

А.В.Смирнов

О понятии «свобода» в арабо-мусульманской культуре

1. Понятие «свобода» в фикхе (юриспруденция и право)

«Свобода» (*хурриййа*) и «свободный» (*хурр*) обозначают не-раба и широко применяются в этом смысле. В этом же смысле эти слова и производное от них «освобождение» (*тахрир*) употребляются в Коране и сунне. В классической мысли за терминами от корня *х-р-р*, связанного со значением «свобода», закрепилось это, вполне определенное техническое значение.

«Раб» не означает ни с юридической, ни с какой иной точки зрения «бесправный», т.е. выведенный за рамки социальных отношений. Раб имеет *хужук*, т.е. «права-и-обязанности», как и другие люди (не обязательно мусульмане), живущие на «территории ислама», т.е. территории, где действуют исламские законы. «Права-и-обязанности» раба — доля (в большинстве случаев $\frac{1}{2}$ или $\frac{1}{4}$) прав-и-обязанностей свободного, но иногда и равны им. (Точно так же права-и-обязанности психически неполноценных, женщин, и в некоторых случаях немусульман — доля от прав-и-обязанностей взрослых психически здоровых мусульман.) Освобождение рабов, особенно после смерти хозяина, было широко распространенной практикой и религиозно-этически поощряемым действием. Рабы обоего пола могли вступать в брак со свободными.

В реальной жизни рабы часто занимали очень высокие, влиятельные и почетные должности при дворах правителей, а иногда, как мамлюки в Египте, свергали правителей и сами становились правящей династией. По одной из версий аль-Фараби был сыном тюркского невольника-воина.

2. Понятие «свобода» в доктринальной ('*акида*) и философской мысли

Здесь это понятие не выражено терминологически напрямую. Разработку связанной с ним проблематики следует искать вокруг двух других терминов: «намерение» (*ниййа*) и «выбор» (*ихтийар*). Последний заимствован из античности и имеет более узкую область применения, первый разработан в сунне, фикхе, доктринальной и философской мысли. «Выбор» — это отдавание предпочтения одной из двух противоположностей перед другой («сделать» или «не сделать»). «Намерение» сочетает свободное волеизъявление и разумное целеполагание: первое ради второго.

Мусульманская этика основана на представлении о двуединстве «намерение-и-действие». Никакое действие в области «поклонения» (один из двух основных разделов фикха: отношения человека с Богом) не является «правильным» без «правильного» (искреннего, твердого, предваряющего действие и сопровождающего его до конца) намерения. Действие без правильного намерения не засчитывается как совершенное. Правильность намерения и само его наличие удостоверяется исключительно внутренне. Презумпция невиновности, составляющая абсолютный принцип фикха, предполагает, что человек всегда правильно оценивает свои намерения и сообщает о них (пока не доказано обратное, что, вообще говоря, практически невозможно). В области «взаимоотношений» (второй раздел фикха, регулирующий отношения людей) ряд действий также не считаются совершенными без намерения, в юридическую оценку других входит оценка намерения.

Намерение, таким образом, неотъемлемо ни от какого действия, которое в западной культуре рассматривается в областях этики и права. Вторая важнейшая черта намерения — оно целиком во власти человека. Это принципиальный момент, и арабо-мусульманская мысль никогда не сомневалась в нем (что совсем не случайно, поскольку тому есть фундаментальное обоснование, но о нем здесь нет возможности говорить). Поэтому отсутствие правильного намерения неизвинимо с точки зрения этики, а с точки зрения права уничтожает «правильность» действия, что в большинстве случаев означает ненаступление правовых последствий.

