

**А.В.Смирнов**

**Нравственная природа человека:  
арабо-мусульманская традиция\***

**материал**

Наш предмет потребует от нас обращения к двум аспектам того, что можно назвать классической арабо-мусульманской культурой: религиозному и философскому. В том, что касается первой стороны вопроса, ориентиром для нас будут служить два авторитетных текста исламской традиции, Коран и сунна. Коран признается мусульманской традицией «речью Бога», переданной людям пророком Мухаммедом. Сунна — это предание о поступках и словах и деяниях Мухаммеда, пророка ислама, которое стало в средневековой арабо-мусульманской культуре и продолжает оставаться по сей день законом для мусульман (собственно, таково значение самого слова *сунна*). Иначе говоря, религиозный Закон представлен не только коранической божественной речью, но также и конкретным примером конкретных поступков и оценок, совершенных или высказанных конкретным человеком. А в том, что касается нашей темы, темы нравственности, этот источник, быть может, играет даже бóльшую роль, нежели Коран. Ведь *хадисы* («рассказы», корпус которых, весьма обширный — авторитетные сборники включают их до нескольких тысяч, — и составляет сунну), повествующие о том, как действовал Мухаммед в разных ситуациях и какие решения он принимал в тех или иных конкретных случаях,

---

\* Статья представляет собой переработанный текст лекции, прочитанной на философском факультете МГУ 14 октября 1998 г. в цикле «Нравственная природа человека — осмысление темы в различных философских традициях».

дают гораздо больший материал для того, чтобы очертить нравственные ориентиры рядового человека, нежели текст Корана. На основе Корана и сунны сформировалась наука, именуемая *'ақида* «вероучение». «Вероучение» представляло собой весьма уважаемую отрасль знания, обладавшую собственным статусом, имевшую свой предмет, который отделял ее от смежных наук, прежде всего *фикха* (религиозно-правовая наука). В числе прочего в вероучении разбирались и вопросы нравственности. Хотя наше рассмотрение будет ориентировано прежде всего на Коран и сунну, тезисы, развитые в исламском вероучении, также будут служить для нас ориентиром, даже если они чаще всего останутся за скобками текста.

Что касается классической арабо-мусульманской философии, то она представлена пятью основными течениями. В условно-хронологическом порядке, т.е. в порядке их возникновения, они могут быть перечислены следующим образом.

Первым следует назвать калам с его двумя основными этапами развития, мутазилизмом и ашаризмом. Мутазилизм еще не представляет собой школы; его единство конституировано скорее способом задавать вопросы и приверженностью рационализму в поиске ответов, нежели самим содержанием находимых ответов. Это очень интересное течение в арабской философской мысли весьма схоже с досократическим периодом философствования своим духом полемики и исследованием возможности постановки самых разных вопросов об окружающем мире, о его начале, о месте в нем человека. Вопросы этики стояли, в числе прочих, в центре внимания мутазилизма.

Вторая школа классической арабской философии — арабоязычный перипатетизм, представленный именами ал-Фārābī, Ибн Сīны, Ибн Ṭуфайла, Ибн Рушда и других. Эти философы прославились не только у себя на родине, в арабо-исламском мире, но и оказали влияние на Запад.

Исмаилизм как философское направление был развит исмаилитами, одной из шиитских сект ислама. Его наиболее ярким представителем является

Ҳамид ад-Дин ал-Кирманӣ, автор «Успокоения разума» (*Рāḫat al-‘aql*), основного философского сочинения исмаилизма.

Менее всего мы будем упоминать ишракизм, или «философию озарения», родоначальником которой считается Шихāб ад-Дйн Йаḫйā ас-Сухравардӣ (основное произведение — *Ҳикмат ал-ишрāқ* «Мудрость озарения»).

И, наконец, суфизм — мистическое течение в исламе, создавшее собственное философское учение. Суфизм оказал значительное влияние на позднесредневековую арабоязычную философию и продолжает властвовать над умами многих мусульманских (и не только мусульманских) мыслителей, философов и литераторов нашего времени.

Наше рассмотрение философской «составляющей» классической арабо-исламской культуры будет ориентировано на эти пять течений и школ. Мы не будем затрагивать период позднего средневековья и современности, — отчасти потому, что этого не позволяет ограниченное пространство статьи, отчасти же по той причине, что современный период развития арабской философии (если понимать под ним середину XIX — XX век) представлен в своей наиболее оригинальной и интересной части реформаторством, которое так или иначе опирается на классическое наследие, составляющее основу как для него, так и для других направлений современной арабской философской мысли, не являющихся подражанием модной философии Запада.

Сказанным определяются и хронологические рамки предстоящего разговора. Ислам возникает в VII веке; с VIII-IX века начинается развитие вероучения, тогда же составляются сборники хадисов, зафиксировавшие сунну. В VIII-IX веках отмечается и начало философствования: в это время возникает калам и начинают развиваться в той или иной мере другие школы. Концом творческого развития классического периода арабо-исламской философии следует считать XIV-XV века. Оговоримся, что такое определение временных границ нашего предмета не означает, что мы помещаем его целиком в прошлом;

классическое исламское наследие не стало еще вполне *наследием*, отодвинувшимся и объективированным *прошедшим*, оно входит в настоящее не просто как традиция, но прежде того — как живое настоящее, как то, что вовсе не ощущается как в значительной степени утраченное или преодоленное, требующее восстановления. Это верно во всяком случае постольку, поскольку речь идет о понимании человека и его нравственности: говоря об этой далекой от нас эпохе, мы будем говорить и о современном сознании значительной части мусульман.

#### тема как вызов

Сама тема статьи, как она сформулирована, представляет собой *вызов*. Вызов в тойнбианском смысле этого слова: вызов, предполагающий необходимость мобилизации ради нахождения ответа. Ведь она сформулирована так, как если бы сама ее возможность была совершенно очевидной; как если бы разговор о «нравственной природе человека», будь то в китайской, индийской или мусульманской традиции, безусловно мог состояться, то есть как если бы сама возможность такого разговора была априори несомненной. Но так ли это?

