Эти вопросы в значительной мере явились движущим импульсом исламской религиозной мысли. Отклики на них просматриваются также в мысли основных представителей классического, средневекового периода развития арабской философии. В предлагаемых отрывках из авторитетных текстов исламской традиции, а также философских произведений арабо-мусульманских мыслителей заметна эволюция понимания блага, которое тем не менее не отклоняется от общего основного стержня. Понятия блага и зла почти нигде не переходят пределов их сугубо этической или даже морализаторской трактовки. Исключением является тенденция к онтологизации блага, наиболее выраженная у Ибн Сїны, как и у других представителей арабского перипатетизма, что связано в первую очередь с неоплатоническим влиянием.

Авторитетные тексты

Коран

Согласно мусульманскому вероучению, Коран и сунна — два главных источника, которыми мусульманин должен руководствоваться в повседневной жизни. Они служат основой как для мусульманских ученых, специализирующихся в области вероучения и права, так и для рядовых верующих, которым задают ориентиры практически во всех областях жизни. Не составляет исключения и вопрос о добре и зле. Я предлагаю вниманию читателей некоторые аяты, которые отражают наиболее характерные черты коранического понимания того, что такое благо и зло, что значит для человека творить благо или зло, какова моральная ответственность человека. Все аяты приводятся в переводе Г.С. Саблукова и сопровождаются моими краткими комментариями.

Согласно Корану, Бог является единственным источником блага и зла. «Если Бог пошлет тебе какое либо бедствие, то Он только один может и избавить от него; и если пошлет тебе какое благо, то потому, что Он всемогущ» [6:17 (17)]. «Скажи: Боже, царь царства! Ты даешь царство кому хочешь, и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь, и унижаешь кого хочешь: благо в Твоей руке, потому что Ты всемогущ» [3:26 (25)].

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

Этот императив получает свое разъяснение прежде всего в толковании блага как религиозного послушания. Благом является верить в посланника истины от Бога: «Люди! этот пророк принес уже к вам истину от Господа вашего, потому веруйте ко благу вашему; но если останетесь неверными, то... действительно во власти Бога небесное и земное; Бог — знающий, мудр» [4:170 (168)]. Благом является предписанное Законом, хотя это может не нравиться людям: «Вам предписана война, и она вам крайне отвратительна. Но, может быть, вы чувствуете отвращение от того, что добро для вас» [2:216 (212)]; «Верующие! вам не позволяют брать наследство у жен против их воли, и также препятствовать им получить часть, какую вы предоставили им, разве только они сделают явно какое гнусное дело. Обходитесь с ними благопристойно; если вы тяготитесь ими... может быть, вы тяготитесь тем, в чем Бог поставил великое благо» [4:19 (23)].

Поэтому благо представляет собой соблюдение Закона. Оно может принимать вид ритуальных действий: «Торжественный праздник — в известные месяцы. Кто поставил себе в обязанность совершить праздник во время их, тому во время празднования не совокупляться с женой, не делать законопреступного, не ссориться. Что доброго сделаете, то знать будет Бог. Берите с собой путевых запасов; но самый лучший путевой запас есть благочестие. Бойтесь Меня, рассудительные!» [2:197 (193)]. Среди них первое место занимает молитва: «Верующие! совершайте молитвенные наклонения и преклонения: служите Господу вашему и делайте доброе; может быть, будете счастливы» [22:77 (76)]; «Верующие, да не озабочивают вас ни имущество ваше, ни дети ваши, до того, чтобы забывать воспоминание о Боге! те, которые будут поступать так, будут несчастны» [62:9 (9)]; «Совершайте молитву, давайте очистительную милостыню: что доброго предварительно сделаете вы для душ ваших, найдете то у Бога; потому что Бог видит, что делаете вы» [2:110 (104)]. Оно может принимать вид активных социальных действий: «Вы веруете в Бога и Его посланника, сражаетесь на пути Божиим, жертвуя вашим имуществом и вашими душами: это лучшая для вас торговля, если понимаете» [61:11 (11)]. Наконец, вид моральных максимум — «не злословь», «прости совершенное зло»: «Бог не любит того, что разглашают о худом по одной лишь охоте говорить, разве только кто будет несправедливо притеснен: Бог — слышащий, знающий. Рассказываете ли вы о добром, скрываете ли то, извиняете ли худое, Бог — извиняющий, мощный» [4:148-149 (147-148)].

В Коране есть аяты, как будто отдающие предпочтение толкованию блага как блага будущей жизни в противопоставлении мирскому: «Здесьняя жизнь есть только суета, призрак; но будущая жизнь есть лучшее благо для благочестивых. Не рассудите ли этого?» [6:32 (32)]. Однако безусловно более характерным является понимание блага как равно земного и потустороннего: «А тем, которые были богобоязливы, будет сказано: что такое ниспослал Господь ваш? Они скажут: доброе. Тем, которые в здесьней жизни делали хорошее, жилище в будущей жизни будет доброе: как отраднo жилище благочестивых!» [16:30 (32)]. Поэтому внимание

к правильному устройству сугубо здешней, материальной жизни также является безусловным благом: «И к Маданитянам [послал] брата их, Шогайба. Он сказал: народ мой! поклоняйтесь Богу: кроме Его у вас нет другого Бога; от Господа вашего пришло к вам ясное указание: соблюдайте верность в мере и весе; не вредите людям убавлением принадлежащего им; не распространяйте расстройств по земле после того, как она приведена в благоустройство. Это послужит к вашему благу, если вы будете верующими» [7:85 (83)]. В некоторых случаях, таких как призыв к пожертвованиям на нужды бедных членов общины, заметно понимание того, что материальное и нематериальное виды блага взаимно обуславливают одно другое: «Спрашивают тебя: на кого делают они жертвования? Скажи: добро, каким они жертвуют, *идет* на родителей, ближних, сирот, бедных, путешественников. Что доброго ни сделаете, Бог то знает» [2:215 (211)]; «Он дает мудрость, кому хочет, и кому дается мудрость, тому дается великое благо; но об этом думают только умные. Какое бы пожертвование ни пожертвовали вы, и какой бы обет ни обещали вы, — Бог знает их; но за нечестивых нет заступников. Если вы открыто будете творить их и отдавать их бедным, то это будет еще лучше для вас: загладит вам ваши злые дела. Бог ведает, как что делаете вы. Не на тебе лежит обязанность руководить их, Бог руководит, кого хочет. Что ни жертвуете вы из добра вашего, *жертвуете* то для себя самих, как скоро жертвуете только потому, что ищете лица Божия. Что ни жертвуете из добра вашего, вам сполна будет заплачено за то, и вы обижены не будете. — *Пожертвования* для бедных, которые терпят нужду на пути Божиим; они не могут вести промыслов на земле; незнающий почтет их, по скромности их, богатыми; ты узнаешь их по их признакам: они не просят докучливо. Что пожертвуете из добра вашего, Бог то знает» [2:269-272 (272-274)].

Поэтому императив благих поступков подкрепляется многократными указаниями на то, что добро выгодно человеку, поскольку непременно будет вознаграждено без остатка: «Какое добро ни сделают они, не останутся невознагражденными за него: Бог знает боящихся Его» [3:115 (111)]. Добрые дела накапливаются ко благу совершающего их и обеспечивают воздаяние в день воскресения,

которого в таком случае можно ждать без боязни: «Тем, которые предстанут с добрыми делами, тем будет добро за них: они в тот день будут безопасны от страха» [27:89 (91)]. Не только совершенное добро, но и зло будет явлено человеку без остатка: «Будет день, в который каждая душа найдет представленным пред ней то, что сделала она доброго и что сделала злого, пожелает, чтобы явилось великое расстояние между ею и оным. Бог благоволительно предостерегает вас; Бог благ к рабам своим» [3:30 (28)]; «В тот день люди рассеянными толпами пойдут, чтобы увидеть дела свои. Тогда и тот, кто сделал добра весом на одну пылинку, увидит его; и тот, кто сделал зла весом на одну пылинку, увидит его» [99:6-8 (6-8)]. В немалой мере призыв к Богу строится на утверждении о том, что именно Бог способен обеспечить людям благо и простить их грехи: «Они сказали: не поставим мы тебя выше тех ясных знамений, какие пришли к нам; выше Того, кто сотворил нас. Исполни, что хочешь исполнить: ты можешь исполнить только то, что относится к сей дольней жизни. Истинно мы уверовали в Господа нашего, для того, чтобы Он простил нам согрешения, и то волхвование, какое сделать ты принудил нас. Бог есть и благий и пребывающий» [20:73 (75)]; «Одолжайте Бога хорошим одолжением. Какое добро ни предпошлете вы для себя, у Бога найдете его: Он сам — добро и величайшая награда. Просите у Бога прощения себе: истинно, Бог — прощающий, милосерд» [73:20 (20)].

Поскольку Бог — единственный источник блага, человек не может добыть себе счастье вне связи с Богом. Более того, он не способен и понять, в чем подлинное благо и подлинное зло, а потому нуждается в наставлении и руководстве. «Скажи: я не в силах распорядить для себя ни полезным, ни вредным, если не хочет того Бог. Если бы я был хорошо знающим тайное, я бы обогатился всяким добром, и никакое зло не коснулось бы меня: я только обличитель и благовеститель для людей верующих» [7:188 (188)].

Сам по себе человек в силу своей природы скорее склонен к злу: «Человек просит себе зла так же, как просит себе добра: человек тороплив» [17:11 (12)]; «Если бы Бог ускорил для этих людей наступление зла соответственно тому, как же-

лают они ускорить наступление добра, то для них уже кончился бы определенный им срок жизни: нечающих сретить Нас Мы оставляем, при их упорстве, скитаться исступленными» [10:11 (12)]. Это — следствие его торопливости, нежелания видеть отдаленные последствия своих поступков, а также недостатка терпения: «Человек не тяготится молитвой, прося блага себе; но если его коснется зло, он уже безнадежен, отчаян» [41:49 (49)].