Высшей целью, «ради» которой формируется намерение, является «благо». Иерархия благ намечена скорее имплицитно, чем эксплицитно, тем не менее она совершенно очевидно организует теоретическое мышление. Высшим благом является сохранность мусульманской общины (уммы) и жизнь любого отдельно взятого мусульманина: первое можно предпочесть второму только в случае очевидного перевеса (например, пойти на штурм и рискнуть ненамеренным умерщвлением мусульманина в осажденной крепости или городе, среди населения которого, как точно известно, оказались мусульмане, если эта военная победа определит жизнь или смерть мусульманской общины — уммы). Все, что служит жизни и благу верующего — также благо. Никакое намеренное разрушение материальных благ, даже на территории врага во время войны, или умерщвление живых существ или нанесение им вреда (за исключением строго оговоренных в праве случаев угрозы жизни или здоровью человека) не является «правильным» ни с точки зрения этики, ни с точки зрения права.

Т.о., человек полностью автономен в том, что касается формирования его намерения (то же относится и к «выбору»). Проблемы, в т.ч. теоретические, и соответствующие споры касаются не намерения, а действия, с которым связано намерение. Суть вопроса такова: автономен человек в совершении своего действия или нет? Т.е.: сам он творит (почти в прямом смысле, во всяком случае, «из ничего») свои действия или ему это недоступно и в таком случае за него это делает Бог (поскольку других «действователей», т.е. творцов, нет)? Часть мутазилитов утверждала автономию человеческого действия (то, что может творить человек, не может творить Бог), в прочем же победила позиция «присвоения» (*касб*) человеком действий, которые сотворены Богом.

Правильная формулировка этой проблемы: «вопрос об автономии действия», но никак не «автономии воли» или «свободе воли», поскольку воля и намерение по определению целиком во власти человека.

Известное положение суннизма: «все благо и зло в судьбе человека — от Бога» означает не отрицание автономии намерения, а лишь то, что случающееся с

человеком — это «место встречи» его автономной воли и целеполагания с теми событиями, которые творит Бог. Это не фатализм в его западном понимании, поскольку искреннее и полное приложение усилий ради свободно и разумно избираемой цели совершенно не отрицается этим положением, и мусульманские мыслители многократно подчеркивали это. Ближе к западному фатализму «упование» (*таваккуль*) на Бога, но лишь в том случае, если мусульманин трактует «упование» неправильно, т.е. в смысле отрицания активных действий, а потому обычными людьми (лишенными понимания тонкостей вопроса) «упование» должно практиковаться умеренно — об этом неоднократно предупреждают классические мыслители.

В суфизме выдвинуто понимание автономии *vs.* сотворенности действия человека в духе общей концепции «растерянности» (*хайра*): противоположные высказывания составляют условие друг для друга и переходят друг в друга.

3. Доктринальная свобода: вопрос о «веротерпимости».

Веротерпимость заложена в самой конструкции исламской доктрины, а потому не является привнесенным извне тезисом, высказываемым в угоду очередной модной на Западе идеологии. Ислам изначально рассматривал себя не как особую, новую религию, а как по сути ту же «подлинную веру», что уже была сообщена людям по меньшей мере дважды — посланниками иудаизма и христианства. Исламский призыв поэтому — не нечто новое, а лишь восстановление истины, что уже провозглашалась неоднократно. Особенность ислама, однако, в том, что провозглашенная его пророком истина уже не претерпит, в отличие от иудаизма и христианства, никакой «порчи» и пребудет в неприкосновенной чистоте до Судного дня. Иудаизм и христианство, следовательно, — не «неправильные» по самой своей сути религии, а лишь претерпевшие изменения и порчу и изначально не отличавшиеся от ислама. Иудеи и христиане, причисляемые к «людям Писания», имели в средневековом исламском обществе полную свободу вероисповедания и отправления своих религиозных

обрядов, в том числе несовместимых с исламским законом (питье вина или потребление свинины).

Другой фундаментальной причиной реальной веротерпимости в исламе служит отсутствие церкви. Коль скоро нет организации, принадлежность к которой составляет необходимое условие спасения и которая властна принимать абсолютно обязательные решения, в том числе в области идеологии и доктрины, а также обладает механизмом «доведения» их до каждого верующего, то нет и организационной возможности контролировать инакомыслие и наказывать за него. Этим объясняется широта и богатство спектра доктринальной и философской мысли классического ислама, далеко обогнавшего в этом отношении христианскую Европу сравнимой исторической эпохи. Принципиальным положением в исламе стала невозможность лишить мусульманина статуса верующего ни за какие идеологические «отклонения», кроме одного — отрицание единобожия и конечности посланничества Мухаммеда. В исламе поэтому невозможны ни инквизиция, ни тотальный идеологический контроль.