Безусловно, в любой традиции, тем более в традиции религиозной, идет речь о нравственности и морали, о том, что человек должен соблюдать определенные нормы поведения и взаимоотношений с людьми. В немалой степени традиция конституирована необходимостью — или желанием — поддержать такие нормы в обществе. Однако «нравственная природа человека» как понятие представляет собой нечто иное. Действительно ли с точки зрения классической исламской культуры человек имеет нравственную *природу*, т.е. является по сути своей *нравственным существом*? Наши сомнения не станут меньше, если мы вспомним, что для классической арабской философии, прекрасно знакомой с платоническим, перипатетическим и неоплатоническим наследием (хотя и усвоившей это наследие с разной степенью глубины и

адекватности), «человек» является «разумным живым» существом. «Разум» и «жизнь» (иногда с добавлением, по Платону, «смертности») — такова как будто универсально признаваемая исламскими мыслителями (и не только философами) природа человека. Какое отношение к так понятой природе человека имеет нравственность? И можно ли в таком случае ставить вопрос о понимании нравственной природы человека в исламе; оправдана ли, иными словами, такая постановка вопроса?

Попробуем, однако, взглянуть рефлексивно на само наше сомнение. Пусть рефлексию первого порядка — рассмотрение возможности и оправданности темы — сменит рефлексия второго порядка: рассмотрение оправданности нашего сомнения. Почему, собственно, оно возникает как сомнение в оправданности постановки вопроса о нравственной природе человека в исламе; чем вызвана сама возможность сомнения? Иначе говоря, почему эта тема воспринимается нами как вызов?

Говоря о необходимости взглянуть на это сомнение рефлексивно, я предполагаю, что оно вызвано не просто и не только теми факторами, которые как будто лежат на поверхности и достаточно хорошо известны; есть нечто, что не столь отчетливо осознается, и тем не менее (или даже тем более) должно быть нами учитываемо.

В самом деле, авторы, которые активно пишут по проблемам этики в исламе<sup>1</sup>, отмечают, как правило, следующее. Наиболее выдающиеся представители исламской философии, скажем, Ибн Сīнā, не высказываются систематически по вопросам этики, как если бы этическая проблематика вовсе выпадала из их поля зрения; так, в капитальном авиценновском «Исцелении» (*аш-Шифā'*), содержащем развернутое изложение учения практически по всем философским дисциплинам, вовсе отсутствует этика. Поэтому даже само

---

<sup>1</sup> Сошлемся в качестве примера на М. Фахри, автора известного исследования по исламской этике (*M. Fakhry. Ethical Theories in Islam. Leiden, Brill, 1991*).

описание этической составляющей средневековой арабо-мусульманской философии представляет определенную проблему. Но дело не только в скудости материала. Дело еще и в том, что совершенство человека понимается в средневековой арабской философской и религиозной мысли, кажется, не как этическое и не как нравственное, и это служит еще одним объяснением того, почему проблемам нравственности уделяется столь неоправданно малое внимание.

Конечно, средневековая арабская культура была знакома с античным наследием, в том числе и в той его части, которая касается этики. Достаточно сказать, что была переведена и стала предметом изучения и комментирования «Никомахова этика» Аристотеля. На основе античного наследия возникла традиция сочинений по вопросам этики, которые носили общее название «Исправление нравов» (*Тахзīb ал-ахлāк*; так назывались классические произведения Ибн ‘Адī, Мискавайха, Нафйр ад-Дйна ат-Тусй). И тем не менее высказанный тезис остается верным: этическая составляющая арабской философской мысли, если вычесть из нее то, что представляет собой воспроизведение тезисов заимствованных античных учений, кажется слишком незаметной в сравнении с сопоставимым периодом развития западной философии.

Однако только ли поэтому формулировка темы нашего рассуждения как «нравственная *природа* человека в исламе» воспринимается нами как вызов? Нет. Дело, иначе говоря, не только в том, что мы находим (или чего мы не находим) в традиции арабо-мусульманской мысли. Дело еще и в том, в каком отношении стоит находимое (или не находимое) нами в этой традиции к тем интуитивным, априорным ощущениям того, что *должно было бы* присутствовать для того, чтобы заявленная тема возымела свое право на существование. Эти смутные, но от того не теряющие своей властности представления почерпнуты нами «из воздуха» собственной культуры. Вот здесь и проявляется неопределимая роль рефлексии, о которой было сказано чуть выше:

лишь рефлексивное рассмотрение *собственных* оснований понимания «нравственной природы человека» даст возможность прояснить суть того сомнения в оправданности формулировки темы, с которого мы начали наше рассуждение.

Ведя речь об исламской традиции, мы говорим не просто о некотором предмете, который предстает перед нами как объект изучения. В ходе этого — как будто бы объективного — исследования мы неизбежно, невольно, даже если того не желаем, соотносим и сравниваем его с чем-то, что характерно для нас как для носителей определенной культуры. Не будем пытаться определить, что представляет собой «наша» культура, как не будем и вступать в спор по поводу определения самого понятия «культура». Для наших целей в рамках данного исследования будет достаточно ограничиться указанием на то, что вряд ли вызовет чье-то возражение против характеристики этого как «оснований нашей культуры». Это те глобальные мировоззренческие универсалии, которые были заданы христианством, разработаны почти двухтысячелетней традицией и восприняты, осознанно и неосознанно, нами, носителями «нашей культуры», независимо от нашей то ли подчеркнутой атеистичности, то ли религиозного безразличия. Именно этот, независимый от осознанности характер принятия таких универсалий и делает их составляющим элементом культуры, как это слово будет пониматься в дальнейшем.

Однако не «наша культура» служит для нас предметом внимания; мы собираемся говорить о ней лишь постольку, поскольку она соотносима с непосредственной темой нашего разговора. И вместе с тем сама эта тема и сам этот разговор возможны только в таком соотношении. Они, таким образом, возможны на фоне *контраста*, обнаружение которого и составляет сейчас нашу непосредственную задачу. Разъяснив его, мы, возможно, лучше поймем и основания нашего сомнения. Тот факт, что мы восприняли тему нашего разговора как вызов, тогда предстанет для нас оправданным не только «материалом» нашей беседы, то есть самой арабо-исламской культурой, но и не

менее того — нашей собственной культурой, привычным для нас способом видеть и воспринимать те вопросы, которые попадают в круг заявленной тематики. Вызов, о котором идет речь, предстанет тогда как результат *контраста* двух культур, как вызванный особенностями одной не более, чем особенностями другой, как произведенный в полном смысле этого слова не одной, но обязательно — двумя культурами в их взаимном несходстве.