И тем не менее Бог испытывает и искушает людей добром и злом: «Каждый человек вкусит смерть. Мы испытываем вас, искушая злом и добром: вы возвратитесь к Нам» [21:35 (36)]. Избрание блага, прямо сопряженного с правильным исповеданием, доставляет человеку совершенство: «Верующие и делающие доброе, — они самые лучшие из тварей» [98:7 (6)]. Соответственно исламская *умма* является лучшим народом: «В то время как вы были на краю огненной пропасти, Он отвел вас от нее. Так открывает вам Бог свои знамения, для того, чтобы вы могли идти прямо; и для того, чтобы из вас составила религиозная община, призывающая к доброму, поощряющая к признанному хорошему и удерживающая от худого. Таковые — счастливы» [3:103-104 (99-100)]; «Вы самый лучший народ из всех, какие возникали среди людей: повелеваете доброе, запрещаете худое и веруете в Бога. И читающие Писание если бы поверовали, им было бы это лучше; есть из них верующие, но большая часть их — нечестивы» [3:110 (106)].

Сунна

Сунна (араб. «закон», «образец») — предание о поступках и высказываниях Мухаммеда, в которых выражено одобрение или осуждение. Сунна — это авторитетный текст (*наҫс*), служащий источником норм права и этики. Сунна представлена сборниками *хадисов* (араб. *хадйс* «рассказ»), которые начали составляться вскоре после смерти Мухаммеда. Наиболее авторитетными сборниками суннитской традиции считаются так называемые «шесть книг»: «аҫ-Ҫахйх» ал-Бухарй, «аҫ-Ҫахйх» Муслима, «ас-Сунан» ат-Тирмизй, «ас-Сунан» ан-Насā'й, «ас-Сунан» Абу Давуда ас-Сиджистāнй, «ас-Сунан» Ибн Маджи, — которые были составлены в IX в.

Я привожу несколько хадисов, имеющих отношение к проблемам блага и зла, вместе с их традиционными комментариями («Фатх ал-барй» Ибн Хаджара ал-‘Асқалāнй, «‘Аридат ал-’ахвāзийй фй шарх ат-Тирмизй» Абу Бакра Ибн ал-‘Арабй²). Нумерация хадисов дана по их комментариям. Комментарии приведены с минимальными купюрами, чтобы читатель мог составить как можно более полное представление о характере комментаторской литературы, ее внимании к нюансам смысла и разночтениям в редакциях хадисов. Параллели для хадисов указаны только по шести сборникам; следует иметь в виду, что чем больше параллелей имеет хадис, тем больший вес (при прочих равных обстоятельствах) ему придается.

Толкования хадисов дают представление о том, в каком направлении шла разработка проблематики блага и зла в традиционной мысли суннитского ислама. Нетрудно заметить, что хадисы продолжают ряд тем, начало обсуждению которых положено Кораном, и добавляют некоторые новые, в частности, трактовку блага как безусловного подчинения правителю мусульманской общины. В переводе хадисов опущен иснад; в переводе комментариев опущены места, относящиеся к иснаду и языковедческим тонкостям, а также ряд указаний на разночтения с другими хадисами. Некоторые хадисы даны в разных редакциях.

1. Развернутое обсуждение вопроса о добре и зле находим в следующем хадисе, который приводит ал-Бухārй:

Хузайфа бин ал-Йамāн говорил: Люди спрашивали посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!), что такое благо, а я спросил, что такое зло, поскольку боялся, как бы оно меня не постигло. Я сказал: «О посланник Божий! Мы жили в невежестве (*джāхилиййа*) и зле, и вот Бог дал нам это благо. А будет

² Известный египетский ученый (1372—1449), автор комментария на сборник ал-Бухārй, быстро завоевавшего широкую известность.

³ Известный хадисовед из Севильи (1076—1148, не путать с суфием Ибн ‘Арабй!), комментатор сборника ат-Тирмизй.

ли после этого блага какое зло?» — Он ответил, что будет. — «А после того зла будет еще благо?» — «Будет, с душком (*фи-хи дахан*)». — «А что это за “душок”?» — «Люди, которые будут руководствоваться не мной. Одних ты признаешь, а от других отречешься». — «А после этого блага будет зло?» — «Да, призыватели при вратах геенны. Кто откликнется, того они в нее и бросят». — «Опиши же их, о посланник Божий». — «У них наша кожа, и говорят они на нашем языке». — «А что ты прикажешь [делать], коли меня сие постигнет?» — «Не отходи от общины (*джамā'a*) мусульман и имама их». — «А если у них не будет ни общины, ни имама?» — «Тогда отделись от всех этих группировок, пусть даже тебе придется до смерти глодать ствол дерева и так встретить кончину» (ал-Бухārī 7084. Параллели: ал-Бухārī 3606; Муслим 1847; Абū Дāвуд 4244; Ибн Мāджа 3979).

Комментарий (*Фатх ал-бārī*):

В невежестве и зле: это он указывает на то, как жили люди до ислама: в неверии, друг друга убивая и грабя, предаваясь излишествам и непотребствами (*фавāхши*). *И вот Бог дал нам сие благо:* то есть веру (*'īmān*), безопасность (*'amn*), правильное состояние (*салāх ал-хāl*) и огражденность от излишеств и непотребств. «А будет ли после этого блага какое зло?» Он ответил, что будет: в пересказе Наṣра бин 'Аṣима сказано: «распря» (*фитна*), а в пересказе Субай'а бин Хāлида со слов Хузайфы у Ибн Абī Шайба⁴ говорится: «“А как от него (зла. — *А.С.*) уберечься?” — “Мечом.” — “А после меча будет [время] благочестия?” — “Да, перемирие (*худна*)”». Под «злом» подразумеваются те распри, что случились вслед за убийством 'Усмāна⁵ и далее, либо те загробные наказания, что полагаются за это. «Будет, с душком (*дахан*)»: *дахан* означает «ненависть» (*хақд*); а некоторые говорят, что «порчность» (*дағал*); а некоторые — «порча» (*фасād*) в сердце. Все три значения близ-

⁴ Ибн Абī Шайба (775—849) — известный хадисовед, один из наставников Ибн Мāджи.

⁵ Третий праведный халиф (644—655).

кие. Он тут говорит, что то благо, что наступит вслед за злом, будет не чистым, но замутненным. А некоторые говорили, что под *дахан* подразумевается *духāн* «дым» и что он таким образом обозначил смутное время. Говорили также, что *дахан* — это все, что является «нерекомендованным» (*макрух*)⁶. *Люди, которые будут руководствоваться не мной*: в пересказе Абū ал-Асвада: «После меня будут имамы, которые будут руководствоваться моим руководством (*хадй*), но не следовать моему примеру (*сунна*)». *Одних ты признаешь, а от других отречеешься*: то есть от их дел... *Призыватели*: имеются в виду призывающие не к истинному. *При вратах геенны*: они так названы потому, что к тому идут они⁷. Так же о приказывающем сделать запрещенное говорят, что он на пороге геенны. *У них наша кожа*: то есть они из нашего народа, говорят на нашем языке и принадлежат нашему исповеданию (*милла*). Это значит, что они арабы. Ад-Дāвудй считает, что это значит «сыны Адама». Ал-Қāбисй говорил: Это значит, что они в явном (*зāхир*) принадлежат нашему исповеданию (*милла*), а в скрытом (*бāтин*) противостоят ему, поскольку «кожа» — это вообще явная сторона чего-либо, а изначальное значение этого слова — покров те-

⁶ В фикхе (мусульманской религиозно-правовой мысли) все поступки делятся на «обязательные» (*вāджиб*, *фард*), «рекомендуемые» (*мандуб*), «безразличные» (*мубāх*), «нерекомендуемые» (*макрух*) и «непозволительные» (*харām*). «Обязательными» являются поступки, которые предписаны Законодателем и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается. «Рекомендуемыми» являются предписанные действия, неисполнение которых не наказывается, но совершение которых вознаграждается. «Безразличные» для Законодателя поступки не влекут ни наказания, ни награды. «Нерекомендуемыми» являются те, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. «Непозволительные» поступки — те, которые запрещены Законодателем, несовершение которых награждается, а совершение наказывается. Это пятичленное деление составляет систему «норм» (*хукм*, мн. *ахкām*) фикха.

⁷ ...к тому идут они — букв. «к тому клонится их состояние».

ла... В передаче Абӯ ал-Асвада говорится: «Среди них мужи с сердцами дьявольскими, в людское тело облаченными». ‘Ийād считал, что под «злом» в первый раз подразумеваются распри, случившиеся после ‘Усмāна, под «благом, что после оно-го», — случившееся во время халифата ‘Умара бин ‘Абд ал-‘Азйза, а под теми, среди которых «одних ты признаешь, а от других отречешься», — правители после него, поскольку одни среди них действовали согласно сунне и по справедливости, а другие призывали к нововведениям (*бид‘а*) и чинили несправедливость (*джур*). Я же скажу: Очевидно, под «злом» подразумеваются в первом случае упомянутые первые распри; под «благом» — единение (*иджтимā‘*) [общины] после [борьбы] ‘Али и Му‘āвийи; под «душком» (*дахан*) — некоторые эмиры (*‘умарā‘*), что жили в их время, такие как Зийād [бин ‘Абй-хи] в Ираке, а также противодействие хариджитов; под «призывателями пред вратами геенны» — искавшие власти (*мулк*) хариджиты и прочие: на это указывают его слова «не отходи от общины мусульман и имама их», то есть [делай так,] даже если тот несправедлив. Это разъясняет и передача Абӯ ал-Асвада: «...хоть бы тебе сломали хребет и отобрали имущество». Такого было немало и во время правления (*‘имāра*) ал-Ҳаджжāджа и ему подобных. *Не отходи от общины мусульман и имама их*: имама — то есть повелителя (*‘амир*). В передаче Абӯ ал-Асвада добавлено: «Слушайся и повинуйся, хоть бы тебе сломали хребет и отобрали имущество». Так же в передаче Хāлида бин Субай‘а у ат-Ṭабарāнй: «Увидев халифа, не отходи от него (*илзам-ху*), даже если тебе сломают хребет, а если нет халифа — беги». *Пусть даже тебе придется глодать*: то есть даже если будешь в одиночестве глодать, так и поступай... А у Ибн Мāджи в передаче ‘Абд ар-Рахмāна бин Қурға сказано: «Лучше тебе умереть, глодая пень, чем последовать за одним из этих»... *И так [встретить кончину]*: метонимия (*кинāйа*) приказания держаться общины мусульман и подчиняться ее правителям, даже если те допускают ослушание [Закона]. Ал-Байдāвй⁹ говорит: Смысл этого — в том, что, ес-

⁸ Ат-Ṭабарāнй, Абӯ ал-Қасим (873—971) — известный хадисовед, чьи работы имели в свое время большое влияние.

