

Дуализм и монизм: различие и сходство двух вариантов суфийской этики

В своем знаменитом труде «Этические теории в исламе» известный исследователь классической арабской философии Маджид Фахри с изрядной долей сожаления и даже удивления отмечает скудость этической мысли в исламе. С этим стоит согласиться, если иметь в виду арабоязычный перипатетизм (фальсафа), который и составил почти исключительно предмет внимания М.Фахри, а также исмаилизм и, в определенном отношении, ишракизм (эти два направления классической арабской философии остались за пределами его труда). Эти школы развивали преимущественно античные, что в данном случае означает перипатетические и неоплатонические, подходы к пониманию блага и зла и строили этику на этих основаниях. Однако в том, что касается философского калама и суфизма, оценка маститого ученого вряд ли оправданна.

Я буду говорить об основаниях этической мысли двух выдающихся суфийских мыслителей, Джалāl ад-Дīна Рӯмӣ (1207-1273) и Мух̣й ад-Дīна Ибн ‘Арабӣ (1165-1240) в контексте подхода к определению категорий блага и зла в арабо-мусульманской мысли. При этом я буду исходить из того, что трактовка этих категорий в религиозно-доктринальной и философской мысли различна и может быть обозначена как «соотносительная» и «абсолютная» соответственно.

Мусульманская этическая мысль, кажется, служит подтверждением распространенного тезиса, гласящего, что благо и зло являются наиболее фундаментальными и универсальными понятиями этики. Безусловно, понятие «благо» (*хайр*) служит одним из основных коранических концептов. Об этом говорит, среди прочего, частотность его употребления: это слово (не считая производных) встречается в Коране 176 раз. Термин «зло» (*шарр*) куда менее употребителен: в кораническом тексте он встречается всего 31 раз. Хотя и в очень упрощенной форме, эти факты тем не менее отражают общий «оптимистический»

подход к основным этическим проблемам в исламе. Конечно, *хайр* и *шарп* — не единственные термины, выражающие понятия «благо» и «зло», но относящиеся к ним сведения достаточно красноречивы.

Коран и сунна придерживаются не абсолютного, а соотносительного понимания блага и зла: запреты вызваны не причастностью запрещаемого некоему злему началу, а только тем, что благо, приносимое такими вещами, перевешивается, причем ощутимо и несомненно, проистекающим от них злом. Таковы, скажем, азартные игры: они приносят определенное благо, поскольку улаждают душу, однако причиняемое ими зло намного больше этого блага — ведь игрок может потерять всю полагающуюся ему часть верблюда¹, и тогда сам он и его семья останутся без пропитания. То же касается и самого главного — стимула к исповеданию ислама. Правовереие приносит весьма ощутимые блага как в земной, так и в загробной жизни, тогда как исповедание других вер может приносить некоторые блага в земной жизни, однако скорее всего (это во всяком случае касается многобожников) принесет зло в жизни загробной: баланс налицо, и создаваемый им стимул, как предполагается этой точкой зрения, весьма ощутим.

Принципиально тот же подход характерен и для исламской религиозно-правовой мысли — фикха. Здесь оценка предмета как благого или злого достаточно определено (во всяком случае, градуированно) выражается в системе известных «пяти категорий» (*ал-ахкām ал-хамса*). В фикхе собственно нравственный характер оценки дополняется правовым аспектом, оставаясь сплетенным с последним и никогда не будучи вытесненным им до конца. Наиболее «радикальной» из категорий фикха является пара «обязательное-запрещенное» (*ваджиб-махзур*). Некатегорические запрет и предписание выражены парой «поощряемое-порицаемое» (*сунна-макрӯх*); «безразличные» (*мубах*) для Законодателя, т.е.

¹ Во времена Мухаммеда, активно выступившего против азартных игр, были распространены игры с использованием костей, опирающиеся на довольно сложные правила, ставкой в которых служило мясо забитого или добытого животного.