Эта черта составит вместе с тем тот предел рефлексивного осмысления темы, дойдя до которого, следует остановиться, чтобы, оттолкнувшись от достигнутого результата, начать обратное движение. Высвеченный нами контраст позволит более ясно представить, в чем конкретно заключается *вызов* возможности нахождения оснований для постановки вопроса о нравственной природе человека в исламе, ощущавшийся нами. Это будет означать его принятие: ведь принять вызов значит осознать его истоки и его суть. В нашем же случае мы должны будем понять, что вызов, бросаемый нам заявленной темой, заключается в том, что в рассматриваемой нами культуре, культуре ислама, отсутствуют те основания, которые *как будто* и составляют основу для трактовки человека как нравственного существа. И только на основе такого принятия вызова мы сможем надеяться дать *ответ*. Ведь коль скоро истоки вызова коренятся в *контрасте*, за него «ответственна» не одна культура (не важно, изучаемая ли нами, или та, к которой мы сами принадлежим), но их несовпадение. Осознав контраст, мы осознаем (быть может) и возможность *альтернативного* основания для постановки *той же* проблемы, тем самым ответив на полученный вызов. Мы тогда, быть может, увидим, как *то же* может быть сказано *иначе*.

#### **ОСОЗНАНИЕ ВЫЗОВА**

Для тех, кто пишет об особенностях исламского мировоззрения, стало общим местом упоминание следующей фундаментальной его черты. В исламе отсутствует представление о первородном грехе и связанный с этим



тезис о греховной природе человека. Согласно исламскому вероучению, человеческая природа не является изначально «испорченной», человек не рождается со злом в душе и не несет в себе начало зла.

Конечно, нам не достаточно ограничиться констатацией этого отсутствия, этого «пустого места». Одно «отсутствие» может влечь другие; эту систему отсутствий нам следует попытаться проследить.

Отсутствие представления о греховной природе человека предполагает, что не может быть поставлена проблема искупления. Между тем она — одна из главных, а может быть, и центральная для христианства. Что касается исламской культуры, то она не знает проблемы страдания за чужие грехи. В рассматриваемой нами культуре нет и соответствующей концепции жертвы. Жертва, принесенная Христом за все падшее человечество и искупившая изначальный грех страданием, — этот «мотив культуры», в котором каждое слово тысячекратно разработано и вошло в ткань нашей повседневной жизни, составляет существеннейшее основание для понимания человека как сверхприродного существа, как преодолевающего собственную изначальную природу; а поскольку возможность такого преодоления может быть только *внеприродной*, этим закладывается фундамент понимания человека как если не всецело, то по крайней мере частично нравственного существа, где нравственное трактуется в противопоставленности природному. Но здесь, в исламе, основание нравственности не может быть таким. Вместо столь привычной опоры мы обнаруживаем зияние; и зияние это как будто грозит поглотить всякую нашу попытку поставить вопрос о человеке как «нравственном существе».

Среди импликаций сказанного мы найдем, если выразаться философским языком, отсутствие в исламской мысли представления о несовпадении онтологического и этического, бытийствования и долженствования. Ведь быть нравственным существом означает, среди прочего, исповедовать такую систему ценностей, которая поднимает нас *за* горизонт

повседневности и наличности, более того, за горизонт возможности; это значит, среди прочего, стремиться к невозможному так, как если бы оно было возможным. Это, безусловно, парадокс; но наша культура не избегает парадоксов, она насыщена ими. Надежда — та самая, что умирает последней, — питается этой как-бы-возможностью невозможного, надежда позволяет нам сохранить нравственность как устремленность *за* горизонт. В противовес этому исламская культура не любит парадоксов и, уверенная в фундаментальной рациональности мира, видит в них нарушение правильности всеобщего устройства. На то место, на котором мы только что видели надежду, она ставит терпение (*сабр*): терпение позволяет человеку остаться в горизонте наличного и заданного. Быть может, потому представление о природе человека как «разумного живого» существа столь уютно ощущает себя в лоне исламской мысли, что не чувствует этого зова за предел природно-возможного, в чем в конечном счете и лежит — для «нашей культуры» — абсолютное основание нравственности?

Эта цепочка зияний, протянувшаяся от положения об отсутствии в исламе представления о первородном грехе, приводит нас и к отдельно взятому человеку. Душа человека не оказывается в исламе ареной мировой битвы добра и зла; это не та область, где в каждом конкретном и отдельном случае решается не только личная участь человека, но и метафизические судьбы мира. В этом смысле в исламе невозможны Толстой и Достоевский. Здесь нравственность человека не проявляется в преодолении собственного (изначально ему данного) злого начала, в его повседневном усмирении и перебарывании. Здесь человек не живет в ежемгновенной готовности дать отпор искушению, которое, приходя из-за пределов мира, в котором он живет, вместе с тем находит первейшее основание внутри него самого, в его «плотской» природе. Человеку не приходится доказывать ежеминутно свою нравственность отстранением от этой своей природы, противопоставлением себя — ей. Наконец, в человеке нет того, за что может ухватиться метафизический Искуситель: в нем нет павшей плоти,

столь настоятельно требующей просветления, причем просветления его собственными усилиями. Если в том, что касается человека «как такового», мы обнаружили отсутствие понятий искупления и жертвы, то для единичного, «вот-этого» человека мы находим отсутствие понятия искушения. Хотя мусульманин, безусловно, знает, что Сатана способен «науськивать» и «нашептывать», ему неизвестно, чтобы в нем самом присутствовал тот плацдарм, который позволит злой потусторонней силе закрепиться на нем и, наступая из этого бастиона, его «попутать».

Чтобы избежать обвинения в необъективности, или, хуже того, в желании подогнать факты под выстраиваемую концепцию, мы должны упомянуть о понятии, которое как будто напоминает положение о павшей природе человека, а некоторыми авторами и трактуется в этом ключе. Это концепт «души, побуждающей ко злу» (*нафс 'аммāра би-с-сӯ'*). О ней упоминает Коран устами Иосифа: «Я не оправдываю свою душу, — ведь душа побуждает ко злу»<sup>2</sup>. Весьма показательно, что традиционные комментаторы заняты почти исключительно вопросом об определении авторства этих слов и практически не уделяют внимания интересующему нас понятию, которое для них достаточно ясно раскрывается как «самоволие», «страсти», наличествующие в душе и, при отсутствии руководства свыше, отвлекающие человека от веры: акцент в понятии «зло» стоит на «неверии», а не на каком-то метафизическом «злом начале», к которому приобщен человек. Аят продолжается словами: «...если только не помилует Господь мой»<sup>3</sup>: избавление от этого «зла души» полагается не в собственном усилии человека, преодолевающим зло, а в

---

<sup>2</sup> Коран, 12:53 (пер. И.Ю.Крачковского). В традиционных комментариях (ал-Қуртубӣ, Ибн Касӣр и др.) высказывалась также точка зрения, что эти слова принадлежат жене фараонова царедворца (в библейской традиции — Потифара), соблазнявшей Иосифа.