⁹ Ал-Байдāвй (ум. 1316) — знаменитый ученый и комментатор Корана.

ли на земле нет халифа, ты должен уединиться (*'азл*) и терпеливо пережить невзгоды эпохи. А «глодание ствола дерева» — метонимия для переживания невзгод, ведь говорят «он грызет камни от боли»... А Ибн Баттāl указывал, что этот хадис — аргумент для ряда факихов в пользу обязательности (*вуджуб*) предписания держаться [общины] мусульман и не восставать против несправедливых имамов. Ведь он назвал последнюю группу «призывателями при вратах геенны», не сказав, что «одних ты признаешь, а от других отречешься», как сказал о первых, а так может быть, только если они не придерживаются истины, — и вместе с тем он приказал держаться общины. Ат-Табарī говорит: В этом вопросе и в [толковании слова] «община» (*джамā'a*) возникли разногласия. Одни говорили, что здесь выражена обязательность (*вуджуб*) этого, а под «общиной» понимается «подавляющее большинство» (*ас-савād ал-а'зам*)¹⁰; да и через Абū Мас'уда от Мухаммада бин Сйрйна приводят его завещание, когда был убит 'Усмāн: «Держись общины, ведь Бог не даст умме Мухаммада единодушно впасть в заблуждение». А иные говорили: Под «общиной» подразумеваются сподвижники [Мухаммеда], но не те, кто жил после них. Другие считали, что подразумеваются ученые, поскольку их Бог поставил как назидание людям и все следуют им в делах религии. Ат-Табарī говорит: На самом деле имеется в виду необходимость держаться общины, которая повинуется тому, кого единодушно признала повелителем; а нарушивший присягу выпадает из общины. Он же указывает: В другом хадисе говорится, что, когда у людей нет имама и они разбиваются на партии, то не идут ни за кем в своей партии и все уединяются, если только могут, из боязни впасть в зло. К этому же сводится толкование того, что сказано в других хадисах, и так соединяется то, что по явному своему разноречит. Это подтверждает и упомянутая передача 'Абд ар-Рахмāна бин Қурга. Ибн Абī Джамра¹¹ указывал, что в этом хадисе выражена мудрость [попечения] Бога о Своих рабах:

¹⁰ По свидетельству средневековых арабских словарей (*Лисāн ал-'араб* и др.), это выражение приобрело специальное терминологическое значение «люди, составляющие множество мусульман и принявшие решение подчиняться правителю, даже если тот несправедлив».

наставил Он каждого в том, что тому было дорого. Большинству сподвижников захотелось спросить, каким бывает благо, дабы узнать это и передать другим, а Хузайфе захотелось узнать, что такое зло, дабы сторониться оно и стать причиной удаления его от тех, кого Бог пожелает спасти. В этом хадисе явлена необъятность мудрости пророка (да благословит и приветствует его Бог!), который каждому отвечал соответственно. Отсюда мы знаем, что кому что ближе, тот в том и превосходит других. Далее, Хузайфе были открыты тайны, другим неведомые. Он знал имена лицемеров (*мунāфиқун*) и многое из того, что должно было случиться. От него мы переняли, что адаб обучения (*'адаб ат-та'лим*)¹² заключается в том, что из всего многообразия наук следует наставлять ученика в тех разрешенных (*мубāха*) науках, к которым тот проявляет склонность, поскольку их он скорее поймет и усвоит. А также, что все, что ведет к благу, также называется благом, и наоборот. От него мы знаем, что следует осуждать того, кто основой (*'асл*) религии полагает иное, нежели Писание и сунну, а их считает ветвью (*фар'*) той основы, им же и изобретенной. А также, что должно отвергать неправильное (*бāтил*) и все, что противоречит пророческому руководству, кто бы таковое ни говорил, знатный или простолюдин.

2. Поскольку благо полагается прежде всего в следовании Закону, возможной оказывается точка зрения, согласно которой главным и достаточным для спасения благим поступком является утверждение единобожия (*тавхид*). Признание Бога, даже косвенное — в приводимом ниже хадисе оно выразилось в тайном опасении человека, — служит здесь единственным основанием для прощения. Характерно, что речь

¹¹ Мухаммад бин Ахмад Ибн Абӣ Джамра (ум. 1202) — известный факих, уроженец Мурсии, кади Валенсии.

¹² Термин *'адаб* многозначен, он указывает на литературные сборники занимательного или морализаторского содержания, а также на комплекс «должного и пристойного» в той или иной сфере деятельности. В данном случае *'адаб ат-та'лим* можно было бы передать словосочетанием «педагогическая этика». Однокоренное *та'дīb* обозначает «воспитание», «привитие приличий».

идет о заядлом злодее (это подтверждают различные редакции хадиса и комментарии), не совершившем при жизни ни единого благого поступка.

Я привожу две редакции этого хадиса, удачно дополняющие друг друга. Первая передана Ибн Ҳанбалом (его сборник не входит в число «шести книг»), а вторая — ал-Бухārī.

- а) Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: Один человек, живший прежде вас, не сотворил никакого блага, кроме утверждения единобожия (*тавхїд*). Когда пришла пора умирать, он созвал домочадцев и наказал им: «Как умру, смотрите, непременно сожгите мое тело, чтобы получились угли, затем разотрите их в порошок и развейте по ветру». Когда он умер, они так и сделали. И вот, он в длани Божьей. И Бог (Славен Он и Велик!) ему говорит: «О сын Адама, почему ты сделал это?» Тот отвечает: «Из страха пред тобой, Господи!». И вот, было ему на этом основании прощено, хотя не сотворил он никакого блага, кроме утверждения единобожия (Ибн Ҳанбал 7980. Параллели: ал-Бухārī 3481, 7506; Муслим 2756; ан-Насā'ї 2079; Ибн Мāджа 4255).
- б) Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: Однажды жил человек, доходивший до крайностей. Когда к нему пришла смерть, он сказал своим чадам: «Как умру, сожгите меня, разотрите в порошок и развейте по ветру; клянусь Богом, как бы не одолел меня могуществом Господь и не подверг такой муке, какой не знал еще никто!» Когда он умер, они так и сделали. Тогда Бог приказал земле: «Собери-ка воедино все его остатки, что в тебе!» Она так и сделала — и вот, он пред Ним. Он спросил: «Что подвигло тебя к тому, что ты сотворил?» — «Трепет (*хашиа*) пред Тобой, Господи». И Он простил ему. А другие предавали: «Страх (*махāфа*) пред тобой, Господи» (ал-Бухārī 3481. Параллели: ал-Бухārī 7506; Муслим 2756; ан-Насā'ї 2079; Ибн Мāджа 4255).

Комментарий (*Фатх ал-бәрӣ*):

Однажды жил человек, доходивший до крайностей: ранее в хадисе Хузайфы¹³ говорилось, что он был грабителем, а в варианте, что в книге *ар-Риқāқ*¹⁴, — что поступал плохо, и там же — что не сделал ни одного доброго дела... *Как умру, сожгите меня, разотрите в порошок и развейте*: в хадисе Абу Са‘йда говорится: «По приближении — то есть по приближении к нему смерти — он сказал своим чадам: “Каким отцом был я вам?” — “Самым добрым отцом.” — “Но я не сделал никакого добра. Как умру, сожгите меня, разотрите в порошок и развейте”»... *Клянись Богом, как бы не одолел меня могуществом Господь*: ...ал-Хаттабӣ¹⁵ указывал, что здесь кроется трудность. В самом деле, как же Он простил этому человеку, когда тот отрицал воскрешение и способность [Бога] оживить мертвых? Ответ тут такой: Он не отрицал это, но был в неведении об этом. Вот он и решил, будто таким образом не будет воспроизведен и сможет избежать наказания. А вера его выявлена вполне признанием в том, что сделал он это из страха перед Богом. Ибн Қутайба¹⁶ говорил: Некоторые мусульмане могут ошибаться по поводу каких-то атрибутов [Бога], но на этом основании их не объявляют неверующими. Но это опровергает Ибн ал-Джавзӣ¹⁷, утверждая: Согласно консенсусу [факихов] (*иттифāқ*)¹⁸, отрицание

¹³ Хадис 3452 сборника ал-Бухārӣ.

¹⁴ «Мягкосердие», один из разделов сборника ал-Бухārӣ; речь идет о хадисе 6481.

¹⁵ Вероятно, Хамд бин Муҳаммад ал-Хаттабӣ (931—996), близкий к шафиизму хадисовед, автор ряда работ, посвященных теоретическому анализу хадисов.

¹⁶ Ибн Қутайба (828—889) — знаменитый адиб и автор доктринальных сочинений, получивших широкую известность в исламском мире.

¹⁷ ‘Абд ар-Раҳмāн Ибн ал-Джавзӣ (1126—1200) — факих и хадисовед ханбалитского толка.

¹⁸ Имеется в виду различие *иджмā‘* «консенсуса уммы» (одна из четырех *‘усул ал-фиқх* «основ фикха», т.е. источников права) и *иттифāқ* «консенсуса факихов»: в первом случае речь идет о не подверженном сомнению положении права, во втором — о единогласном, но все же мнении ученых, которое в

(джахд) атрибута могущества [Бога] является неверием (*куфр*)... Вероятно, тот человек сказал это в спешке и в состоянии сильного страха, как известный муж ошибся, сказав: «Ты мой раб, а я твой Господ»¹⁹. А может быть, *لئن قدر علي* имеет двойной *дāl*²⁰, а значит, он сказал: «Мне предопределено», то есть — написано на роду испытать муку. А может, дело было так, что он утверждал Творца, но жил в эпоху вялости (*заман ал-фатра*)²¹, когда до него не были донесены условия (*шарā'ит*) веры. Скорее всего, он сказал это в растерянности, под влиянием страха, так что потерял голову и сам не знал, что говорит, но не имел в виду истинный [смысл] (*хақйқа*) того, что сказал, поскольку был подобен тем, кто вне себя и не отвечает за свои слова. А самое далекое от истины — мнение тех, кто говорит, будто согласно Закону неверующий может получить прощение [Бога]. *Тогда Бог приказал земле: «Собери-ка*

принципе не обладает статусом абсолютного авторитета. Вопрос о содержании понятия *иджмā'* и соотношении *иджмā'* и *иттифāқ* оставался одним из дискутируемых вопросов фикха, не получивших однозначного решения.