Откуда в таком случае берутся «ваххабиты» и прочие «экстремисты»?

Если оставить в стороне исторические и политические причины (такие как ужасающая бедность и неграмотность населения Аравийского полуострова периода возникновения ваххабизма или насчитывающая уже сотню лет история арабо-израильского конфликта, где право и справедливость целиком на стороне палестинцев, попросту вытесненных за первые 50 лет XX века еврейскими переселенцами, до того начисто отсутствовавшими в Палестине, с половины своих земель, а затем потерявших и прочие территории в ходе неудачных войн: любой европейский народ в борьбе за свою «свободу» и «достоинство», да просто за свое сохранение давно бы стал в таких условиях и «террористом», и еще чем-нибудь) и говорить только о культурно-логических основаниях, то они таковы.

Система нормативных оценок в исламе состоит из пяти категорий. Она тотальна в том смысле, что любое действие человека непременно попадает в одну из них. Если исключить категорию «безразличных» (*мубах*) для Законодателя

поступков (для исламского права неважно, как человек совершает эти поступки и совершает ли их вообще: это область нерегулируемого законом поведения), то из оставшихся четырех категорий две представляют собой предписания, а две — запреты. Как предписания, так и запреты бывают категорическими и некатегорическими: категорически предписанное (*ваджиб*, *фард*) мусульманин непременно должен исполнять (за неисполнение полагается наказание, земное или загробное), тогда как некатегорически предписанное (*сунна*, *мандуб*) мусульманин может и вовсе не исполнить (за неисполнение не накладывается никакого наказания), хотя, конечно, лучше все же этих предписаний придерживаться. Категорически запрещенное (*харам*, *махзур*) мусульманин не должен совершать (за это положено наказание, земное или загробное), тогда как от некатегорически запрещенного (*макрух*) его призывают воздерживаться, но если он такие поступки совершает, никакого наказания, ни земного, ни загробного, он за это не несет. Различение категорических и некатегорических запретов и предписаний принципиально для исламского правоведения (фикха) и этики, и это различение известно любому мало-мальски грамотному мусульманину. В этой связи важно понимать две вещи. Во-первых, в количественном отношении некатегорически запрещенные или предписанные поступки безусловно преобладают над категорическими запретами и предписаниями, а еще большее число действий попадает в категорию *мубах* — безразличных для шариата поступков (поэтому представление о тотальном регулировании человеческой деятельности исламским законом основано на элементарном незнании фактов). Во-вторых, для некоторых запретов и предписаний авторитетные тексты (Коран и сунна) не определяют, попадают ли они в число категорических или некатегорических, и история развития мусульманского права — это история постоянных споров относительно статуса таких запретов и предписаний. К числу подобных запретов относятся игра в шахматы, шашки и нарды, занятия пением и прочая увеселительная активность, создание изображений живых существ. Несомненно преобладающим в исламе стало отнесение этих действий к категории некатегорических запретов, что

означает, что юридически нельзя *заставить* мусульманина не практиковать их. Примером некатегорического предписания может служить ношение бороды, как у пророка (она должна быть такой длины, чтобы, зажатая в кулак, не была видна), или т.н. «исламский» покрой одежды (внешними признаками его служат скромность, отсутствие шлейфа, дорогих материалов и украшений). За нарушение этого предписания мусульманина нельзя наказать, хотя общественное мнение, конечно же, в классические времена поощряло соблюдение этих предписаний.