лишенные правовой оценки, предметы суждения нас здесь не интересуют. Так вот, оказывается, что даже наиболее категорические оценки — «запрет» и «предписание» — могут меняться местами, если меняется контекст обсуждения того или иного предмета и если благодаря такому изменению контекста благо, связанное с этим предметом, начинает безусловно преобладать над злом, которое тот причиняет. Один из наиболее известных примеров — оценка спиртного (*хамр*). Будучи запретным в обычных ситуациях, поскольку вреда оно приносит безусловно больше, нежели пользы, вино становится не просто позволительным, но обязательным, если мусульманин поперхнулся и ему грозит смерть от удушья, а под рукой нет никакой другой жидкости: выпить вино, чтобы избежать смерти, он не просто может, но обязан.

Переход от соотносительности выстраивания этической оценки в религиозно-правовой мысли к его абсолютности в философии связан с той особенностью философской мысли и философского отношения к действительности, которое в западной традиции обычно именуется «критическим духом». Философия не соглашается с тем, чтобы принять нечто внешнее самому предмету в качестве предпосылки его осмысления, поскольку такое принятие означало бы догматизм и одновременно — отказ от универсальности осмысления (первое выводит рассматриваемый предмет за пределы сферы рационального, а второе изымает его из сферы философского). Вот почему она стремится увидеть основания для квалификации предмета как благого или злого в самом этом предмете, а не в чем-то внешнем ему.

Первыми в истории арабской мысли такой переход к абсолютному выстраиванию этической оценки совершили мутазилиты. В их рассуждениях и спорах я выделю два аспекта интересующей нас темы.

Во-первых, это вопрос о характере божественных действий. Мутазилиты крайне редко соглашались друг с другом, и тем более показательны их единодушия в данном случае. Как сообщает ал-Аш‘арӣ, фактически все они считали, что творимое Богом зло является «злом» метафорически (*маджъз*), но не по истине

(*хақиқа*)². В свете теории «указания на смысл» (*далāла 'алā ал-ма'на*), которая была развита уже в ранней арабо-мусульманской мысли и в дальнейшем универсально применялась в философии и филологии, этот тезис следует понимать следующим образом: любое божественное действие и всякая сотворяемая Богом вещь указывают только на «благо» как на свой собственный, или «истинный» (*хақиқа*) смысл. Однако совершенно очевидно, что в Коране говорится и о том, что Бог причиняет неверующим «зло», например, бедствия в долевой жизни и проклятие и муки в загробной. Однако «зло», как считают мутазилиты, не является тем смыслом, на который указывают эти вещи по истине. «Зло» — собственный смысл некоторых других вещей, место которых занимают божественные действия, указывающие на «зло» в таких случаях переносно, т.е. иносказательно, а не истинно³. В том же духе решается и проблема проклятия (*ла'на*) Богом неверующих: это не наказание, а, согласно большинству мутазилитов, «справедливость (*'ادل*), мудрость, благо и подходящее (*салāх*) для неверующих»⁴.

Во-вторых, это вопрос о том, является ли предписанный Богом поступок «хорошим» (*хасан*) сам по себе или в силу божественного предписания (*'амр*) и, соответственно, является ли «плохой» поступок (*саййи'a*) таковым сам по себе или в силу божественного предписания. Известный рационализм мутазилитов и их представление о том, что вещи обладают собственной природой, которую не

² *Ал-Аш'арӣ. Мақалāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн* (Высказывания людей ислама и разногласия вершащих молитву) / Ред. Г. Риттер. 3-е изд. Висбаден: Franz Steiner, 1980, с. 245-246; см. также с. 251.

³ Более подробно о теории указания на смысл и ее особенностях см. *Чалисова Н. Ю., Смирнов А. В. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000, с. 281-300.*

⁴ *Ал-Аш'арӣ. Мақалāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн* (Высказывания людей ислама и разногласия вершащих молитву) / Ред. Г. Риттер. 3-е изд. Висбаден: Franz Steiner, 1980, с.249.