¹⁹ Эта история поведана в сборнике Муслима (хадис 2747): неожиданно обретя потерявшуюся верблюдицу, ее хозяин поспешил возблагодарить Бога, но от волнения спутал формулу. Мухаммед сказал, что причиной тому — его сильная радость. Данный хадис служит основанием положения фикха, гласящего, что ненамеренная оговорка не свидетельствует о неверии.

²⁰ Возможно, предполагает комментатор, вместо *قَدَرَ* «проявил могущество», «одолея» следует читать *قَدَّرَ* «предопределил». В отсутствие огласовок такое прочтение допустимо.

²¹ Слово *фатра* обозначает «расслабленность», а также «период времени». Оба значения важны: речь идет о периодах упадка веры. Термин приобрел значение «эпоха между приходом пророков или посланников», в частности, период между приходами Иисуса и Мухаммеда. Как отмечают исламские авторы, и в тот период жили люди, верившие в Бога и ведшие в общем праведную жизнь, но не имевшие Закона. Ашариты считают, что люди эпохи *фатра*, не знавшие призыва к вере и потому не имевшие ее, обретают спасение.

воедино все его остатки, что в тебе!» Она так и сделала: в хадисе Салмāна ал-Фāрисй, что передает Абū ‘Авāна²² в своем «аҫ-Ҫаҳйҳ», сказано: «Бог сказал ему: Будь! — и он стал, быстрее, чем в мгновение ока». Все это, как говорил Ибн ‘Ақйл²³, возвещает нам о том, что произойдет в День Воскресения. Неправы те, кто считает, будто Он обращался к духу того человека, поскольку это не согласуется со словами «и собрал его Бог»: ведь сжечь и развеять можно именно тело, и именно оно будет собрано и воспроизведено при воскрешении...

3. Следующий хадис дает представление о той роли, которую в культуре ислама играют свидетели. Мусульманское судопроизводство опирается преимущественно на институт свидетельства: истец и ответчик должны представить свидетелей для подтверждения своей правоты, и в большинстве случаев именно свидетельские показания, а не улики или документальные свидетельства, решают дело. Сила свидетельства распространяется здесь и на решение вопроса о загробном воздаянии. В комментарии вполне проявляется и оптимистический настрой суннитского ислама, для которого в целом нехарактерно представление о том, что даже один греховный поступок может ввергнуть верующего в ад.

а) Абū ал-Асвад сказал: Я пришел в Медину. Там случился мор, и люди умирали как мухи. Я сидел рядом с ‘Умаром (да будет им доволен Бог!), когда мимо прошла похоронная процессия. Покойника помянули благим словом, и ‘Умар сказал: «Он ему обеспечен!» Прошла другая [процессия], опять покойника помянули благим словом, и ‘Умар сказал: «Он ему обеспечен!» А затем прошла третья [процессия], покойника помянули дурным словом, и ‘Умар сказал: «Он ему обеспечен!» Я спросил: «Что обеспечено, о повелитель правоверных?» — «Я гово-

²² Абū ‘Авāна (ум. 928) — известный хадисовед. В классической литературе упоминаются его «аҫ-Ҫаҳйҳ» и «ал-Муснад».

²³ Скорее всего, имеется в виду Абū ал-Вафā’ Ибн ‘Ақйл (1040—1119), известный факих-ханбалит.

рил, как говорил пророк (да благословит и приветствует его Бог!): “Мусульманина, которому четырежды засвидетельствовано благое дело, Бог направит в рай”. Мы спросили: “А если трижды?” — “И трижды”. Я спросил: “А дважды?” — “И дважды”. А об однократном свидетельстве мы не спрашивали» (ал-Бухārī 2643. Параллели: ат-Тирмизī 1059; ан-Насā’ī 1934).

- б) Абū ал-Асвад ад-Дīлий сказал: Я пришел в Медину. Когда я сидел рядом с ‘Умаром бин ал-Хатгāбом, мимо нас прошла похоронная процессия. Покойник был помянут добром, и ‘Умар сказал: «Он ему обеспечен». Я спросил у ‘Умара: «Что обеспечено?» Тот ответил: «Я говорю, как говорил посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!): “Мусульманину, чьи [добрые дела] засвидетельствовали трое, обеспечен рай”». И добавил: «Мы спросили: “А если двое?” — “И если двое”. А об однократном [свидетельстве] мы пророка Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) не спрашивали» (ат-Тирмизī 1059. Параллели: ал-Бухārī 2634, ан-Насā’ī 1908).

Комментарий (‘Аридат ал-’ахвазийй фī шарх ат-Тирмизī):

Всякому мусульманину, чьи [добрые дела] засвидетельствовали трое, обеспечен рай: ад-Дā’удī сказал: Здесь принимается в расчет свидетельство достойных и правдивых людей, а не нечестивцев (*фасақа*), поскольку эти могут похвалить и себе подобного, и не тех, кто враждовал с покойным, ибо свидетельство врага не имеет силы. Ан-Нававī²⁴ сказал: Некоторые говорят, что в этом хадисе имеется в виду, что в рай войдет сподобившийся похвалы достойных людей, если та соответствует действительности, а если не соответствует, то не войдет, и наоборот²⁵. Но на самом деле имеется в виду общее [значение фразы]²⁶: если кто-то умрет, а Всевышний внушит людям похвалить покойного, то это доказывает, что тот войдет в рай, не-

²⁴ Муҳйī ад-Дīн ан-Нававī (1233—1277), один из наиболее авторитетных хадисоведов и факихов.

²⁵ *Наоборот*: те же условия связывают поминание дурным словом и адскую участь.

важно, заслужил он это своими делами или нет. Ведь действия подвластны [божественному] желанию (*маши'а*), а здесь — внушение, по которому мы судим о наличии такого желания. А хафиз Ибн Ҳаджар [ал-'Асқалāнī] сказал: Что касается благого, тот тут все ясно. Подкреплением этому служит передаваемый 'Аҳмадом [Ибн Ҳанбалом], Ибн Ҳиббаном²⁷ и ал-Ҳāкимом²⁸ и возводимый [к пророку] (*марфӯ'*) хадис от 'Анаса: «Когда умирает мусульманин, а четыре его ближайших соседа говорят: “Мы видели с его стороны только благо”, — Всевышний говорит: “Принимаю ваши слова и прощаю ему то, чего вы не знаете”». Что касается дурного [свидетельства], то явный [смысл] хадиса тот же. Однако для дурного это верно только относительно тех, у кого зло преобладает над благом²⁹. Ал-Ҳāким передает слова ан-Надра бин 'Анаса, который слышал от отца, что ангелы глаголют человеческими языками о благе и зле каждого мужа. *Мы спросили: А если двое?:* то есть спросили, какова [правовая] норма (*хукм*)³⁰ относительно свидетельства двух. *И если двое:* и для [свидетельства] двух та же норма. *А об однократном [свидетельстве] мы пророка Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) не спрашивали:* говорили, что мудрость того, что остановились на двух, заключается в том, что таково основное правило для свидетельств. А аз-Зайн бин ал-Мунйр говорил, что 'Умар не спросил об одном, дабы в этом величайшем деле не получилось свидетельство меньшее, нежели требуемое основным правилом свидетельства.

²⁶ Т.е. без условия «если похвала соответствует действительности», которое исключает случаи несоответствия действительности и делает значение фразы частным, а не общим.

²⁷ Абӯ Бакр Ибн Ҳиббан (883—965), известный хадисовед и факих.

²⁸ Ал-Ҳāким ан-Найсāбурī (933—1014), известный ученый, автор многочисленных работ по хадисоведению.

²⁹ Комментатор отходит от явного смысла хадиса и добавляет условие преобладания злых дел над благими: само по себе свидетельство о дурных поступках умершего не означает, что он попадет в ад.

³⁰ О системе норм мусульманского права см. примеч. 6.

4. Неверие, самый тяжкий, согласно исламскому вероучению, грех, и единственный, безусловно ввергающий человека в ад, обозначается в арабском языке словом *куфр*. Оно буквально означает «скрывать», в том числе — скрывать от собственного взора, не видеть и не признавать. Неверие как непризнание Бога и неверие как непризнание добрых поступков сближаются вплоть до отождествления в следующем хадисе³¹.

Он (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Солнце и Луна — два чуда (*'āya*) из числа чудес Божьих. Затмение их не предвещает никому ни смерть, ни [долгую] жизнь. Если станете свидетелями затмения, поминайте Бога». Они (присутствовавшие при том люди. — *А.С.*) сказали: «О посланник Божий! Мы видели, что ты, стоя (одно из положений во время молитвы. — *А.С.*), потянулся за чем-то, а потом отдернул руку». Он (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Я увидел рай и потянулся за гроздью его плодов. Сорви я их, вы бы их вкушали, пока стоит мир. Мне был явлен и пламень, — более отвратительного зрелища я не видывал! Увидел я, что населяют его в основном женщины». — «А почему, о посланник Божий?» — «Из-за их неверия (*куфр*)». — «Из-за неверия в Бога?» — «Из-за того, что не веруют (*йакфурна*) в родню³², не веруют в добрые дела (*ихсāн*). Хоть бы ты весь век делал какой-нибудь из них одно добро, а потом она что за тобой заметит — и тут же: “Я от тебя никакого блага не видала!”» (ал-Бухārī 1052. Параллели: ал-Бухārī 29, 5197; Муслим 907; ан-Насā'й 1493).