Т.н. «ваххабитские» и иные фундаменталистские движения однозначно толкуют все некатегорические запреты такого рода как категорические, налагая наказание за соответствующие поступки, а некатегорические предписания — как безусловно категорические, силой принуждая к их исполнению. Такая позиция противоречит самим основам исламского права. Это необходимо четко понимать, поскольку самое действенное оружие против такого рода экстремистских движений — в самом исламе, а не вне его. «Ваххабизм» и иные формы фундаментализма, в том числе и в нашей стране, возможны только в среде неграмотного населения, не имеющего представления о самих основах исламской доктрины, права и этики.

4. В части вопроса: как, с точки зрения ислама, должны быть организованы социальные отношения?

Полная автономия в области намерения сочетается с совершенно доминирующей установкой на то, что можно в первом приближении назвать «коллективизмом» и «социальностью». В отсутствие Церкви как формально-организационного рычага обеспечения единства мусульманская мысль больше всего боится раскола и разброда и подчеркивает: а) необходимость поддержания социальных связей, неединение и неотрыв человека от общества (в связи с чем, в частности, осуждается как *бессмысленная* практика аскетов-монахов, преимущественно христианских, которые вели асоциальный образ жизни); б) поддержание социального статус-кво и запрет на попытки изменить — не само «политическое устройство», т.к. оно идеально и улучшению не подлежит, а лишь сменить верховное лицо — халифа/имама, — разве что в крайних случаях, когда

совершенно точно наперед просчитан баланс последствий и точно известно, что благо (улучшение нрава халифа) перевесит зло (смуту и возможность раскола общины), которые последуют за выступлением против верховного лица; у шиитов вовсе немыслимо смещение верховного руководителя-имама или выступление против него; в) существенная консервативная тенденция в области организации социальной жизни и доктрины.

Поэтому понятие «автономной личности» — нонсенс, но совсем не в силу отрицания идеи свободы личности. «Правильно организованный человек» — это человек в системе социальных отношений, связанный правами-и-обязанностями (хукук) со всеми членами космо-социума от Бога (сфера «поклонения», которая регулируется в тех же юридических терминах) до соседа.

5. Если переходить от теории к практическим выводам относительно темы «мусульмане в европейском обществе», то, во-первых, необходимо помнить хотя бы о самых элементарных различиях между:

а) суннитами и шиитами: установки шиитов гораздо больше суннитских похожи на западное (христианское) сознание по ряду позиций: стремлением идти до конца, жертвенностью, не обязательно отрицательным отношением к страданию, привычкой к организационной дисциплине и субординации, беспрекословному выполнению приказов вышестоящих в иерархии лиц;

б) теми, кто искренне стремится забыть свое исламское происхождение и стать «западными людьми», и теми, кто приехал на Запад, чтобы продолжать жить по-своему, иногда напоказ, но в хороших материальных условиях;

в) различия доктринального толка, которые могут быть существенными.

6. И, во-вторых, я убежден, что никакая «интеграция» мусульман в систему идей и ценностей западного общества не может быть чем-то иным, кроме «продавливания» собственного исламского сознания и навязывания иной системы ценностей и смысловых координат. Такое продавливание никогда не будет успешным, разве что в случае полной ассимиляции. Неудача на самом элементарном уровне выразится в том, что любой мусульманин ответит, что все,

что Запад готов предложить в качестве ценности, уже есть в исламе, и в гораздо лучшем (более осмысленном и *человечном* — именно так!) виде — и совсем не всегда будет неправ, со своей точки зрения, естественно: смысловой универсум его культуры гораздо лучше и логичнее объясняет, что такое свобода, как человеку жить так, чтобы было хорошо и ему и всем остальным, и как достичь максимального счастья и гармонии в этой и в загробной жизни; ни христианское, ни западное внерелигиозное сознание не достигает такой гармонии и такого учета «достоинства» (*карама*) человека. Западное понимание номинально «тех же» понятий нельзя втиснуть в этот универсум, не поломав его.

Поэтому на практическом уровне речь может идти только о вечно нестабильном балансе взаимного «ненападения» со стороны двух культур, западной и исламской. Ради такого мирного сосуществования совсем не обязательно дотошно выяснять, что же на самом деле мусульманин понимает под «свободой»; достаточно позитивистско-утилитаристской установки на максимум эффективности.