обязательно пересиливает воля и могущество Бога, проявился и в данном случае. Среди высказанных ими решений этого вопроса — и такое: то, что Бог не мог предписать как должное или что Он не мог наказать как запретное, является само (соответственно) «злом» и «благом»; то, в отношении чего Его предписание могло быть противоположным тому, каким явилось в Законе, — то не обладает само по себе свойством блага или зла.

Таким образом, мутазилиты провозглашают абсолютно благой характер божественных действий, обосновывают этическое понимание установлений Закона и отделяют этически оправданные среди них от волюнтаристских.

Арабоязычный перипатетизм (фальсафа), исмаилизм и ишракизм малопродуктивны в сфере этики. Они следуют неоплатонической трактовке блага и зла в собственных философских сочинениях (ал-Фārābī тут лучший пример) и аристотелевской и частично платонической в продолжающих античную традицию «Трактатах о нравах», которые бесконечно варьировавшимися классификациями качеств души способны сбить с толку самого терпеливого читателя, либо воспроизводят античные образцы (например, «О справедливости» Мискавайха⁵). Все это мало способствовало осмыслению этических проблем, как они были поставлены в классической арабо-мусульманской цивилизации, и не случайна ирония знаменитого ал-Ғазālī в адрес не менее знаменитого Ибн Сīны, сказавшего, что тот заимствовал все ценное в своей этике у суфиев.

Перейдем к основаниям этической мысли Джалāl ад-Дйна Рӯмī и Муҳйī ад-Дйна Ибн ‘Арабī.

На первый взгляд, они предстают трудносовместимыми, если не вовсе противоречивыми. Дадим сперва их общий очерк, а затем перейдем к деталям и конкретным примерам.

⁵ *Мискавейх*. Трактат о природе справедливости / пер. и коммент. З.И.Гусейновой // Историко-философский ежегодник-1998. М.: Наука, 2000, с. 289-300.

Позицию Рӯмӣ можно обрисовать следующим образом. Благо и зло — две абсолютно противопоставленные противоположности. Цель человека — отличать благо от зла, разводить и ни в коем случае не смешивать их. Эти две категории служат универсальным средством осмысления человеческих деяний: любое из них может быть классифицировано как благое либо злое, и человеку следует максимально сторониться злого и держаться как можно ближе к благому.

В таком обобщенном виде этические принципы Рӯмӣ покажутся очень знакомыми любому, кто воспитан в лоне христианской или иудейской культуры. Вряд ли это стоит считать случайностью, если учесть, что древнеперсидское наследие повлияло, вне всякого сомнения, на иранских мусульманских мыслителей, будь то поэты или философы. Строго проводимое различие между благом и злом как двумя началами универсума составляет неотъемлемую черту древнеперсидской мысли. Утверждение некоторых авторов о том, что зороастризм мог повлиять на еврейскую мысль и дать толчок зарождению этических идей в иудаизме, вряд ли вообще лишено основания. Если это верно хотя бы в каком-то отношении, сходство этических принципов Рӯмӣ и христианских или иудейских авторов представляется более объяснимым.

Что касается Ибн ‘Арабӣ, то его позиция весьма заметно отличается от положений, которые для Рӯмӣ служат не подвергаемыми сомнению принципами. Великий шейх утверждает, что ничто в мире не является злом как таковое (*би-л-‘айн* «по воплощенности») и что любая вещь должна расцениваться положительно, как благо. Если это так, то в чем состоит обоснование запретов, которые содержит божественный Закон? Рӯмӣ вполне определенно отвечает на этот вопрос, ясно отделяя благо от зла и заявляя, что «Всевышний... бывает доволен только благом»⁶. Но если мы вслед за Ибн ‘Арабӣ будем считать, что все в мироздании включено в сферу существования (*вуджӯд*), а существование принадлежит исключительно Богу (эта теория позже будет названа теорией *ваҳдат ал-вуджӯд* «единства

⁶ *Рӯмӣ*. Китāб фӣ-хи мā фӣ-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 179.

существования»), и следовательно, любая вещь как таковая является только благой, а не злой, — почему в таком случае следует что-либо запрещать?