Комментарий (*Фатх ал-бārī*):

...*Не веруют в добрые дела*: эти слова как будто разъясняют его слова «не веруют в родню», поскольку там подразумевается неверие в добрые дела родни, а не

³¹ Я опускаю пространное начало хадиса, в котором подробно описаны движения Мухаммеда, совершавшего молитву и завершившего ее с восходом солнца.

³² *Родня*: в оригинале *'ашйр*, что объясняется комментаторами как означающее в данном случае «муж».

в самую родню как таковую. В книге *ал-’Имāн*³³ уже разъяснялось, что имеется в виду под «родней». А под неверием в добрые дела подразумевается их «скрывание» (*тағтийа*) или «непризнание» (*джаҳд*), на что указывают последние слова хадиса. *Хоть бы ты весь век делал какой-нибудь из них одно добро*: эти слова разъясняют упомянутое «скрывание»... Под «веком» подразумевается срок жизни мужа либо вообще все время целиком, дабы [подчеркнуть] преувеличением неверие тех женщин. Говоря «хоть бы ты...», он обращается не именно к мужу, а имеет в виду вообще всякого, к кому может быть обращена речь. Здесь выражение частное, а смысл общий. [Она] что [за тобой заметит]: уменьшительное выражение, то есть — [заметит] что-нибудь незначительное, что не соответствует ее целям (*гарад*), что бы это ни было. Подтверждением тому, что женщины, увиденные [Мухаммедом] в аду, обладают именно такими порицаемыми чертами (*сифāt замīма*), — хадис Джāбира, где сказано: «Больше всего в нем (аду. — А.С.) я видел женщин, которые, доверься им, разболтают, попроси у них, поскуются, сами начнут просить, так не отстанут, а получив, не поблагодарят». Кроме уже обсужденного, в этом хадисе много другого полезного. Здесь сказано, что следует повиноваться, когда увидишь то, о чем тебя предупреджали³⁴, отводить беду упоминанием Бога и повиновением Ему, сказано, какие

³³ «Вера», название одного из разделов («книг») сборника ал-Бухārī, где содержится параллельный хадис 29. Говоря о названии одной из глав этой книги, комментатор ссылается на разъяснения Абū Бакра Ибн ал-’Арабī. «Неверие» (*куфр*) жены в добрые дела мужа не равно тому «неверию» (=отрицанию единобожия), в силу которого человек теряет статус мусульманина. Вместе с тем такое неверие (=сокрытие) со стороны жены — одно из наиболее тяжких ослушаний, поскольку отношение жены к мужу подобно отношению человека к Богу: Мухаммед говорил, что, если бы было позволено, чтобы человек кланялся (*саджада*) человеку (кланяться в исламе можно только Богу), то прежде всего было бы предписано, чтобы жена кланялась мужу: настолько он велик в сравнении с нею.

³⁴ Имеются в виду солнце и луна.

виды повиновения бывают, упомянуто чудо, явленное пророком (да благословит и приветствует его Бог!), рассказано, как он увещевал народ свой, наставляя, в чем его польза, и предупреждая, в чем вред. Здесь сказано, что учающемуся следует обращаться к ученому с вопросом о том, что ему непонятно, показано, что допустимо спрашивать об обосновании [правовой] нормы (*'иллат ҳукм*), а ученому следует разъяснять ученику все, что тому необходимо. Здесь же — о запрете не признавать должное (*тахрīm куфрāн ал-ҳуқӯқ*) и обязательности благодарности к благодетелю. Здесь же сказано, что рай и ад сотворены и имеются уже сейчас, а также о том, что слово «неверие» (*куфр*) применимо и к членам вероисповедной общины (*милла*), о том, что люди единобожия будут за грехи терпеть муку, а также о том, что во время молитвы допустимы [посторонние] действия, если они немногочисленны.

Философия

Мутазилизм

Мутазилизм, начальный и в теоретическом плане наиболее плодотворный этап развития калама, явился первым философским течением в исламе. Мутазилизм возник в VIII в. Не будучи единой школой, он во многом схож с досократическим философствованием своим духом свободной постановки вопросов, универсализмом и рационализмом. Мутазилиты считали, что человек самостоятелен в своих действиях, и утверждали, что то, что способен совершить человек, в силу этого не находится во власти Бога. В области этики они известны своим ригоризмом: согласно некоторым мутазилитам, любой грех, даже малый, будет непременно наказан, человек должен творить добро всегда (а не только тогда, когда это не угрожает его безопасности и благополучию, как считает традиционный суннитский ислам) и столь же безусловно противостоять злу.

Предлагаемые отрывки заимствованы из «Мақālāt ал-ислāmиййн ва их тилāф ал-мусаллйн» (Высказывания людей ислама и расхождения молящихся) Абу ал-Ҳасана ал-Аш‘арӣ (Висбаден, 1980; в скобках указаны страницы оригинала). В них изложено понимание мутазилитами блага людей как основания главного боже-

ственного действия — творения, а также представление о том, что все сотворенное Богом является благом и лишь метафорически может именоваться злом.

[252] Мутазилиты высказали четыре мнения о том, сотворил ли Бог Свое творение по причине или без оной. Абу ал-Хузайл говорил: Бог (Славен Он и Велик!) сотворил его по причине. Причина та — творение, а творение — это воля и речение. Он сотворил Свое творение ради его пользы (*манфа‘а*), а не будь этого, оно никак не могло бы быть сотворено, — ведь кто сотворил нечто бесполезное для себя, или что, будучи сотворено, не устраняет какой-то вред (*дарар*), или что не приносит пользы другим, или что не вредит другим, тот действовал впустую.

[251] Мутазилиты были единодушны в том, что Всевышний сотворил Своих рабов ради их пользы, а не для того, чтобы причинить им вред, и что в Его творении то, что не является ответственным [за выполнение Закона] (*мукаллаф*), сотворено на пользу несущим ответственность [за выполнение Закона], а также чтобы служить предметом рассмотрения (*‘ибра*) и доказательством.

Но они держались двух мнений в вопросе о том, что сотворено не для того, чтобы служить предметом рассмотрения (*лā ли-йу‘табар би-хи*). Большинство говорили, что Всевышний может сотворить что бы то ни было только для того, чтобы это послужило предметом рассмотрения для несущих ответственность [за выполнение Закона] или пошло им на пользу, и что Он не может сотворить то, чего никто не увидит и не воспримет чувствами. Иные же, считавшие, что Бог (Славен Он и Велик!) не приказывал познавать, думали, что Бог творит не для того, чтобы это творение служило кому-нибудь предметом рассмотрения и доказательством. Кажется, так говорил Самāма бин Ашрас.

[245] Мутазилиты разошлись в вопросе о том, можно ли говорить, что Бог сотворил зло (*шарр*) и дурные [действия] (*саййи‘āt*). За исключением ‘Аббада, все мутазилиты говорили, что Бог творит зло (каковым служит болезнь) и дурные

[действия] (каковыми служат наказания), причем это зло метафорично (*фӣ ал-мадж̄аз*), и дурные [действия] метафоричны. [246] А ‘Аббад отрицал, что что-либо творимое Богом может быть названо поистине (*хақиқа*) злом или поистине дурным [действием].

[249] Мутазилиты держались двух мнений в вопросе о проклятии Богом неверующих в дольней жизни. Большинство говорили, что это — справедливость, мудрость, благо и подходящее (*сал̄х*) для неверующих, поскольку это удерживает их от послушания. Они в этом доходили до крайностей, говоря, что загробная мука — попечение о неверующих в дольней жизни и проявленное к ним милосердие, имея в виду, что это — попечение, поскольку, будучи загробной [мукой], удерживает их от послушания в этой жизни и являет собой призыв к повиновению. Так говорил ал-Искāфй. А иные говорили, что это справедливо и мудро, но не называли это благом, подходящим, благодатью (*ни‘ма*) и милосердием.

Фальсафа

Школа фальсафы (арабоязычного перипатетизма), среди крупнейших представителей которой — ал-Киндй, ал-Фārāбй, Ибн Сйнā, Наṣйр ад-Дйн ат-Ṭусй, Ибн Ṭуфайл, Ибн Рушд, опиралась на аристотелевско-неоплатоническое наследие. Что касается вопросов добра и зла, то в их разработке наиболее заметно неоплатоническое влияние. Зло здесь понимается как лишенность блага, абсолютное благо отождествляется с Первопричиной, относительное благо может быть получено от Первой Причины прямо или опосредованно, познание объявляется единственным путем к обретению подлинного блага.

Эти положения отчетливо прослеживаются в произведениях Ибн Сйны (980—1037). Вместе с тем интересно обратить внимание на то, как Ибн Сйнā толкует традиционное понятие «поклонения» и «молитвы»: здесь заметны мотивы, которые проявят себя в философии озарения (ишракизме) и суфизме.

[19] Невозможно, чтобы Первая Причина получала благо (*хайриййа*), которого нет в ее самости и которое не входит с неизбежностью в ее состав. Ведь Первая Причина в своей самости должна иметь совершенное благо, поскольку, если Первая Причина не собирает в себе все те блага, кои в сопряжении с ней истинные и именуется благом (при том, что они — возможные), то она должна получать их от иного; однако нет ничего иного в отношении нее, что не было бы ее следствием. Тогда получается, что ее наделяет [благом] собственное следствие, тогда как ее следствие имеет благо или дарует его, только получив его от оной [Причины].

[20] Первая Причина собирает в себе все, что в сопряжении с ней является благом. А высшие блага — блага во всех отношениях, а не в сопряжении. Итак, выяснилось, что Первая Причина собирает все блага (*хайрāt*), являющиеся благами в сопряжении с нею. Тем самым выяснено, что Первая Причина — благо в своей самости, а в сопряжении с остальным сущим — также [благо], поскольку она — первая причина их образования и пребывания как таковых в их существовании и их устремленности к своему совершенству. Таким образом, Первая Причина — абсолютное благо во всех отношениях...

Совершенство человеческих и ангельских душ заключено в том, чтобы запечатлеть [21] интеллигибельное таким, каково оно, в соответствии со своими способностями, уподобляясь Обладателю абсолютного блага, а также в том, чтобы от них исходили действия, которые в их власти и которые в сопряжении с ними являются справедливыми, такие как человеческие добродетели (Рисāла фй ал-‘ишқ (Трактат о любви) // Расā’ил Ибн Сйнā фй асрār ал-ҳикма ал-машриқиййа. Ал-Джуз’ ас-сāлис. Лейден: Брилли, 1894).