<sup>3</sup> Там же (пер. И.Ю.Крачковского).

руководстве Бога, так что, вообще говоря, принятие ислама является достаточной гарантией от такого зла<sup>4</sup>. Характерно также, что в Коране это — единственное упоминание концепта «побуждающей ко злу души»; в хадисах, во всяком случае, в шести наиболее авторитетных сборниках суннитской традиции<sup>5</sup>, это понятие вовсе отсутствует. Последнее обстоятельство весьма показательно, поскольку относительно важных мест Корана, равно как его неясных мест, можно найти разъяснения в одном или, чаще, нескольких хадисах, ибо очевидно, что современники Мухаммеда беседовали с ним по поводу таких мест либо сам Мухаммед считал нужным приводить их как подкрепление своим назиданиям, так что отсутствие в данном случае каких-либо упоминаний «склонной ко злу» души является весьма существенным

---

<sup>4</sup> 12-я сура («Иосиф») относится к числу мекканских, и хотя она не принадлежит к ранним сурам (по порядку ниспослания она ставится приблизительно на 50-е место из общего числа 114 сур), все же была ниспослана в период борьбы Мухаммеда за утверждение новой веры, когда пафос обличения «зла» совпадал с пафосом обличения «неверия».

Помимо процитированного, к обсуждаемой тематике имеет отношение такой аят: «Что доброго ни бывает с тобой, то от Бога; а что злое бывает с тобой, то от тебя самого» (Коран, 4:81(79), пер. Г.С.Саблукова). *От тебя самого* — букв. «от твоей души». *Доброе* — *хасана*, *злое* — *саййи'а*, термины, которыми традиционно обозначаются добрый и злой (греховный) поступок. Таким образом, аят как бы утверждает, что за грех ответственна «душа» человека, тогда как всякий добродетельный поступок — заслуга Бога.

<sup>5</sup> Мы имеем в виду сборники *ас-Сахих* («Достоверный [свод хадисов]») ал-Бухарӣ (810-870) и Муслима (817 или 821-875), *ас-Сунан* («Законы») Абӯ Давӯда (817-889), ат-Тирмизӣ (824/826?-892), ан-Насā'й (830-915) и Ибн Маджи (824-887).

знаком. Что касается философии, то мы практически не встречаем в ней обращения к этому понятию, и только в суфизме оно заявляет о себе во весь голос. Но, что также характерно, скорее в персидском, нежели арабском, его варианте, да и то больше у мастеров поэзии, нежели собственно философов-суфиев. Собственно, только здесь может идти речь о двух душах человека, хорошей и плохой (злой), — но это исключение только подтверждает высказанные выше тезисы.

Итак, мы обнаружили зияния на местах понятий «искупление», «жертва», «искушение», задающих основания для разработки концепта нравственной природы человека. Однако это само по себе еще не создает контраста: контраст — не просто зияние. Те места, на которых в исламской культуре *не* стоят столь привычные нам понятия, от этого еще не оказываются пустыми. Вызов будет вполне осознан, только когда мы завершим анализ контраста, дополнив зияние — противопоставлением. Тем самым мы уже начнем готовить наш ответ. К этому мы и переходим.

#### **ОТВЕТ НА ВЫЗОВ**

Если задать себе вопрос, какова наиболее типичная характеристика человека в культуре ислама, то ответом будет слово «раб». Едва высказав это положение, мы вновь, и притом неизбежно, сталкиваемся с контрастом двух культур. Для нас слово «раб» имеет безусловно негативные коннотации. Пожалуй, без риска снискать дурную славу можно согласиться быть разве что «рабом любимой женщины», и то лишь если вы не оказываетесь в результате у нее «под каблуком». Мы знаем, что такое «рабское сознание» и сколь оно отвратительно; мы знаем, что «быть рабом» *безнравственно*, мы помним, что следует «выдавливаться из себя по капле раба всю жизнь». Рабское состояние — это, безусловно, что-то плохое, что-то, от чего следует избавиться.

Но не так обстоит дело в исламской культуре. В частности, дело тут в факторах исторического и социального плана. Ислам знал рабство и не отменял

его. Но рабство, существовавшее в исламе, отличалось все же от римской или иных форм бесправного рабства. Рабы имели определенный статус и ясно оговоренные права, закрепленные в исламском праве; хотя они, конечно, были урезаны по сравнению с правами свободных граждан, все же тем не менее тщательно охранялись. Кроме того, важной составляющей исламского сознания был, во-первых, императив доброго и снисходительного обхождения с рабом, многократно подчеркнутый в хадисах и потому реально влиявший на сознание мусульман, а во-вторых, тезис о похвальности отпущения раба на волю, причем эта практика, судя по разработанности вопроса в исламском праве и другим источникам, была достаточно распространена. Этот социально-исторический фон во многом обусловил отсутствие резко-отрицательных коннотаций понятия «раб». Добавим к этому, что в классической культуре мы практически не находим осмысления понятия «раб» в его — казалось бы, очевидном — противопоставлении понятию «свобода». За одним исключением — собственно-юридическим определением статуса «свободного» и статуса «раба» — понятие «свобода» вообще крайне редко употребляется классическими мыслителями, а если и встречается, то скорее в отрицательных контекстах. Так, среди многочисленных разновидностей «заблудших городов», которые перечисляет ал-Фārābī, встречается и такой, жители которого «свободны». Понятие «свобода» однозначно ассоциируется со свободой от закономерного, правильного, понимается как отход от истинного и желанного, подлинного пути. Это можно считать универсальной интуицией классической исламской культуры, проявляющейся во многих разноплановых и не связанных напрямую причинно-следственными связями ее феноменах. «Вольность» ассоциируется со «своеволием», то есть, в конечном счете, с тем рядом понятий, в котором стоит и упомянутая выше «побуждающая ко злу» душа. Это значит, что свобода неистинна — в том смысле, что не несет в себе истины. Если эти черты и не составляют исключительной специфики исламской культуры и в чем-то обусловлены факторами типологического свойства, это не вредит нашему

рассуждению: мы отмечаем их как общий фон, на котором строится интересующее нас теоретическое осмысление человека, связанное с пониманием его *природы*.

Это осмысление строится как осмысление отношения между человеком и Богом. Человек не просто раб, человек — это «раб Бога». В этой связке — человек как раб, Бог как господин — и осмысляется в исламе человек и его положение. Неожиданным, хотя и второстепенным, но тем не менее не лишённым интереса показателем этого является тот факт, что всякому, пожалуй, известно арабское слово, означающее «раб» (*'абд*). Ведь многие арабские, а точнее говоря, мусульманские имена: Абдалла, Абдусалам, Абдель Насер, — имеют в качестве первой части это слово, а в качестве второй — какой-то эпитет Бога или само слово «Бог» (Абдалла ⇒ 'абд аллāх = раб Бога).