Для многих исследователей Ибн ‘Арабī стало уже общим местом указывать на неоплатонические параллели его идей. Отдавая должное Великому шейху, следует сказать, что по меньшей мере в данном вопросе он не следует по пути неоплатоников и не считает зло недостатком бытия. Эта идея, ставящая знак равенства между материальным и причастным злу, циркулировала среди мусульманских интеллектуалов, и ал-Фārābī и Ибн Сīnā (если ограничиться этими известными именами) отдали ей должное. Однако Ибн ‘Арабī настаивает, что дело обстоит не так. Даже самые неприятные вещи, например, чеснок, представляют собой только благо, если рассматривать их как таковые. Почему же в таком случае Мухаммед питал к ним отвращение? Ему не нравился не чеснок как таковой, а его запах (*ra’iḥa*), утверждает Ибн ‘Арабī⁷. Ведь никакая вещь, рассматриваемая как таковая, как «воплощенность» (*‘ayn*), не может быть отнесена к категории *makrūḥ* «вызывающее отвращение»⁸, такую оценку ей можно вынести только относительно, принимая во внимание внешние аспекты.

Этот онтологизм Ибн ‘Арабī ведет к выводам, которые, будучи высказаны без обосновывающих их философских рассуждений, покажутся весьма своеобразными. Вероятно, наиболее вызывающим для сознания «обычного» мусульманина будет утверждение, что *никакая* религия не является ложной и что *любое* поклонение — поклонение только единственному и истинному Богу. Утверждение не вполне привычное, даже если рассматривать его как чисто теоретический тезис. Однако Ибн ‘Арабī не останавливается на этом, а делает все логически необходимые выводы. Например, он говорит, что те, кто заставлял

⁷ *Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993, с. 283.*

⁸ *Макрӯх* — одна из «пяти категорий» фикха, обозначающая «нерекомендуемые» поступки. Непосредственное языковое значение — «то, что вызывает нелюбовь».

людей отречься от их «неправильных» верований, тем самым препятствовали им в поклонении Богу и таким образом действовали против Его воли. Даже пресловутый коранический Фараон предстает в «Геммах мудрости» как слуга Бога. Какими бы «странными» ни казались эти утверждения, мы не можем не согласиться с ними как с логически непогрешимыми импликациями онтологического фундамента учения Ибн ‘Арабī.

Эта, мягко говоря, веротерпимость Ибн ‘Арабī (я привел только несколько ее примеров) резко контрастирует с позицией Рӯмī. Рассматривая вопрос о правоверии, тот весьма недвусмысленно проводит различие между исламом и прочими религиями. Он без колебаний обрушивает свою критику не только на идолопоклонников, но и на христиан⁹, исходя из, как он считает, вполне очевидных для всех аргументов (например, Рӯмī задает вопрос, каким образом такое немощное существо, как ‘Йсā, способно нести вес всех семи небес, поддерживая их). Говоря о любви (*‘ушқ*), Рӯмī нисколько не сомневается в наличии «истинного возлюбленного» (*ма‘шӯқ ҳақӣқийй*), которого следует отделять от прочих возможных объектов любви, не являющихся таковыми¹⁰. Нетрудно видеть, насколько разительно отличается этот тезис от позиции Ибн ‘Арабī, когда тот говорит, что Бога не заключает никакое «где» (*‘айн*) и что в силу этого человек должен помнить, что может найти Его в любом направлении, а не только обращаясь в сторону киблы¹¹, или когда утверждает, что всякое искушение (*фитна*) следует преодолевать, не отворачиваясь от якобы «неправильных» объектов привязанности,

⁹ См. Рӯмī. Китāб фī-хи мā фī-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 124-125.

¹⁰ См. Рӯмī. Китāб фī-хи мā фī-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 160.

¹¹ *Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993, с. 198-199; см. также с. 172 и др.*

а превращая их в «истинные» благодаря способности видеть их как проявления Бога¹².