[2] Блаженство (*лузза*) — это постижение (*идрāk*) и стремление к обретению того, что для постигающего как такового составляет совершенство и благо. Страдание (*‘алам*) — это постижение и стремление к обретению того, что для постигающего является несчастьем и злом. Зло и добро могут различаться, будучи со-

относительными. [3] Например, для страсти (*шахва*) благом будет приятный вкус или приятное прикосновение; для гнева — одержать верх; для разума — иногда в каком-то отношении истина, а иногда и в каком-то отношении — красота, а из числа интеллигибельного — снискать благодарность, добиться похвалы и почета. Итак, заботы (*химам*) разумных существ здесь различны, и любое благо в соизмерении (*қийās*) с какой-нибудь вещью является совершенством, которое ее отличает и к которому она направлена своей начальной подготовленностью. А любое блаженство связано с двумя вещами: с благим совершенством и с его постижением как таковым...

[7] Сильнее всякого блаженства наслаждение Первого своей Самостью, ибо Он сильнее всего прочего постигает самое [8] совершенное, свободное от природы возможности и небытия, кои суть источники зла (Ал-Анмāt ас-салāса ал-аҳйира мин ал-ишārāt ва ат-танбїхāt (Указания и наставления) // Расā’ил Ибн Сїнā фї асрār ал-ҳикма ал-машриқийа. Ал-Джуз’ ас-сāнї. Лейден: Брилль, 1891).

[18] Когда мы постигаем, что, уподобляясь чему-либо, приближаясь к оному и приобретая его черты, тем самым получаем дополнительную добродетель и достоинство, то оное начинаем любить естеством своим, как работник любит своего хозяина. Далее, божественные души среди людей и ангелов не могли бы называться божественными, если бы не достигли знания абсолютного блага. Ведь очевидно, что совершенными эти души могут оказаться, только объяв интеллигибельные следствия. Однако невозможно запечатлеть интеллигибельное следствие, прежде того не познав истинных его причин, и особенно Первую Причину, — так же, как не может существовать интеллигибельное, если прежде него не существуют самости причин, особенно же — Первой Причины. Первая Причина — самостное чистое абсолютное благо. Действительно, ведь ее именуют абсолютным бытием, а истинность всего, что обладает бытием, так или иначе обладает благостью (*хайриййа*). Далее, благость бывает либо абсолютная самостная, либо приобретенная...

[22] В каждом из сущего есть врожденная любовь к своему совершенству. Ведь совершенство — это то, посредством чего обретается благо. А очевидно, что то, благодаря чему некая вещь получает свое благо (где бы и как бы оно ни было), влечет с необходимостью, что та вещь [23] будет любимой для получающего это благо. (Рисāла фй ал-‘ишқ (Трактат о любви) // Расā’ил Ибн Сйнā фй асрār ал-ҳикма ал-машриқийа. Ал-Джуз’ ас-сāлис. Лейден: Бриль, 1894)

[12] Знающий желает [13] одного только Бога и ничего иного, познанию Его он не предпочитает ничто, и поклоняется одному Ему, ибо Он [один] заслуживает поклонения, поскольку поклонение — это высокая соотнесенность с Ним. [Он поклоняется] не потому, что к чему-то стремится или чего-то боится. В таких случаях то, чего хотят, или то, чего страшатся, и является стимулом (*дā’ин*) и искомым, а Бог служит не целью (*зāйя*), а средством достижения чего-то другого; это другое, а не Он, будет тогда целью и искомым. (Ал-Анмāт ас-салāса ал-аҳйра мин ал-ишārāt ва ат-танбйхāt (Указания и наставления) // Расā’ил Ибн Сйнā фй асрār ал-ҳикма ал-машриқийа. Ал-Джуз’ ас-сāни. Лейден: Бриль, 1891).

[34] Молитва — это уподобление человеческой глаголющей души телам небесных сфер и непрерывное поклонение абсолютному Истинному в поиске вечной награды. [35] Поклонение — это знание (*ма’рифa*), [то есть]³⁵ познание (*‘ирфāн*) Необходимо-сущего и знание (*‘илм*) Его в чистейшей глубине (*сирр*), чистым сердцем и чистой душой. Итак, истинность молитвы — это знание Всевышнего Бога в Его единичности, необходимости Его бытия, очищении Его самости и освящении Его атрибутов в полной преданности в молитве. А преданность — это когда молящийся знает атрибуты Бога так, что не остается никакой лазейки для множественности в Нем и никакого пути для сопряженности в Нем (Рисāла фй мāхийят

³⁵ Конъектура издателя.

аṣ-ṣалāt (Трактат о сущности молитвы) // Расā'ил Ибн Сйнā фй асрār ал-ḥикма ал-машриқийа. Ал-Джуз' аṣ-ṣалис. Лейден: Бриль, 1894).

Исмаилизм

Исмаилиты — шиитская секта, оставившая значительный след в арабо-исламской истории и развившая собственное философское учение, с одной стороны, тесно связанное с аристотелизмом и неоплатонизмом, а с другой, содержащее собственную, оригинальную онтологию, историософию и антропологию. Виднейшим исмаилитским философом является Ḥамйid ад-Дйн ал-Кирмāнй (X-XI вв.), а его «Успокоение разума» считается главным памятником исмаилитской философии.

Ал-Кирмāнй развивает тезис о поклонении как единственном пути обретения человеком своего блага. Его теория составляет резкий контраст суннитскому вероучению, поскольку ал-Кирмāнй включает в поклонение не только религиозные обряды, но и обретение полного и совершенного знания, причем эти две стороны поклонения («действием» и «знанием», по выражению самого мыслителя) должны находиться в единстве и строгой гармонии. В отличие от арабских перипатетиков, ал-Кирмāнй признает «поклонение действием» условием подлинного познания, поскольку оно готовит душу к принятию разумных истин. Различение добра и зла он считает первым признаком разумности, а самоотчет души — основанием для решения вопроса о ее загробном воздаянии: душа сама вершит Суд над собой. Вместе с тем высшее знание, единственно способное доставить душе совершенство, не может быть добыто ею самостоятельно, но должно быть передано наставником.

Отрывки из «Успокоения разума» приводятся по изданию: *Аль-Кирмани. Успокоение разума*. М.: Ладомир, 1995 (в скобках указаны номера страниц).

[34] ...А сказали мы, что Законом установленные деяния, то есть поклонение, на душу действуют так же, как огонь наготавливаемые металлические тела, и что они подготавливают ее и оздоравливают субстанцию ее,— так сказали мы, ибо каждое из сих деяний дает душе некую добродетель и отгоняет от нее порок, как то

разъяснили мы в нашей книге «Указания наставнику и ученику»³⁶. Сии деяния суть семена разума, которые, когда души будут упорны в деяниях тех, сделают те души разумами, а потому истинно разумеющим заслуживает быть лишь тот, кто исполняет их без исключения и неустанно следует их предписаниям, подобно глаголющим (*на̄тиқ*), заветникам (*ва̄сийй*) и имамам. Всякое предписание и всякий закон, когда они соблюдены, являют силу воздействия своего на душу, пренебречь же ими пагубно, ибо в том зло для души. Ведь в душе, поскольку она — в мире Природы, пороки проявятся скорее, чем запылает подожженная нефть, и ничто не уберезет ее, кроме Закона и его установлений. А потому кто придерживается предписанного, упражняя душу свою под сим бременем, тот воистину брат наш; находит он усладу в душе своей, всякий макам по правде занимая. А кто отклоняется от них, исполняя одно и забывая другое или пренебрегая всем, тот вредит лишь самому себе: поступит с ним Бог как должно поступить, а «Его расчет скорый»³⁷. Пусть же читатель сей книги сам заглянет в душу свою, и да примет он мой совет: я ему добрый советчик; и да сохранит Бог меня и всех верующих.

[338] Поскольку верующий, отдавшийся делам поклонения и учащийся у проповедника образам религии, всецело поглощен соблюдением норм явного поклонения и познанием его обязательных установлений, законов и обрядов, того, что наносит сему поклонению ущерб и что делает его действительным, беря на веру предписания пророков и посланников, откровенные Писания и все приказания, при-

³⁶ «Указания наставнику и ученику» (*Танбїх ал-хāдї ва ал-мустахдї*) — пропедевтическое полемическое сочинение, направленное против суннитов, а также шиитов-двунадесятников, зейдитов и крайних шиитов в вопросах об имамате. В этом труде доказывается необходимость «практического поклонения», т.е. совершения всех установленных обрядов и ритуалов, и раскрывается их значение для «поклонения знанием».

³⁷ Коран 2:198 и др. (пер. мой — А.С.).

чем отдается исключительно этому, ни о чем другом не думая, следовательно³⁸, душа скотов имеет только те знания, что связаны с интересами тела; ибо Закон и им предписываемые действия и ритуалы — как бы тело для души: к их помощи она прибегает для стяжания добродетелей, и если у нее нет знания об установлениях и предписаниях Закона, то она не [339] может и действовать, а если она не может действовать, то не может ни стяжать добродетель, ни отойти от гнусных низостей и обрести благое добронравие.

[186] Второе знание отлично от первого³⁹, ибо первое знание изначально наличествует в душе любого животного или прочей твари, за исключением единиц, и то в особых случаях, обусловленных некоторыми причинами, каковые причины чрез мгновение уже исчезают, так что и эти единицы присоединяются к остальным. Природа, то есть собрание душ и сил их, а также все в телесном мире, относящееся к ее роду, обладает именно сим первым знанием, кое связано с благом ее носителей, особей и материй, благодаря коим она существует и в коих устрояется, и для приобретения оногo знания она не нуждается в наставнике. А это означает, что ошибались мутазилиты и брахманы, считавшие, что для постижения истины единобожия человек не нуждается в наставнике⁴⁰. Они полагали, что это знание таково же, как и первое знание, врожденное и изначально дарованное всякому одушевленному суще-

³⁸ Основанием следования служит гармония различных структур мироздания. В данном случае ал-Кирмāнī говорит о параллелях между устройением «мира религии» и «мира Природы».