Позвольте, подумает читатель, любой человек «нашей культуры» скажет вам, что и «у нас» человек — «раб Божий». Что специфического, объясняющего исламский взгляд на природу человека предлагает понимание человека как «раба Бога»?

Безусловно, это верно. Сказанное до сих пор как таковое может разве что отчасти, отнюдь не целиком, служить характеристикой специфичности исламского осознания природы человека. Скорее это подготавливало почву для понимания этой специфичности и подвело нас к разговору о ней.

Если и в христианстве человек может быть назван «рабом Божиим», то дело не в этом совпадении наименований. Дело, во-первых, в содержании отношения раб-Бог, а во-вторых, в отношении понимания человека как «раба» к иным выработанным в христианской и исламской культурах его пониманиям, то есть в том месте и том значении, которое занимает и имеет понимание человека как «раба» в сравнении с другими его характеристиками. Конечно же, второе зависит от первого. Поэтому перейдем к определению содержания понятия «раб» в исламе.

Слово 'абд «раб» непосредственно связывается для арабского языкового и терминологического мышления со словом 'ибāда «поклонение». Эти два однокоренных термина служат ближайшим разъяснением друг для друга. Иначе говоря, понятие «раб» ассоциируется для исламского сознания не с «несвободой». Оно ассоциируется с «поклонением», или, быть может, «почитанием», — если мы захотим подобрать для перевода понятия 'ибāда такое слово, которое сможет выразить нечто существенно более широкое, нежели чисто ритуальное отношение.

Итак, поклонение — это то отношение, которое связывает человека как раба и Бога как господина. Человек может быть «рабом» только в том случае, если он осуществляет «поклонение». Иначе говоря, «быть рабом» не означает «быть закрепощенным» или «быть несвободным», то есть, вообще говоря, быть *неспособным* к чему-то, находиться в положении пассивности и претерпевать диктат чужой воли. Пассивного подчинения принципиально недостаточно, чтобы «быть рабом» в этом смысле. В понятие «раб» прежде всего вкладывается *способность* к осуществлению «поклонения» (или, шире, «почитания»). Поэтому «раб» оказывается понятием принципиально позитивным, а не негативным, предполагающим нагруженность каким-то содержанием, а не лишенность чего-то. Говоря попросту, с этой точки зрения невозможно быть «рабом Бога», сидя сложа руки и просто подчиняясь Его воле.

Нам остается сделать еще один шаг, чтобы обнаружить непосредственную связь этой постановки вопроса с темой нашего разговора. «Поклонение», согласно развитым в исламе представлениям (будь то в религиозной или философской мысли), может быть таковым, т.е. может быть *действительным* поклонением, только в том случае, если оно представляет собой *самостоятельное, автономное* действие человека. Эти понятия, избегающие концепта «свободы», тем не менее выражают именно то, что требуется в данном контексте: необходимость собственного, неподчиненного



чужой воле импульса, исходящего от человека в направлении Бога и только и способного сделать его «рабом».

Видимо, лучше всего этот тезис раскрывается через понятие «намерение» (*ниййа*), являющееся одним из основных в исламском вероучении (*'ақидда*) и фикхе. «Поклонение», о котором у нас шла речь, может быть определено как единство «намерения» и «действия». Поясним его содержание на конкретном примере.

Как известно, мусульманин обязан совершать некоторый набор ритуальных действий. Скажем, он обязан пять раз в день молиться, он обязан раз в год платить особый налог («очистительную милостыню» *закāt*), он обязан раз в жизни совершить паломничество (*хаддж*) в Мекку (если способен к этому).

Возьмем молитву — действие, которое человек совершает ежедневно. В исламском вероучении и в исламском сознании молитва (*салāt*) имеет необыкновенно высокий статус. Между тем ежедневная молитва мусульманина может показаться стороннему наблюдателю действием сугубо механическим, и не случайно термин *салāt* обычно переводят, добавляя слово «ритуальная» (ритуальная молитва), чтобы отличить от другого вида молитвы, также наличествующей в исламе и более сходной с тем, что понимается под молитвой в христианстве — *ду'а'* «взывание», то есть в принципе нерегламентированное и необязательное обращение верующего к Богу с благодарностью или просьбой. Но именно молитву-*салāt*, а не молитву-*ду'а'* ислам считает показателем благочестия, более того, *главным* показателем благочестия, тем самым как будто предпочитая механическое послушание — собственному внутреннему порыву человека, ритуальное повторение — свободному излиянию души. В самом деле, молитва-*салāt* расписана до мельчайших подробностей, человек должен совершить строго определенные движения и произнести строго определенные слова в строго определенное время. В случае, если он ошибается в каком-то

движении или в словах, если он совершает молитву не в строго определенное время, ему следует восполнить упущение и повторить молитву.

Что, казалось бы, может быть более механистичным, чем такое понимание молитвы как общения с Богом? Разве не требуется от молящегося всего лишь повторять заученные с детства движения и слова, следуя общему ритму, задаваемому имамом (предстоятелем молитвы)? Однако оказывается, что принципиальным, многократно подчеркнутым положением исламского вероучения выступает тезис о том, что ритуальная молитва, совершенная без «намерения», недействительна. «Намерение», иначе говоря, входит по меньшей мере столь же необходимым элементом в понятие «правильности» молитвы, как ее расписанный до мелочей ритуал.

Если это верно даже для таких как будто механистических ритуальных действий, то уж тем более верно для тех, что менее регламентированы в своих деталях, таких как выплата обязательной очистительной милостыни и иные: все они считаются недействительными в том случае, если выполнены без надлежащего «намерения».

Но что такое «намерение»? Как правило, «намерение» понимается как внутренняя сосредоточенность человека, а главное, как его решимость и готовность совершить действие. В связке «намерение-действие» намерению даже отводится ведущая роль. «Действия расцениваются по намерениям»<sup>6</sup> — этот важнейший этический императив<sup>7</sup> ислама означает, что действие не может быть оценено «как таковое», что оно, более того, *бессмысленно* без намерения совершавшего его человека. Это проявляется, в частности, в том, что было

---

<sup>6</sup> Тезис, многократно повторенный в хадисах и вошедший в число признанный положений фикха.