Я утверждал, что позиция Ибн ‘Арабӣ вполне согласуется с его фундаментальным тезисом, гласящим, что реальность (подлинность, действительность — этот синонимический ряд дает представление о его концепте *ал-хаққ/ал-халқ* «Истина/Творение») едина и включает в себя всё, а потому ни в каком нашем деянии мы просто не способны — даже если очень этого захотим — отклониться от нее. Что касается Рӯмӣ, он также испытывает мало сомнений в том, что человек — нечто большее, чем подневольная Божьей воле тварь, и предостерегает нас от недооценки нашей подлинной ценности. В *Фӣ-хи м̄ фӣ-хи* он сравнивает человека с чистым золотом и говорит, что было бы глупостью пустить его на изготовление горшка для варки тыквы. Драгоценный человеческий дух для Рӯмӣ, как и для Ибн ‘Арабӣ, служит отражением Бога. Иначе говоря, Рӯмӣ не является противником теории *вахдат ал-вуджӯд* Великого шейха. Если так, то почему этические учения двух мыслителей представляются столь различными? Рӯмӣ исходит из дуализма добра и зла, которые являются несовместимыми противоположностями, тогда как позицию Ибн ‘Арабӣ следует характеризовать как этический монизм. Безусловно, древнеперсидское культурное наследие повлияло на мысль Рӯмӣ, тогда как оно вряд ли могло оставить свой след в учении Ибн ‘Арабӣ. Сводится ли различие во взглядах двух мыслителей к этому различию их культурного наследия? Или же их теории все же более похожи, нежели это представляется на первый взгляд, ввиду их общих онтологических оснований и общей логики рассуждений?

Чтобы ответить на этот вопрос, приглядимся внимательнее к тому, как Рӯмӣ объясняет связь между существованием добра и зла, с одной стороны, и тем, что Бог бывает доволен только добром, с другой.

¹² *Ибн Араби*. Наставления ищущему Бога // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: Издат. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1998, с. 320—326.

Рассматривая эту проблему, он обращается к понятию божественной воли (*ирāда*). В отличие от мутазилитов, Рӯмӣ без колебаний заявляет, что Бог желает как благо, так и зло¹³, что в его устах означает, что Бог их творит. Но что представляет собой то зло (*шарр*), о котором говорит Рӯмӣ? С одной стороны, он имеет в виду зло «по истине», а не «метафорически». В этом его позиция отличается от позиции мутазилитов с их стремлением рассматривать любое зло, приносимое человеку божественными деяниями, как *маджāз* (метафора), а не как *хақиқа* (истина). С другой стороны, это зло, будучи злом по истине, является злом как таковым (*би-л-‘айн*). Что это именно так, выясняется, когда Рӯмӣ говорит: «Его желание зла (*шарр*) было бы плохим (*қабӣҳ*), если бы Он желал его ради него самого (*ли-‘айни-хи*)»¹⁴, что осталось бы бессмысленным утверждением, не будь зло злом «как таковым» (*би-л-‘айн*). Таким образом, Рӯмӣ отказывается от того решения, к которому прибегает Ибн ‘Арабӣ, когда говорит, что все является исключительно благом как таковым, но может быть благом или злом в зависимости от вкусов, симпатий и антипатий людей, то есть «по установлению» (*би-л-вад’*), соотносительно, а не абсолютно и не субстанциально.

Рӯмӣ избирает другой путь. Он говорит, что зло желаемо не ради него самого, а ради блага. Этот тезис прямо связан с другим: человеку в этом мире невозможно доставить никакое благо, если его не постигло какое-то зло. Наставник желает невежества своих учеников, поскольку иначе не мог бы их ничему научить, булочник желает, чтобы его покупатели испытывали голод, поскольку иначе не может накормить их, врач желает болезни пациента, чтобы излечить его, — и точно так же Бог желает зла в мире, чтобы доставить людям благо¹⁵. Рӯмӣ обсуждает

¹³ Рӯмӣ. Китāб фӣ-хи мā фӣ-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 179.

¹⁴ Рӯмӣ. Китāб фӣ-хи мā фӣ-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 180.

¹⁵ Рӯмӣ. Китāб фӣ-хи мā фӣ-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 179.