³⁹ *Первое знание* — врожденное знание, которым обладает животная душа; *второе знание* — совершенное знание, постигаемое разумной душой.

⁴⁰ Ал-Кирмāнī имеет в виду тезис о возможности «поклоняться по соизмерению» (ал-‘ибāда би ал-қийās), который поддерживали многие мутазилиты и который означал, что и до посланнической миссии Мухаммеда можно было посредством рациональных процедур «соизмерения» (қийās) постичь истину единобожия и начать поклоняться Богу.

ству подобно знанию навозного жука, спасающегося бегством от грозящего придавить его башмака. Согрешили они, предавшись этим своим взглядам (сохрани нас Бог от ошибающихся и предающихся страсти!).

[165] Силами Разумов царства Творения и силами Творения (Первого Сотворенного), то есть светами их, проникнуто царство Природы, и в нем они струятся, достигая душ, кои суть предел. С ними связано бытие сущего, и они, эти светы, разлитые в мире, даруют душам изначальную способность различать добро и зло, ту силу, что склоняет их к хорошему и заставляет предпочитать его и отвращает от дурного и заставляет избегать его. Изначально это — сила стыда⁴¹. Это первое, что является в отроках, после чего начинают они стыдиться дурных поступков; именно это, согласно законам божественным, и указывает на субстанции их, каковые субстанции недалеки от того, чтоб быть актуально сущими разумами: чья стыдливость больше, того и разумение изобильней. Именно они, разумы царства Творения, воспитывают души в телесном мире и соединяются с ними, когда самости тех душ очистятся от пятен Природы, и [166] дают им совершенство, блеск, сияние и вознесенность.

[393] Поскольку та самость⁴² является жизнью, в-самой-себе знающей и полной благодаря тому, что приемлет от нами упомянутого вдуновения духа, то пока та субстанция такова, она не знает, что́ среди стяжания сей субстанции (кое происходит в соответствии с тем, какова форма души) согласно, а что́ противно тому, к чему приходит душа. Однако же она узнает сие, как только расстается со своим телом, как только исчезает все то телесное, что заслоняло от нее собственную самость. О том говорится в передаваемом изречении пророка (да пребудет с ним мир

⁴¹ Ал-Кирманī развивает общеисламское положение: физическая стыдливость свидетельствует о появлении чувства запретного и должного, благодаря чему человек становится «ответственным» (*мукаллаф*) за соблюдение Закона.

⁴² Речь идет о душе, находящейся в дольном мире.

и благословение!): «После того как усопшего похоронят, будет он держать отчет. И тогда откроются пред ним врата рая, если он принадлежит к числу обитателей оно-го, или же — врата геенны, если там его обитель: так узнает он, снискал ли милость или же будет терпеть муку»⁴³. И вот, взглядывается она в самость свою (рассматривает, что именно стяжала она — то ли дорогое, то есть добро, то ли ненавистное, [394] то есть зло) и узнает, соответствует ли добро злу и равны ли они друг другу, или же одного больше, а другого меньше, — так же точно, как в дольном мире познает природу свою, и насколько в ней одно равно другому. Это и есть отчет души, в самость свою взглядывающейся. Посему сказал Всевышний: «Читай книгу свою!»⁴⁴ — взглядишь в душу свою, насколько усерден ты был в обоих поклонениях и что стяжал ими, «сегодня довольно души твоей, чтобы спросить с тебя отчета»⁴⁵: не нужно никого, кроме тебя, чтобы сказать, что струилось в тебе, довольно самости твоей (то есть твоей души), чтобы ты из нее узнал, как устроил ее, трудясь и избирая, она же обеспечит тебе вечное пребывание и счастье подле Творца либо страдание, муку и удаленность от высшего сонма.

Суфизм

Суфизм — мистическая составляющая арабо-мусульманской культуры. Зародившийся в первые века мусульманской эры, он превратился в мощное духовное и идейное течение и в качестве такового существует и в наши дни. Суфийское мировоззрение оказало значительное влияние на средневековую арабскую мысль и на классическую арабо-мусульманскую поэзию; его влияние прослеживается и в творчестве мусульманских мыслителей и писателей XX века.

⁴³ В доступной мне сунне обнаружить хадис с таким или близким содержанием не удалось, хотя мотив открывания двери (или дверей) рая и ада перед теми, кому они уготованы, встречается в ряде хадисов.

⁴⁴ Коран 17:14 (пер. мой.— А.С.).

⁴⁵ Там же.

Философия суфизма представлена прежде всего творчеством Муḥйī ад-Дйна Ибн ‘Арабī (1165—1240). Его взгляды на проблемы добра и зла прямо связаны с центральными положениями его онтологии. Приводимые отрывки из «Гемм мудрости» демонстрируют две различные трактовки добра и зла: как самостоятельных понятий, принципиально отличаемых друг от друга (первый и частично второй отрывок, где как будто намечается понятие абсолютного блага, утверждается, что по истине всё — благо, а понятие зла конвенционально, равно как и соответствующее понятие относительного блага), и как понятий, которые невозможно разделить так, чтобы каждое из них не перешло в свою противоположность, оставаясь при этом собою же и предполагая возвращение к себе (второй и третий отрывки). Если первая трактовка принимает во внимание нормы повседневной морали, то вторая ориентирована на центральное положение суфийской теории познания: истина достигается благодаря «растерянности» (*ḫайра*), то есть такой эпистемологической стратегии, которая сохраняет обе противоположности как самостоятельные и в то же время предполагающие друг друга и только в таком полагании возможные. Вместе с тем эти два понимания не противоречат и не противопоставляются друг другу (последний отрывок).

Отрывки приводятся по изданию: *Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993* (в скобках указаны номера страниц).

[240] Надлежит охранять устройство человеческое, воздвигать его, а не нежели разрушать. Разве не видишь ты, что положил Бог заключать мир с врагами религии и брать с них подать, сохраняя их жизни, сказав: «Если они будут склоняться к миру, то и ты склонись к нему и возложи упование на Бога»⁴⁶? Разве не видишь ты, что кровнику Закон предписывает взять выкуп или простить того, кому следует отомстить, и только если откажется он (кровник. — *А.С.*), разрешается убийство⁴⁷? Разве не видишь ты, что, когда кровников несколько и один из них принял выкуп

⁴⁶ Коран 8:61 (пер. Г.С.Саблукова).

или простил [убийцу], а остальные настаивают на отмщении убийством, то Бог предпочитает простившего не простившим и [убийца] не подлежит умерщвлению в отмщение? Разве не видишь, что он (Мухаммед.— А.С.) (мир ему!) сказал о том, у кого был кушак: «Убив его, станет таким же, как он»⁴⁸? Разве не знаешь, что Он сказал: «Отплата за зло — соразмерное ему зло»⁴⁹, — назвав отмщение злом, а значит, дело сие есть злое, хотя и законное, — «но кто простит и примирится, тому награда

⁴⁷ Видимо, аллюзия на хадис, в котором говорится, что родственники убитого имеют выбор: взять выкуп, простить убийцу или отомстить, причем, выбрав одно, уже нельзя посягать на другое, и никакого иного выбора у них нет (ат-Тирмизй 1406. Параллели: Абӯ Давуд 4496; Ибн Маджа 2623). Вопрос о том, действительно ли это три разных варианта или «прощение» и означает «выкуп», дискутировался в фикхе (имеются хадисы, отождествляющие эти два варианта, и другие, отсылающие к кораническому аяту, где говорится, что разрешение брать выкуп стало послаблением после предписанной прежним народам мести по принципу «око за око»).

⁴⁸ Эти слова встречаются только в хадисе, передаваемом Абӯ Давудом в «ас-Сунан» (4501). Схожие хадисы приводят Муслим (1680) и ан-Насā'й (4723, 4724, 4726, 4727, 4729, 5415). Их смысл сводится к следующему. Некто привел к пророку человека, держа его за кушак, и сказал, что тот убил его брата. Убийца сознался, что убил топором ненамеренно. Мухаммед спросил виновника, сможет ли он заплатить выкуп. Убийца ответил, что у него нет денег, а своей родне он безразличен. Тогда Мухаммед сказал кровнику, что тот может увести убийцу и умертвить его, а потом добавил, что, убив его, станет таким же, как он, а если бы он его отпустил, то тот принял бы на себя и грехи кровника, и грехи его ближних. Узнав об этом, кровник отпустил убийцу. Согласно традиционным толкованиям, равенство кровника и убийцы скорее всего означает, что кровник, отомстив, получит надлежащее ему «по праву», а потому они равны в этом смысле перед Богом и один не лучше другого. Другое толкование предполагает, что оба равно поддались влиянию гнева и страсти и равно оказались убийцами

от Бога»⁵⁰, ибо он (прощенный.— А.С.) — по образу Божьему?⁵¹ А потому, кто простит ему и не убьет, тому награда от Того, по Чьему образу [сотворен] тот, ибо обязан Он ему: для Себя создал Он его, и в Явном Имени явился только чрез его существование; посему пекущийся о нем печется воистину о Боге.

[283] Что же до мудрости аромата⁵², каковой поставлен после женщин, то сие — от благовоний создания, кои суть в женщинах. Ведь «объятия любимой — самый сладкий аромат», как утверждает известная пословица. Сотворенный рабом, он и не помышлял быть господином, но, будучи претерпевающим, оставался распротертым, пока Бог не создал от него того, что создал. Так дал Он ему степень действительности в мире дыханий, каковые суть ароматные благоухания. Вот ему и полюбился аромат, и он поставил его вслед за женщинами. Так он учел те ступени, что принадлежат Богу по речению Его «Высокий ступенями обладатель Престола»⁵³, на оном восседающий по имени Своему «Милостивый»⁵⁴. Среди подпрестольных нет обойденных божественной милостью; о том речение Всевышнего «Милость Моя

(хотя во втором случае убийство законно), тем более что пророк настаивал на прощении (в большинстве вариантов этого хадиса Мухаммед неоднократно предлагает кровнику простить убийцу, но тот неизменно отказывается).

⁴⁹ Коран 42:40 (пер. Г.С.Саблукова).

⁵⁰ Там же (пер. Г.С.Саблукова).