<sup>7</sup> Конечно, это в не меньшей степени и правовой императив; однако тема соотношения этики и права в исламе настолько сложна, что мы никак не можем ее здесь касаться.

сказано выше: действия без намерения недействительны. Но более интересным для нас может оказаться другой аспект этой связи. Согласно исламскому вероучению и праву, в том случае, если человек по объективным, не зависящим от него обстоятельствам не может совершить действие, но имел намерение его совершить, это действие засчитывается ему как совершенное. Например, если он действительно имеет намерение совершить паломничество в Мекку, но в последний момент объективно, по независящим от него обстоятельствам оказывается, что не может этого сделать (предположим, заболели близкие родственники, за которыми он должен ухаживать), то это действие засчитывается как совершенное. Если он намеревается пойти в мечеть для того, чтобы молиться вместе с другими (мусульманину предпочтительнее молиться сообща, нежели в одиночку), но что-то непредвиденное задерживает его дома в последний момент, то коллективная молитва считается совершенным действием.

Это значит, что на самом деле акцент в исламе лежит не на внешнем ритуальном, формализованном действии, а на внутреннем намерении человека, т.е. на той решимости, которая созревает у него в душе и которая не может не влечь действия. Последнее является едва ли не решающим в определении намерения: это не просто желание чего-то, это воля, непременно влекущая действие, если только она не встречает неодолимых внешних обстоятельств. Обратим внимание, что в рассмотренном чуть выше случае, когда намерение имелось, но все же не осуществилось и при этом несовершенное действие было засчитано как совершенное, никто не может *проверить* наличие этого намерения, поскольку его ничто не *заверяет*. Однако тезис об основополагающей роли намерения настолько силен, настолько фундаментален в исламской культуре, что для нее характерно то, что по аналогии с известным юридическим термином можно было бы назвать «презумпцией честности».

«Презумпция честности», как она проявляется в исламе, не предполагает, как правило, документального заверения этой «честности».

Предполагается, что человек «честен перед Богом», поскольку этой культуре настолько привычен императив намерения, сопровождающего всякое действие, что она как будто не обращает внимания на документальную «подстраховку», позволяющую объективно оправдать себя перед лицом возможного обвинения. Вы можете ехать в автобусе сколь угодно долго, пока не войдет контролер: тогда вы обязаны предъявить билет, который, как предполагается, должен свидетельствовать о вашей честности. Но мусульманин, обязанный ежегодно уплачивать милостыню-*закāt*, может давать ее нуждающимся в нерегламентированной форме, без свидетелей и уж тем более без всякой расписки, так что, вообще говоря, действительность ее уплаты невозможно проверить.

Другой пример. Как известно, исламское судопроизводство, в отличие от западного, построено на институте свидетелей, а не документальных улик. Когда истец предъявляет иск, а ответчик желает доказать свою правоту, каждый из них должен привести свидетелей, судья же, выслушивая их показания, выносит решение, не занимаясь разысканием улик и не обязательно обращаясь к документальным свидетельствам. Конечно, это преобладающая тенденция, а не абсолютное правило, и тем не менее она весьма показательна.

Более того, свидетельство, согласно исламским представлениям, играет свою роль не только в делах земных (в судопроизводстве), но и в таком важнейшем для человека, во всяком случае, человека верующего, деле, как определение его загробной судьбы. Согласно сунне, если во время похорон мусульманина три его соседа засвидетельствуют, что это добрый человек, ему обеспечен рай; если же трое скажут, что это плохой человек и он совершал злые поступки, ему обеспечен ад. В данном случае загробная судьба человека решается свидетельствованием соседей до Страшного суда.

Таково в культуре ислама значение внутренней нравственной установки человека.

На сказанное можно взглянуть и с несколько неожиданной стороны. Стал общим местом тезис о том, что для ислама (как и для «Востока» в целом) не характерен индивидуализм, который составляет с этой точки зрения отличительную черту западной культуры. В самом деле, вновь обратившись к рассмотрению молитвы, мы увидим как будто подтверждение этого тезиса. В исламской молитве предпочтительны коллективные, а не индивидуальные действия, и если можно, значит, нужно молиться вместе, повторяя вслед за имамом, предстоятелем молитвы, все его движения. Но если мы примем во внимание сказанное, то увидим, что человек в исламе, находясь даже среди массы себе подобных на молитве, на самом деле находится внутри самого себя и наедине с Богом. Ведь намерение, которое должно предшествовать молитве, не может исчезнуть после ее начала: оно должно сохраняться в течение всей молитвы, и его утеря делает молитву недействительной. Молящийся кладет перед собой на небольшом расстоянии специальный предмет, как бы очерчивая *свое*, внутреннее и только ему доступное пространство, которым он ограничивает внимание во время молитвы. Он должен видеть пространство только в пределах этой черты, тем самым обращая свой взор внутрь себя. С этой точки зрения оказывается, что этика ислама, ориентирующая на постоянную выработку и удержание внутреннего, *собственного* намерения, может рассматриваться как вполне индивидуалистичная, хотя и не в том смысле этого слова, который вкладывает в него в западная культура.

Таким образом, перед нами выстраивается ряд феноменов культуры, вкуче дающих представление о той роли, которую играет в ней «намерение», т.е. внутренняя *собственная* решимость человека, прямо связанная с его действием и составляющая условие последнего. Но если до сих пор мы говорили преимущественно о религиозной стороне исламской культуры, то теперь настало время затронуть вопрос о философском осмыслении поднятых вопросов.

Рассматривая человека как «раба Бога», который совершает свои действия, соотнося свою волю с волей Бога, мы должны задать себе вопрос: каков характер этой связи? Ведь если божественная воля предопределяет все, то она тем самым предопределяет и поступки человека и, в конечном счете, его намерение. Тогда сказанное выше оказывается едва ли не фикцией: намерение человека представляется в таком случае не его внутренним этическим движением, а чем-то, что предопределено всемогущим Богом.

Задумавшиеся над этим вопросом мугазилиты, известные сторонники последовательно проведенной ригористической позиции в области этики и увлеченные адепты рационализма, выдвинули следующее решение. Действие предполагает в качестве своих необходимых условий два элемента: «могущество» (*қудра, иститā'a*), то есть способность сделать нечто (произвести вещь или совершить поступок), и «волю» (*ирāда*, понятие, являющееся во многом философской параллелью «намерения»). Согласно мугазилитам<sup>8</sup>, сферы могущества человека и Бога принципиально не совпадают: Бог не способен на то, на что способен человек. Это означает, что человек, совершающий свои действия, совершает их автономно: его поступок оказывается *ego* поступком и в аспекте непосредственного деяния (аспект «могущества», «способности» к действию), и в аспекте побудительного мотива к действию (аспект «воли», «намерения»). Так понятое действие человека, автономное в обоих своих аспектах, предполагает, кстати говоря, и оправданность наступающей за него ответственности.