отношения между властителем и подданными (а они составляют ближайшую аналогию отношению между Богом и человеком) и говорит, что властители желают неповиновения своих вассалов и даже нападения врагов, чтобы показать свою власть и могущество, хотя это не вызывает их довольства.

Рассматривая эти два тезиса вкуче, мы обнаруживаем, что, согласно Рӯмӣ, невозможно желать блага, не желая одновременно и зла, хотя зло при этом желаемо только ради блага. Рӯмӣ вполне ясно подчеркивает эту мысль, заявляя, что «противник утверждает, [будто Бог] не желает зла ни в каком отношении; однако невозможно желать вещь и при этом не желать всего ей сопутствующего (*лавāзим*)»¹⁶.

Это крайне важный нюанс, поскольку иначе граница между благом и злом, проводимая Рӯмӣ, выглядит как непреодолимый барьер. Однако оказывается, что, с точки зрения Рӯмӣ, невозможно, по меньшей мере в этом мире, установить исключительно царство блага и вовсе исключить зло: благо и зло по самой своей природе настолько тесно переплетены, что не бывает первого без второго. Позиция Рӯмӣ оказывается гораздо ближе, нежели нам представлялось вначале, к монизму Ибн ‘Арабӣ, особенно если принять во внимание развитую последним стратегию «растерянного» (*хā’ир*) рассуждения, которое безостановочно переходит от одной из противоположностей к другой, рассматривая каждую как предпосылку и условие для другой.

Последним, но весьма немаловажным шагом в этом кратком исследовании станет ответ на вопрос: чем, согласно Рӯмӣ, представлено зло в случае прямого этического (а не онтологического) отношения «Бог-человек», которое находит свое выражение в божественном Законе, точнее, в содержащихся в нем запретах и предписаниях?

В обсуждавшихся примерах (наставник, булочник, т.д.) зло, рассматриваемое как необходимое условие блага, представлено определенным

¹⁶ Рӯмӣ. Китāб фӣ-хи мā фӣ-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 179.

состоянием объекта благоволения: голод питающихся, невежество учащихся, т.д. Нечто весьма похожее обнаруживается в человеческом существе, когда мы рассматриваем его отношение к Богу в общем. Это — нежелание человека идти по пути блага и его склонность избирать путь зла. Исключительно по этой причине божественный Закон и был дан людям. В своем известном рассуждении Рӯмӣ обращает наше внимание на то, что никто не назовет фразу «Не ешь эти камни!» запретом и не расценит слова «Насыщайся этими яствами!», обращенные к голодному человеку, как приказание, хотя с языковой точки зрения они представляют собой именно запрет (*нахий*) и приказание (*'амр*). Эти категории в данном случае неприменимы потому, что на пути осуществления этих повелений не стоит никакое препятствие и любое человеческое существо без колебаний поведет себя именно так. Но все дело в том, что человек наделен «душой, побуждающей ко злу» (*нафс 'аммāра би-с-су'*; см. Коран, 12:53): она-то и составляет препятствие на пути следования человека стезей блага, препятствие, не будь которого, человек без колебаний выбрал бы именно этот, благой путь. Эту душу Бог желает и творит для человека с тем, чтобы затем излить на него свои благодеяния и наставить его на путь блага. Это означает, что повеления человеческой, склонной ко злу души и повеления самого Бога противостоят друг другу, а человек, согласно Рӯмӣ, имеет возможность избирать, каким из двух противоположных повелений повиноваться. С точки зрения Ибн 'Арабӣ, человек также выбирает, повиноваться божественному Закону или же ослушаться его. Однако и та и другая линии поведения будут, согласно Ибн 'Арабӣ, всегда повиновением божественному приказанию — но выраженному уже не в виде Закона (*'амр таклїфийй* «поручающее приказание»), а как «созидающее приказание» (*'амр таквїнийй*): первое опосредовано и допускает послушание, второе же — непосредственное, и от него отклониться никак нельзя¹⁷.

¹⁷ О двух видах приказания см. *Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993, с. 238, а также с. 186-187, 199-200.*