⁵¹ Аллюзия на хадис: «Если пойдете войной на брата своего, не задевайте лицо, ибо Бог создал Адама по Своему образу (*с̣у̣ра*)» (Муслим 2612). Последние слова считаются комментаторами сомнительными и могут не включаться в хадисы с близкими редакциями.

⁵² Ибн ‘Арабӣ имеет в виду хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: “В дольнем мире мне полюбились женщины и аромат благовоний, а молитва стала для меня зеницей ока”» (ан-Насā’ӣ 3939, 3940).

⁵³ Коран 40:15 (пер. Г.С.Саблукова).

объемлет всякую вещь»⁵⁵: Престол вмещает все, восседает на нем Милостивый, и по истинности его струится милость в мире, как мы то многократно разъясняли в сей книге и в «Мекканских откровениях».

Всевышний поставил аромат в сию совокупленную слиянность, подтверждая чистоту ‘Ā’иши: «Дурные женщины — для дурных мужчин, и дурные мужчины — для дурных женщин. Благие женщины — для благих мужчин, и благие мужчины — для благих женщин: сии чисты в том, что говорят»⁵⁶. Так утвердил Он, что исходящий от них дух — благой⁵⁷, ибо исторгает и благое, и дурное, смотря по тому, что являет в форме речи. Как божественное по корню своему, все оно — аромат, а значит, благое; а как хвалимое и[ли] порицаемое, оно благое и[ли] дурное. Вот, он (Мухаммед.— А.С.) сказал о чесноке: «Запах этого растения мне отвратителен»⁵⁸, но

⁵⁴ Аллюзия на аят: «Милостивый восседает на Престоле» (Коран 20:4, пер. Г.С.Саблукова). *Престол* — символ мира.

⁵⁵ Коран 7:156 (пер. И.Ю.Крачковского). Под «милостью» Ибн ‘Араби понимает обретение вещами временного существования.

⁵⁶ Коран 24:26 (пер. мой — А.С.). *‘Ā’иша (Айша)* — любимая жена Мухаммеда, о которой распространялись порочащие слухи. Слова «аромат» (*ṭīb*) и «благое» (*ṭayīb*) созвучны, имеют одинаковое написание и происходят от одного корня. *Чисты в том, что говорят* — Ибн Араби хочет видеть именно такой смысл аята, и его толкование лингвистически допустимо, хотя контекстуально правилен перевод «чисты в том, что [о них] говорят», т.е. «невиновны в обвинениях».

⁵⁷ Ассоциативная игра слов: «дух» (*ruḥ*) — однокоренное с ним «запах» (*ra’iḥa*) — «аромат» (*ṭīb*) — «благое» (*ṭayīb*).

⁵⁸ Абу Са’ид сказал: Завоевав Хайбар, мы, сподвижники посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!), нашли там много чеснока. Люди были голодны, поэтому мы его порядочно наелись. Потом мы пошли в мечеть. Заслышав запах, посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Кто поест этого дурного (*ḥabīṣa*) растения, пусть не приближается к

не «это растение мне отвратительно»: воплощенность (*'айн*) не бывает отвратительной, отвратительным бывает то, что из нее является⁵⁹. Ведь отвращение бывает либо потому, что так принято, либо потому, что нечто не согласуется с характером или целью, или Законом, либо недостаточно совершенно — а иначе не бывает.

И вот, коль скоро миропорядок разделился на дурное и благое так, как мы показали, полюбилось ему лишь благое, а не дурное. А про ангелов Он сказал, что им неприятны дурные запахи от порчи, что происходит в сем существе из элементов (человеке. — *А.С.*), — ведь оно было сотворено «из гончарной глины, из получившего форму праха»⁶⁰, то есть праха с переменчивым запахом⁶¹. И именно ангелы испытывают к нему отвращение; так же и натура скарабея терпит ущерб от запаха

мечети». Тогда люди стали говорить: «Он запрещен (*хурримат*)!». Это дошло до пророка (да благословит и приветствует его Бог!), и он сказал: «О люди! Не мне запрещать то, что Бог мне разрешил; просто этого растения запах мне отвратителен» (Муслим 565. Параллель: Абӯ Дәвуд 3823).

⁵⁹ *То, что из нее является*: в оригинале *ما يظهر منها*. Я передаю фразу максимально близко к тексту, чтобы сохранить возможность двух прочтений, которые имеет в виду Ибн 'Арабӣ. С одной стороны, в своем общеязыковом звучании это выражение означает что-то вроде «внешние проявления вещи» в противоположность «самой вещи», в данном случае — запах чеснока, а не сам чеснок. Это прочтение полностью согласуется с хадисом. Второе прочтение опирается на то понимание соотношения «явного» (*зāхир*) и «скрытого» (*бāтин*), мирского и божественного, которое составляет фундамент системы взглядов Ибн 'Арабӣ. В таком случае речь идет о «том в вещи, что явлено», т.е. находится в мирской («явной») стороне миропорядка, и именно это может порицаться, тогда как «скрытое» вещи, то есть ее божественная сторона (то, что Ибн 'Арабӣ называет здесь «воплощенность»), порицаться не может, она целиком — благо.

⁶⁰ Коран 15:26 (пер. мой — *А.С.*).

⁶¹ Игра слов: *маснӯн* «получивший форму» означает также «изменяющийся».

розы, хотя сей запах благой, но для скарабея запах розы не благой. У кого подобная натура и по смыслу, и по форме⁶², того Бог, услышав, ущербит; и радуется [284] он впустую, как сказал Он: «Те, которые верят в пустое и отвергают веру в Бога»⁶³, — и говорил о них как о потерянных: «Те потеряны, что потеряли самих себя»⁶⁴. Ведь кто не постигает, где благое, а где дурное⁶⁵, тот вовсе лишен постижения. И вот посланнику (да благословит и приветствует его Бог!) полюбилося лишь благое во всем, — а только таковое и есть.

Можно ли представить в мире природу, что находила бы во всем лишь благое и не знала бы дурного? Мы сказали, что нет, ибо в самом истоке, из коего явился мир (а именно в Боге), мы такового не обнаружили. Ведь мы нашли, что Он питает отвращение и любит; дурное же и есть то, к чему питают отвращение, благое же — то, что любят. А мир — по форме Бога, человек же — по сим обеим формам, и, значит, нет такой природы, что постигала бы во всем лишь одно. Хотя есть такие природы, что, постигая и благое, и дурное, знают, что дурное для вкушения — благое вне вкушения, так что постижение благого в ней (вещи.— *А.С.*) столь занимает их, что уж не чувствуют они ее дурноты. Такое может быть; но вовсе устранять дурное из мира (то есть мироздания) неверно: милость Божья — и с дурным, и с благим. То, что дурно, себя само считает благим, а благое для него будет дурным. Так что нет такого блага, что для какой-то природы не было бы в чем-то дурным, и наоборот.

⁶² Т.е. в скрытом (*бāтин*) и явном (*зāхир*) соответственно.

⁶³ Коран 29:52 (пер. Г.С.Саблукова).

⁶⁴ Ибн Араби соединяет две части разных аятов, часто встречающихся в Коране. Первая часть («те потеряны») непосредственно продолжает предыдущий аят, а также встречается в 2:27, 7:178, 8:37, 9:69, 29:52, 39:63, 63:9; другая часть — в 6:12, 6:20, 7:9, 7:53, 11:21, 23:103 и др.

⁶⁵ В восстановленном контексте взглядов Ибн ‘Араби: кто не отличает скрытое (божественное) от явного (мирского).

[184] Скрытая же тайна сего⁶⁶ — проявление в зеркале Божественного существования: от Истинного к возможным [вещам] возвращается [185] лишь то, что дано их самостями в их состояниях⁶⁷. В каждом из своих состояний они (возможные. — А.С.) имеют некую форму, и формы их различаются благодаря различию состояний, так что и проявление различается по различию состояния: получается воздействие на раба соответственным тому, каков он. Дарует благо ему не кто иной, как он сам, и противоположность блага дарует ему не кто-либо другой: он сам благодетель своей самости и мучитель ее. Вот почему да ропщет он лишь на самого себя, и да прославляет лишь самого себя. Посему «у Бога — убедительное доказательство»⁶⁸, оно заключается в знании Его о них, ибо знание следует за познаваемым.

[202] Кто понял сию мудрость, утвердил ее в душе своей и сделал для себя свидетельствуемой, тот более не привязывает себя к иному и знает, что и добро, и зло приносит себе он сам. Под добром я разумею то, что соответствует цели человека и согласуется с его натурой и характером, а под злом — то, что не соответствует его цели и не согласуется ни с натурой его, ни с характером. Имеющий сие свидетельство возлагает оправдания всего сущего полностью на него самого, даже

⁶⁶ Речь идет об истолковании традиционного религиозного императива подчинения Закону с точки зрения суфийского «растерянного» рассуждения, в котором оказывается, что человек — лишь «раб» и подчиняется приказаниям «господина», — однако те отданы только и исключительно в соответствии с тем, каков сам «раб».

⁶⁷ *Возможное (мумкин)* — любая вещь мира. Речь идет о соотношении мирского и божественного (явного и скрытого) как противоположных, но взаимно-согласованных и взаимно-обуславливающих аспектов, или «состояний», вещи. Каждый из этих аспектов — причина другого, и именно в силу этого — и его следствие.

⁶⁸ «Скажи: убедительное доказательство у Бога: если бы Он захотел, то всех вас поставил бы на прямой путь» (Коран 6:149, пер. Г.С.Саблукова).

если оно не оправдывается. Он знает, что именно от него зависит, каким ему быть (подобно тому, как знание, как мы уже указывали, полностью зависит от познаваемого), а потому говорит себе, если происходит что-либо неблагоприятное для его стремлений: «Твои руки завязывали, твой рот надувал»⁶⁹.

⁶⁹ Эта поговорка означает «сам виноват», «ты причина несчастья, вот и разбирайся». Некий человек захотел уплыть с острова в море на берег. Он надул бурдюк, но плохо завязал его. На середине пути бурдюк развязался, человек стал тонуть и воззвал к помощи. Некто оказавшийся рядом и произнес эти слова.