---

<sup>8</sup> Безусловно, речь не идет о единой или в каком-то смысле общей для всех мугазилитов позиции. Знакомый с историей арабской философии читатель представляет и степень «разброса» мнений этих мыслителей едва ли не по всем обсуждавшимся ими вопросам. Вместе с тем описываемая позиция достаточно репрезентативна, и она оказала немалое влияние на дальнейшее развитие арабо-мусульманской этической мысли.

Таким образом, поклонение, о котором шла речь как о понятии, характеризующем связь между человеком как рабом Бога и Богом как его господином, ближайшим образом может быть расшифровано как понятие собственного, или автономного действия, которое основывается на внутренней, продуманной, автономной решимости человека.

Следующее понятие, через которое раскрывается «поклонение» и которое мы уже упомянули — понятие ответственности. Действие «поклоняющегося» — это не просто собственное действие, не просто автономное действие, это еще и *ответственное* действие.

Наш разговор о контрасте христианского и мусульманского мировоззрений начался с констатации отсутствия в исламе представления о первородном грехе. Но это не просто отсутствие, не просто пустующее место. Это место занято в исламе чем-то иным, и именно наличие этого иного и создает действительный контраст, к осознанию которого, точнее, к выявлению и представлению которого — после смутного его предчувствования — мы и стремимся.

«Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек»<sup>9</sup>. В этом кораническом аяте речь идет о том, что Бог, сотворив мир и человека и поместив последнего в рай

---

<sup>9</sup> Коран, 34:72 (пер. И.Ю.Крачковского). *Залог* — *'амāна*. Слово имеет корень *'-м-н*, образованные от которого слова передают значения «честности», «безопасности», «надежности»; в современном языке и само это слово используется в этих значениях. От этого же корня происходит *'īmān* «вера». Поэтому *'амāна* в данном аяте некоторые переводчики передают как «залог веры». В традиционных комментариях термин понимается, как правило, как обозначающий «религиозные обязанности» (*фарā'ид*), все или их часть, а принятие этого залога — как обязательство делать «добро», а не «зло» и получать за это соответствующее воздаяние.

(что не отличается по существу от известной библейской версии этой истории), затем обратился к своему творению с вопросом об *ответственности*. Первыми Бог выбрал небеса: грандиозное творение, расцвеченное звездами, состоящее из семи сфер, в которых проложены «дороги планет». Несмотря на свое очевидное величие, небеса отказались, — устранившись: они-то, в отличие от человека, знали, какова *тяжесть* предложенной Богом ответственности, и решили, что не способны нести ее. Земля — также, согласно некоторым комментариям, состоящая из семи слоев, укрепленная «колышками» и, вероятно, столь же твердая и нерушимая, как и небеса, — не смогла стать на уровне предложенной ответственности. Наконец, горы, высоко вознесенные и неприступные, еще один известный символ силы, мощи, нерушимости и противостояния внешней силе, — горы также не решились взять на себя это бремя. И только маленький, ничтожный в сравнении с этим величием мироздания человек ответил «да», возложив на себя то, что не по силам ни небесам, ни земле, ни горам.

Что же такое «залог» веры? Бог предлагал мирозданию взять на себя ответственность за свои поступки, которая заключалась бы в соответствующем воздаянии: награде за добро и наказании за зло. Характерны слова, которыми заканчивается процитированный нами аят: «...ведь он был обидчиком, неведающим»<sup>10</sup>; «обидчиком» самого себя, «неведающим» о скорых печальных последствиях принятой ответственности: не прошло, согласно традиционным комментариям, и половины дня, как человек за ослушание был изгнан Богом из рая<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Там же (пер. И.Ю.Крачковского). *Обидчиком* — *залум*, слово имеет корень *з-л-м*, который передает идею притеснения. *Неведающим* — *джахул*.

<sup>11</sup> Повторим, что это изгнание, согласно мусульманским представлениям, не привело к порче природы человека.



Таким образом, то место, которое занимает в христианской культуре тезис о греховной природе человека и о необходимости эту начальную и злую природу преодолеть, занято в культуре ислама тезисом о добровольно принятой человеком ответственности за свои поступки. Этот тезис об ответственности человека, с непосредственной апелляцией к процитированному аяту, был подробно разработан одним из известных суфийских мыслителей и поэтов Джалал ад-Дин ар-Руми. Он видит *смысл* жизни человека в том, чтобы оправдать ответственность, взятую на себя перед Богом: человек благодаря этому своему (охарактеризованному в Коране как, в общем-то, безрассудный) поступку занял центральное место в мироздании, и вся его деятельность имеет смысл лишь постольку, поскольку он выполняет это, главное свое предназначение. Человек, пишет ар-Руми, подобен золоту: не делай из золота котелок для варки репы, одной крупы его довольно, чтобы купить тысячи чугунных котелков, которые сгодятся для этого, используй золото для того, чего не достичь иным путем. Человек, забывающий о своей ответственности, распоряжается собой столь же достойно, как тот, кто употребил драгоценную дамасскую сталь на изготовление гвоздя, чтобы вешать на него тыквенную бутылку.

Другой иллюстрацией высказанного тезиса: предназначение человека — в поклонении, понимаемом как ответственное автономное действие, — может служить исмаилитское философское учение. Согласно исмаилитам, человек достигает совершенства, совершая поклонение. Даже в арабоязычном перипатетизме, где путь обретения совершенства понимается как созерцательный, прослеживаются попытки осмыслить его как поклонение: Ибн Сина в своем «Трактате о сущности молитвы» (*Рисāла фи мākхийат ас-салāt*) пишет, что уподобление высшим Началам мироздания и является истинной молитвой, хотя у него «обычная», ритуальная молитва рассматривается как стоящая безусловно ниже того, что он называет молитвой истинной. Что касается исмаилитов, то они, называя путь обретения совершенства

«поклонением», признают его возможным только в том случае, если его теоретическая и практическая стороны гармонизированы и уравновешены. Ал-Кирмāнī использует соответствующие термины: «поклонение действием» и «поклонение знанием».

«Поклонение действием», или практическое поклонение — это выполнение религиозных действий и обрядов, о чем уже шла речь. Но что такое «поклонение знанием», или теоретическое поклонение? Оказывается, человек выполняет свою функцию раба, поклоняющегося Богу, только в том случае, если приобретает знание о мироздании. Не только знание об обыденном мире, не только знание о Природе, то есть физическое знание, но также непременно — знание о метафизических началах мироздания. При этом предполагается, что человек не является достаточно хорошим рабом Бога, т.е. не поклоняется ему достаточно хорошо и не может надеяться на загробную награду, если не приобретает полного знания обо всех метафизических началах мироздания.

Еще одна иллюстрация тезиса об ответственности человека — это общее для исламской культуры положение, которое проявляется и в вероучении, и в философии и которое можно сформулировать следующим образом: человек является преемником Бога на земле. Хотя человек, как мы видели, и был изгнан из рая, акцент в коранической версии известной истории лежит не на этом факте, не на изгнании как таковом. Важно не оно само, а то, что человек после этого становится хозяином и полным распорядителем на земле. Изгнание из рая не понимается в исламе как *грехопадение*. Грехопадение — очень привычное для нас слово, но оно никак не может характеризовать исламское представление о перемещении человека из рая на землю.

Весьма интересное развитие этот тезис о преемничестве человека получил в философии. Мутакаллимы задавались вопросом: может ли существовать что-либо в мире, чего человек не использует и чего он никогда не видел и никогда не познает? Допустимо ли это в принципе? Многие отвечали на него отрицательно: Бог не может создать (вновь ограничение на всемогущество

Бога, на этот раз связанное со статусом человека) ничего такого, что не служило бы либо к практической, либо к теоретической пользе человека, то есть что он прямо не использовал бы или что не было бы для него предметом созерцания или каким-то назидательным примером, служащим его наставлению.

Таким образом, человек действует в мироздании, осуществляя свое предназначение и свою ответственность, и это его действие и является его истинным поклонением Богу. Безусловно, положение человека в мире и его ответственность за этот мир совсем не таковы, как они виделись, например, русским философам серебряного века: человек в исламе вовсе не ответствен за «просветление» твари, за очищение павшей *вместе с ним* материальной природы, за «обожение» ее. Заговорив об этом, мы находим удобный момент, чтобы вернуться к тезису о различиях между исламским и христианским пониманием человека как «раба Бога». Место этого тезиса в христианской культуре — подчиненное: он уступает в значимости тезису о божественной природе человека, о Богочеловеке<sup>12</sup>. Именно это отсутствует в исламе: человек — *только* человек. Точно так же действие человека и его ответственность понимается в исламе иначе, чем в иудаизме: человек не ответствен за то, чтобы своим действием «исправить» зло мира и приблизить наступление Царства Божьего на земле. Нет, человек действует в том мироздании, порядки которого

---

<sup>12</sup> То же может быть сказано относительно возможных параллелей между характерным для ислама постулатом о том, что человек является «преемником» Бога на земле, высшим из всех существ, и схожим тезисом, провозглашенным в христианстве. Дело может доходить едва ли не до текстуальных совпадений. Скажем, в памятнике ранней христианской мысли, в «Пастыре» Гермы, читаем: «...не видишь ли ты славу Божию, не понимаешь, как велик и дивен Тот, который сотворил мир для человека, и все творение покорил человеку, и дал ему всю власть господствовать над всем поднебесным?» («Пастырь» Гермы. М., Присцельс, 1997, с.51).

установлены Богом и которое он сам не может изменить. Действие человека не меняет ничего в этом мире, но тем не менее оно является ответственным действием, которое прямо *соединяет* человека с божественной волей. Это, пожалуй, заключительный тезис, которым завершится наше рассуждение.

Поклонение человека, если оно осуществляется правильно, придает ему *соотнесенность* с Богом. Наверное, лучше всего это тезис проиллюстрировать на примере суфийской философии.

Уже говорилось, что в исламе, не знаящем положения о низком плотском начале человека, отсутствует и соответствующее представление об искушениях, способных совлечь человека в ад. Но это не значит, что для человека нет вовсе никаких искушений. Ибн ‘Арабӣ, наиболее выдающийся суфийский философ, следующим образом описывает основные «искушения» (*фитна*), которым подвергается человек: искушение женщинами, искушение богатством и властью, искушение детьми.

Искушение женщинами понимается в смысле, совершенно отличном от того, какой вкладывался бы в это понятие в христианстве. Женщина — подобие мужчины, как бы часть его, поскольку сотворена из его ребра. В этой мысли нет ничего нового, но все дело заключается в суфийской трактовке понятия подобия. Если мужчина соотносит себя с тем, что ему подобно, он тем самым достигает гармонии с образом, с которым себя соотносит. В том случае, если он видит в женщине, с которой соотносит себя в любви, проявление Бога — а каждая вещь, и каждый человек, согласно суфизму, является проявлением Бога, — то он тем самым как бы созерцает в женщине Бога, и в любви своей он любит не женщину как таковую, а любит в ней Бога, представшего в некотором проявлении. Иначе говоря, искушение женщиной является искушением в том смысле, что человек может не заметить проявление Бога там, где оно есть. Он может не соотнести себя с божественным началом там, где должен себя соотнести с ним. Если необходимость соотносить себя (свои поступки, мысли) с Богом — это общеисламский тезис, то в суфизме он достигает своего крайнего

напряжения. То же касается и вопроса о богатстве. Человек не должен избегать богатства как источника зла (как это трактовалось бы в христианстве): в богатстве нет никакого зла. Дело в том, что богатство (то же касается власти или высокого положения в обществе) надо использовать для того, чтобы оно «вело к Богу»: единственная опасность, которая может таиться в нем — это превратиться в самоценность и заставить человека забыть Бога. Сходным образом искушение детьми следует понимать как искушение собственным подобием, к которому человек в силу естественной любви мог бы относиться не по Закону (например, смягчая полагающееся им наказание), в силу этого утрачивая свою соотнесенность с Богом.

Преодоление этих искушений и означает, согласно Ибн ‘Арабӣ, что человек сохраняет свою постоянную соотнесенность с божественным началом. Тогда он оказывается «красив перед Богом»: эстетическое понимание красоты весьма близко подходит здесь к ее этическому пониманию. Человек оказывается красив перед Богом и в эстетическом и в этическом смысле, потому что он постоянно соотносит себя с Богом и каждое свое действие направляет ради Бога.

Таким видится ответ на вызов, таившийся в предложенной теме лекции. Основания для разговора о нравственной природе человека в исламе могут быть найдены вокруг понятия самостоятельного, собственного и ответственного действия человека, создающего его соотнесенность с Богом и проистекающего из осознания той ответственности, бремя которой не способен нести в мироздании никто, кроме него.